

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԲԱԴԱԼՅԱՆ ՄԻԽԱԻԼ ՍՈՒՐԵՆԻ

ՈՒՐԱՐՏՈՒԻ ԴԻՑԱՐԱՆԻ ԳԵՐԱԳՈՒՅՆ ԵՌՅԱԿԸ
(ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔ, ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆՆԵՐ, ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ)
ԸՍՏ ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ

ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ

Է. 00.03 «հնագիտություն» մասնագիտությամբ
սպատմական գիտությունների թեկնածուի
գիտական աստիճանի համար

գիտական ղեկավար՝
պ. գ. դ., պրոֆ.՝
Աշոտ Սուրենի Փիլիպոսյան

ԵՐԵՎԱՆ-2015

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ.....	2
ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ.....	4
ԳԼՈՒԽ I	
ԽԱԼԴԻԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԸ.....	21
ԽԱԼԴԻԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ.....	21
ԽԱԼԴԻԻ ԿԱՆԱՅՔ: ՈՒԱՐՈՒԲԱՆԻ ԵՎ ԲԱԳԲԱՐԹՈՒ(ԲԱԳՄԱՇԹՈՒ).....	54
ԽԱԼԴԻԻՆ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ԾԻՍԱՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԱՅԻՆ ՎԱՅՐԵՐՆ ՈՒ ԿԱՌՈՒՅՑՆԵՐԸ.....	58
ԽԱԼԴԻԻ ՔԱՂԱՔՆԵՐԸ.....	79
ԽԱԼԴԻԻՆ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ԾԻՍԱՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԱՅԻՆ ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ.....	82
ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ԱՌԱՋԻՆ ԳԼԽԻ	98
ԳԼՈՒԽ II	
ԽԱԼԴԻԻ ԿԵՐՊԱՐԻ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆՆԵՐԻ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ.....	102
ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ ՀԱՆԴԻՊՈՂ ԱՍՏՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՏԻՊԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ.....	108
ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ԵՐԿՐՈՐԴ ԳԼԽԻ.....	119
ԳԼՈՒԽ III	
ԹԵՅՇԵԲԱՅԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԸ, ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆՆԵՐԸ.....	122
ԹԵՅՇԵԲԱՅԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԸ ԵՎ ՈՒՐԱՐՏՈՒՆ: ԹԵՅՇԵԲԱՅԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔՆ ԻՇՊՈՒԻՆԻԻ ԵՎ ՄԵՆՈՒԱՅԻ ՀԱՄԱՏԵՂ ԳԱՀԱԿԱԼՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԻՆԵՐԻՆ.....	124
ԹԵՅՇԵԲԱՅԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԸ ՄԵՆՈՒԱՅԻ ԿԱՌԱՎԱՐՄԱՆ ՇՐՋԱՆԻՑ ՄԻՆՉԵՎ ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ՏԵՐՈՒԹՅԱՆԱՆԿՈՒՄԸ.....	127
ԹԵՅՇԵԲԱՅԻ ՔԱՂԱՔՆԵՐԸ.....	130
ԹԵՅՇԵԲԱՅԻ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆՆԵՐԸ.....	133

ՊԵՏԱԿԱՆ ԲԱԶԱՆԵՐ.....	135
ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ԵՐՐՈՐԴ ԳԼԽԻ.....	137

ԳԼՈՒԽ IV

ՇԻՎԻՆԻԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ, ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆՆԵՐԸ.....	139
ՇԻՎԻՆԻԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔՆ ԻՇՊՈՒԽԻԻ ԵՎ ՄԵՆՈՒԱՅԻ ՀԱՄԱՏԵՂ ԳԱՀԱԿԱԼՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԻՆԵՐԻՆ.....	141
ՇԻՎԻՆԻԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ Ք. Ա. IX ԴԱՐԻ ՎԵՐՋԻՆ ՏԱՄԱՄՅԱԿԻՑ ՄԻՆՉԵՎ ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԱՆԿՈՒՄԸ.....	145
ՇԻՎԻՆԻԻ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆՆԵՐԸ.....	146
ՏՈՒՇՊՈՒԵԱ - ՏՈՒՇՊՈՒՆԻԱ.....	150
ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՉՈՐՐՈՐԴ ԳԼԽԻ.....	151
ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ.....	155
Համառոտագրություններ.....	162
Օգտագործված գրականության ցանկ.....	165
Աղյուսակների ցանկ.....	191
Քարտեզների ցանկ.....	191
Նկարների ցանկ.....	192
Աղյուսակներ.....	205
Քարտեզներ.....	224
Նկարներ.....	232

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Վերջին տասնամյակներին, հնագիտության աննախադեպ զարգացման արդյունքում, այս ասպարեզում առաջ եկան մի շարք նոր ուղղություններ, որոնք կարծես յուրօրինակ կամուրջ են նյութական և հոգևոր մշակույթների համակողմանի ուսումնասիրությունների համար: Այս առումով կցանկանայինք հատկապես առանձնացնել «Կրոնի հնագիտություն», «Պաշտամունքի հնագիտություն», «Խորհրդանշանների հնագիտություն» ոլորտները: Սրանց նվաճումները գրանցել են ակնառու հաջողություններ, որոնք նոր հնարավորություններ են ընձեռում առավել խորն ու ամբողջական ուսումնասիրելու ինչպես հին հասարակությունների սոցիալ-մշակութային կյանքը և հին տերությունների կրոնաքաղաքական և ծիսապաշտամունքային համակարգերը, այնպես էլ դրանց այս կամ այն չափով առնչվող առասպելաբանական պատկերացումները: Այս համատեքստում որպես առավել հաջողված օրինակներ կարելի է նշել Թ. Ինսոլլի (T. Insoll, 2001), Ք. Ռենֆրյուի և Փ. Բանի (C. Renfrew, 1994, 47-54, C. Renfrew, P. Bahn, 2003, 385-420), Մ. Ա. Գրինի (M. A. Green, 2001), Բ. Ա. Նախայի (B. A. Nakhai, 1951) և այլոց հետազոտությունները:

Քանի որ սույն ատենախոսությունը վերաբերում է Հին Մերձավոր Արևելքի Ք. ա. I հազարամյակի առաջին կեսի հզորագույն տերություններից մեկի՝ Ուրարտուի (Վանի թագավորություն, Բիայնիլի) դիցարանի գերագույն եռյակի պաշտամունքին, պատկերագրությանը և խորհրդանշաններին, ապա վերը նշված գիտաճյուղերի նվաճումներն ու մեթոդաբանական մոտեցումները ևս, մեր կարծիքով, կարող են նոր հեռանկարներ ու հնարավորություններ բացել այս ոլորտի առավել խորն ու համակողմանի ուսումնասիրության համար:

Հարկ ենք համարում նշել, որ Վանի թագավորության* գոյության ամբողջ ընթացքում կրոնը կարևորագույն դեր է ունեցել և կազմել պետության արքայական գաղափարախոսության առանցքներից մեկը: Այս համատեքստում իր ուրույն տեղն ունեն Ուրարտուի դիցարանը, որը, ամենայն հավանականությամբ, ստեղծվել է Իշպուինի և Մենուա արքաների համատեղ գահակալության (Ք. ա. 825-810թթ.) տարիներին (Ս. Հմայակյան 1994, էջ, 18-22): «Ավելի լավ հասկանալու համար

* Վանի թագավորության աշխարհագրական սահմանների մասին պատկերացում կազմելու համար տե՛ս Քարտեզ 1 և Քարտեզ 2:

թագավորների գործունեությունը և Ուրարտուի մշակույթի բնույթը՝ պետք է նախապես ծանոթանալ երկրի պանթեոնի հետ». նման դիպուկ բնորոշմամբ է հայ անվանի գիտնական Ն. Ադոնցը որակել դիցարանի դերը ուրարտական տերության մեջ (Ն. Ադոնց, 1972, էջ, 224):

Կենտրոնացված և գորեղ պետության ստեղծման կարևոր նախապայմաններից էր ընդգծված գերագույն աստվածությամբ միասնական դիցարանի ստեղծումը: Այս գործընթացն Ուրարտուում սկսվեց Իշպուինիի, ապա՝ հաջողությամբ ավարտին հասցվեց վերջինիս որդի Մենուայի հետ համատեղ գահակալության շրջանում և իր պաշտոնական ձևակերպումը ստացավ Մհերի Դոան արձանագրության մեջ (Ս. Հմայակյան 1990, էջ, 24-32): Անշուշտ, ուրարտական պետության զարգացման տարբեր փուլերում դիցարանը ենթարկվել է որոշակի փոփոխությունների: Այսպես օրինակ. եթե Մհերի Դոան արձանագրությունում հիշատակված են յոթանասունինը աստվածություններ (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 24-32, KYKH, 38, CTU* 1, A 3-1, M. Salvini, 1994, 205-210), ապա շուրջ մեկ ու կես դար անց, Ռուսա II-ի Այանիսի տաճարի արձանագրությունում դրանց թիվը անհամեմատ քիչ է, և, ի տարբերություն Մհերի Դոան արձանագրության, անգամ խախտված է աստվածությունների հաջորդականությունը (տե՛ս՝ M. Salvini, 2001a., 251-270):

Վանի թագավորության դիցարանը, այսուհանդերձ, ուներ մի շարք առանձնահատուկ դրսևորումներ, որոնք գրեթե որևէ փոփոխության չենթարկվեցին պետության գոյության ողջ ընթացքում: Դրանցից մեկը՝ գերագույն եռյակի ինստիտուտի ներդրումն էր՝ հանձին պետության գերագույն աստված Խալդիի, տարերքի աստված Թեյշեբայի և արևի աստված Շիվինիի: Վերը նշված աստվածությունների այդ հերթականությունը հիշատակվում է ուրարտական բազմաթիվ արձանագրություններում, սակայն, հատկապես առանձնանում է տերության արքաների

* Կան ուրարտական սեպագիր արձանագրությունների մի շարք համահավաքներ (տե՛ս՝ YKH, HchI, KYKH , M. Payne, 2006 և այլն): Դրանցից վերջինը իտալացի մեծանուն ուրարտագետ Մ. Սալվինիի քառահատոր աշխատությունն է CTU: Քանի որ այդտեղ ամփոփված են նաև վերջին տարիներին գտնված արձանագրությունները, որոնք նախորդ համահավաքներում չէին կարող ներկայացված լինել, ապա հարմար ենք համարել ատենախոսությունում հղել ուրարտական սեպագիր արձանագրություններին վերաբերող հենց վերջին համահավաքը: Սակայն, այն դեպքերում, երբ իտալացի մասնագետի ընթերցումները չեն համընկնում մյուս համահավաքների հեղինակներից որևէ մեկի ընթերցման հետ, ապա անպայմանորեն նշվում են նախկինում դրանց ընթերցմանը վերաբերող բոլոր հեղինակների առաջարկած տարբերակները:

մի շարք սեպագիր ուղերձներում և «անեծքի բանաձևերում»: Օրինակ՝ որոշ տեքստերում հանդիպում է ուրարտական արքայի հետևյալ արտահայտությունը. «Աղոթեցի Խալդիին՝ տիրոջը, Թեյշեբային, Շիվինիին...» (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 8-3I), կամ «Աղոթեցի Խալդիին՝ տիրոջը, Թեյշեբային, Շիվինիին և աստվածներին Բիայնա երկրի ...» (տե՛ս՝ օրինակ CTU 1, A 8-2), իսկ մեկ այլ դեպքում առկա է հետևյալ բանաձևը. «Ո՛վ ոչնչացնի, ո՛վ ջարդի, ո՛վ թաքցնի, ո՛վ այլ գործեր անի, Խալդին, Թեյշեբան, Շիվինին, երկրային աստվածները թո՛ղ ոչնչացնեն նրան և նրա սերմը երկրի երեսից...» (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 5-31Vo): Ակնհայտ է, որ ուրարտական միապետներն առանձնացնում ու ընդգծում էին դիցարանի գերագուն եռյակը՝ կարևորագույն և պատասխանատու տեղ հատկացնելով այդ կրոնական ինստիտուտին: Ընդհանուր առմամբ, վերը նշված եռյակն իր ձևով յուրահատուկ էր հինմերձավորարևելյան կրոնական համակարգում: Իհարկե, նմանօրինակ եռյակների հիշատակություններ կարելի է գտնել նաև մի շարք միջագետքյան քաղաքների դիցարաններում, և մասնավորապես՝ Ուրարտուին հարևան նորասորեստանյան թագավորությունում: Այստեղ, սակայն, գերագույն եռյակը ոչ միշտ էր ներկայացված երեք միևնույն աստվածություններով: Նորասորեստանյան որոշ տեքստերում առանձնանում է ուրարտականին համարժեք Աշշուր-Ադադ-Շամաշ եռյակը (Ա. Պետրոսյան, 2006 ա, էջ.7, ծան. 1), սակայն, զուգահեռ ներկայացված են Էնլիլ/Մարդուկ-Նինուրտա-Մուլլիսսու (S. Parpola, 2000, 204) և այլ եռյակներ: Այս առումով, Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակի ուսումնասիրությունը դառնում է էլ ավելի ուշագրավ: Միննույն ժամանակ, առաջանում են հարցեր, որոնք մինչ օրս սպառիչ պատասխան չունեն ուրարտագիտության մեջ: Ե՞րբ, ինչու՞ և ինչպե՞ս ներդրվեց գերագույն եռյակի ինստիտուտը, այն ուներ արդյո՞ք խորը ակունքներ, թե ստեղծվել էր արհեստականորեն: Ինչպիսի՞ գործառույթներ են ունեցել և այնուհետև վերագրվել եռյակի անդամներին: Ինչպե՞ս են պատկերվել կամ ընկալվել նրանք: Ի՞նչ յուրահատուկ դրսևորումներ է ունեցել նրանց պաշտամունքը: Այս հարցերը բազմիցս արծարծվել և արծարծվում են հետազոտողների շրջանում: Արդյունքում՝ թեև գրանցվել են շոշափելի և կարևոր նվաճումներ, սակայն, խնդիրը դեռևս դժվար է սպառված համարել:

Միանշանակ է, որ կրոնը կազմում էր Վանի թագավորության արքայական գաղափարախոսության միջուկը: Այս առումով, վերջին տարիներին, այն համարվում է

ուրարտագիտության ամենաարդիական և հետազոտվող ոլորտներից մեկը (A. Taffet, J. Yakar, 1998, 133-149, A. Taffet, 1999, 369-381, O. Belli, 1999, U. Պետրոսյան, 2002, էջ, 243-270, A.Петросян, 2004, 42-60, A. Petrosyan, 2006, 222-238, U. Պետրոսյան, 2005, էջ, 232-247, Ե. Գրեկյան, 2004ա, էջ, 315-338, Y. Grekyan, 2005, 39-50, Ե. Գրեկյան, 2005, էջ, 277-294, Y. Grekyan, 2006, 150-195, A. Çilingiroğlu, 2004, 257-268, A.Çilingiroğlu, 2005, 31-37, A. Çilingiroğlu, 2011a., 188-201, A. Çilingiroğlu, 2011b., 338-361, A. Çilingiroğlu, 2012a., 295-307, M. Salvini, 2004, 245-275, U. Seidl, 2005, 167-173, U. Հմայակյան, 2006, էջ, 10-16, M. Baştürk, 2006, M. Baştürk, 2009, 133-149, M. Baştürk, 2011, 164-176, M. Baştürk, 2012a, A. Batmaz, 2009, 151-161, A. Batmaz, 2013a., 65-83, A. Batmaz, 2013b., 801-832, A. Batmaz, 2013c., 243-252, R. Dan, 2010, 44-52, I. Karapetyan 2010, 36-43, P. Zimansky, 2012a, 101-110, P. Zimansky, 2012b., 713-723): Ուրարտական պետության կրոնի, դիցարանի և նրա գերագույն եռյակը ներկայացնող Խալդի, Թեյշեբա և Շիվինի աստվածների վերաբերյալ ուսումնասիրությունները և աճող հետաքրքրությունը, նկատելի են ոչ միայն ուրարտագետների, այլև Հին Մերձավոր Արևելքի նյութական և հոգևոր մշակույթով հետաքրքրված մասնագետների շրջանում (N. Çevik, 1999, 335-367, N. Çevik, 2007, 178, N. Çevik, 2008, 125-127, S. W. Holloway, 2002, 119-120, 135-136, 171-172, cit. 300, 340, 424, M. Kravitz, 2003, 81-95, K. Jakubiak, 2004, 87-100, K. Jakubiak, 2008, 403-412, K. Jakubiak, 2011, 71-78, A. Ayvazyan. 2004a, 27-30, D. Schwemer, 2008a, 121, T. Tanyeri-Erdemir, 2007, 205-225, N. Gillman, 2009, 245-263, I. Taş, 2010, 107-117): Պետք է նշել նաև, որ ուրարտական մի շարք հուշարձանների, և հատկապես Այանիսի (A. Çilingiroğlu, Salvini, 2001, A. Çilingiroğlu, 2007a, 265-269, A. Çilingiroğlu, 2007b, 41-46, A. Çilingiroğlu, 2012b, 2-24, A. M. Baştürk, 2012b, 164-176, A. Batmaz, 2013a, 65-83), Վերին Անձալի (O. Belli, 1999, 7-28, O. Belli, A. Dincol, B. Dincol, 2004, 1-14, O. Belli, A. Dincol, B. Dincol, 2009, 91-124), Էրեբունու (F. Ter-Martirosov, 2009, 127-145, D. Stronach, H. Thrane, C. Goff, A. Farahani, 2010, 99-134, S. Deschamps, F. Fichet de Clairfontaine, D. Stronach, 2011, 121-140, F. Fichet de Clairfontaine, S. Deschamps, 2012, 105-143, U. Փիլիպոսյան, Մ. Բադալյան, Ա. Զաքյան, Տ. Զաքյան, Գ. Թումանյան, 2013, էջ, 26-27) և Ալթըն-թեփեի (M. Karaosmanoğlu, 2007, 69-83, M. Karaosmanoğlu, H. Korucu, 2012, 131-147, M. Karaosmanoğlu, M. A. Yılmaz, 2013-2014, 120-127) պեղումների վերջին տարիներին գրանցած արդյունքերը, ավելի են մեծացնում

ուշադրությունը խնդրո առարկա թեմայի շուրջ: Մյուս կողմից՝ թեման կարևոր նշանակություն ունի հայագիտության համար:

Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակին առնչվող հնագիտական սկզբնաղբյուրները կարելի է հիմնականում բաժանել երեք խմբի: Առաջին խմբում նպատակահարմար է դասել հնագիտական այն համալիրները և կամ դրանց առանձին միավորները (օրինակ՝ տեղամաս, որտեղ պեղվել է տաճար, գտնվել են արտեֆակտներ, բացվել կառույցներ և այլն), որոնք առնչվում են եռյակին կամ դրանցից մեկին, և ներկայանում են մեկ ընդհանուր համատեքստով: Նման ակնառու օրինակ է Այանիսի տաճարը՝ իր ծիսապաշտամունքային տարածքով (նկ. 1), տեղում հայտնաբերված արտեֆակտներով ու բացված կառույցներով (A. Çilingiroğlu, 2012b, 2-24): Երկրորդ խմբին կարելի է դասել այն սկզբնաղբյուրները, որոնք չեն ամբողջանում պատմամշակութային համատեքստում, սակայն պեղվել և ֆիքսվել են հնագիտորեն և պարունակում են գերագույն եռյակին կամ դրա կոնկրետ ներկայացուցչին առնչվող տեղեկություններ: Նման սկզբնաղբյուրներ են ուրարտական տարբեր հուշարձաններում ֆիքսված արձանագրությունները, նվիրատվական օղերը, զենքերը (վահաններ, կապարճներ, նիզակ, սրի պատյան, նետասլաքներ և այլն): Երրորդ խմբին կարող են դասվել պեղված այն հնագիտական նյութերը, որոնք դրվագված, նկարված կամ փորագրված պատկերագրության նմուշներ են պարունակում: Այդպիսիք են որմնականկարները, որոշ գոտիներ, կնիքներ, նվիրատվական թիթեղներ, որոնք անկախ սեպագիր կամ հիերոգլիֆային տեքստերի առկայությունից, պարունակում են տեսարաններ, որոնց մեկնաբանությունները կարող են շահեկան լինել խնդրի հիմնավոր ուսումնասիրության համար:

Թեմայի համակողմանի ուսումնասիրության համար կարևոր են նաև տարածաշրջանի գրավոր սկզբնաղբյուրները, առաջին հերթին ուրարտական և ասսուրական սեպագիր տեքստերը: Այս առումով առաջնային են Հագինե Փիրիի (նկ. 2), Աշտակերտի (նկ. 3), Մհերի Դռան ժայռափոր խորշերի (նկ. 4), Այանիսի (նկ. 5) և Կարմիր Բլուրի (նկ. 6) տաճարական համալիրների հիմնաքարերին արձանագրությունների տեքստերը: Ասորեստանյան տեքստերից հատկապես կարևոր նշանակություն ունեն Սարգոն II-ի կողմից իր տեր Աշշուր աստծուն հղված նամակի տեքստերը, որտեղ արքան մանրամասն նկարագրում է Մուծածիրի Խալդի աստծո

տաճարի թալանի, այնտեղ գտնվող տարբեր իրերի և իրականացնող որոշակի ծեսերի մասին (ARAB II, 22, 59, 165, 171, 172, 173, 175, 176, 183, 213): Կարևոր են նաև միջին և նոր ասորեստանյան ժամանակաշրջաններին վերաբերող այն տեքստերը, որտեղ հիշատակված են Խալդի դիցանունը պարունակող որոշ անձնանուններ (տե՛ս՝ Աղ. 1): Արժեքավոր է նաև Բուկանի արամեերեն արձանագրությունը (նկ. 21), որում ևս կարևոր տեղեկատվություն կա Խալդի աստծո մասին: Վիզուալ-կոթողային սկզբնաղբյուրների մեջ կարելի է ներառել Խորսաբադի բարձրաքանդակին պատկերված Մուծածիրի տաճարի մեզ հասած գծանկարը (նկ. 7), Արծկեի բարձրաքանդակները (նկ. 8, 9) և այլն:

Առանձին խմբի մեջ ենք դասել այն արտեֆակտերը, որոնք հանգամանքների բերումով (հատկապես գանձախույզական նպատակներով) հայտնվել են աշխարհի տարբեր թանգարաններում կամ մասնավոր հավաքածուներում: Ցավոք, դրանք զուրկ են հնագիտական համատեքստից (այդ մասին մանրամասն տե՛ս՝ O. W. Muscarella, 2013, 621-650), սակայն, երբեմն պարունակում են տեղեկություն, որը որոշակիորեն կարող է առնչվել Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակին կամ դրա ներկայացուցիչներից մեկին: Նման գտածոների թվին կարող են դասել նաև ուրարտական բրոնզե գոտիները, նվիրատվական թիթեղները, ձիու հանդերձանքի պարագաները (լանջապանակներ, ճակատակալներ, մարտակառքերի քարշակների պաշտպանիչ վահանակներ և այլն):

Ատենախոսության թեմային վերաբերող մասնագիտական գրականությունը պայմանականորեն կարելի է բաժանել երկու խմբի՝ ա) ուսումնասիրություններ, որոնցում քննարկված է ուրարտական դիցարանի գերագույն եռյակը և բ) հրապարակումներ, որոնցում անդրադարձ կա գերագույն եռյակը ներկայացնող աստվածություններից յուրաքանչյուրին, նրանց պաշտամունքին, գործառույթներին, պատկերագրությանը և այլ խնդիրների:

ա) Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակին իրենց աշխատություններում ուղղակիորեն անդրադարձել են մի խումբ հետազոտողներ: Այս առումով առավել կարևոր են Գ. Ղափանցյանի, Գ. Մելիքիշվիլու, Ս. Հմայակյանի և Ա. Պետրոսյանի հրապարակումները: Գ. Ղափանցյանը առաջիններից էր, ով առանձնացրեց դիցարանի եռյակը (Գ. Ղափանցյան, 1940, էջ 45): Մեծավաստակ գիտնականը ենթադրում էր, որ Խալդին, թերևս նաև Թեյշեբան և Շիվինին սկզբնական շրջանում տարածաշրջանի

առանձին ցեղերի աստվածություններ են եղել (Գ. Ղափանցյան, 1940, էջ, 113, հղում 1): Մանրամասն ուսումնասիրելով Մհերի Դոան արձանագրության տեքստը՝ Գ. Մելիքիշվիլին հանգեց այն եզրակացության, որ ուրարտական դիցարանը բաղկացած է եղել արական և իգական աստվածություններից: Տեքստում հիշատակվող մեկից մինչև վաթսունչորսերորդ աստվածություններին նա համարում էր արական, իսկ վաթսունչորսից մինչև յոթանասունինը՝ իգական: Այս տարբերակման համար կոման էր ծառայում այն փաստը, որ տեքստի աստվածություններին զոհաբերվող կենդանիների հատվածում բազմիցս կրկնվում էին GU⁴ «ցուլ» գաղափարագիրը և GUD. ÁB «կով» լոգոգրամը (G. Melikišvili, 1965, 441-442): Քանի որ Ուարուբանին գլխավորում էր այն աստվածությունների շարքը, որոնց GU⁴. ÁB էր զոհաբերվում (Մելիքիշվիլին GU⁴. ÁB-ը նույնացնում է GUD. ÁB-ի հետ), ապա հայտնի ուրարտագետը վերջինիս համարում էր դիցարանի գերագույն աստվածուհին և Խալդիի կինը՝ այս տեսակետը հիմնավորելով նաև այն հանգամանքով, որ մի շարք ուրարտական արձանագրություններում Խալդին և Ուարուբանին հիշատակվում են միասին (G. Melikišvili, 1965, 443): Զարգացնելով իր տեսակետը՝ Գ. Մելիքիշվիլին կարծում էր, որ աստվածուհիների ցուցակում երկրորդ տեղը համապատասխանաբար պետք է զբաղեցնեի դիցարանի երկրորդ աստված Թեյշեբայի կինը, ում անունն ընթերցում է որպես Խուբա՝ համապատասխանեցնելով և որոշ զուգահեռներ անցկացնելով ուրարտական Թեյշեբայի խուռիական զուգահեռ Թեշուբի և երբեմն նրա կին հիշատակվող Խեբաթ աստվածուհու հետ (G. A. Melikišvili, 1965, 444-445): Ինչ վերաբերվում է աստվածուհիների շարքում երրորդը հիշատակված Տուշպուեային, ապա, ըստ Մելիքիշվիլու, վերջինս համարվել է դիցարանի երրորդ գերագույն աստված Շիվինիի կինը: Այս տեսակետն էլ հիմնավորվում է հետևյալ եզրահանգմամբ. Մհերի Դոան արձանագրության տեքստում հիշատակվում է Արդինի, Կումենու և Տուշպա քաղաքների աստվածներին զոհաբերություններ կատարելու մասին: Ահա վերջիններիս էլ Մելիքիշվիլին համապատասխանաբար նույնացնում է Խալդիի (քանի որ Արդինի-Մուծածիրը Խալդիի պաշտամունքի կարևոր կենտրոնն էր), Թեյշեբայի (քանի որ Կումենու քաղաքը համարվում էր խուռիական Թեշուբ աստծո կարևորագույն պաշտամունքային կենտրոնը) և Շիվինիի հետ՝ համապատասխանաբար ենթադրելով, որ վերջինս համարվել է Տուշպա քաղաքի հովանավոր աստվածը (G. A. Melikišvili, 1965, 445): Այսպիսով՝ նշանավոր

ուրարտագետը կարծում է, որ ուրարտական դիցարանի գլխամասում գտնվել են վերը նշված արական և իգական գերագույն եռյակների գույգերը (G. Melikišvili, 1965, 444-445):

Վանի թագավորության դիցարանի գերագույն եռյակի վերաբերյալ ակնառու նվաճումներ կան Ս. Հմայակյանի ուսումնասիրություններում: Վերջինս այն կարծիքն է հայտնել, որ Ուրարտում եղել են տիեզերքի եռամասնության մասին պատկերացումներ: Քանի որ Մհերի Դռան արձանագրության տեքստում հիշատակվում են երեք երկրագործական-եղանակային տոներ՝ կապված խաղողի էտման, խաղողի հասունացման և հավաքման ժամանակ որոշակի ծիսապաշտամունքային արարողություններ կատարելու հետ, Ս. Հմայակյանը ենթադրում է, որ Ուրարտում եղանակները ևս եղել են երեքը (Ս. Հմայակյան, 1986, էջ, 132, Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 76-78): Հիշատակելով Մհերի Դռան արձանագրության տեքստում իրար հետևից համապատասխանաբար լեռների, դաշտերի և ծովերի աստվածներին կենդանիներ զոհաբերելու փաստը, նա այն համարում է տիեզերքի կառուցվածքի մասին եղած պատկերացման ուրարտական աղբյուր (Ս. Հմայակյան, 1986, էջ, 132-133): Զարգացնելով ուրարտական պետությունում երեք թվի պաշտամունքի գոյության մասին Մ. Ռիմշնայդերի տեսակետը՝ նա կարծիք է հայտնում, որ ուրարտական դիցարանում աստվածություններն ամփոփված են երեք արական և երեք իգական խմբերում: Դիցարանի «սրբությունները» ևս՝ բացառությամբ մեկ դեպքի, կազմված են երեքական հասկացություններից: Հետևաբար, ըստ Ս. Հմայակյանի, սպասելի է, որ Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակը Մհերի Դռան արձանագրությունում հիշատակվել երեք անգամ և ոչ թե երկու: Լեռների, դաշտերի և ծովերի աստվածներին Ս. Հմայակյանը համապատասխանաբար համադրում է Խալդիին (ուս համարում է երկնքի աստված), Թեյշեբային (որպես պտղաբերող անձրևի աստվածություն) ու Շիվինիին (որպես արևի աստվածության և ծովի հանդերձյալ աշխարհի նշանակներից մեկի)՝ այս վերջին համադրությունը համեմատելով խեթական առասպելներում և հայկական ավանդություններում արևի՝ ծովը մտնելու և այնտեղից ծագելու պլոթեի հետ (Ս. Հմայակյան, 1986, էջ, 133): Միանշանակ է, որ Ս. Հմայակյանի «Վանի թագավորության պետական կրոնը» մենագրությունը Ուրարտուի կրոնին վերաբերող ամենաարժեքավոր աշխատություններից մեկն է: Վերջին շրջանի նման ուսումնասիրությունների շարքին կարելի է դասել Ե. Գրեկյանի “The Will of Menua and the Gods of Urartu” հոդվածը (Y.

Grekyan, 2006, 150-195) և Մ. Բ. Բաշթյուրքի դոկտորական (PhD) ատենախոսությունը (M. B. Baştürk, 2012a):

Վանի թագավորության դիցարանի գերագույն եռյակին անդրադարձել է նաև Ա. Պետրոսյանը: Հեղինակը բոլորովին նոր մոտեցումներ է առաջ քաշում թեմայի ուսումնասիրության վերաբերյալ (Ա. Պետրոսյան, 2002, էջ, 243-270, Ա. Պետրոսյան, 2006ա, էջ, 6-9, 50): Ինչպես Ս. Հմայակյանը, Ա. Պետրոսյանը ևս ընդունում է ուրարտական դիցարանում գերագույն եռյակի գույգերի առկայության Մելիքիշվիլու առաջ քաշած տեսակետը (Ա. Պետրոսյան, 2002, էջ, 243): Մյուս կողմից, առաջարկելով նոր տեսակետներ, հայ առասպելագետը բավական հետաքրքիր կերպով համադրության փորձ է անում հնդեվրոպական «եռամաս գաղափարախոսության» և եռամաս դիցարանների հետ: Ըստ նշանավոր գիտնական Ժ. Դյումեզիլի՝ հնդեվրոպական առասպելաբանությունը ձևավորված է եղել երեք հիմնական «գործառույթներից»՝ 1) գերագույն իշխանություն՝ իր հմայական (քրմական) և օրինաստեղծ էությամբ, 2) ֆիզիկական ուժ՝ հատկապես ռազմական բնույթի և 3) պտղաբերություն՝ իր էրոտիկ և երկրագործական առումներով (G. Dumézil, 1992, 81-115): Ա. Պետրոսյանի կարծիքով այս գործառույթներին համապատասխանաբար համադրվում են Խալդին, Թեյշեբան և Շիվինին (Ա. Պետրոսյան, 2006ա, էջ, 7), ինչպես նաև հատկապես երկու հնդեվրոպական դիցարանների՝ հնդկական (Միթրա-Վարունա-Ինդրա-Ավշիններ) և սկանդինավյան (Օդին, Թոր, Ֆրեյր) եռյակները: Ուրարտական գլխավոր աստվածների երրորդությանն Ա. Պետրոսյանն անդրադարձել է ընդարձակ հոդվածով, որտեղ նա քննարկել է ոչ միայն վերը նշված հարցերը, այլև փորձ արել՝ գտնել եռյակի յուրաքանչյուր աստվածության հնարավոր զուգահեռները, անվան ստուգաբանությունները և քննարկել մի շարք այլ կարևոր խնդիրներ (Ա. Պետրոսյան, 2002, էջ, 243-270):

Իր հերթին Տ. Դալայանը, համեմատելով հինդուիստական Թրիմուրտին և Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակը, Խալդին համադրել է Բրահմայի, Թեյշեբային՝ Վիշնուի և Շիվինին՝ Շիվայի հետ (Տ. Դալայան, 2000, էջ 11-12):

Հայ մեկ այլ գիտնական՝ Ս. Պետրոսյանը, քննելով Բուդինի հավաքածուի թիթեղի պատկերազրությունը (նկ. 10), եզրակացրել է, որ նրանում՝ ձախից աջ, պատկերված է վաղուրարտական դիցարանի գերագույն եռյակը՝ արևաստվածը, Թեյշեբան և մայր դիցուհի Ուարուբանին (Ս. Պետրոսյան, 2008, էջ, 33-43):

Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակին անդրադարձել է նաև տողերիս հեղինակը: Հիմնվելով Ուրարտուում երկրագործական տարվա երեք եղանակների գոյության և գերագույն եռյակի ու հնդեվրոպական «եռադաս կառուցվածքի» համադրության արդեն իսկ վերը հիշատկված ենթադրությունների վրա՝ փորձել ենք տարվա երեք եղանակները վերագրել ուրարտական գերագույն եռյակին: Ձմեռը չդիտելով որպես երկրագործական եղանակ՝ մեր առաջին հոդվածում ամառն ընդունել ենք որպես Խալդիի, աշունը՝ Թեյշեբայի, իսկ գարունը՝ Շիվինիի եղանակային դրսևորումներ (Մ. Բադալյան, 2009, էջ, 36-42):

Վանի թագավորության կրոնի, պատկերագրության, դիցարանի մասին կարևոր սկզբնաղբյուր է հանդիսանում Վերին Անձավ հնավայրից հայտնաբերված վահանի մեծ բեկորին դրվագված պատկերաշարը (նկ.11): Դրա աջ հատվածում ներկայացված է ուրարտական ռազմիկների մարտը ասորեստանցիների դեմ, իսկ ձախ հատվածում՝ դրվագված է զինվորներին աջակցող ուրարտական տասներկու աստվածների երթ, որոնցից առաջին երեքն իրենց պատկերագրությամբ առանձնանում են մյուսներից: Առաջինը պատկերված է վազող դիրքով, ամբողջովին բոցերի մեջ, մի ձեռքին՝ աղեղ, իսկ մյուսին՝ բոցեղեն նիզակ: Նրան հաջորդող աստվածությունը պատկերված է ցատկի մեջ գտնվող առյուծի վրա կանգնած՝ յուրաքանչյուր ձեռքին՝ զույգ երեքական կայծակնային խրկեր: Երրորդն արևի թևատարած սկավառակից դուրս եկող և ցուլի վրա կանգնած աստվածությունն է: Նշված աստվածությունների պատկերման հերթականությունը Միերի Դոան աստվածների ցուցակի հետ համեմատելով, Օ. Բելլին կարծում է, որ այստեղ պատկերված են համապատասխանաբար Խալդին, Թեյշեբան և Շիվինին (Օ. Belli, 1999, 37-47): Այս տեսակետը ներկայումս ընդունում են մի խումբ ուսումնասիրողներ (Ա. Պետրոսյան, 2006ա, էջ, 22, Ս. Seidl, 2004, 200, Ե. Գրեկյան, 2004ա, 331, ծան. 6, Մ. Բադալյան, 2014, էջ, 11-13 և այլն), թեև կան նաև այլ կարծիքներ (Ս. Հմայակյան, 2006, էջ, 13-15, Ս. Պետրոսյան, 2005, էջ, 241, P. Zimansky, 2012a, 105-106, n. 10, P. Zimansky, 2012b, 719-721):

Ինչ վերաբերում է մեր կողմից առանձնացված երկրորդ խմբին, ապա Վանի թագավորության դիցարանի գերագույն եռյակի անդամների պաշտամունքին, պատկերագրությանը, խորհրդանշաններին անդրադարձել են մի շարք հետազոտողներ: Այսպես՝ Խալդիի պաշտամունքին են անդրադարձել Ի. Մեսչանինովը (И. Мещанинов,

1927a, 173-181), Գ. Մելիքիշվիլին (Г. Меликишвили, 1954, 365), Ֆ. Վ. Քյոնիգը (HChI, 168), Ս. Ռիմշնայդերը (M. Rimnschneider, 1963, 148-196), Ս. Սալվինին (M. Salvini, 1995a., 183-185), Ս. Հմայակյանը (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 33-38), Չ. Բարնեյը (Ch. Burney, 1993, 107-110), Ա. Չիլինգիրոօղլուն (A. Çilingiroğlu, 1997, 159-161), Ա. Պետրոսյանը (Ա. Պետրոսյան, 2002, էջ, 256-266 և այլն), Ե. Գրեկյանը (Ե. Գրեկյան, 2004ա, էջ, 315-338, Y. Grekyan, 2006, 157-158, 165-167), Ս. Բ. Բաշթյուրքը (M. B. Baştürk, 2012a, 79-104), Ս. Հոլլովեյը (S. W. Holloway, 2002, 119-120, 171-172), տողերիս հեղինակը (Ս. Բադալյան, 2011, էջ, 80-88) և այլոք: Որոշ մասնագետներ փորձել են տալ նաև Խալդի անվան ստուգաբանությունը (C. F. Lehmann-Haupt, 1931, 935., Б. Пиотровский, 1959, 224, A. M. Dinçol, T. Kutlu, 1996, 213-216, Ա. Մովսիսյան, 2000, էջ, 33-35): Ինչ վերաբերում է Խալդիի պատկերագրությանն ու խորհրդանշաններին, ապա այս հարցում մեծ ավանդ ունեն Բ. Պիոտրովսկին (Б. Пиотровский, 1959, 220-225), Ի. Դյակոնովը (И. Дьяконов, 1983, 190-194), Ա. Օ. Թաշյուրեքը (A. O. Taşyurek, 1978, 940-955), Պ. Կալմայերը (P. Calmeyer, 1979, 183-193), Ս. վան Լունը (M. van Loon, 1991, 20, 22, 28), Օ. Բելլին (O. Belli, 1999, 37-41), Փ. Ջիմանսկին (P. Zimansky, 2012b, 713-723) և ուրիշներ: Խալդի անվանը վերաբերող մեհենագիր նշաններին անդրադարձել է Ա. Մովսիսյանը (տե՛ս՝ օրինակ՝ Ա. Մովսիսյան, 2003, էջ, 116):

Ի տարբերություն Խալդիի, թե՛ Թեյշեբայի և թե՛ Շիվինիի մասին մեր ունեցած հնագիտական և գրավոր սկզբնաղբյուրները համեմատաբար սակավ են, ինչի պատճառով մասնագիտական գրականության մեջ նրանց համեմատաբար քիչ անդրադարձ է կատարվել:

Վանի թագավորության դիցարանի երկրորդ գլխավոր աստված Թեյշեբայի անվան ստուգաբանությանը և դրա հետ կապված անատոլիական փոխառնություններին անդրադարձել է Ա. Քոսյանը (A. Kosyan, 1997, 31-32): Հատկապես մեծ է Ա. Պետրոսյանի ավանդը Թեյշեբայի կերպարի, անվան, նրա առասպելաբանական ակունքների և գուգահեռների, ինչպես նաև մի շարք գործառույթների ուսումնասիրության գործում (Ա. Պետրոսյան, 2002, էջ, 250-256, Ա. Պետրոսյան, 2006բ., էջ, 15-24): Ե. Գրեկյանի վերը նշված հոդվածում ևս անդրադարձ է կատարվել Բիայնական տերության երկրորդ գերագույն աստծուն (Y. Grekyan, 2006, 158, 168): Թեյշեբայի պատկերագրությանն ու խորհրդանշանների ուսումնասիրության

առումով արժեքավոր են Բ. Պիոտրովսկու (Б. Пиотровский, 1959, 225), Ս. Հմայակյանի (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 41-42), Մ. վան Լոոնի (M. van Loon, 1991, 24, 28), Օ. Բելլիի (O. Belli, 1999, 41-45), Կ. Յակուբյակի (K. Jakubiak, 2004, 87-100) և Մ. Բ. Բաշտյուրքի (M. B. Baştürk, 2012a., 129-135) աշխատանքները:

Ինչ վերաբերում է Շիվինիին, ապա վերջինիս պաշտամունքին հատկապես փորձ է արվել անդրադառնալ լեզվաբանական տեսանկյունից: Հետազոտողների մի մասը վերջինիս հակված է նույնացնելու խուռիական դիցարանի արևի աստված Շիմիգիի հետ (M. Хачикян, 1985, 48, 50, M. Salvini, 1995a, 39): Դրան հակառակ, մի խումբ ուսումնասիրողներ ավելի հավանական են համարում Շիվինիի անունը բխեցնել հնդեվրոպական արմատից (տե՛ս՝ սույն ատենախոսության էջ, 140-141), վերջինիս համարելով Վանա լճի արևելյան ավազանի աստվածություն (տե՛ս՝ օրինակ՝ Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 45-46, Ա. Պետրոսյան, էջ, 2010, էջ, 66՝ հղված գրականությամբ): Այս աստվածության պաշտամունքին, պատկերագրությանն ու խորհրդանշաններին առնչվող հարցերին հատկապես անդրադարձել են Բ. Պիոտրովսկին (Б. Пиотровский, 1959, 226), Ս. Հմայակյանը (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 45), Ա. Օ. Բելլին (O. Belli, 1999, 45-47), Ա. Պետրոսյանը (Ա. Պետրոսյան, 2002, էջ, 248-149, Ա. Պետրոսյան, 2006ա, 45-47, Ա. Պետրոսյան, 2010, էջ, 65-68), Ս. Պետրոսյանը (Ս. Պետրոսյան, 2005, էջ, 232-247) և այլք: Շիվինիի անունը ներկայացնող հնարավոր հիերոգլիֆ կամ մեհենագիր նշանները քննարկվել են Ա. Մովսիսյանի (Ա. Մովսիսյան, 2003, էջ, 116) և Ա. Փիլիպոսյանի (Ա. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան, 2001, էջ, 30-34) կողմից:

Հարկ ենք համարում նշել, որ ատենախոսության այս հատվածում մենք միայն համառոտ կերպով ենք անդրադառնում թեմային առնչվող գրականությանը՝ այն մանրամասն քննարկելով համապատասխան գլուխներում:

Չնայած թեմայի ուսումնասիրության ընթացքում ձեռք բերված արդյունքներին, դեռևս առկա են մի շարք խնդիրներ, որոնք վիճարկելի են դարձնում նրա մի շարք մեկնաբանություններ: Այսպես.

1) թեման իր ուղղություններով (պաշտամունք, պատկերագրություն, խորհրդանշաններ) գրեթե չի քննարկվել հինմերձավորարևելյան աշխարհաքաղաքական և կրոնաժխական զարգացումների համատեքստում,

2) պատասխան չի տրվել այն հարցին՝ արդյո՞ք Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակն ունեցել է նախնական ակունքներ, թե այն ստեղծվել է արհեստականորեն՝ քաղաքական կամքի թելադրանքով,

3) գրեթե բոլոր աշխատությունները քննարկված չեն ո՛չ ժամանակագրական սկզբունքի, և ո՛չ էլ ուրարտական տերությունում ընթացող պատմամշակութային զարգացումների համատեքստում,

4) վերջին տարիներին գտնված տեքստերը, լուրջ հարցականի տակ են դնում Վանի թագավորության դիցարանի ուսումնասիրության համար մասնագիտական գրականության մեջ հիմնաքարային դարձած Մհերի Դոան արձանագրության կապակցությամբ առաջ քաշված մի շարք եզրահանգումներ: Այսպես օրինակ՝ չկա որևէ ուղղակի սկզբնաղբյուր, որտեղ Մհերի Դոան արձանագրության առաջին երեք արական և իգական աստվածություններին կարելի է անվանել զույգ երրորդություն: Այանիսից գտնված արձանագրության մեջ հստակեցվում է, որ ուրարտական դիցարանում չկար Խուրա աստվածուհի և վերջինիս անունը ընթերցվել է Բաբա ձևով: Չկա որևէ ուղղակի սկզբնաղբյուր, համաձայն որի Խալդիին, Թեյշեբային և Շիվինիին կարելի է նույնացնել նույն Մհերի Դոան արձանագրության տեքստում հիշատակված լեռների, դաշտերի և ծովերի աստվածների հետ և այլն,

5) ի տարբերության հինմերձավորարևելյան մի շարք «պատկերագրային» սկզբնաղբյուրների, ուրարտականում մեզ հայտնի չէ որևէ ուղղակի սկզբնաղբյուր, որն առնչվեր այս կամ այն աստվածությանը: Օրինակ՝ Ք.ա. XIII դ. թվագրվող Շոշից գտնված բաբելոնյան կուրդուրուի վրա (նկ. 12) ներկայացված են աստվածությունների խորհրդանշաններ և պատկերներ, սակայն միաժամանակ նրանցից յուրաքանչյուրի մոտ սեպագրով նշված է թե որ խորհրդանշանը կամ պատկերը որ աստվածությանն է վերաբերում (J. Black, A. Green, 1992, 16, pic. 7): Կամ՝ Արբելա քաղաքին ձոնված հիմնի մի հատվածում տեղի Իշթարը հիշատակվում է առյուծի վրա կանգնած (SAA III, Psalm 8): Այս ամենից հետո դժվար չէ կռահել, որ Արբելայի հայտնի բարձրաքանդակներից մեկին առյուծի վրա կանգնած աստվածությունը հենց Իշթարն է: Այս հիմնավորման համար կան և՛, ուղղակի և՛ օժանդակ սկզբնաղբյուրներ: Նախ. կա Արբելային ձոնված տեքստ, և երկրորդ՝ Արբելան համարվում էր Իշթար-Մուլլիսու աստվածուհու կարևորագույն պաշտամունքային կենտրոնը (I. Cornelius, 2009, 32, fig. 3):

Ցավոք, նման օրինակներն ուրարտական պատկերագրության պարագայում իսպառ բացակայում են. հանդիպող աստվածությունների տարբերակումը բավական բարդ է և հիպոթետիկ: Այն պահանջում է զգուշավորություն: Դրան հակառակ, հետազոտողների մեծ մասը հակված է կարծելու, որ Խալդին պատկերվել է առյուծի վրա, Թեյշեբան՝ ցուլի, իսկ Շիվինին՝ որպես արևի թևավոր սկավառակը ձեռքերով իր գլխավերևում պահող աստվածություն (Б. Пиотровский, 1959, 223-226, А. О. Таšyurek, 1978, 940-955, У. Есаян, У. Հմայակյան, 1980, էջ. 204, 206, 208, С. Есаян, 1982, 177, 178, 182 և այլն): Մինչդեռ, օրինակ, առյուծի վրա կանգնած աստվածության պատկերման միայն մեկ դեպք է հայտնի վաղուրարտական պատկերագրության մեջ: Դա վերաբերում է Անձավի վահանի մեր կողմից արդեն հիշատակված աստվածությանը, որն ակնհայտորեն ընկալվում է որպես տարերքի աստված: Այս հանգամանքին զուգահեռ՝ նույն վաղուրարտական պատկերագրության ամենաակնառու մոտիվներից մեկը՝ ցուլի վրա կանգնած և արևի թևատարած սկավառակից դուրս եկող աստվածության կերպարն է: Վերը թվարկված և մի շարք այլ հարցեր առաջացնում են նորովի հարցադրումներ անելու անհրաժեշտություն: Այս առումով մեր ուսումնասիրության նպատակն է.

1 Փորձել թեման հնարավորինս քննարկել հինմերձավորարևելյան կրոնաքաղաքական գործընթացների ու զարգացումների համատեքստում:

2 Պահպանել ժամանակագրության սկզբունքը՝ այն դիտարկելով ուրարտական պետության մեջ ընթացող պատմամշակութային զարգացումների համատեքստում:

3 Հիմնվելով հնագիտական սկզբնաղբյուրների վրա և քննարկելով ու ի մի բերելով թեմային վերաբերող գրականությունը՝ փորձել վեր հանել ուրարտական տերության գերագույն եռյակի, ինչպես նաև եռյակը ներկայացնող յուրաքանչյուր աստվածության պաշտամունքի ծագումը, զարգացումը, գործառույթները, նրանց հետ կապված ծիսապաշտամունքային կառույցներն ու արարողությունները:

4 Ըստ ժամանակագրական հաջորդականության, մանրամասն քննարկելով ուրարտական պատկերագրությունը, կազմել վիճակագրական աղյուսակներ, առանձնացնել աստվածությունների կերպարները և դրանց հիման վրա անել որոշակի եզրակացություններ:

5 Հանձինս Խալդիի, Թեյշեբայի և Շիվինիի փորձել ցույց տալ ուրարտական կրոնի ազդեցությունը հետուրարտական ժամանակահատվածի կրոնական մտածողության վրա:

Ի մի բերելով սույն թեմային վերաբերող ուսումնասիրությունները՝ ատենախոսության մեջ վերանայվում, ինչպես նաև առաջ են քաշվում բազմաթիվ նոր հարցադրումներ և տեսակետներ, որոնք վերաբերում են թե՛ Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակին, և թե՛ նրա յուրաքանչյուր ներկայացուցչի պաշտամունքին, գործառույթներին, ծիսապաշտամունքային կառույցներին: Այս առումով, պետք է նշել, որ փորձ է արվել վերականգնել Խալդիի հետ առնչվող մի շարք ծեսեր («Սրբազան ամուսնության», առյուծ և ցուլ սպանելու ծեսեր և այլն), ինչպես նաև՝ ցույց տալ վերջինիս պաշտամունքի հետ առնչվող ծիսապաշտամունքային կառույցների փոխհարաբերակցությունը: Առաջին անգամ առաջ է քաշվում Խալդիի պաշտամունքային տարածույթների և դրանց առնչվող կերպարների տեսակետը: Բոլորովին նոր մոտեցում է ցուցաբերվում Վանի թագավորության աստվածությունների պատկերագրությանը և նրանց խորհրդանշաններին: Փորձ է արվել կազմել ուրարտական աստվածությունների պատկերագրության զարգացումը, տիպերը: Առանձնացնելով դրանք՝ կազմվել են համապատասխան աղյուսակներ, որոնց վրա նորովի մեկնաբանություններ են արվել թեմայի վերաբերյալ:

Աշխատանքն օբյեկտիվ մատուցելու համար, փորձել ենք այն ներկայացնել ժամանակագրության սկզբունքի հիման վրա՝ հարցերը հնարավորինս քննարկելով հինմերձավորարևելյան կրոնաքաղաքական զարգացումների համատեքստում՝ օգտագործելով համեմատական-վերլուծական, վիճակագրական մեթոդները: Թեմայի ուսումնասիրության պահանջներից ելնելով՝ փորձել ենք հնարավորինս զերծ մնալ լեզվաբանական, առասպելաբանական նյութի քննարկումներից և հիմնվել բացառապես թեմային ուղղակիորեն առնչվող հնագիտական և դրանց հետ կապակցված գրավոր սկզբնաղբյուրների վրա: Օգտվել ենք նաև կրոնի հնագիտության, պաշտամունքի հնագիտության, ճանաչողական, պոստպրոցեսուալ և էթնոհնագիտության ընձեռած հնարավորություններից և մեթոդներից:

Քանի որ Ուրարտական պետությունը ստեղծվել է Ք.ա. IX դ. կեսերին և գոյատևել մինչև Ք. ա. VII դ. վերջերը, ապա, բնականաբար, աշխատանքը գլխավորապես

տեղավորվում է այս ժամանակագրական սահմաններում: Հարկ ենք համարում նշել, որ Վանի թագավորության դիցարանի գերագույն եռյակի ներկայացուցիչների պաշտամունքի հնարավոր ծագման խնդիրները քննարկելիս, ընդգրկել ենք դրանց առնչվող սկզբնաղբյուրները, որոնք մեծամասամբ սկսվում են Ք. ա. XIII դ.: Ինչ վերաբերում է ազդեցությանը և աղերսներին, ապա դրանք ցույց տալու համար անդրադարձ է կատարվել նաև հետուրարտական ժամանակաշրջանի կրոնական մտածողության որոշ դրվագներին:

Ատենախոսությունը բաղկացած է ներածությունից, չորս գլխից, եզրակացությունից, համառոտագրություններից, օգտագործված գրականության ցանկից և հավելվածից (քարտեզներ և աղյուսակներ, նկարներ՝ համապատասխան ցանկերով): Առաջին գլուխը նվիրված է Ուրարտուի գերագույն աստված Խալդիի պաշտամունքին: Քանի որ այն առանց այն չափազանց ծավալուն է, մենք հարկ ենք համարել Խալդիի պատկերագրությանը և խորհրդանշանները քննարկել առանձին գլխում: Ինչպես վերը նշված, այնպես էլ հաջորդ գլուխները ամփոփվում են եզրակացություններով: Ատենախոսության երկրորդ և երրորդ գլուխները համապատասխանաբար նվիրված են Վանի թագավորության դիցարանի տարերքի աստված Թեյշեբայի և արևի աստված Շիվինիի պաշտամունքին, պատկերագրությանը և խորհրդանշաններին: Ատենախոսության տեքստային հատվածը ամփոփվում է համառոտ եզրակացությամբ: Այնուհետև ներկայացված է համառոտագրությունների և օգտագործված գրականության ցանկը: Ատենախոսության կարևոր մասն է կազմում հավելվածը: Այստեղ ներկայացված են քարտեզներ, աղյուսակներ, որոնց առկայությունը զգալիորեն թեթևացնում է ատենախոսության տեքստային հատվածը և հնարավորություն տալիս կատարելու որոշակի վիճակագրական հետևություններ: Այնուհետև՝ ներկայացված են նկարները: Այստեղ զետեղված են բոլոր այն նկարներն ու պատկերները, որոնք հատկապես մատնանշվել են ատենախոսության տեքստային հատվածում:

Վերջում հարկ ենք համարում անդրադառնալ մեկ կարևոր խնդրի: Ակնհայտ է, որ ատենախոսության Խալդիին վերաբերող գլուխները խիստ անհամամասնություն են ստեղծում մյուս երկու գլուխների նկատմամբ: Իհարկե, նման իրողությունը կարող է առաջին հայացքից ոչ ընկալելի թվալ, սակայն, պետք է նշել, որ մենք յուրաքանչյուր գլխին անդրադարձել ենք այնքանով, որքանով որ թույլ են տվել դրանց վերաբերող

սկզբնաղբյուրները: Այս առումով, գոնե անհամամասնությունը որոշակիորեն նվազեցնելու համար, հարկ ենք համարել Խալդիի պաշտամունքին առնչվող հարցերին անդրադառնալ առաջին գլխում, իսկ Ուրարտուի դիցարանի գերագույն աստծո պատկերագրությունը ու խորհրդանշանները քննարկել մեկ այլ՝ երկրորդ գլխում:

ԳԼՈՒԽ I

ԽԱԼԴԻԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ

ԽԱԼԴԻԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

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 (J. 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 (G. Holland, 2009, 28-30): Իրավիճակն այլ էր Ասորեստանյան թագավորությունում: Հատկապես Ք.ա. IX դ. սկսած, արքայական վերնախավի միջամտությամբ, այստեղ սկսվում է խիստ ընդգծվել Աշշուր աստծո պաշտամունքը: Իրենց գործողությունների օրինականությունը երաշխավորելու համար նորաստրեստանյան միապետները համարվում էին Աշշուրի երկրային մարմնավորումը (M. Liverani, 1979, 300)՝ հռչակվելով որպես վերջինիս «ներկայացուցիչ երկրի վրա» (S. Parpola, 2000, 206): Աշշուրը յուրացնում էր տերության մի շարք աստվածությունների կարևոր գործառույթներ ու խորհրդանշաններ՝ դառնալով տերության հզորության մարմնավորումը (S. Parpola, 2000, 206-207): Աշշուրի կերպարը ընկած էր ասորեստանյան կայսրության նվաճողական քաղաքականության, ինչպես նաև արքայական գաղափարախոսության հիմքում (S. 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»** (S. 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 գավթողական քաղաքականության դեմ (B. Levine, 2005, 416):

Հին Մերձավոր Արևելքում վերը հիշատակված զարգացումների համատեքստում իր ուրույն տեղն ունի Վանի թագավորությունը: Այստեղ առնվազն Իշպուինի, 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 «... **որոշ Ուրարտում ավելի մեծը չկար քան նա՝ Երկնքում և Երկրում**» (ARAB II,171, Ե. Գրեկյան, 2004ա, էջ 329): Այնքան մեծ էր Խալդիի պաշտամունքն Ուրարտում, որ Գր. Ղափանցյանը այն որակել էր որպես «խալդամոլություն» (Գր. Ղափանցյան, 1940, էջ,114): Իր հերթին Հ. Աճառյանն Ուրարտուն անվանում է Խալդիաստան կամ Խալդիա (Հ. Աճառյան, 2004, էջ 28), Չ. Բարնեյը՝ «Խալդիստան» (Ch. Burney, 1993, 107), իսկ Ի. Մեսչանինովն իր աշխատությունն ուղղակի անվանել է «Халдоведение» (И. Мещанинов, 1927б): Այս առումով հետաքրքիր է, որ ընդհուպ մինչև նախորդ դարի կեսերը որոշ մասնագետներ ուրարտերենն անվանել են խալդերեն (տե՛ս՝ օրինակ՝ Нchl և այլն), իսկ ուրարտացիներին՝ խալդեր (Լ. Բաբայեան, 1897 (2), էջ 300-306, К. Ф. Леман-Хайт, 1936, և այլն):

Ներդրվելով Իշպուինիի 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 (Գ. Меликишвили, 1948, 37.Գ. Меликишвили, 1954, 368): Ըստ այդմ՝ Խալդիի պաշտամունքը ևս ծագել է այդ տարածքում (M. Salvini, 1993-97, 44): Առաջարկված վարկածներից մեկի համաձայն՝ Մուծածիրում Խալդիին սինկրետացվել է հնդարիական Միթրա աստծո պաշտամունքը (Ա. Պետրոսյան, 2006ա., էջ, 27): Համաձայն Ա. Պետրոսյանի առաջարկած մեկ այլ տեսակետի՝ ուրարտական գերագույն աստվածը մի շարք գուգահեռներ ունի Հայաստյի գերագույն աստծո հետ, որի անունը տրվում էր ԺՄ.GUR գաղափարագրով (Ա. Պետրոսյան 2006բ, էջ 29, 40-41): Քննարկելով այս գաղափարագրի տակ հանդես եկած հինմերձավորարևելյան աստվածությունների որոշ գործառույթներ՝ Ա. Պետրոսյանը

ենթադրում է, որ Խալդին և հայասական ^{ՍՄ} GUR-ը հանդես են բերում որոշ նույնական գծեր՝ երկուսն էլ համարվել են պատերազմի և կրակի աստվածներ, նրանց խորհրդանիշն է եղել սուր զենքը: Այս առումով հայ առասպելագետը ենթադրում է, որ Խալդի աստծո նախնական պաշտամունքի շրջանը եղել է Հայասայի տարածքում, և հնարավոր է, որ Խալդին և հայասական ^{ՍՄ} GUR-ը ծագում են միևնույն նախատիպից (Ա. Պետրոսյան, 2006թ, էջ, 40-41): Իհարկե, վերջին շրջանում, Վանա լճի հյուսիսային և հյուսիս-արևելյան հատվածներում Հայասայի տեղադրման փորձերը (Ա. Քոսյան, 2012, էջ, 24-27, Ռ. Ղազարյան, 2012, էջ, 65-68) 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:

Խալդիի անունը պարունակող ասորեստանյան անձնանունները: Վանի թագավորության գերագույն աստծո պաշտամունքի ծագման և նախնական կիրառության տարածքի բացահայտման համար որոշ չափով որպես ուղղակի սկզբնաղբյուրներ կարող են ծառայել միջինասորեստանյան տեքստերում «Խալդի» անունը պարունակող երեք անձնանունների (^MKidin Haldia, ^DHaldi-e..., ^MSili ^DHaldie) առկայության փաստերը: Վերջին անձնանունը հիշատակված է Աշշուրից գտնված տեքստում (Դ. Фрайданк, 1976, 87): Ըստ Մ. Սալվինիի, այս տեքստերը պետք է որ թվագրվեն Ք. ա. XIII դարով (M. Salvini, 1989, 83): Առաջին և երկրորդ անձնանունները իտալացի մասնագետը թարգմանում է որպես «Խալդիի հովանավորյալ» և կարծիք հայտնում, որ վերջիններս եղել են հյուսիսից Ասորեստան եկած հայրենադարձներ և որոշակի կապ են ունեցել Մուծածիրի սրբավայրի հետ (M. Salvini, 1989, 83): Քանի որ վերը հիշատակված դիցակիր անձնանունները սեմական ծագում ունեն, և վերաբերում են մինչուրարտական ժամանակներին, ապա, ըստ Մ. Սալվինիի, նրանց կրողները՝ ուրարտացիներ չեն եղել (M. Salvini, 1989, 83): Հակառակ սրան, Գ. Ֆրայդանկը հակված է վերը նշված անձնանունների առկայությունը համարել ասորեստանցիների և նրանց հյուսիսային հարևան ուրարտացիների սերտ փոխառնչությունների արդյունք (Դ. Фрайданк, 1976, 88): Այս կարծիքի համար որպես լրացուցիչ կովան է հանդիսացել նաև

Աշշուրից գտնված տեքստում Էրիմենա անվան հիշատակությունը, որը նույնական է ուրարտացի արքա Ռուսա III-ի հայրանվանը (Г. Фрайдажк, 1976, 87-88):

Հետաքրքիր է, որ «Խալդի» բաղադրիչը պարունակող առնվազն քսաներկու անձնանուն է վկայված նորասորեստանյան տեքստերում (տե՛ս՝ Աղ. 1): Դրանց տարածման աշխարհագրությունը մատնանշում է երկու գոտի: Առաջինը Հյուսիսային Միջագետքն է: Այստեղ են բնակվել կամ իրենց գործունեությունը ծավալել վերը հիշատակված անձանցից քսաներկուսը: Ընդ որում, ասորեստանյան տերության հենց այնպիսի կենտրոններում, ինչպիսիք են Աշշուրը, Կալխուն և Նինվեն: Երկրորդ գոտին կարելի է տեղորոշել Խաբուր գետից հյուսիս կամ Բալիխի ավազանում (տե՛ս՝ Քարտեզ 3): Հետաքրքիր է, որ այս շրջանում եղել է նաև Qarti-haldi հորջորջվող բնակավայրը (R. Zadok, 1995, 235-3.5.4.12, 241-3. 10. 5), որի անվանումը ևս կարող էր կապված լինել Խալդի աստծո անվան կամ պաշտամունքի հետ (M. B. Baštürk, 2012, 85): «Խալդի» անունը պարունակող անձնանունների մեր կազմած աղյուսակն ակնհայտորեն ցուցանում է, որ այդ անձանց ճնշող մեծամասնությունը պատկանել է տվյալ հասարակության միջին խավին: Քանի որ անունները գլխավորապես ներկայացված են աքքադերենով, բավական բարդ է խոսել վերջիններիս էթնիկ պատկանելության մասին: Օրինակ Haldi-da"inanni-ի (Օ~, Խալդի, զորացրու ինձ) հայրն էր Mannu-ki-Aššur-ը, իսկ եղբայրներն էին՝ Aššur-duri-ն և Aššur-matu-taqqin-ն (PNA 2.1, 422): Եթե չլիներ «Խալդի» անունը կրող երրորդ եղբոր հիշատակության փաստը, ապա կարելի էր մտածել, որ մենք գործ ունենք «Աշշուրապաշտ» մի ընտանիքի հետ: Նման հանգամանքներն էլ ավելի են բարդեցնում վերը հիշատակված անձնանունները այս կամ այն էթնիկ հանրությանը վերագրելու փորձերը: Այնուամենայնիվ, հիմնվելով վերջիններիս անունների ստուգաբանությունների վրա, ինչպես նաև հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ դրանք հիշատակվում են միջինասորեստանյան ժամանակներից, կարելի է պնդել, որ առնվազն Հյուսիսային Միջագետքում տարածված է եղել Խալդի անվամբ աստծո պաշտամունք, որը շարունակական է եղել մինչև հետաշշուրապանիալյան ժամանակահատվածը: Հավանաբար, Խալդիի պաշտամունքը տարածված է եղել նաև Խաբուր գետից հյուսիս կամ Բալիխի ավազանն ընդգրկող տարածքներում: Թե որքանով էր այս Խալդին կապված ուրարտական տերության համանուն աստծո հետ, դեռևս դժվար է միանշանակ հիմնավորել:

Ուրարտական տերության կազմավորումը և Խալդի աստծո պաշտամունքի հաստատումն Իշպուինիի կողմից: Ք. ա. IX դարի կեսերին Հայկական լեռնաշխարհում կազմավորվեց մի տերություն, որն ընդամենը կես դար հետո պիտի դառնար Հին Մերձավոր Արևելքի հզորագույն պետություններից մեկը: Խոսքն Ուրարտուի (Վանի թագավորություն, Բիայնիլի) մասին է: Ցավոք, ուրարտական պետության սկզբնավորման և ընդգրկած նախնական տարածքի վերաբերյալ առկա տեղեկությունները սակավ են: Ըստ մեզ հասած տվյալների՝ Ուրարտուի առաջին արքան Արամուն էր: 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 (H. 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 (ТУ, 34-35): Մ. Սալվինին հակված է Արծաշկուն տեղորոշել Ուրմիա լճի հարավ-արևմտյան ավազանում (M. Salvini, 1995b, 48): Արամունի վերաբերող վերջին հիշատակությունը վերաբերում է Ք. ա. 844 թվականին (H. Арутюнян, 2006, 95): Արդեն Սալմանասար III-ի կառավարման քսանյոթերորդ տարում (մոտ. Ք. ա. 832 թ.) ասորեստանյան աղբյուրներներից մեկում հիշատակվում է մեկ այլ ուրարտացի արքայի՝ Մեդուրիի մասին (H. Арутюнян, 2006, 82-90): Ընդունված է վերջինիս նույնացնել ուրարտական Սարդուրիի հետ, ում մասնագիտական գրականության մեջ տրվել է Սարդուրի I անվանումը (Г. Меликишвили, 1954, 200, Б. Пиотровский, 1959, 58-59. СТУ 1, р. 27. H. Арутюнян, 2006, 95-96): Վերջինս է կառուցել Վանա ժայռի ստորոտին տեղակայված շինությունը և դրա պատերին ասուրերեն լեզվով թողել վեց նույնիմաստ արձանագրություններ (СТУ 1, А 1А-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» (СТУ 1, А 1А-1F): Արձանագրությունների վերջում Լուրիպրիի որդի Սարդուրին տեղեկացնում է վերը հիշված շինությունը Ալնիունու երկրից բերված քարերով

կառուցելու մասին (CTU 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 (նկ. 13), որի մի մասն են կազմել կամարաձև խորշն՝ իր աստուրերեն արձանագրությամբ (T. 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 (YKH, 297-298. M. Salvini, 1982, 327-332. B. Dincol, A. Dincol, 1986, 351-353. I. Diakonoff, 1989, 93. CTU 1, A 1-2, 99-100): Մ. Սալվինի հայտնած կարծիքներից մեկի համաձայն՝ այս արձանագրությունը կարող էր անգամ պատկանել ասորեստանյան միապետներից մեկին և կերտված լիներ դեպի Տուշպա վերջինիս ռազմական արշավանքի ժամանակ (M. Salvini, 1989, 83):

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

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

Իշպուինին է նույնացվում ասորեստանյան գահակալ Շամշի-Ադադ V-ի արձանագրություններից մեկում (RIMA III, A. O. 103, ii 16b-34a) հիշատակված Ուշպինան (H. Арутюнян, 2006, 109, сн. 160, CTU 1, p.23, Ե. Գրեկյան, 2013, էջ, 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 Մեդիարայի որդի Շարշինայի երեք հարյուր քաղաքները, տասնմեկ ամրացված քաղաքներ՝ Ուշպինայի երկու հարյուր քաղաքների հետ միասին, այնուհետև վերցրել ավար՝ նրանց ունեցվածքը, աստվածներին, որդիներին և դուստրերին (RIMA III, A. O. 103, ii 16b-34a):

Իշպուինի միանձնյա կառավարման շրջանում Խալդիի պաշտամունքի մասին չափազանց կարևոր տեղեկություններ է հաղորդում Վերին Անձավ հնավայրի (նկ. 14) այսպես կոչված «Ընդունելությունների մեծ դահլիճից» գտնված հինգ օղերից բաղկացած բրոնզե շղթան՝ իր արձանագրություններով (նկ. 16): Երկրաչափական բյուրի նախշերով զարդարված, արձանագիր այդ օղերը պարունակում են աստուրերեն հետևյալ տեքստը. **«Խալդի աստծո ստվերը, Իշպուինին՝ Սարդուրիի որդին, մեծ արքան, հզոր արքան, տիեզերքի արքան, Նաիրի երկրների արքան, այս նվիրատվական առարկան վերցրեց Ուիտերուխիի քաղաքի պահեստից և իր տեր Խալդին նվիրաբերեց՝ իր բարի ողջության համար»** (O. Belli, Dincol A. M., Dincol B., 2009, 104): Նույն Վերին Անձավի №9 պահեստի պեղումներից հայտնաբերվել է սրի բրոնզե պատյան (նկ. 17), որի դիմահայաց մակերեսին արձանագրված է ուրարտերեն հետևյալ տեքստը. **«Խալդին՝ տիրոջը, Իշպուինին՝ Սարդուրիի որդին, նվիրեց »** (O. Belli, A. Dincol, B. Dincol, 2004, 5, fig. 8,9, 10): Վերը նշված առաջին գտածոյի տեքստում «Խալդիի ստվեր» տիտղոսի ստանձնումը մատնանշում է այն, որ Իշպուինին իրեն համարել է «Խալդի երկրի վրա»: Այսինքն՝ ինչպես ասորեստանյան արքաներն էին իրենց համարում Աշշուր աստծո ներկայացուցիչներ երկրի վրա, այնպես էլ Իշպուինին՝ իրեն հռչակել էր Խալդի աստծո երկրային փոխանորդ: Նման քաղաքական քայլով ուրարտական արքան հաստատում էր իր իշխանության աստվածային ծագումն ու իր գործողությունների օրինականությունը: Ինչպիսի բնույթ էլ դրանք ունենային (շինարարական, ռազմական, ծիսական և այլն), միևնույն է խորհրդաշնչելու էին Խալդի աստծո կամքի իրագործումը: Քանի որ Վերին Անձավից հայտնաբերված

նվիրատվական շղթայի օղերի արձանագրությունները գրված են աստուրերենով, ապա կարելի է ենթադրել, որ այդ գտածոն պետք է թվագրվի Իշպուինիի կառավարման առաջին տարիներով: Այսինքն, ըստ ամենայնի, այս շղթան արձանագրվել է այն ժամանակ, երբ դեռ Իշպուինին 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 Սարդուրիի և Իշպուինիի վերը նշված աստուրերեն արձանագրություններում մի շարք տիտղոսների համընկնման փաստը (մեծ արքա, հզոր արքա, տիեզերքի արքա, Նաիրի երկրների արքա):

Վերը նշված երկու գտածոներն Իշպուինի կողմից՝ Խալդիին նվիրաբերելու փաստը կարող է վկայել այդ ժամանակաշրջանում վերջինիս ձեռնած ծիսապաշտամունքային կառույցի գոյության մասին: Քանի որ Վերին Անձավը (նկ. 14) կառուցվել է Մենուայի կողմից (O. Belli, 1999, 16.), ապա հավանական է, դրանք բերված լինեն Իշպուինի կառուցած բնակավայրերից մեկից: Այս առումով, չի բացառվում, որ դա կարող էր լինել Ներքին Անձավի ամրոցից մոտ 900մ հեռավորության վրա գտնվող Վերին Անձավի բնակավայրը (նկ. 15): Այն, տեղում հայտնաբերված երեք նույնանման տեքստերի համաձայն, հիմնել է հենց Իշպուինին (CTU 1, A 2-6A-C): Ուիտերիսիի քաղաքից որպես ավար վերցված նվիրատվական շղթան Խալդիին ձոնելով՝ Իշպուինին, կարծես, երախտագիտություն էր հայտնում իր գերագույն աստծուն՝ իրագործված հաջող արշավանքի համար:

Իշպուինիին է վերագրվում ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր խորշերի (դռներ) կառուցման ավանդույթի ներմուծումը: Մեզ հայտնի նման առաջին կառույցը Հազինե Փիրին է (նկ. 2)՝ Վանից 12 կմ հարավ (O. Belli, A. Dicol, 1982, 178): Արձանագրված այս խորշն իր շրջակայքով հանդերձ կազմել է մեկ ընդհանուր ծիսապաշտամունքային համալիրի մաս (տե՛ս՝ ատենախոսության «Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռները» ենթաբաժինը): Խորշի արձանագրության տեքստում Իշպուինի արքան տեղեկացնում է մրգատու պարտեզ ու խաղողուտ տնկելու և այն «տիրոջը» նվիրաբերելու մասին (CTU 1, A 2-5): Ընդհանրապես «տեր» բառ-տիտղոսը (ուրարտ.՝ *eurī*)՝ իր գաղափագիր համարժեքով (*ÉN*), գրեթե միշտ վերագրվել է ուրարտական տերության գերագույն աստված Խալդիին (M. Salvini, 1989, 85) և միայն մեկ դեպքում՝ այն էլ գաղափարագրով, տարերքի աստված

Թեյշեբային (CTU1, A 10-7): Հագինե Փիրիի արձանագրության «տեր» բառի հիշատակությունը և նույն տեքստում Խալդի աստծո անվան բացակայության հանգամանքը որոշ գիտնականների թույլ են տվել ենթադրելու, որ Իշպուինի արքան այս ծիսապաշտամունքային համալիրը կերտելիս դեռևս չէր ընտրել իր աստծուն, կամ էլ այստեղ խոսքը գնում է տարերքի աստված Թեյշեբայի մասին, քանի որ Թեյշեբայի խուռիական գուգահեռ Թեշուբին ևս վերագրվել է ուրարտերեն **euri**-ի խուռիերեն համարժեք **ewri** մակդիրը (O. Belli, A. Dicol, 1982, 179. M. Salvini, 1989, 85): Մեր կարծիքով, Վերին Անձավ ամրոցից հայտնաբերված, արդեն վերը հիշատակված հինգ օղերից բաղկացած նվիրատվական շղթայի ասուրերեն արձանագրությունը, որտեղ իր տիտղոսաշարում Իշպուինի արքան իրեն անվանում է Խալդի աստծո «ստվերը», իսկ Խալդիին՝ իր «տերը», և սրի բրոնզե պատյանի արձանագրությունը, որտեղ Իշպուինին Խալդիին ուրարտերենով է «տեր» կոչում, կարող են վկայել այն մասին, որ Հագինե Փիրիի ժայռափոր դռան կերտման ժամանակ արդեն Խալդին հանդիսանում էր Իշպուինի արքայի և ուրարտական տերության գլխավոր աստված:

Իշպուինիի կառավարման շրջանում Խալդիի պաշտամունքի մասին որոշակի տեղեկություններ է հաղորդում Քարահանի արձանագրությունը (CTU 1, A 2-9 A-B): Այս կոթողը, հավանաբար, կերտվել է Իշպուինիի միանձնյա կառավարման վերջին շրջանում, քանի որ դրա տեքստի մի հատվածում հիշատակություն կա Իշպուինիի որդի Մենուայի մասին: Այստեղ Իշպուինին հաղորդում է Խալդյան դարպասների, Խալդյան քաղաքի (իր ամրոցի հետ), խաղողուտի և պարտեզի հիմնման, ինչպես նաև այդ քաղաքում Ուա աստծուն *teribišuzi* կառուցման մասին (CTU 1, A 2-9 A-B): Հետաքրքիր է արձանագրության վերջին հատվածը, որի մի տողում Ն. Հարությունյանը ընթերցում է **NU-ni ԽHaldini** արտահայտությունը և ենթադրում, որ այն կարելի է վերծանել որպես «Խալդիի պատկեր» (KYKH, 20a): Եթե ճիշտ է այս ընթերցումը, ապա, ըստ երևույթին, Իշպուինիի կառավարման ժամանակահատվածում Խալդին 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 մասին հիշատակությունները վկայում են, որ բացի Խալդիից, վերջիններս ևս որոշակի դեր են

ունեցել Իշպուհինի կրոնաքաղաքական միջոցառումներում: Թե՛ Քարահանի, և թե՛ Հազինե Փիրիի արձանագրություններում նշվում է Իշպուհինի կողմից խաղողուտ և պարտեզ հիմնելու հանգամանքը: Կարծում ենք, որ այս երևույթը ցույց էր տալիս Իշպուհինի խորհրդանշական իշխանությունը՝ որպես պետության արգասաբերության երաշխավորի: Այս «ինստիտուտը» հետագայում փոխ է առնվում նաև ուրարտական տերության մի շարք այլ միապետների կողմից (տե՛ս «Պարտեզ և խաղողուտ», էջ, 65-66): Ինչ վերաբերում է Քարահանի արձանագրությունում Խալդյան քաղաք և Խալդյան դարպասներ հիմնադրելու հիշատակությանը, ապա, ըստ ամենայնի, այս քայլով Իշպուհինին փորձում էր Խալդիի 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 ի՞նչ գործոններ էին ստիպել Իշպուհինին կենտրոնանալ հենց այդ տարածաշրջանում, և ինչու՞ վերջինս Խալդիին 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. Բոբոխյանի ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ Հայկական լեռնաշխարհում կարելի է առանձնացնել երեք հիմնական պատմամշակութային գոտիներ (Քարտեզ 4):

1.Արևմտյան, որը ներառել է Վերին Եփրատի ավազանը (պատմական Ծոփք նահանգը և Փոքր Հայքը)և, 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)և, 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 (Ա. Բոբոխյան, 2013, էջ 34-35):

Այս առումով ուշագրավ է, որ Վաղ երկաթի շրջափուլում Հայկական լեռնաշխարհում ձևավորվող մշակութային ընդհանրությանը զուգահեռ, առավել ակնառու են դառնում նաև հասարակության ռազմականացման գործընթացները, ինչը, ըստ հնագիտական նյութերի, պարզորոշ նկատվում է նաև Վանի ավազանում (Բազմաթիվ պաշտպանված բնակավայրեր, երկաթի արտադրության բարձր մակարդակ, սոցիալական վերնախավի՝ էլիտայի ձևավորում, դամբարանային համալիրներում մետաղական սպառազինության առկայություն և այլն) (Ա. Բոբոխյան, 2013, էջ 35): Ինչ վերաբերում է քաղաքական իրավիճակին, ապա այդ ժամանակահատվածում ասորեստանյան արքաների նվաճողական արշավանքերի հետևանքով Հայկական լեռնաշխարհի հատկապես հարավային գոտում, մասնավորապես՝ Վանի ավազանում և մերձուրմյան տարածքներում ստեղծվել էր բավական ծանր իրավիճակ: Ըստ ամենայնի, ասորեստանցիները վերահսկում էին այս գոտիները (H. 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: Ինչու՞ էր Իշպուինին հենց այստեղ փորձում տարածել Խալդիի պաշտամունքը: Ամենայն հավանականությամբ, այդ գործողությունները կապված էին Տուշպա քաղաքի հետ (նկ. 18), որը, ըստ երևույթին, Իշպուինիի միանձնյա կառավարման շրջանում տերության մաս դեռևս չի կազմել (Ե. Գրեկյան, 2013, էջ 51): Ինչպես նկատել է Ե. Գրեկյանը, Իշպուինին միակն էր, որ սկզբնապես չի կրել ուրարտական արքաների ավանդական «Տուշպա քաղաքի տեր» տիտղոսը (Ե. Գրեկյան, 2013, էջ 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 քաղաքում Իշպուինիի իշխանության փաստումն ընդհանրապես (Ե. Գրեկյան, 2013, էջ 51): Բանն այն է, որ Տուշպան (տեքստում՝ Տուրուշպան) որպես բնակավայր հիշատակվում է նույնիսկ Սարգուրի I-ի գահակալումից առաջ, մոտավորապես Ք. ա. 856–853 թվականներին (գուցե՝ ավելի վաղ)՝ ասորեստանյան

արքաներից մեկի՝ (Աշշուրնաժիթպալ II կամ Սալմանասար III) դեպի Հայկական լեռնաշխարհի կատարած արշավանքի համատեքստում (Ե. Գրեկյան, 2013, էջ 49): Ամենայն հավանականությամբ, Տուշպան հանդիսացել է առանձին քաղաքական միավոր և ուրարտական պետությանն է միացվել կամ Իշպուինիի, կամ էլ նրա և որդու՝ Մենուայի, համատեղ գահակալության շրջանում (Ե. Գրեկյան, 2013, էջ 49): Այս առումով հատկապես ուշագրավ է, ուրարտացիների ձևավորման նախնական շրջանում Վանա լճի ավազանում չի դրսևորվում ուրարտական մշակույթի որևէ նախատիպ (այդ մասին տե՛ս՝ օրինակ՝ Ա. Բոբոխյան, 2013, էջ 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 (T. Tarhan, 2005a, 131): Քաղաքն այրվել է Ք. ա. VIII դ. վաղ ընկած ժամանակատվածում (T. Tarhan, 2005a, 131), ինչը կարող էր արդյունք լինել Իշպուինիի կամ նրա և Մենուայի ռազմա-քաղաքական ձեռնարկումների (Ե. Գրեկյան, 2013, էջ 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 (Ա. Պետրոսյան, 2010, էջ 66) և Տուշպա քաղաքի հովանավոր աստվածուհի Տուշպուեա/Տուշպունիայի պաշտամունքը (Ս. Բադալյան, 2011, էջ, 81): Ըստ էության, Իշպուինիին անհրաժեշտ էր մի աստվածություն, ում պաշտամունքն իրականում կնույնանար պետության և յուր կերպարի հետ, օրինական կդարձներ նրա ռազմա-քաղաքական ծրագրերը, և, բացի այդ, աստիճանաբար իր պաշտամունքին կսինկրետացներ Վանի ավազանի գլխավոր աստվածությունների մի շարք կարևոր գործառույթներ: Միևնույն 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: Աստվածություն, որը գրեթե մինչև տերության անկումը պետք է մարմնավորեր Ուրարտուի հզորությունն ու բարեկեցությունը: Արդյո՞ք Խալդին բուն ուրարտական աստված էր (Գ. Ղափանցյան, 1940, էջ, 16: Б. Пиотровский, 1959, 220. Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 33), թե ոչ (տե՛ս՝ օրինակ՝ M. Salvini, 1989, 83-84)՝ դեռևս դժվար է ասել: Ըստ ամենայնի, նա հանդիսացել է

ուրարտական վերնախավի աստվածը (Y. Grekyan, 2006, 150): Ո՞րտեղ էր գտնվում Խալդիի պաշտամունքի նախնական կենտրոնը՝ Մուծածիրում, Մհերի Դռան արձանագրության մեջ հիշատակվող «Խալդի քաղաքում» (CTU 1, A 3-1) թե՞ այլ վայրում: Ըստ Ե. Գրեկյանի այն կարող էր լինել Կոտուրի լեռնաշղթայի Նազարաթաղ լեռան ստորոտին տեղակայված Աշոտակերտի ուրարտական սրբավայրի մոտ (տե՛ս՝ «Խալդիի քաղաքները») և լինել Իշպուինիի «երկիրը» (Ե. Գրեկյան, 2013, էջ 55): Այս հարցերին դեռևս դժվար է միանշանակ պատասխանել: Այսուհանդերձ, Իշպուինին Խալդիին դարձրեց իր պետության գերագույն աստված և, ըստ այդմ, նրա պաշտամունքը ձեռք բերեց նոր որակներ ու զարգացումներ միասնական և կենտրոնացված պետության ստեղծման համատեքստում, որոնք այնուհետև իրենց արտացոլումը գտան Իշպուինիի և նրա ու որդու՝ Մենուայի, համատեղ գահակալության տարիներին:

Խալդիի պաշտամունքը Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում: Ուրարտական պետականությունը կայացման նոր փուլ թևակոխեց Իշպուինիի և վերջինիս որդի Մենուայի համատեղ գահակալության շրջանում: 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 Մհերի Դռան տեքստն ու Քելիշինիի երկլեզու արձանագրությունը, առանցքային նշանակություն ունեն ոչ միայն Իշպուինիի ու Մենուայի համատեղ կառավարման 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 (Ս. Հմայակյան, 1994, էջ, 18-22, Գ. Թումանյան, 2005ա., էջ, 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

աստվածության առկայությամբ միասնական, կանոնակարգված դիցարանի ձևավորումը: Այս սկզբունքով ստեղծված պետական դիցարանն իր ավարտուն տեսքը ստացավ Մհերի Դռան արձանագրության մեջ, որում կանոնակարգվեց ինչպես ուրարտական տերության Ք. ա. IX դ. վերջին քառորդի աստվածների, աստվածուհիների և «աստվածությունների» հաջորդական ցանկը, այնպես էլ դրանցից յուրաքանչյուրին մատուցվելիք զոհերի քանակը (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 24-32: M. Salvini, 1994, 205): Հավանաբար, որոշակի քաղաքական քայլերի շնորհիվ, հենց Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում է ստեղծվում Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակի ինստիտուտը՝ իր մեջ ընդգրկելով գերագույն աստված Խալդիին, տարերքի աստված Թեյշեբային և արևի աստված Շիվինիին: Նույն Մհերի Դռան 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 Քելիշինիի (CTU 1, A 3-11) արձանագրությունների վերջին հատվածներում սկսվում են կիրառվել այսպես կոչված «անեծքի բանաձևերը», համաձայն որոնց՝ այդ արձանագրությունները վնասողները դաժանորեն պատժվելու էին Խալդիի, Թեյշեբայի և Շիվինիի կողմից:

Իշպուինիի և Մենուայի քաղաքականության թերևս առանցքային մասն էր գերագույն աստված Խալդիի պաշտամունքի տարածումն ու հանիրահռչակումը: Ընդ այդմ, հետաքրքիր է, որ Խալդիի կերպարը տարբեր հանգամանքներում ձեռք էր բերում տարբեր դրսևորումներ: Այս ամենը լավ երևում է Իշպուինիի և Մենուայի կրոնաքաղաքական գործընթացների իրականացման երեք «տարածություններում». 1) Արդինի-Մուծածիրում, 2) Վանա լճի արևելյան ավազանում և դրանից արևելք ընկած գոտում, 3) նվաճվելիք տարածքներում (Քարտեզ 5):

1. Քելիշինիի երկլեզու (ուրարտերեն-ասուրերեն) արձանագրության մեջ հաղորդվում է Իշպուինիի և Մենուայի կողմից Մուծածիր այցելության, այնտեղ Խալդիին *iarani* կառուցելու, ինչպես նաև Խալդյան դարպասների առջև Խալդիին տարբեր տեսակի մետաղե առարկաներ նվիրաբերելու և մեծաքանակ անասուններ զոհաբերելու մասին (CTU 1, A 3-11): Հետաքրքիր է, որ արձանագրության տեքստում Ուրարտուի գերագույն աստծո անունը վկայված է ^DAldi ձևով: Քանի որ ուրարտացիները դարպաս (KÁ) են անվանել նաև տաճարները (տե՛ս սույն աշխատության մեջ՝ «Susi-KÁ-

Աշոտակերտ և Մհերի Դուռ, էջ, 74-77»), ապա, չի բացառվում, որ Իշպուհինի և Մենուան ինչ-որ ծեսեր են Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարական համալիրում (տե՛ս՝ «Մուծածիրի տաճարը», էջ, 66-71): Եթե ճիշտ է այս ենթադրությունը, ապա Քելիշինիի արձանագրության հաղորդումը կարող է համարվել Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարի գոյության մեզ հայտնի ամենավաղ վկայությունը: Ինչ վերաբերում է դեպի Մուծածիր Իշպուհինիի և Մենուայի 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 (M. 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 (M. Salvini, 1989, 81) և բավական մոտ էր Ասորեստանին: Այս առումով, նման կարգավիճակ ունեցող քաղաքի վերահսկումը և տեղում ծիսապաշտամունքային արարողությունների իրականացումը՝ Իշպուհինիի և Մենուայի իշխանության օրինականությանը տալիս էր ոչ միայն տեղայնական, այլև՝ տարածաշրջանային բնույթ:

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 քաղաքի առումով՝ հավանաբար նաև Տուշպուեա/Տուշպունիա աստվածուհու պաշտամունքը: Իշպուհինիին և Մենուան պետք է կիրառեին 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 աստվածություն, այլ այդ տարածաշրջանի ու ամբողջ պետության բարեկեցության երաշխավոր: Այս ծրագրի հիմքում ընկան դեռևս Իշպուհինիի կողմից հաստատված (Հազինե Փիրի) և Խալդիին ձոնված Աշոտակերտի (նկ. 26) և Մհերի Դռան (նկ. 27) բացօթյա ծիսապաշտամունքային համալիրներն իրենց հարակից տարածքներով: Դրանք եռախորշ դռներ (ժայռափոր դուռ, որը բաղկացած է 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, տե՛ս՝ «Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռները», էջ, 59-63): Աշոտակերտի բացօթյա ծիսապաշտամունքային համալիրը գտնվում է Վան քաղաքից 60կմ արևելք (Օ. Belli, 2001a., 354): Այս համալիրի եռախորշ դուռն ունի կրկնվող սեպագիր արձանագրություն, որտեղ նկարագրվում է Իշպուինի և Մենուա արքաների կողմից Խալդիին susi կառուցելու, ինչպես նաև Խալդիին, Ուարուբանիին, Խալդյան զենքերին և դարպասներին զոհեր մատուցելու մասին (CTU 1, A 3-2): Մյուս համալիրը Տուշպա քաղաքից 7կմ հյուսիս-արևմուտք գտնվող նշանավոր Միերի Դուռն է, որի եռախորշ դռան արձանագրության մեջ ներկայացված է ուրարտական տերության այդ ժամանակաշրջանի դիցարանը՝ աստվածների, աստվածուհիներին «աստվածությունների» կանոնակարգված ցուցակի և նրանցից յուրաքանչյուրին մատուցվելիք զոհերի քանակի հաղորդումներով (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 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, ըստ ամենայնի, պետք է համապատասխաներ հայկական տոմարի Արեգ ամսվան, համընկնելով մարտ ամսվա վերջն ու ապրիլ ամիսն ընդգրկող ժամանակահատվածին (Հ. Կարազյոզյան, 1981, էջ 47, 81: Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 76-77): Թե ինչ ազդեցություն կարող էր ունենալ Աշոտակերտի և Միերի 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 խորհրդանշաններին և Ուարուբանիին զոհաբերվելիք կենդանիների քանակը այդքան էլ շատ չէ, ապա Միերի Դռան արձանագրությունում ուրարտական դիցարանի տարբեր աստվածություններին զոհաբերվելիք կենդանիների քանակը մատնանշում է այն մասին, որ այստեղ իրականացված արարողություններին հոծ բազմություն է մասնակցել: Քանի որ Միերի 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 ավարտվում էր խստաշունչ ձմեռը և բացվում գարունը՝ ավետելով նոր երկրագործական տարվա սկիզբը: Ինչպես նշել ենք, թե՛ Աշոտակերտի, և թե՛ Մհերի Դռան 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 աստվածություն, ըստ այդմ՝ ձեռք բերելով նաև անտեսանելի աստծո գործառույթներ (M. 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 անդրաշխարհյան ուժերը հասնում էին իրենց հզորության գագաթնակետին (M. 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՝ M. Eliade, 1964): Աշոտակերտի և Մհերի Դռան 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 քառսային ուժերի նկատմամբ, տիեզերական կարգի հաստատում և նոր երկրագործական տարվա սկիզբը: 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 (M. 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: Հետաքրքիր է, որ Մհերի Դռան արձանագրության մեջ ներկայացված յոթանասունինը աստվածություններից տասնչորսը՝ ուղղակի առնչվում են Խալդիին: Այստեղ Խալդին հանդես է գալիս իր «ատրիբուտներով», ինչպիսիք էին Խալդյան դարպասը, Խալդյան զենքերը, Խալդյան լույսը և այլն (տե՛ս՝ Աղ. 2):

Վերջիններս ևս ունեին աստվածության կարգավիճակ և նրանց ևս պետք է զոհեր մատուցվեին (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 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 ուրարտացի 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 հյուսիս-արևելք ընկած գոտիներ և ներկայիս Նախիջևանի տարածք (H. Арутюнян, 2006, 115-120. M. Salvini, 1998, 48-49): Այդ արշավանքներն «առաջնորդվում էին հենց Խալդիի կողմից»: Իշպուհինիի և Մենուայի ժամանակների ռազմական բնույթի գրեթե բոլոր ուրարտական տեքստերում կարելի է հանդիպել հետևյալ արտահայտությունների. **՝Haldini uštabi, masine** ^{GIS}**šuri karuni...** («Խալդին արշավեց, իր նիզակին հպատակեցրեց...»), որից հետո նշվում են նվաճվելիք երկրի կամ երկրների անունները: Այս համատեքստում հանդիպում է նաև հետևյալ արտահայտությունը. **՝Haldini kuruni, ՝Haldini** ^{GIS}**šuri karuni...** («Խալդին հզոր է, Խալդյան նիզակը զորեղ է...»), որին հաջորդում են արքայի ռազմական գործողությունների նկարագրության հատվածները (տե՛ս՝ օրինակ՝CTU 1, A 5-3, A 8-1Ro, A 9-1 1. d): Այս արտահայտությունները կարծես իրենց պատկերային արտացոլումն են գտել Վերին Անձավի վահանի դրվագաշարում, որտեղ Խալդին պատկերված է որպես ռազմիկ, ամբողջովին բոցերի մեջ, մի ձեռքին աղեղ, իսկ մյուսին՝ բոցեղեն նիզակ* (նկ. 11): Առաջնորդելով ուրարտական աստվածներին՝ նա, 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 ամենաոխերիմ թշնամիներից մեկի՝ ասորեստանցիների գերագույն աստված Աշշուրին, որը ևս ուներ նման գործառույթներ, ինչպես ռազմիկ-Խալդին (Ե. Գրեկյան, 2012, էջ 117): Հին Մերձավոր Արևելքում նման

* Այդ մասին տե՛ս՝ էջ, 111-114:

գործառույթներ ունեին խեթական տերության գերագույն աստված Թեշուբը և իսրայելացիների տոհմա-ցեղային աստված Յահվեն: Առաջինի զենքն էր համարվում ^{GIS}kalmi-ն կամ ^{GIS}kalmisana-ն (B. Ардзинба, 1982, 100-101), իսկ Յահվեն իր մարտական կերպարում երբեմն հիշատակվում էր վահանով և նիզակով (O. Keel, 1997, 221):

Խալդիին վերաբերող կարևոր սկզբնաղբյուր է Օձասարի արձանագրությունը (CTU 1, A 3-8), որտեղ հիշատակություն կա Պուլուադիի «Խալդիի կնոջը» կով զոհաբերելու մասին: Մ. Սալվինին կարծիք է հայտնել, որ այստեղ խոսքը գնում է Ուարուբանի աստվածուհու մասին (M. Salvini, 1998a, 94, 97): Ինչպես քննարկել ենք մեր ատենախոսության Խալդիի կանանց վերաբերող ենթագլխում, մենք հակված ենք կարծելու, որ այստեղ, ամենայն հավանականությամբ, ներկայացված է Պուլուադի երկրի գերագույն աստվածուհին, ում հետ էլ «ամուսնացվել» էր Խալդին: Նման քայլը՝ Պուլուադիում Խալդիի պաշտամունքի միջոց կարող էր հանդիսանալ: Ըստ երևույթին, Իշպուինիի միանձնյա կառավարման շրջանում, Խալդին ներկայացված է եղել առանց կողակցի (Y. Grekyan, 2006, 155):

Իշպուինիի 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) նման կոթողների տեքստերում հաղորդվում են ուրարտական արքայի ռազմական հաջողությունների մասին, որոնցում իր ուրույն տեղն ունեն Խալդին և իր նիզակը: Բացի այդ՝ Ադթամարից 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: Խալդի պաշտամունքի առումով այս ժամանակահատվածից հայտնի են Վերին Անձավի պեղումներից հայտնաբերված և նրան ձոնված բրոնզե արձանագիր օղերը, որոնք նվիրատվական շղթայի մաս են կազմել (CTU 4, B 4): Առավել ուշագրավ է Վանա բերդի այսպես կոչված Թավրիզյան դարպասների (նկ. 19) արձանագրությունը, որտեղ հիշատակվում է Իշպուինիի, Մենուայի և Ինուշպուայի կողմից Տուշպա քաղաքի առջև Խալդիին susi և դարպաս կառուցելու ու կենդանիներ զոհաբերելու մասին (CTU 1, A 4-1): Ըստ երևույթին, սա

Տուշպայի մերձակայքում Խալդիին ձոնված առաջին ծխապաշտամունքային կառույցների հիշատակությունն է:

Խալդիի պաշտամունքը բոլորովին այլ հարթության է բարձրացվում՝ իր հորից գահը ժառանգած Մենուա արքայի 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 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 Ուրարտուի (Վանի թագավորության) 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 (M. Salvini, 1995a., 49): Այս համատեքստում տերության ռազմական հաջողությունները խորհրդանշվում էր ռազմիկ-Խալդիի կերպարով, որը, համաձայն 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 ձոնված բացօթյա և ճարտարապետական բնույթ ունեցող ծխապաշտամունքային համալիրների հիմնումը: Հենց այս ժամանակատվածին են վերաբերում հնագիտական պեղումների արդյունքում բացված առաջին աշտարակաձև տաճարները (susi): Հայտնի են Վերին Անձավ (նկ. 39), Բադնոց (նկ. 40) և Քյորգուր հնավայրերում ամբողջովին և մասնակիորեն բացված նմանատիպ տաճարները (A. Çilingiroğlu, 2012a, 294): Խալդիին ձոնված 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 (O. Belli, 1999, 24): Նույն հնավայրից գտնվել են Խալդիին ձոնված նետասլաք, ինչպես նաև վահանի մոտ դրվող իր, որոնք, ըստ երևույթին, տեղի Խալդիի տաճարի սեփականությունն են հանդիսացել (O. Belli, A. M. Dincol, B. Dincol, 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 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 քանչորսը կերտվել են հենց Մենուայի օրոք (Y. Grekyan, 2006, 150, 179-Table 1): Հիմնականում դրանք ձոնվել են Խալդիին, քիչ քանակությամբ նաև ուրարտական դիցարանի այլ գլխավոր աստվածների (Y. Grekyan, 2006, 153): Վերը նշված pulusi-ների աշխարհագրությունը գլխավորապես տարածվում է Վանա լճի ավազանի հյուսիսային, արևելյան և հարավ-արևելյան տարածքներում (տե՛ս՝ Y. 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, Մանագկերտ, Քարահան, Նորգյուղ և այլն): Այս համատեքստում կարելի է դիտարկել նաև նույն միապետի օրոք երկու «Խալդյան քաղաքների» կառուցման փաստը, որոնք համապատասխանաբար տեղակայված են եղել Վանի ավազանի հյուսիս-արևելյան և հարավ-արևելյան հատվածներում (Քարտեզ 6): Ամենայն հավանականությամբ՝ Խալդիի պաշտամունքային կարևոր կենտրոն է եղել նաև Վանի արևելյան ավազանում տեղակայված Արծունիունի քաղաքը: Ընդ որում այստեղ պաշտվել են նաև այլ աստվածություններ (Y. 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 ձոնված ծիսապաշտամունքային շինություններ կառուցելու քաղաքականությանը, ապա այստեղ՝ մեր կողմից առանձնացված Խալդիի պաշտամունքային երրորդ

տարածույթում, 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:

Խալդիի պաշտամունքը Արգիշթի I և Սարգուրի II արքաների կառավարման ժամանակահատվածում: Ուրարտական տերությունն իր հզորության գագաթնակետին հասաավ Արգիշթի I և Սարգուրի II արքաների գահակալության տարիներին: Այս ժամանակաշրջանում անհամեմատ ակտիվանում են վերը նշված արքաների ռազմական արշավանքները, ինչի արդյունքում տերությանն են միանում նորանոր տարածքներ: Ուրարտուն դառնում է Հին Մերձավոր Արևելքի քաղաքական կյանքում կարևորագույն դեր խաղացող երկրներից մեկը՝ Սարգուրի II-ի կառավարման երկրորդ տասնամյակում անգամ գերազանցելով հզորագույն ասորեստանյան կայսրությանը (մանրամասն տե՛ս՝ M. Salvini, 1995a, 56-62. Н. Арутюнян, 2006, 142-206): Ինչ վերաբերում է Խալդիի պաշտամունքին, ապա, այս առումով՝ Արգիշթի I-ը և Սարգուրի II-ը, ըստ երևույթին, հաջողությամբ շարունակում էին զարգացնել իրենց նախորդների՝ և հատկապես Մենուայի որդեգրած ավանդույթները: Քանի որ վերը նշված միապետների գործողությունները մեծամասամբ ներկայացված են ռազմական արշավանքների համատեքստում, ապա, բնականաբար, առաջնային պետք է դառնար ռազմիկ-Խալդիի կերպարը: Թե՛ Արգիշթի I-ի (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 8-1Ro, A 8-1.1d), և թե՛ Սարգուրի II-ի (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 9-1.1d., A9-3I) մի շարք արձանագրություններում հիշատակվում է Խալդիի կողմից ուրարտական բանակը առաջնորդելու և նվաճվելիք երկրները Խալդյան նիզակին հպատակեցնելու բանաձևը: Այս համատեքստում հաղորդվում է նաև «տեր» Խալդիին, Թեյշեբային, Շիվինիին ուղղված աղոթքների (իմա՝ ուղերձներ) մասին (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 8-1Vo., A 9-1Vo): Բացի այդ՝ ուրարտական սեպագիր արձանագրություններում սկսում է հանդես գալ գաղաղափարական մի նոր ձևակերպում, համաձայն որի՝ հենց Խալդին էր, որ Վանի թագավորության միապետներին նստեցնում էր իրենց «հայրական գահին» (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 8-1Ro, A 9-1.1d): Ամենայն հավանականությամբ, սա մի միջոց էր, որն ուղղված էր մատնանշելու արքայի իշխանության օրինականությունն ու աստվածային ծագումը:

Արգիշթի I-ի և Սարգուրի II-ի գահակալման տարիներին ևս կանգնեցվում են Խալդիին ձոնված *pulusi* կոթողներ (CTU 1, A 8-1Ro., A 9-1Ro), ինչպես նաև հիմնվում նոր ծիսապաշտամունքային կառույցներ: Այսպես՝ Էրեբունի ամրոցի միջնաբերդի պեղումների արդյունքում բացվել է Խալդիին ձոնված մի կառույց (նկ. 51, 52), որը տեղում հայտնաբերված սեպագիր արձանագրության մեջ ներկայացված է *É* գաղափարագրով (տե՛ս՝ *É*, էջ, 77-78): Վերջին տարիներին Էրեբունիում հայֆրանսիական արշավախմբի կողմից իրականացված պեղումների արդյունքները ցույց են տալիս, որ այն եղել է մի համալիր (S. Deschamps, F. Fichet de Clairfontaine, D. Stronach, 2011, 121-140): Ամենայն հավանականությամբ, Էրեբունու վերը նշված կառույցին են պատկանել Կարմիր բլուրի պեղումներից հայտնաբերված այն արձանագիր վահանները, որոնց Արգիշթի արքան ձոնել է Խալդիին և նվիրաբերել Էրեբունիի տաճարին (KB II, 51, KB III, 27): Բացի այս գտածոներից՝ թե՛ Արգիշթի I-ը, և թե՛ Սարգուրի II-ը Խալդիին են ձոնել մի շարք նվիրատվական իրեր (տե՛ս՝ Աղ. 3): Դրանց մեծ մասը ևս գտնվել է Կարմիր բլուրի պեղումների արդյունքում (KB II, 51, KB III, 27): Արգիշթի I-ի Խորխոռյան տարեգրության հատվածներից մեկում նշված են բավականին «առեղծվածային» բնույթ ունեցող տեղեկություններ, որոնք վերաբերում են Խալդիին: Այստեղ, ոչ ամբողջապես ընկալելի համատեքստում, հիշատակվում է Խալդիի, «Խալդյան աստվածայնության», աստվածների և ինչ-որ անհասկանալի գործողությունների մասին (CTU 1, A 8-1.1s): Քանի որ տեքստի այս հատվածը չափազանց բարդ է վերծանության համար, ուստի տարբեր ուրարտագետների կողմից այն մեկնաբանվել է յուրովի (YPIՃ, 66, YKH, A-4. KYKH, A-4. Ս. Հմայակյան, 2005, 11): Ուրարտական արձանագրությունների իր դիվանում Մ. Սալվինին ընդհանրապես ձեռնպահ է մնացել վերը նշված հատվածը ստուգաբանելուց (CTU 1, A 8-1. 1s): Մենք ևս, նախընտրում ենք առայժմ զերծ մնալ տեքստի այդ հատվածին վերաբերող մեկնաբանություններից:

Սարգուրի II-ի օրոք Խալդիին ձոնված կառույցներ հիմնվել են Հայկաբերդում (Չաուշթեփե) և Արգիշթիխինիլիում (Արմավիր): Առաջինում դա *É.BÁRA*-ն էր (CTU1, A 9-17), իսկ երկրորդում՝ Խալդյան դարպասները (CTU 1, A 9-15): Այս առումով հատկապես առանձնանում է Հայկաբերդում բացված Խալդիի աշտարակաձև (*susi*) տաճարը (նկ. 42) (A. Erzen, 1976/77, 10, Resim, 9): Մոլլա Բայազետից գտնված

արձանագրությունը վկայում է այդ տարածաշրջանում (Քարտեզ 6) Խալդիի քաղաքի կառուցման մասին (CTU 1, A 9-12.): Նման քաղաքի գոյության փաստը, Խալդիի քաղաքի բնակիչ լինելը, նաև Խալդիի քաղաքն այցելելը տարածարջանի բնակչության կողմից ինքնըստինքյան պայմանավորում էր Ուրարտուի գերագույն աստծո պաշտամունքի հանրահռչակում: Սարդուրի II-ի օրոք ուրարտական պետության կրոնական գաղափարախոսության մեջ սկսվում է հանդես գալ մի նոր երևույթ: Այսպես՝ իր արձանագրություններից մեկում՝ վերոնշյալ միապետը հաղորդում է Արևի աստծո ամսին Խալդիին և իր աստծուն կենդանիներ զոհաբերելու մասին (CTU 1, A 9-1Ro): Դեռևս բարդ է միանշանակորեն ենթադրություններ անել վերը նշվածի շուրջ: Չի բացառվում, որ այստեղ, «Սարդուրյան աստծո» պաշտամունքի տակ, քողարկված լինեք արքային խորհրդանշող արձանը: Այս համատեքստում հետաքրքիր է այն, որ, ըստ ասորեստանյան աղբյուրի, Մուծածիրի տաճարում կանգնեցված են եղել Իշպուինիի որդի Սարդուրիի, Արգիշթի I-ի և Ռուսա I-ի արձանները: Ընդ որում՝ Արգիշթին հառնել է աստվածային թագով և ձեռքը ողջույնի դիրքով պարզած (ARAB II, 173): Հանգամանք, որ կարծես վկայում է նրա խորհրդանշական աստվածացման մասին:

Խալդիի պաշտամունքը Ռուսա I-ի օրոք: Սարդուրի II-ի կառվարման վերջին փուլում էլ ավելի սրվեց ուրարտա-ասորեստանյան հակամարտությունը: Արդյունքում՝ Սարդուրի II-ը ջախջախիչ պարտություններ կրեց Ասորեստանի տիրակալ Թիգլաթպալասար III-ից: Վերջինիս բանակն անգամ պաշարեց Վանի թագավորության մայրաքաղաք Տուշպան (M. Salvini, 1995b., 74): Նման գործընթացները, անշուշտ, որոշակիորեն պետք է ազդեին ուրարտական տերության հեղինակության և վերջինիս հզորությունը խորհրդանշող Խալդիի պաշտամունքի վրա: Բնականաբար, բանակի պարտությունները պետք է հանգեցնեին «ռազմիկ-Խալդիի» կերպարի թուլացմանը: Այս առումով հետաքրքիր է, որ սկսած Ռուսա I-ից ուրարտական տեքստերում դադարում է հանդիպել «Խալդին արշավեց, իր նիզակին հպատակեցրեց...» բանաձևը: Ահա հավանաբար նման ոչ բարենպաստ պայմաններում տերության գահ է բարձրանում Ռուսա I-ը: Վերջինիս վարած կրոնական քաղաքականությունը զգալիորեն տարբերվում էր իր նախորդներից: Այսպես՝ Կարմիր բլուրից գտնված և Խալդիին ձոնված նվիրատվական վահանին դրվագված արձանագրությունում Ռուսա I-ը, իր նախորդների նման, Խալդիին անվանում է իր «տերը» (CTU 4, B 10): Նման կերպ է

ուրարտական միապետն իրեն անվանում նաև Մերգեի Քարվանի (CTU 1, A 10-4), Մովանայի (CTU 1, A 10-3) և Թոփուզավայի (CTU 1, A 10-5) երկլեզու արձանագրություններում: Այստեղ Ռուսա I-ն իրեն կոչում է նաև «Խալդիի ծառա»: Բացի այդ՝ իրեն ենթարկելով Սևանի արևելյան ավազանը, Ռուսա I-ը ներկայիս Գավառ քաղաքի տարածքում, Բերդի գլուխ կոչվող՝ ուշերոնգեղարյան- վաղերկաթեղարյան կիկլոպյան ամրոցի տեղում, Խալդի աստծո քաղաք և Խալդյան դարպասներ է կառուցում (CTU 1, A 10-1) : Միննույն ժամանակ, ի տարբերություն իր նախորդների, ովքեր իրենց «տերն» էին համարում միայն Խալդիին, Ռուսա I-ն արձանագրություններից մեկում նման կերպ է անվանում նաև տաբերքի աստված Թեյշեբային (CTU 1, A 10-7): Նույն աստծո պատվին քաղաք է կառուցվում Սևանի հարավային ափին (Քարտեզ 7): Այս գործողությունը ևս իր նախադեպը չունեք Ռուսա I-ից առաջ: Բացի այդ՝ Մահմուդաբադից գտնված արձանագրության մեջ (CTU 1, A 10-6) արքան հաղորդում է Արտուարասիներին և Շեբիթու աստծուն կենդանիներ զոհաբերելու, ինչպես նաև՝ Շեբիթուի համար susi կառուցելու մասին: Իր բովանդակությամբ բարդ ընթեռնելի այս տեքստում Ռուսա I-ն իրեն կոչում է Շեբիթու աստծո ծառա: Վերը նշված հիշատակությունները փաստում են, որ Ռուսա I-ի կառավարման գոնե ինչ-որ շրջանում Խալդիի պաշտամունքը բոլորովին էլ միաբնեռ չի եղել: Ի՞նչ հանգամանքերի ազդեցության բերումով կարող էին պայմանավորված լինել նման զարգացումները: Հատկապես Ռուսա I-ի կառավարման վերջին ժամանակահատվածում պետությունը ենթարկվեց հյուսիսից ներխուժած կիմերների հարձակումներին: Վերջիններիս դեմ մղված պայքարում ուրարտական արքան ծանր պարտություն կրեց: Երկրի ներսում ձեռնարկվեց նաև իշխանափոխության փորձ: Ուրարտական բանակի հրամանատարության, ինչպես նաև որոշ բարձրաստիճան պաշտոնյանների միջամտությամբ, կարճ ժամանակով գահ բարձրացավ արքայազն Մելարտուան: Ըստ երևույթին, այս ամենը կարծես թե փաստվում է ասորեստանյան սկզբնաղբյուրներով (G. Lanfranchi, 1983, 130-136): Չնայած, որ այս ապստամբությունը ճնշվեց Ռուսայի կողմից, իսկ Մելարտուան սպանվեց (G. Lanfranchi, 1983, 130-136), այնուամենայնիվ, դեպքերի հաջորդական վերլուծությունները վկայում են, որ Ռուսայի իշխանությունը առնվազն որոշ փուլերում խարխուլ հիմքերի վրա էր: Միննույն ժամանակ, Ուրարտական տերության հոգևոր կենտրոն համարվող Մուծածիրը, կարծես

թե դուրս էր եկել ուրարտացիների վերահսկողությունից: Տեղի արքա Ուրգանան Ասորեստանի դրածոն էր և հարկատուն (Ե. Գրեկյան, 2005, էջ, 279): Չի բացառվում, որ ուրարտական միապետը տարաձայնություններ է ունեցել նաև Խալդիի աստծո քրմական դասի բարձրաստիճան ներկայացուցիչների հետ, և գուցե, այս և վերոհիշյալ հանգամանքերը ստիպել են Ռուսա I-ին որոշակի քայլեր ձեռնարկելու Խալդիի միաբնեռ պաշտամունքը սահմանափակելու համար (Մ. Բադալյան, 2011, էջ, 84):

Ռուսա I-ի կրոնական քաղաքականության կարևոր մասն է կազմել Խալդիի աստծո քաղաք համարվող Մուծածիրը կրկին իր վերահսկողության տակ վերցնելը: Այդ նպատակով Ռուսան՝ ուրարտական բանակի հինգ գնդերով, արշավում է դեպի Մուծածիր (Ե. Գրեկյան, 2005, էջ, 280): Հետագա իրադարձությունների արդյունքում սպանվում է տեղի կառավարիչ Ուրգանան, և այնուհետև Մուծածիրի գահին է բազմում Ուրգանա անունը կրող մեկ այլ անձնավորություն (Ե. Գրեկյան, 2005, էջ, 281-283): Համաձայն Ռուսա I-ին պատկանող երկլեզու արձանագրությունների՝ Ուրգանան է վերջինիս թագադրում: Այն որ ուրարտական արքան «Խալդիի առջև» թագադրվում է Ուրգանայի կողմից, վկայված է նաև ասորեստանյան աղբյուրներից մեկում (ARAB II, 171): Ըստ երևույթին, Ռուսայի կողմից Մուծածիրում թագադրվելը կրել է խորհրդանշական բնույթ՝ մատնանշելով Ռուսայի իշխանության օրինականությունն ու աստվածային ծագումը: Մուծածիրի վերադարձը, նաև Խալդիի, այսինքն՝ ուրարտական տերության հզորության վերականգնում կարող էր խորհրդանշել: Սակայն, ասորեստանյան տիրակալ Սարգոն II-ը դեպի Ուրարտու կատարած իր արշավանքի վերջնանպատակ է դարձնում հենց Մուծածիրը: Արդյունքում՝ Ք. ա. 714թ. այս քաղաքը գրավվում է: Թալանվում է «Խալդիի տունը» համարվող Մուծածիրի տաճարը: Գերվում է Ուրգանան: «Գերվում է» Խալդին, իր կնոջ՝ Բագբարթուի հետ միասին: Ասորեստանյան աղբյուրները վկայում են, որ Ռուսա I-ը, լսելով Խալդիի գերության լուրը, ինքնասպան է լինում (ARAB II, 22.): Քանի որ այժմ արդեն հայտնի է, որ ուրարտական միապետը, ըստ երևույթին, նման արարքի չի դիմել, կարելի է կարծել, որ, Խալդիի գերեվարումը պետք է խորհրդանշաբար ընկալվեր որպես Ռուսայի մահ: Ըստ ասորեստանյան սկզբնաղբյուրի՝ հենց Խալդին էր նրան տվել Ուրարտուի խույրն ու գայիսունը (ARAB II, 171): Առանց Խալդիի՝ Ռուսան պարզապես մահկանացու-արքա էր:

Խալդիի պաշտամունքը Արգիշթի II-ի կառավարման տարիներին: Ռուսա I-ին հաջորդած Արգիշթի II արքայի օրոք Խալդիի պաշտամունքը կարծես թե կրկին ստանում է առաջնային բնույթ: Արձանագրություններում նա իրեն կոչում է «Խալդիի ծառա» (CTU 1, A 11-1, A 11-2Vo): Այս փուլում Ուրարտուի գերագույն աստծուն կրկին սկսում են ձոնվել pulusi կոթողներ (CTU 1, A 11-2Ro., A 11-3Ro): Բացի այդ, Վերին Անձավից (CTU 4, B 11-2) և Այանիսից (CTU 4, B 11-4) գտնվել են Արգիշթի II-ի կողմից Խալդիին ձոնված երկու վահան և մեկ կապարձ (Վերին Անձավ-CTU 4, B 11-1): Ըստ երևույթին, այս զենքերը պահվել են վերը նշված հնավայրերի Խալդիին ձոնված տաճարական համալիրներում: Ամենայն հավանականությամբ, Ալթըն-թեփեի susi տաճարը (նկ. 44) ևս կառուցվել է Արգիշթի II-ի կողմից (A. Çilingiroğlu, 2012a, 294): Նաշթեբանի արձանագրության մեջ հիշատակվում է Արգիշթի II-ի կողմից քաղաքի և ամրոցի(?) հիմնման և այն «Խալդյան կայազոր կամ զորքեր» (^DHaldiei irdusi) անվանելու մասին (R. Bashash Khanzaq, R. Biscione, A. R. Hejebri-Nobari, M. Salvini, 2001, 25-37. CTU 1, A 11-6): Նույն արքայի Ռազլիքի արձանագրությունում հիշատակվում է «Արգիշթիի կայազորի» մասին (CTU 1, A 11-4), իսկ Թանահատի արձանագրության տեքստում հաղորդում կա արևի աստծո զորքերի կամ կայազորի մասին (CTU 1, A 11-3Vo): Հետաքրքիր է, որ Մհերի Դոան արձանագրության տեքստում «Խալդյան զորքերը» ներկայացված են որպես Խալդիի առանձին «ատրիբուտ», որոնց պետք է կենդանիներ զոհաբերվեին (Աղ. 2): Այս առումով Իշպուինիի և Մենուայի Քալաթգադի արձանագրության տեքստում ևս հիշատակության կա Ուիշե քաղաքի «Խալդյան կայազորի (զորքերի)» մասին (CTU 1, A 3-10): Վերը նշված տեղեկությունները թույլ են տալիս ենթադրելու, որ Ուրարտական տերությունում եղել են տարբեր աստվածությունների և արքայի անուններով կոչվող զորամիավորումներ: Նման կերպ, օրինակ, Ուրարտուին ժամանակակից Ասորեստանի բանակում գոյություն են ունեցել հատուկ զնդեր, որոնք կոչվել են Աշշուրի, Շամաշի և այլ աստվածությունների անուններով (տե՛ս՝ օրինակ՝ Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 29):

Արգիշթի II-ի կրոնական գործունեությանը վերաբերող ուշագրավ տեղեկություններ են հաղորդված Չելեբիբադիի արձանագրության հատվածներից մեկում (նկ. 20): Այստեղ նշված է տերության տարբեր աստվածներին ու աստվածություններին (այդ թվում՝ նաև Խալդիին, Արգիշթիի աստծուն և

աստվածուհուն) կենդանիներ զոհաբերելու մասին (CTU 4, A 11-1Vo): Արձանագրության դժվար ընթեռնելի հատվածում Մ. Սալվինին վերականգնել է ^DIM-ni ^{GIŠ}surini (Տարերքի աստծո նիզակ) արտահայտությունը (M. Salvini, 2010a, CTU 4, A 11-1Vo): Այսինքն՝ այստեղ նիզակը ներկայացված է իբրև տարերքի աստծո զենք, որը, ինչպես մի քանի անգամ նշել ենք, մինչ այդ միայն Խալդիի սրբազան զենքն էր և տերության ռազմական հզորության առհավատյան: Կարծում ենք, որ նշանավոր ուրարտագետի վերականգնումը դեռևս կարիք ունի լուրջ հիմնավորումների: Նախ՝ արձանագրության համապատասխան տողում գրեթե չեն երևում GIŠ գաղափարագրին հետևող վանկերը և միայն -ni վանկն է, որ իրապես կարելի է կարդալ: Բացի այդ, «Թեյշեբայի նիզակ» արտահայտությունը չի տեղավորվում տեքստի այդ հատվածի համատեքստում: Այսպես՝ այդտեղ հատկապես հուշիչ կարող են հանդիսանալ դաշտերի մասին, և «երբ ջրերը հոսեն» արտահայտությունները: Կարծում ենք, որ արձանագրության այս հատվածում խոսքը գնում է Թեյշեբայի կողմից իր անձրևաբեր զենքի կամ ատրիբուտի միջոցով դաշտերը ոռոգելու մասին: Նման զենք կարող էին լինել կացինը, գուրգը, եռաժանին կամ կայծակնային խրձերը, որոնց միջոցով Հին Մերձավոր Արևելքում տարերքի աստվածները անձրև, կայծակ ու որոտ էին բերում (այդ մասին տե՛ս՝ օրինակ՝ MHM II, 304, 306, 519. C. Watkins, 1995, 429-430. Ա. Պետրոսյան, 2006թ, էջ, 18):

Խալդիի պաշտամունքը Ռուսա II-ի գահակալության օրոք: Ի շնորհիվ Կարմիր բլուրի (KB I ,II, III), Բաստամի (Bastam I, II), Արծկեի (B. Ögün, 1967, 481-503) և Այանիսի (A. Çilingiroğlu, M. Salvini, 2001) պեղումների այսօր հնարավորություն կա պատկերացում կազմելու Ռուսա II-ի գործունեության, ինչպես նաև վերջինիս կառավարման ժամանակաշրջանում Խալդի աստծո պաշտամունքի մասին, դրանում ընդգրկելով ուրարտական գերագույն աստծուն ձոնված կառույցները (susi, KÁ, É, É. BÁRA, ^Esirhani), ծիսապաշտամունքային արարողությունների տեսակներն ու ձևերը, ինչպես նաև՝ խնդրին առնչվող մի շարք այլ կարևոր հարցեր: Ատենախոսությունը չձանրաբեռնելու համար մենք գերադասել ենք Ռուսա II-ի օրոք տերության գերագույն աստծո պաշտամունքին վերաբերող խնդիրներին անդրադառնալ ատենախոսության համապատասխան մասերում (տե՛ս՝ սույն գլխի «Խալդիին վերաբերող ծիսապաշտամունքային կառույցներն ու վայրերը» և «Խալդիին վերաբերող ծիսապաշտամունքային արարողությունները» ենթագլուխները): Հարկ ենք համարում

նշել, որ Ռուսա II-ի օրոք Խալդին շարունակում էր մնալ տերության գերագույն աստվածը: Այդ ժամանակահատվածում գործում էր նաև «գերագույն եռյակի» ինստիտուտը, ինչը փաստվում է մի շարք արձանագրություններով (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 12-1I, A 12-8): Կարմիր բլուրի և Այանիսի պեղումներից գտնվել են Խալդիին ձոնված վահաններ, նիզակներ, գամեր (տե՛ս՝ CTU 4, B 12-4, 5, 6, 6c+d, 8, 9, 11, 12, 13A-B, 14A, B, C, D, E՝ հղված գրականությամբ): Այս ամենին զուգահեռ, սկսվում է ուժեղանալ Թեյշեբայի պաշտամունքը: Թերևս այդ մասին է փաստում Արարատյան դաշտում վերջինիս ձոնված քաղաքի կառուցման հանգամանքը: Ինչպես նշել ենք ատենախոսության չորրորդ գլխում, մենք հակված ենք կարծելու, որ նման գործընթացների համար կարող էին պատճառ հանդիսանալ այդ շրջանում Ուրարտում հողերի ցամաքեցման, ջրի պակասի խնդիրը (Ե. Գրեկյան, 2013, էջ, 13) և երկրաշարժերը:

Թոփրաք կալեից գտնված կավե սեպագիր սալիկներից մեկում նշվում է Խալդիին Ռուսախինիլի Քիլբանիկաի տեղափոխելու մասին (YPII, 31-81): Այսինքն՝ Խալդիի արձանը կամ նրան կերպարավորող խորհրդանշանը տեղափոխվել է այս ամրոց: Ամենայն հավանականությամբ, այս քաղաքը, որը գիտական շրջանակներում ավելի շատ հայտնի է Թոփրաք կալե անվամբ, կառուցվել է Ռուսա II-ի կողմից (այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս՝ օրինակ՝ P. Zimansky, 1998, 276): Ինչպես նկատել է Ե. Գրեկյանը, այս հիշատակությունը վկայում է այն մասին, որ առնվազն Ռուսա II-ի օրոք Ուրարտուն, ի դեմս Ռուսախինիլի Քիլբանիկաի, ուներ Խալդիի պաշտամունքի նոր կենտրոն (Ե. Գրեկյան, 2005, էջ288):

Խալդիի պաշտամունքը Ռուսա Էրիմենայորդու և Սարդուրի Սարդուրորդու օրոք: Թոփրաքկալեից գտնվել են Ռուսա Էրիմենայորդու՝ Ուրարտուի գերագույն աստծուն ձոնված նվիրատվական վահաններ, որոնք ամենայն հավանականությամբ պատկանել են Խալդիի տեղի տաճարին: Դրանցից մեկը գտնվել է տաճարական կառույցից ընդամենը 4մ հեռավորության վրա (A. Erzen, 1962, 383-414): Ըստ երևույթին, վերը հիշատակված միապետի օրոք ևս Խալդին շարունակում էր հանդիսանալ պետության հովանավոր աստվածը: Խալդիի քաղաքի մասին է վկայված Քայսարանի արձանագրության տեքստում (տե՛ս՝ «Խալդիի քաղաքները» ենթագլուխը): Գյովելեքի և վերջինիս կրկնօրինակ Սավաջըքի արձանագրությունների տեքստերում Ռուսա

Երիմենայորդին իրեն անվանում է «Խալդիի ծառա», իսկ իր իշխանությունը համարում է Խալդիից տրված (Ե. Գրեկյան, 2004թ, էջ 250, CTU 1, A 14-1Ro, A 14-2Ro): Այս արձանագրության հակադարձ երեսի տեքստում հաղորդվում է ժամանակի կարևոր աստվածություններին կենդանիներ զոհաբերելու մասին: Այստեղ ևս Խալդին առաջնային տեղ ունի (Ե. Գրեկյան, 2004թ, էջ 250: CTU 1, A 14-1Vo., A 14-2Vo): Վերջինիս հաջորդում են Թեյշեբան և Շիվինին: Գերագույն երեք աստվածությունները հիշատակվում են նաև Սավաջըքի տեքստի անեծքի բանաձևում (CTU 1, A 14-2Vo): Սակայն, նույն արձանագրության մեջ աստվածությունների ցանկում թշնամի տերության գերագույն աստված Աշշուրի հիշատակության և նրան կենդանիներ զոհաբերելու կարգադրությունների փաստը մատնանշում է, որ Խալդիի պաշտամունքի ամուր հիմքերը խարխլվել էին (Մ. Բադալյան, 2011, էջ, 84): Ըստ երևույթին, Աշշուրը հաղթում էր Խալդիին՝ արտացոլելով դեռևս հզոր Ասորեստանի և հոգեվարքի մեջ գտնվող ուրարտական տերության փոխհարաբերությունների պատկերը: Արդեն Բ. ա. VII դարի կեսերից երբեմնի հզոր Վանի թագավորությունը սկսում է անկում ապրել: Հնագիտական պեղումները վկայում են, որ այդ ժամանակաշրջանում Կարմիր բլուրը, Բաստամը, Այանիսը և մի շարք այլ ամրոցներ ավերվել են «սկյութական տիպի» նետասլաքներ կիրառած տարրի կողմից (Ե. Գրեկյան, էջ 2010, էջ, 334-335): Բացի այդ վերը նշված հուշարձաններում, ինչպես նաև Էրեբունիում ֆիքսվել են երկրաշարժի հետքեր (այդ մասին՝ տե՛ս օրինակ՝ Y. Grekyan, 2013-14, 77): Թերևս տերության անկման գլխավոր պատճառներից մեկն էլ եղել է ջրի պակասի խնդիրը (Ե. Գրեկյան, 2013, էջ, 13): Իհարկե, Ուրարտուի կործանման վերաբերող տեսակետների թվարկումը կարելի է շարունակել (այդ մասին տե՛ս՝ օրինակ՝ Ե. Գրեկյան, 2010, էջ, 334-335), սակայն, այդ խնդիրները դուրս են մեր ատենախոսության շրջանակներից: Ըստ երևույթին, նույնիսկ տերության անկման փուլում Խալդիի պաշտամունքը շարունակել է կրել առաջնային բնույթ: Ուրարտուի վերջին արքաներից՝ Սարդուրի Սարդուրոդու կողմից Խալդիին նվիրատվական վահան (գտնվել է Կարմիր բլուրից) ձուներև փաստը, թերևս, վկայում է այդ մասին (CTU 4, B 16): Պետության վերջնական կործանումով ավարտվեց նաև Խալդիի պաշտամունքը: Հետագա սկզբնաղբյուրներում դեռևս չկա որևէ վկայություն, որը հիշատակի Խալդիի անունը կրող աստծո: Այս հանգամանքը փաստում է, որ Խալդիի պաշտամունքը զուտ ուրարտական վերնախավի քաղաքական կամքի ու

նպատակի արդյունք էր: Ըստ երևույթին, այն այդպես էլ սիրելի և տարածված չդարձավ Հայկական լեռնաշխարհում ապրող տարաէթնիկ ու բազմակացութեամբ բնակչության մեջ: «Խալդին ծնվեց Ուրարտուի հետ և դադարեց գոյություն ունենալ, երբ վերջին ուրարտական արքան ավանդեց հոգին»:

Խալդիի պաշտամունքի աղերսներն Ուրարտուի անկումից հետո: Այսուհանդերձ, Խալդիի պաշտամունքն ու ազդեցիկ կերպարը, բնականաբար, չէին կարող ինչ-որ կերպ իրենց ազդեցությունը չունենալ տարածաշրջանի հետագա կրոնական զարգացումների վրա: Ըստ ամենայնի, Դարեհ II-ի Բեհիսթունյան արձանագրության մեջ հիշատակված հայազգի Հալդիտայի անունը ունի դիցակիր բնույթ և կապված է Խալդի անվան հետ (B. Струве, 1940, 36. М. Дандамаев, 1985, 93. Ս. Հմայակյան, 1990, էջ 38): Ուրարտական գերագույն աստծո պաշտամունքը հետագայում որոշակիորեն միաձուլվել է իրանական Միթրայի, հայկական Միհրի, ինչպես նաև՝ «Սասնա ծռեր» էպոսի վերջին հերոս Փոքր Մհերի կերպարներին (այդ մասին տե՛ս՝ հատկապես՝ И. Дьяконов, 1983, 190-194. А. Петросян, 2004, 42-60. А. Petrosyan, 2006. 222-238): Հետաքրքիր է, որ Աքեմենյան կրակի տաճարների համար նախատիպեր են հանդիսանում ուրարտական susi տաճարները, որոնք, որպես կանոն ձևավորված են եղել Խալդիին (Գ. Տիրացյան, 1964, էջ, 153-155: D. Stronach, 1967, 254-255): Այս առումով հետաքրքիր է, որ Ուրարտուում, ի դեմս Այանիսի susi տաճարի, առնվազն Ք. ա. VII դարի առաջին կեսին կատարվել են անմար կրակի հետ կապված ծիսապաշտամունքային արարողություններ, որոնք առնչվել են Խալդիի պաշտամունքի հետ (տե՛ս՝ էջ, 93-96): Ուշագրավ է, որ Անձավի վահանին դրվագված և ամբողջովին բոցերի մեջ ներկայացված Խալդիի պատկերային միակ, շատ թե քիչ մոտ, գուգահեռը հանդիպում է վաղ աքեմենյան շրջանի որոշ դրամների դարձերեսների տեսարաններում (այդ մասին տե՛ս՝ էջ, 114): Ըստ երևույթին, Խալդիի պաշտամունքի հետքերը նկատելի են նաև Մեծ Հայքի Դերջան գավառի Խաղտոյ առիճ տեղանվան մեջ (Դ. Капанцян, 1940, 77. Ա. Պետրոսյան, 2006ա, էջ, 61), որը բառացի նշանակում է «Խալդիի գյուղ» կամ «Խալդիի վայր» (Դ. Капанцян, 1940, 77): Պետք է նշել նաև, որ Ք.ա. V-IV դդ. հույն պատմիչ Քսենոփոնի մոտ Հայկական լեռնաշխարհում հիշատակված խալդայներ ցեղի ինքնանունը որոշ հետազոտողներ դարձյալ կապում են Ուրարտուի գերագույն աստծո անվան հետ (տե՛ս՝ օրինակ՝ А. Harrak, 1993, 45):

Խալդիի անվան հիշատակությունը Բուկանի արամեատառ արձանագրության մեջ: Ուրմիա լճի հարավ-արևելյան ափամերձ հատվածում՝ Բուկան բնակավայրի մոտ գտնվող Քալայչի թեփե հնավայրի պեղումների ժամանակ, 1985 թ. գտնվեց արամեերեն արձանագիր մի կոթող (նկ. 21): Թեհրանի հնությունների շուկայում 1990 թ., հայտնաբերվեց նույն կոթողի պակասող հատվածը (M. Sokoloff, 1999, 105): Մեզ համար այս սկզբնաղբյուրը ունի առանձնակի նշանակություն, քանի որ արամեերեն տեքստում երկու անգամ հիշատակվում է Խալդի աստծո անունը: Կոթողի արձանագրության Մ. Սոկոլոֆֆի թարգմանության փորձը, որ տեղ է գտել Ն. Տիրացյանի հոդվածում, ներկայացնում ենք ստորև.

1) Ո՛վ 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 ասելի է աստվածներին, ու նա ասելի է 5) Խալդիին, որն է Z^{TR}-ում: Թո՛ղ յոթ կովեր 6) գուրգուրեն մի հորթի և նա չհագենա: Թո՛ղ յոթ 7) կին թխել ուզենան [հաց] մի վառարանում (=օջախում) ու [այդպես էլ] չկարողանան լցնել 8) այն: Թո՛ղ [եփող] կրակի ծուխն ու ձայնը [չըրբխկոցը] 9) երկանքի իսպառ վերանան նրա երկրի երեսից: Թո՛ղ նրա հողն աղակալվի և թող որ 10) դառնագին լինի նրա համար սա թունավոր մոլախոտից: Ու այն թագավորն, [կգրի (՞)] 11) այս հուշակոթողի վրա, թո՛ղ Հադադն ու Խալդին շուռ տան [=տապալեն] նրա գահը: 12) Ու թո՛ղ Հադադն այլևս չորոտա 13) նրա երկնքում, և թող որ ամբողջ անեծքը կոթողի դիպչի նրան (Ն. Տիրացյան, 2001, էջ 6):

Մասնագետները միակարծիք են, որ այս արձանագրությունը գրվել է արամեացի գրչի կողմից: Ամենայն հավանականությամբ, այս կոթողը կանգնեցվել է տեղի կառավարչի կամ էլ արքայի կողմից (I. Eph'al, 1999, 119): Քանի որ կոթողի հայտնաբերման տարածքը ժամանակին գտնվել է Մանայի թագավորության կազմում, տրամաբանական է ենթադրել, թե այն կարող է կերտված լինել այդ երկրի արքաներից մեկի հրամանով: Ի. Եպիա՛լը նույնիսկ կարծիք է հայտնել, որ արձանագրությունում հիշատակված Խալդին և Հադադը եղել են այդ արքայի աստվածները (I. Eph'al, 1999, 119): Մեր ուսումնասիրության համար առավել կարևոր է վերը հիշատակված՝ «Խալդին, որն է Z^{TR}-ում?» արտահայտությունը: Ա. Լըմերը, Մ. Սոկոլոֆֆը և Ի. Եպիա՛լը Z^{TR}-ն ընթերցել են որպես տեղանուն, այն նույնացնելով Մանայի թագավորության

մայրաքաղաք Իզիրտուի հետ (A. Lemaire, 1998, 15-30. M. Sokoloff, 1999, 106, I. Eph'al, 1999, 120): Խ. Թեքսիդորը այստեղ ընթերցել է ոչ թե Z'TR, այլ MTTR և այն համեմատել ուրատական տերության հոգևոր կենտրոն Մուծածիրի հետ (J. Texidor, 1997/98, 389-400): Հետագայում Ֆ. Մ. Ֆալեսը, խնդիրը քննելով ժամանակի (Ք. ա. VII-VI դդ.) արամեերենի քերականության որոշ առանձնահատկությունների հիմքի վրա, ցույց է տվել այդ տեսակետի անհնար լինելը (F. M. Fales, 2003, 136-137): Դեմ լինելով Z'TR-Իզիրտու համադրմանը՝ Ն. Տիրացյանը հավանական է համարում Z'TR-ն նույնացնելու Մուծածիրի հարևանությամբ գտնվող Շատտերա բնակավայրի հետ, որը վկայված է ասորեստանյան աղբյուրներից մեկում (Ն. Տիրացյան, 2001, էջ 12): Այս խնդրի վերաբերյալ միանգամայն այլ տեսակետ է հայտնել Ֆ. Մ. Ֆալեսը: Իտալացի մասնագետի կարծիքով տեքստի վերոնշյալ հատվածում պետք է ընթերցել ոչ թե Z'TR, այլ B/SZ'R (F. M. Fales, 2003, 134): Ընդ որում՝ Մ. Ֆալեսն հակված է այն համարելու ոչ թե տեղանուն, այլ անձնանուն (F. M. Fales, 2003, 137)՝ չբացատրելով, որ դա կարող է նույնացվել Ասորեստանի դեմ ապստամբած Կիշիսուրիի կառավարիչ (պետք է տեղադրվի արևմտագարոսյան գոտում)՝ Bisihatir-ի հետ (F. M. Fales, 2003, 138): Վերջինս հիշատակվում է ասորեստանյան գահակալ Թիգլաթպալասար III-ի արձանագրություններից մեկում (F. M. Fales, 2003, 138):

Վերը հիշատակված իրարամերժ տեսակետները բարդություններ են ստեղծում Մանայի տարածքում Խալդիի պաշտամունքի վերաբերյալ եզրակացություններ անելու համար: Արդյո՞ք այդ տարածաշրջանում Խալդին ուներ իր պաշտամունքային կենտրոնը, արդյո՞ք վերջինիս անվան հիշատակումը Բուկանի արձանագրությունում՝ Մանայում ուրարտացիների կողմից իրենց գերագույն աստծո պաշտամունքի պարտադրման արդյունք է: Միգուցե այս խնդրում մեծ ազդեցություն են ունեցել դեռևս Ռուսա I արքայի կառավարման ժամանակաշրջանում ձևավորված ուրարտամանայական սերտ հարաբերությունները (Ն. Տիրացյան, 2001, էջ 11): Սրանք հարցեր են, որ դեռ սպասում են իրենց պատասխաններին: Այս առումով՝ չպետք է նաև բացառել այն հանգամանքը, որ Խալդին կարող է եղած լինել Մանա պետության գլխավոր աստվածներից մեկը՝ առանց որևէ «ուրարտական միջամտության»: Համենայնդեպս՝ Բուկանի արձանագրության Խալդիին հիշատակող համատեքստը վկայում է այն մասին, որ վերջինս եղել է Մանայի գերագույն աստվածներից մեկը: Ըստ Մ. Ֆ. Ֆալեսի՝

արձանագրությունում Հադադի՝ Խալդիից առաջ հիշատակվելու հանգամանքը մատնանշում է այն, որ առաջինը հիշատակված աստվածության պաշտամունքը եղել է առաջնային (M. F. Fales, 2003, 139):

Հետաքրքիր է, որ Քալայչի թեփեի պեղումների արդյունքում բացվել է ընդարձակ պունագարդ դահլիճով մի կառույց (նկ. 22), որը հնավայրը պեղող Բ. Կարգարի կարծիքով եղել է մանայական տաճար (հղվում է ըստ՝ Y. Hassanzadeh, H. Mollasaleh, 2011, 410, fig.3): Եթե այդ ենթադրությունը ճիշտ է, ապա չի բացառվում, որ վերը հիշատակված երկու աստվածություններից առնագն մեկի պաշտամունքը որևէ կերպ առնչվել է եղել Քալայչիում պեղված կառույցի հետ:

Կարծում ենք, որ Քալայչի թեփեի, ինչպես նաև Մանայի թագավորության ժամանակաշրջանին վերաբերող այլ հնավավայրերի, հետագա պեղումները կարող են նոր հեռանկարներ բացել վերոնշյալ խնդիրների ուսումնասիրության և լուսաբանման համար:

ԽԱԼԴԻԻ ԿԱՆԱՅՔ: ՈՒԱՐՈՒԲԱՆԻ ԵՎ ԲԱԳԲԱՐԹՈՒ (ԲԱԳՄԱՇԹՈՒ):

Ուրարտական կրոնին վերաբերող մի շարք խնդիրների լուսաբանման համար կարևոր նշանակություն ունի Խալդիի և նրա կանանց հարաբերակցության համակողմանի ուսումնասիրությունը: Մասնագիտական շրջաններում ընդունված է Ուարուբանիին համարել Ուրարտուի գերագույն աստծո կին (տե՛ս՝ Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 38-41 և Y. Grekyan, 2006, 162-163՝ հղված գրականությամբ): Այս կարծիքների համար կռվան է ծառայել Գ. Մելիքիշվիլու այն տեսակետը, որ Մհերի Դռան արձանագրության մեջ, այսպես կոչված աստվածուհիների շարքում, Ուարուբանին առաջինն է, Խալդիի հետ բազմիցս հիշատակվում է այլ տեքստերում և, ըստ այդմ, նրանք՝ «ամուսիններ» են (Գ. Меликишвили, 1954, 191, 372. G. A. Melikishvili, 1965, 443): Բացի այդ, Ուարուբանիին է նույնացվել Սարգոն II-ի տեքստերում Մուծածիրի տաճարում որպես Խալդիի կին վկայված Բագբարթուն (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 39: Y. Grekyan, 2006, 162): Վերջինս, ըստ մի խումբ գիտնականների, հանդիսացել է Ուարուբանիի մուծածիրյան կերպավորումը (տե՛ս՝ օրինակ՝ Հմայակյան, 1990, էջ, 39: Y. Grekyan, 2006, 162): Հենց այս առումով էլ, շրջանառության մեջ է դրվել նաև Ուարուբանի-Բագբարթու տերմինը (տե՛ս՝ օրինակ՝ Л. Биягов, 1974, 98-106. L. Biyagov, 1978, 149-152. И. Дьяконов, 1983, 191): Բոլորովին չբացառելով վերը բերված

տեսակետների կարևորությունը, այնուամենայնիվ, հարկ ենք համարում ընդգծել, որ առ այսօր չկա մերձավորարևելյան որևէ ուղղակի սկզբնաղբյուր, որում Ուարուֆանին վկայված լինի Խալդիի կին: Որպես այդպիսին հիշատակվում է Բագբարթուն, ինչպես նաև՝ Իշպուինիի և Մենուայի Օձասարի արձանագրության՝ Պուլուադի երկրի «Խալդիի կինը», որին կոչ է գոհաբերվել (CTU 1, A 3-8): Արդյո՞ք վերջինս հենց Ուարուֆանին է, ինչպես ենթադրում է Մ. Սալվինին (M. Salvini, 1998a., 94, 97): Արդյո՞ք Ուարուֆանին նույն Բագբարթուն է, կամ նրա տեղական դրսևորումը: Եվ, ընդհանրապես, ինչպիսի՞ գործառույթներ են ունեցել Խալդիի կանայք: Այս խնդիրները քննարկելու հարցում մենք նպատակահարմար ենք համարել առանձին անդրադառնալ թե՛ Ուարուֆանին, թե՛ Օձասարի արձանագրության «Խալդիի կնոջը» և թե՛ Բագբարթունին:

Ուարուֆանի: Ատենախոսությունը չձանրաբեռնելու համար փորձել ենք մեկ աղյուսակի մեջ զետեղել այս աստվածությանը վերաբերող բոլոր հիշատակությունները (Աղ. 4): Հիմնվելով Աշոտակերտի և Մհերի Դռան արձանագրությունների վրա՝ կարելի է միանշանակ ասել, որ սկսած Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանից, Ուարուֆանիի պաշտամունքը կարևոր տեղ է զբաղեցրել ուրարտական վերնախավի կրոնաքաղաքական գաղափարախոսության մեջ: Իսկ Գյուլզակի տեքստը վկայում է, որ Ուարուֆանին և Խալդիին նվիրված են եղել ընդհանուր ծիսապաշտամունքային արարողություններ, որոնք ունեցել են սեզոնային բնույթ և կապված եղել խաղողի կամ գինու հետ: Մհերի Դռան, Չելեֆիբադիի և Գյովելեքի արձանագրությունների հաղորդումները, ինչպես նաև կոչ գոհաբերելու փաստը հուշում են, որ Ուարուֆանին աստվածուհի է, ինչպես և ժամանակին ենթադրել է Գ. Մելիքիշվիլին: Չափազանց հետաքրքիր է նաև, որ Այանիսի, Կարմիր բլուրի և Արգիշթիխինիլիի տաճարական արձանագրություններում բազմիցս Ուարուֆանին հիշատակվում է Խալդիի հետ (Աղ. 4): Ակնհայտ է, որ այդ տաճարներում տեղի ունեցած ծիսապաշտամունքային արարողությունների որոշ փուլեր նվիրված կամ կապված են եղել միայն Խալդիին և Ուարուֆանին: Այանիսի և Կարմիր բլուրի արձանագրություններում հիշատակվում են susi-ի առջև գտնվող sirhani կառույցում Խալդիի և Ուարուֆանիի առջև ինչ-որ գործողություններ անելու մասին: Ինչպես նշել ենք մեր ատենախոսության sirhani-ին վերաբերող հատվածում, հավանաբար, այստեղ են դրված եղել Խալդիի և Ուարուֆանիի արձանները (M. Salvini, 2001a, 261-262), կամ

նրանց կերպարանավորող խորհրդանշաններ (Մ. Բադալյան, 2012, էջ, 33): Կարելի է նաև ենթադրել, որ նրանց պաշտամունքի հետ են առնչվել pahazuli կառույցի շինարարության հետ կապված որոշակի արարողություններ:

Հետաքրքիր տեղեկություն են հաղորդում նաև Ուարուբանիին նվիրաբերված (A. M. Dincol, E. Kavakli, 1982, 231-235) և Ուարուբա անվանական տաբերակը պարունակող (C. Walker, 1978, 234) արձանագիր ուլունքահատիկները: Ընդհանրապես, ուլունքները, մանյակներն ու հմայիլները հանդիսացել են հատկապես էրոտիկ սիրո և ստփանքի աստվածուհիների խորհրդանշաններ (Ա. Փիլիպոսյան, 1998, էջ, 64-65): Այս առումով չի բացառվում, որ Ուարուբանին ևս ունեցել է նման գործառույթներ: Հետաքրքիր է նաև այն, որ Այանիսից գտնված բուլլաներից մեկի վրա հիշատակվում է Ուարուբա աստծո մարդկանց մասին (M. Salvini, 2001b, 291, Cb-Ay. 29): Ըստ Ե. Գրեկյանի՝ այս հաղորդումը կարող է առնչվել կամ անմիջապես աստվածուհուն սպասարկող քրմերի, և կամ էլ նրա տաճարի անձնակազմի հետ (Ե. Գրեկյան, 2004ա, էջ, 328): Այն, որ Ուարուբանին իր առանձին ծիսապաշտամունքային կառույցը կարող էր ունենալ, թերևս վկայում է նրան ուլունքահատիկ նվիրաբերելու փաստը:

Օձասարի արձանագրության «Խալդիի կինը» : Իշպուինիի և Մենուայի այս արձանագրության վերջում հիշատակվում է Պուլուադիում (տե՛ս՝ Քարտեզ 2) Խալդիին ցուլ և Պուլուադիի «Խալդիի կնոջը» կով զոհաբերելու մասին (CTU 1, A 3-8): Ցավոք, արձանագրության վերջին հատվածը բավական վնասված է: Քանի որ նույն արքաների կառավարման շրջանի արձանագրություններում միայն Ուարուբանիին են կովեր զոհաբերվել, Մ. Սալվինին կարծում է, որ Օձասարի արձանագրությունում ևս խոսքը կարող էր գնալ Ուարուբանիի մասին (M. Salvini, 1998a., 94, 97): Իհարկե, այս մեկնաբանությունը միանգամայն տրամաբանական է, սակայն, այստեղ կարող են լինել այլ մոտեցումներ ևս: «Պուլուադիի Խալդիի կին» արտահայտությունը, կարող է հուշել, որ այդ տարածաշրջանում առաջնային դիրքերում է եղել ինչ-որ աստվածուհու պաշտամունք: Եվ որպեսզի Իշպուինին և Մենուան կարողանային ավելի հեշտ կերպով այդտեղ տարածել Խալդիի պաշտամունքը, ուղղակի «ամուսնացրել են» Խալդիին և այդ աստվածուհուն, ինչի հետևանքով, հավանաբար, վերջինիս որոշ գործառույթներ անցել են Ուրարտական պետականությունը խորհրդանշող աստծուն:

Բագբարթու (Բագմաշթու): Այս աստվածուհու անունը հանդիպում է Սարգոն II-ի տեքստերում, ուր Բագբարթուն հիշատակվում է որպես Խալդի աստծո կին (ARAB II, 59, 173, 176, 183): Դրանցից մեկում նշվում է Խալդիին և Բագբարթուին Սարգոնի ճամբար բերելու մասին (ARAB II, 173): Մեկ այլ հաղորդման մեջ հիշատակվում են Խալդիի և նրա կին Բագբարթուի զարդերի մասին (ARAB II, 173): Հետաքրքիր է Բագբարթուին վերաբերող մեկ այլ տեղեկություն, ըստ որի, Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարում է գտնվել աստվածուհու կնիքով ոսկե մատանին, որով որոշումներ են հաստատել (ARAB II, 173):

Վերը նշված փաստերը թեև քիչ, սակայն որոշակի հնարավորություն են ընձեռում մի շարք ենթադրություններ անել Բագբարթուի պաշտամունքի և գործառույթների մասին: Ինչպես արդեն նշվել է, Խալդիին և Բագբարթուին առևանգելու հաղորդումը վկայում է, որ Մուծածիրի տաճարում են գտնվել վերջիններիս արձանները, կամ նրանց կերպարանավորող խորհրդանիշները: Ըստ Ի. Լոսևայի, Սարգոնի II-ի տեքստերում Խալդիի անունը հիշատակվում է որպես և՛ Ռուսայի, և՛ Մուծածիրի քրմապետ-արքա Ուրգանայի, աստված: Բագբարթուի անունը կարծես թե հիշատակվում է միայն Ուրգանայի համար աստված լինելու համատեքստում: Այս հանգամանքը մատնանշելով՝ Ի. Լոսևան ենդադրել է, որ Բագբարթուն եղել է տեղական աստվածուհի (И. Лосева, 1962, 309):

Որոշումներ կայացնելու համար ոսկե մատանու հիշատակությունը ենթադրել է տալիս, որ առնվազն Մուծածիրի տաճարում գուշակություններ են արել (Ե. Գրեկյան, 2004ա, էջ, 326): Քանի որ այդ մատանին պատկանել է հենց Բագբարթուին, ապա, ամենայն հավանականությամբ, վերջինիս կարելի է վերագրել նաև գուշակությունների հովանավոր աստվածուհու գործառույթը: Այս առումով հետաքրքիր է, որ նորաստրեստանյան թագավորությունում գուշակությունների կարևորագույն կենտրոնն էր համարվում Արբելա քաղաքում գտնվող Իշթար աստվածուհու տաճարը (S. Teppo, 2005, 90): Արբելան պետք է բավական մոտ գտնվեր Մուծածիրին (տե՛ս՝ Քարտեզ 1): Շատ հնարավոր է, որ վերը նշված զուգահեռները լինեին Արբելա-Մուծածիր կրոնական փոխազդեցությունների արդյունք: Չպետք է բացառել, որ որոշակի ժամանակներում, երկու աստվածուհիների պաշտամունքը կարող էր ծագել միևնույն տարածքում կամ հոգևոր միևնույն ընկալումների ակունքներից: Այս առումով հետաքրքիր է, որ Արբելայի

Իշխար-Մուլլիստուն պատկերվել է իր հորթուկին սնուցող կովի տեսքով (S. Parpola, 1997, XL): Այստեղ հորթուկը համարվել է թագաժառանգի կենդանական խորհրդանշը (S. Parpola, 2000, 195): Ուշագրավ է, որ իր հորթուկին սնուցող կովի տեսարան է պատկերված նաև Մուծածիրի տաճարի առջև (նկ. 7, 99): Բացի այդ, այն որ Մուծածիրի տաճարում եղել են ցուլի և իր հորթուկին սնուցող կովի բրոնզե արձաններ, վկայում է նաև Սարգոն II-ի տեքստերից մեկը (ARAB II, 22): Չի բացառվում, որ Մուծածիրում էլ՝ իր հորթուկին սնուցող կովի արձանները խորհրդանշել են Բագբարթուին և ուրարտական տերության թագաժառանգին (տե՛ս՝ «Ցուլ, կով և հորթուկ», էջ 116-117): Ինչ վերաբերում է Բագբարթուի զարդերին, ապա հնարավոր է, որ նրա կերպարը անձնավորվել է տաճարի գերագույն քրմուհու հետ: Բագբարթուի պաշտամունքի հետ կարող էր կապված լինել Մուծածիրի տաճարում «իր աստվածայնության հանգստի համար» նախատեսված մահիճը, ինչը, մեր կարծիքով ծառայել է «Սրբազան ամուսնության» ծեսի համար (տե՛ս «Սրբազան ամուսնության» ծես, էջ, 92-93):

Ամփոփելով այս ենթագլուխը՝ հարկ ենք համարում նշել, որ դեռևս սկզբնաղբյուրների պակասը թույլ չի տալիս հստակեցնել Խալդիի և նրա կողակիցների հետ կապված որոշ հարցեր: Ամենայն հավանականությամբ, Խալդին ուրարտական պետության սկզբնական շրջանում ընկալվել է ամուրի (Y. Grekyan, 2006, 155): Բնարկե, միանգամայն տրամաբանական կլինի պնդել, որ Ուարուբանին հանդիսացել է Խալդիի կինը, սակայն, այդ առումով, ուղղակի սկզբնաղբյուրները բացակայում են: Նույնը կարելի է ասել նաև բոլոր այն կարծիքների վերաբերյալ, համաձայն որոնց, ուրարտական պատկերագրության որոշ տեսարաններում պատկերված է Ուարուբանին (տե՛ս՝ օրինակ, И. Лосева, 1962, 300-311: Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 38-39): Թերևս դժվար է նույնացնել Ուարուբանիին և Բագբարթուին: Ամենայն հավանականությամբ, նրանք տարբեր աստվածություններ են եղել: Հետաքրքիր է, որ Ուրարտուին ժամանակակից Ասորեստանում գերագույն աստված Աշշուրի կին էին համարվում Նինվեի, Աշշուրի և Արբելայի Իշխարները: Վերջիններս, չնայած իրենց անվան նմանությանը, ունեին տարբեր գործառնություններ (B. N. Porter, 2004, 35): Հնարավոր է, որ Վանի թագավորությունում ևս գործել է նման ինստիտուտ:

ԽԱԼԴԻԻՆ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ԾԻՍԱՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԱՅԻՆ ՎԱՅՐԵՐՆ ՈՒ ԿԱՌՈՒՅՑՆԵՐԸ:

Ուրարտուի կրոնի ուսումնասիրության համար կարևոր տեղեկություն են պարունակում Խալդիին վերաբերող ծիսապաշտամունքային վայրերն ու կառույցները: Դրանք կարելի է առանձնացնել երկու խմբի՝ բացօթյա և ճարտարապետական համալիրներ: Առաջին խմբի մեջ կարելի է դասել Խալդիին ձոնված սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռները, pulusi կոչվող կոթողները և սեպագիր արձանագրություններում հիշատակվող ուրարտական արքաների այն վկայությունները, որոնց համաձայն վերջիններս Խալդիին պարտեզ և խաղողուտ են նվիրաբերել: Երկրորդ խմբի մեջ դասել ենք Խալդիին ձոնված ուրարտական տաճարները, ինչպես նաև այն ծիսապաշտամունքային կառույցները, որոնց մասին, ցավոք, որոշակի պատկերացում կարելի է կազմել գրավոր սկզբնաղբյուրներից: Հարկ է նշել, որ երբեմն, վերը հիշատակված կառույցներից կամ վայրերից շատերն ընդգրկվել են մեկ ընդհանուր համալիրի մեջ:

Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռները: Ունենալով ընդգծված ծիսապաշտամունքային և նվիրատվական բնույթ՝ այս ժայռափոր խորշերը (որոնց ուրարտացիները անվանում էին դարպասներ կամ դռներ), մեծամասամբ կերտվել են Իշպուինի, ապա Իշպուինի և Մենուա արքաների համատեղ գահակալության շրջաններում (մոտ. Ք.ա. 825-810 թթ.) և տեղորոշվում են Վանա լճի արևելյան ավազանում և հատկապես՝ Տուշպա (ներկայիս Վան) մայրաքաղաքի հարակից տարածքներում: Թերևս բացառություն է կազմում Մենուա արքայի կառավարման շրջանում (Ք.ա. 810-786 թթ.) Խարբերդից արևելք՝ Պալուի սեպագիր արձանագրությամբ ժայռափոր դուռը, որը, չնայած իր որոշակի ծիսական, պաշտամունքային և նվիրատվական նշանակությանը, ավելի շատ տեղեկատվական բնույթ ունի:

Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով դռներն անվանվել են դարպասներ: Դրանք տեքստերում ներկայացված են **KÁ** գաղափարագրով, որն էլ, հավանաբար, համապատասխանում է ուրարտերեն **šeštili** բառին (Ս. Հմայակյան, 1986, էջ 116):

Այս ծիսապաշտամունքային համալիրներից ամենավաղ թվագրվողը կարող է լինել Վանի ժայռի արևելյան լանջին տեղակայված կամարաձև խորշն՝ իր աստուրերեն արձանագրությամբ (նկ. 23): Այն առաջինը հետազոտել են Լեհման-Հաուպտը և Վ. Բելքը

(C. F. Lehman-Haupt, 1907, 63, fig. 41), իսկ հետագայում՝ Մ. Սալվինին (M. Salvini, 1982, 327-332), Բ. և Ա. Դինչոլները (B. Dinçol, A. M. Dinçol, 1986, 351-353), Ի. Դյակոնովը (I. M. Diakonoff, 1989, 92-93): Մ. Սալվինիի առաջ քաշած տեսակետի համաձայն, այս խորշն իր արձանագրությամբ կարող էր պատկանել Սարդուրի I-ին կամ ասորեստանյան որևէ արքայի: Շատ բարդ է արձանագրության տեքստի ընթերցման խնդիրը, քանի որ այն բավական վնասված է: Այս առումով, չնայած մասնագետների տարաձայնություններին, հստակ է, որ տեքստն ունի ծիսապաշտամունքային բնույթ, որտեղ հիշատակություն կա կենդանիների զոհաբերությունների մասին (I. Diakonoff, 1989, 93): 2005թ. սեպտեմբերին այս խորշի մոտ թուրք հնագետ Է. Քոնյարն իրականացրեց մաքրման աշխատանքներ, որոնց արդյունքները հրատարակվեցին մեկ այլ թուրք հնագետ Մ. Թ. Թարհանի հոդվածում (M. T. Tarhan, 2007, 761-766): Այդ աշխատանքների արդյունքում խորշի առջև բացվեց հարթակ, ինչը մատնանշում է, որ ասուրական արձանագրությամբ այս խորշն իր շրջակայքով եղել է բացօթյա համալիր (հավանաբար ծիսապաշտամունքային բնույթի), և կարող էր ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռների դեռևս մեզ հայտնի վաղագույն օրինակը լինել: Սակայն, որ աստծուն կամ աստվածություններին էր այն ձոնված, առայժմ դժվար է պարզել:

Ուրարտական սեպագիր արձանագրությամբ առաջին ժայռափոր խորշը, որը կարող է առնչվել Խալդիի պաշտամունքին, Հազինե Փիրին է՝ իր շրջակայքով (նկ. 24): Վնասված սեպագիր արձանագրությամբ միախորշ այս դուռը կերտվել է Իշպուինի արքայի կողմից, ունի 2.80մ բարձրություն, 4.6մ լայնք և գտնվում է Վանի թագավորության Տուշպա մայրաքաղաքից 12 կմ հարավ (O. Belli, 2001, 353): Ցավոք, այս հուշարձանը մեծապես վնասված է: Բանն այն է, որ ժամանակին գանձախույզները գայլիկոնով անցքեր են բացել դռան վրա՝ կարծելով, թե «դռան» ետևում գանձեր են պահված: 1945 թ. հետո՝ իրենց համար թվացյալ «դուռը» պայթեցնելու և իբր դռան ետևում գանձեր գտնելու նպատակով՝ գանձախույզները բարբարոսաբար նաև պայթուցիչ են տեղադրել այդ անցքերից մեկի մեջ, որից էլ առաջացած պայթյունի հետևանքով այս հուշարձանը մեծապես վնասվել է (O. Belli, A. Dinçol, 1982, 178): Հազինե Փիրիի դռան վնասված արձանագրությունում Իշպուինի արքան տեղեկացնում է մրգատու պարտեզ ու խաղողուտ տնկելու և այն «տիրոջը» նվիրաբերելու մասին (CTU 1,

A 2-5, 110): Ամենայն հավանականությամբ, այստեղ «տեր» մակդիրի տակ պետք է նկատի ունենալ ուրարտական պետության գերագույն աստված Խալդիին: Այս մասին մենք մանրամասն քննարկել ենք ատենախոսության Խալդիի պաշտամունքի ներմուծմանը վերաբերող ենթագլխում և երկու հոդվածներում (Մ. Բադալյան, 2012թ., էջ 111-112: Մ. Բադալյան, 2013ա., էջ 83-85):

Խալդիի պաշտամունքի հետ այս կամ այն կերպ կարող է առնչություն ունենալ նաև Վանա բերդի արևելյան դարպասների մոտ գտնվող, այսպես կոչված, «Թավրիզյան դարպասը» (նկ.25): Խորշի երեք անգամ կրկնվող արձանագրության մեջ հիշատակվում է Տուշպա քաղաքի առջև Իշպուհինի, Մենուայի և Ինուշպուայի կողմից Խալդիին *susi* և Խալդյան դարպասներ կառուցելու, ինչպես նաև՝ կենդանիների զոհաբերություններ իրականացնելու մասին (CTU 1, A 4-1, 177-178):

Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռներից հատկապես առանձնանում են երկուսը: Դրանք ուղղակի կապ ունեն Խալդիի պաշտամունքի հետ և կոչվել են «Խալդիի դարպասներ»: Ժայռափոր դռներից առաջինը մեր կողմից արդեն հիշատակած Աշոտակերտն է՝ Ասչրութ դարգա, Պագան (նկ. 26) (V. Sevin, O. Belli, 1976-77, 381): Այն ուղղված է դեպի հարավ, ունի 5.10 մ բարձրություն, 2.40մ լայնք, 1.30 մ խորություն և գտնվում է Վան քաղաքից մոտ 60 կմ արևելք (O. Belli, 2001, 354): Աշոտակերտն ունի կրկնվող սեպագիր արձանագրություն, որտեղ նկարագրվում է Իշպուհինի և Մենուա արքաների կողմից Խալդիին *susi* կառուցելու, ինչպես նաև Խալդիին, Ուարուբանիին, Խալդյան զենքերին և դարպասներին զոհեր մատուցելու մասին (CTU 1, A 3-2, 129-130): Աշոտակերտի ժայռափոր դուռն իր շրջակայքով՝ ամբողջական ծիսապաշտամունքային համալիր է (V. Sevin, O. Belli, 1976-77, 386): Դուռն ունի եռախորշ կառուցվածք, վերևում՝ 0.10մ խորություն և 0.50մ լայնություն ունեցող ջրահեռացման փողրակ: Դռան առջևում գտնվում է հարթակ, կան ժայռափոր աստիճաններ և վեց փոսորակներ (V. Sevin, O. Belli, 1976-77, 354-355), որոնց մեջ ժամանակին կանգնեցված են եղել արձանագրված կոթողներ, գուցե նաև՝ արձաններ:

Երկրորդը, և թերևս ամենահայտնին՝ Վան քաղաքից մոտ 7 կմ հյուսիս-արևմուտք գտնվող, Իշպուհինի և Մենուա արքաներին պատկանող սեպագիր արձանագրությամբ նշանավոր Մհերի Դուռն է (նկ. 27), որն անվանում են նաև Ագռավաքար, Ակոփուքար, Քարե Դուռ, Հովվի Դուռ, Գանձերի Դուռ և այլն (Սասնա ծռեր Ա, էջ 1085-1086, O. Belli,

1999, 29): Ունի 4մ բարձրություն (մոտ մեկ մետրով ցածր է Աշոտակերտինից), 2.60 մ լայնք և 1.70մ խորություն (Օ. Belli, 1999, 29): Միերի Դուռը ևս կառուցվածքով եռախորշ է (V. Sevin, Օ. Belli, 1976-77, 382): Դռան վրա կրկնվող արձանագրությունում ամփոփված են ուրարտական տերության այդ ժամանակվա աստվածների, աստվածուհիների և «աստվածությունների» կանոնակարգված ցուցակը և նրանցից յուրաքանչյուրին մատուցվելիք զոհերի քանակը (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 24-32: M. Salvini, 1994, 205-210. Օ. Belli, 2001a, 355-356. CTU 1, A 3 3-1, 125-129) : Ինչպես արդեն նշել ենք, Պալուի ժայռափոր դուռը (նկ. 29) միակն է ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով նման դռներից, որը չի գտնվում Վանա լճի արևելյան ափամերձ տարածքին հարակից շրջանում: Այն կերտվել է Մենուա արքայի կառավարման շրջանում, գտնվում է Խարբերդից արևելք, վրան ունի սեպագիր արձանագրություն, որտեղ նկարագրվում է Մենուայի կողմից Շեբեթերիա, Խուզանա, Ծուփանի երկրների նվաճման և մինչև Խաթինիլի երկիր հասնելու, ինչպես նաև Շեբեթերիայում Խալդիին **iarani** կառուցելու մասին (CTU 1, A 5-5, 177-178):

Բացի վերը նշված ժայռափոր դռներից, մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում նաև Տուշպա ամրոցի հյուսիս-արևելյան լանջին գտնվող վայրը: Այստեղ գտնվում են երկու ժայռափոր կամարաձև խորշեր, որոնցից մեկում, մեծ չափի երկու քարե հիմքերի վրա, դրված է եղել Սարդուրի արքայի նշանավոր տարեգրությունը (նկ. 28): Այն երբեմն կոչվել է «Գանձերի դարպաս»: Այստեղ կա նաև հարթակ, հանդիսականների համար քարե աստիճանաձև նստարաններ և խոր ակոսներ, որոնք հավանաբար օգտագործվել են զոհաբերվող կենդանիների արյունը հեղման վայրից հեռացնելու համար: Տարածքն իր շրջակայքով մինչև օրս էլ չի կորցրել իր պաշտամունքային նշանակությունը: Յուրաքանչյուր հինգշաբթի տեղի երիտասարդ տղաներն ու աղջիկները շուտափույթ ամուսնության ակնկալիքով գալիս են այստեղ և ցած իջնում առուների մոտ (M. T. Tarhan, 2001, 162):

Ինչպես նշեցինք, բոլոր թվարկված ժայռափոր դռներն էլ ունեցել են որոշակի ծիսական և պաշտամունքային նշանակություն: Սակայն, նրանցից հատկապես առանձնանում են Աշոտակերտը և Միերի Դուռը, որոնք անմիջականորեն վերաբերում են Խալդիի պաշտամունքին: Երկուսն էլ կերտվել են Իշպուրիսի և Մենուա արքաների համատեղ գահակալության շրջանում, ունեն ուղղանկյունաձև եռախորշ կառուցվածք,

հարթակ՝ դռան առջևում, ջրահեռացման սկոսներ և ժայռափոր աստիճաններ (T. Tanyeri-Erdemir, 2007, 210): Թե՛ Աշոտակերտը և թե՛ Մհերի Դուռը եղել են ուրարտական պետության կարևորագույն ծիսապաշտամունքային համալիրներ, որտեղ իրականացվել են կենդանիների զոհաբերություններ, հեղումներ, գուշակություններ: Սրանք, ամենայն հավանականությամբ, ուղեկցվել են սրբազան երաժշտությամբ (T. Tanyeri-Erdemir, 2007, 209-210), գուցե նաև խորհրդանշական խաղերով և մրցություններով:

Pulusi կոչվող կոթողներ: Այս կոթողները վկայված են Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալության շրջանից ընդհուպ մինչև ուրարտական պետության անկումը: Դրանք, ինչպես որակել է Ս. Հմայակյանը, ուրարտական ամենապարզ և ամենատարածված պաշտամունքային կառույցներից են (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 69-70): Pulusi-ները (նկ. 30)՝ պատվանդանի վրա կանգնած, ուղղանկյունաձև, հարթ իրանով, սովորաբար կիսաշրջանաձև վերնամասով, մեծամասամբ արձանագրված սյուներ կամ կոթողներ են (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 69): Տեքստերում առավելապես ներկայացված են NA₄ գաղափարագրով (տե՛ս՝ օրինակ, KYKH, NA 4, ար. , 410, 458) և ճնշող մեծամասնությամբ, ձոնված են Խալդի աստծուն (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 69): Առանձնանում են Քորշունից, Քարահանից, Վարազավանքից, հավանաբար՝ Վան-Այգեստանից, Արծովաբերդից, Մեծփավանքից և Քեչիկրանից հայտնաբերված pulusi-ները, որոնք հաջորդաբար ձոնված են ուրարտական աստվածներ Խուտուինիին, Շիվինիին, Տարեքի աստծուն, Էլիպուրիին, Կուեռային և Շեփթուին (CTU 1-A 5-79, A 5-80, A 5-81, A 10-7, A 5-82, A 5-83, A 5-84): Հետաքրքիր է, որ այս կոթողների զգալի մասը կերտվել է Մենուա արքայի գահակալության տարիներին (Y. Grekyan, 2006, 178-179, Table 1): Հանգամանք, որը մատնանշում է, որ pulusi-ների կերտումը ընկած էր Մենուայի քաղաքական և կրոնական գործունեության հիմքում (Y. Grekyan, 2006, 151): Նման կոթողների տեքստերում վկայված են ուրարտական արքաների ռազմական, շինարարական, կրոնական և այլ գործողությունների մասին: Այն որ pulusi-ներից մի մասը եղել են ծիսապաշտամունքային կոթողներ և կազմել համալիրի մաս, վկայում են մի քանի սկզբնաղբյուր: Այսպես՝ Մենուայի Գյուզակից գտնված նման կոթողի արձանագրության վերջում հիշատակվում է խաղողի կամ գինու? հասունցաման? ժամանակ Խալդյան դարպասներում և pulusi-ի առջև Խալդիին և Ուարուբանիին զոհաբերություններ և ինչ-որ տոնախմբություն? իրականցնելու մասին (KYKH, 82, ար.,

103, CTU 1, A 5-33): Վանի Սուրբ Պողոս վանքից գտնված մեկ այլ կոթողի տեքստի մի հատվածում, որը պատկանում է Սարգուրի II-ին, հիշատակվում է տաճարում Արևի աստծո ամսին ինչ-որ կարգ և Խալդիին ու Սարգուրիի աստծուն զոհաբերություններ իրականացնելու մասին: Կարծես թե այս համատեքստում նշված է pulusi-ի կանգնեցման մասին (KYKH, 242, AII+AI, ctp., 248-249): Այսինքն, դատելով առնվազն Գյուզակի կոթողի տեղեկությունից, կարելի է եզրակացնել, որ որոշ pulusi-ների կանգնեցումը կապված է եղել սեզոնային տոների և դրանց առնչվող ծեսերի հետ: Pulusi-ների ծիսապաշտամունքային գործառույթը հիանալի կերպով փաստվում է Թոփրաք Կալեից գտնված (նկ. 31), ինչպես նաև՝ Խարբերդի թանգարանում պահվող կնիքների պատկերագրության տեսարաններով (նկ. 32) և Ալթըն-թեփեի պեղումների արդյունքներով (նկ. 33): Վերը հիշատակված երկու կնիքների տեսարաններում պատկերված է ծիսական արարողություն, որի տեսարանում մի անձնավորություն կանգնած է երեք pulusi-ների առջև, մի ձեռքը՝ ողջույնի դիրքում, մյուսը՝ ուղիղ պահած: Վերջինիս ոտքերի մոտ սափոր է պատկերված: Առաջին կնիքի pulusi-ների, թե՛ աջ, և թե՛ ձախ կողմում պատկերված են տարբեր ծառեր, որոնք, ըստ ամենայնի, ունեցել են պաշտամունքային դեր (N. Çevik, 1999, 341): Երկրորդ կնիքի հորինվածքում՝ այդ ծառերը գտնվում են pulusi-ների և անձնավորության միջև: Հետաքրքիր է, որ վերջինիս առջև տեղակայված է նաև ծիսական սեղան, որի վերևում ևս սափոր է պատկերված (C. Işık, 1986, Abb. 2a-b): Ի լրացումն այս ամենի՝ Ալթըն-թեփե հուշարձանի դամբարանների մոտ հայտնաբերվեց մի համալիր (նկ. 33ա, բ), որը հնավայրը պեղող-հնագետ Թ. Օզգյուշը անվանել է բացօթյա սրբավայր (T. Özgüç, 1963, 48-49, fig. 2, Pl. XV-2. T. Özgüç, 1969, 73-74, Pl. XXVI-XXVII): Այստեղ, քարերով առանձնացված և հարթեցված տարածքում, չորս պատվանդանների վրա վեր են խոյանում կոթողներ, որոնցից մեկը ցավոք ջարդվել է: Կոթողներից երեքը ունեն մոտ 3մ բարձրություն և իրենց ձևով կրկնում են pulusi-ները: Հակառակ մեզ հայտնի pulusi-ների ճնշող մեծամասնության, սրանք արձանագրված չեն: Կոթողների առջև գտնվում է մի կլորավուն անցքով կառուցվածք, որը, ըստ Թ. Օզգյուշի, եղել է զոհարան: Ամբողջ համալիրը, ըստ հուշարձանը պեղած հնագետի, կապված է եղել թաղման ծեսի հետ (T. Özgüç, 1963, 48-49): Կան գիտնականներ, ովքեր կարծում են, որ Ալթըն-թեփեյի այս բացօթյա համալիրը

նաև առնչվել է «կենաց ծառի» պաշտամունքի և հեղման ծեսի հետ (N. Çevik, 1999, 360 Lev. VI e., A. Çilingiroğlu, 1997, 102):

Կարելի է եզրակացնել, որ pulusi-ների առնվազն մի մասը, բացի իրենց տեղեկատվական գործառույթներից, ունեցել են նաև ծիսապաշտամունքային նշանակություն և ընդգրկվել են համալիր տարածքի մեջ: Բացի վերը նշվածից, այդ մասին կարող են վկայել Աշոտակերտի կոթողի առջևում տեղակայված վեց փոստրակները (նկ. 34), որոնք, կարծիքներից մեկի համաձայն, արվել են այս կոթողների համար (V. Sevin, O. Belli, 1976-77, 354-355): Քանի որ pulusi-ների մեծ մասը ձոնված է Խալդիին, ակնհայտ է, որ այդ կոթողները կազմել են վերջինիս պաշտամունքի մի մասը, ինչպես նաև խորհրդանշել ուրարտական վերնախավի իշխանությունը:

Պարտեզ և խաղողուտ: Ուրարտական բազմաթիվ տեքստերում հիշատակվում են Տուշպա-Վանի միապետների կողմից պարտեզների կամ այգիների և խաղողուտների հիմնման մասին (տե՛ս՝ օրինակ CTU 1, A 2-9AB, A 5-28Ro., A 8-16, A 9-11 և այլն): Դրանց մի մասն ունեցել է ծիսապաշտամունքային նշանակություն և, ընդգրկված լինելով համալիրի մեջ, որոշակիորեն կապ է դրսևորել նաև Խալդիի պաշտամունքի հետ: Այս առումով հետաքրքիր է, որ պարտեզներ և խաղողուտներ են հիմնվել Խալդիին վերաբերող պաշտամունքային կառույցների հետ համատեղ: Այսպես՝ Իշպուինիի՝ Քարահանի արձանագրության մեջ հիշատակվում է Խալդյան դարպասների և Խալդիի քաղաքի հիմնման, ինչպես նաև Ուա աստծուն teribišuzi-ի կանգնեցման մասին: Այս համատեքստում հիշատակվում է նաև նոր ամրոցի, ինչպես նաև պարտեզի և խաղողուտի հիմնման մասին (CTU 1, A 2-9Ae B, 112-115): Նույն Քարահանում արդեն Մենուա արքայի թողած մի քանի արձանագրություններում հիշատակվում է Արծունիունի քաղաքում Խալդյան դարպասների և ամրոցի կառուցման, պարտեզի և խաղողուտի հիմնման, ինչպես նաև՝ համապատասխանաբար՝ Ուա, Ուրա և Նալաինի աստվածներին teribišuzi-ի կանգնեցման մասին (CTU 1- A 5-28Ro-A 5-29Ro, A 5-30 Ro, A 5-31Ro): Եթե ճիշտ է այն կարծիքը, որ teribišuzi-ն կամ teribi šuzi-ն կարող է նշանակել արձան (KYKH, 42, ссылка 7), ապա շատ հավանական է, որ Արծունիունի քաղաքը հանդիսացել է ուրարտական պետության սրբավայր-քաղաք, որտեղ, միևնույն համալիրում պաշտվել են տարբեր աստվածներ: Մեր կողմից արդեն նշված Գյուզակի արձանագրությունում ևս հիշատակություն կա Խալդյան դարպասների հիմնման,

ինչպես նոր ամրոցի կառուցման մասին, որը Մենուան անվանում է «Խալդիի քաղաք»: Այստեղ նշվում է նաև խաղողուտի (անվանվում է «Մենուայի խաղողուտ») և պարտեզի հիմնման մասին: Արձանագրության վերջին հատվածում տրված են Խալդյան դարպասների և pulusi-ի առջև Խալդիին և Ուարուբանիին զոհեր մատուցելու և խրաբխճանք (?) կատարելու հանձնարարականները (CTU 1, A 5-33): «Խալդյան քաղաքի» կառուցման և խաղողուտի ու պարտեզի հիմնման մասին վկայված է նաև Մուլլա Բայազեդի արձանագրության մեջ: Հետաքրքիր է, որ այստեղ դարձյալ հիշատակություն կա Խալդյան դարպասների մասին (CTU 1, A 9-12): Նոր ամրոցի, ինչպես նաև պարտեզի և խաղողուտի հիմնման մասին է հիշատակվում նաև Մհերի դռան արձանագրության վերջին հատվածում (KYKH, 36, c. 47-48. CTU 1, A 3-1, 128-129): Դավթի բլուրից գտնված արձանագրություններից մեկում հիշատակվում է susi-ին Խալդյան դարպասների կառուցման, ինչպես նաև խաղողուտի, պարտեզի և դաշտերի տնկման վերաբերյալ (CTU 1, A 5-16): Այնիսից գտնված արձանագրություններից մեկում նկարագրվում է տաճարի (É. BĀRA), Ռուսախինիլի Էիդուրիկաի քաղաքի հիմնման, ինչպես նաև պարտեզի ու դաշտերի տնկման, իսկ մյուսում՝ տաճարի, ամրոցի, խաղողուտի ու պարտեզի հիմնարկեքի մասին (CTU 1, A 12-1 VI, A 12-9):

Կարելի է եզրակացնել, որ պարտեզներն ու խաղողուտները սովորաբար հիմնվել են նոր ամրոցների կառուցումից առաջ՝ խորհրդանշելով ուրարտական արքաների՝ որպես պետության արգասաբերության երաշխավորի իշխանությունը: Այն, որ դրանց մի մասը հիշատակվում է «Խալդյան քաղաքների» հիմնադրման, ինչպես նաև Խալդյան դարպասների և susi-ի հետ միասին, մատնաշում է, որ նշված ձեռնարկումները որոշակի կապ են ունեցել Խալդի աստծո պաշտամունքի հետ և երբեմն կազմել նրա ծիսապաշտամունքային համալիրի մաս: Թերևս այս ամենի համար լավ ապացույց կարող է հանդիսանալ արդեն հիշատակված Գյուզակի արձանագրության տեքստը:

Խալդիին ձոնված տաճարները: Մուծածիրի տաճար: Ուրարտական պետության կրոնի, ինչպես նաև քաղաքական մի շարք կարևոր հարցերի լուսաբանման համար չափազանց կարևոր են տերության հոգևոր կենտրոն Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարին վերաբերող տեղեկությունները (ARAB II, 22, 59, 165, 171, 172, 173, 176, 183, 213), ինչպես նաև Ասորեստանի Դուր-Շարուկկին (Խորսաբադ) մայրաքաղաքի պալատներից մեկում արված նույն տաճարի բարձրաքանդակի պատկերագրությունը:

Վերջինս, ցավոք, մեզ է հասել միայն արտատպված վիճակով (P. É. Botta, 1949, pl. 141) (նկ. 7): Ընդունված է, որ Մուծածիրը պետք է տեղակայված լիներ Իրաքի հյուսիս-արևելյան հատվածում գտնվող Սիդեկան կամ Մուդջեսիր (R. M. Boehmer, 1973, 31-40), ավելի ճիշտ՝ Մջեսեր գյուղի մոտակայքում (D. M. Zamua, 2014, cit. 3): Ըստ Սարգոն II-ի տեքստերի՝ Մուծածիրի տաճարը համարվում էր Խալդի աստծո կացարանը (ARAB II, 22, 171, 172, 183. ABIIU, 1951/2, 51 և այլն): Այս քաղաքն իր տաճարով կարծես թե եղել է տարածաշրջանային սրբավայր (M. Salvini, 1993-1997, 445): Առայժմ դժվար է ասել արդյո՞ք Մուծածիրում ի սկզբանե եղել է Խալդիի պաշտամունքը, թե այն ներդրվել է ավելի ուշ, կամ՝ ե՞րբ է կերտվել Խալդի աստծո վերը նշված տաճարը, և, ընդհանրապես, ի՞նչ տեսք է ունեցել այն: Ուստի, նախ փորձենք անդրադառնալ տաճարի կառուցման ժամանակի խնդրին, առավել ևս, որ Մուծածիրին վերաբերող առաջին ուղղակի տեղեկությունները սկսում են Ք. ա. 879 թ, երբ ասորեստանյան արքա Աշշուր-նաժիր-ապալ II-ի Կալխուի նոր ապարանքի օծմանը մասնակցելու եկած պատվիրակությունների թվում հիշատակվում են նաև Մուծածիրի ներկայացուցիչները (RIMAI, A. O. 101.30., 147. Ե. Գրեկյան, 2005, էջ, 277): Այս առումով կարևոր տեղեկություն են հաղորդում երկու սկզբնաղբյուր: Դրանցից առաջինը մեր կողմից արդեն հիշատակված Իշպուինիին և Մենուային պատկանող Քելիշինիի երկլեզու արձանագրությունն է (CTU 1, A 3-11): Այստեղ պատմվում է Իշպուինիի և Մենուայի կողմից Մուծածիր այցելության և այնտեղ որոշակի գործողություններ իրականացնելու մասին: Տեքստի սկզբում հիշատակվում է ուրարտական միապետի և գահաժառանգի կողմից Մուծածիրում Խալդիի առջև ինչ-որ գործողություններ կատարելու, Խալդիին *iarani* կառուցելու, ինչպես նաև դրա առջև արձանագրություն կանգնեցնելու տեղեկությունները: Այնուհետև պատմվում է Իշպուինի Սարդուրորդու կողմից «Խալդյան դարպասներին» զենք, անասուններ, պղնձե շտանդարտ և կաթսա նվիրաբերելու ու դրանք «Խալդյան դարպասներին» մոտ տեղաբախշելու մասին: Նաև հաղորդվում է 1112 ցուլ, 9120 այծ և գառնուկ, ինչպես նաև մեկ մեծ այծ զոհաբերելու տեղ կարգադրությունը (KYKH, 30, CTU 1, A 3-11): Ակնհայտ է, որ այստեղ ներկայացված փաստերը վերաբերում են մեծ նշանակություն ունեցող տոնախմբության: Այս հիշատակությունը բավական նման է Սարգոն II-ի Մուծածիրի տաճարին վերաբերող այն տեքստին, որի վրա հիմնվելով՝ կարելի է եզրակացնել, որ ուրարտական արքան իր

հետ Մուծածիր էր բերում թագաժառանգին, և այդ ժամանակ պալատից թանկարժեք իրեր էին բերում ու տեղադրվում Խալդիի առջև, և մեծաքանակ անասուններ զոհաբերում Խալդիին: Այնուհետև տոնախմբություն էր լինում և Ուրարտուի գերագույն աստծո առջև զահաժառանգին էր հանձնվում Ուրարտուի արքայական խույրն ու գայիսոնը (ARAB II, 171): Հայտնի է, որ ուրարտացիները դարպաս անվանում էին ոչ միայն ժայռափոր դռները, այլև՝ տաճարները կամ դրանց դռները (M. Salvini, 2001, 259-261. A. Çilingiroğlu, 2005, 31, cit. 1): Այս համատեքստում տրամաբանական է թվում, որ Քելիշինի արձանագրությունում հիշատակված «Խալդյան դարպասները» կարող էին վերագրվել տաճարին կամ նրա մուտքին: Ամենայն հավանականությամբ, Խալդիին նվիրաբերված ընծաներն էլ պետք է պահվեին այդ համալիրում, որի մի մասն էլ, չի բացառվում, որ կազմել է Մուծածիրի տաճարը: Այն, որ այս կառույցը կարող էր գոյություն ունենալ առնվազն Իշպուինիի կառավարման կամ դրան հաջորդող ժամանակաշրջանում, կարող է 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 արձանների գոյության փաստը, որոնք ձուլվել էին Սարգուրի Իշպուինորդու հրամանով՝ տաճարում կուտակված պղնձի պաշարներից (ARAB II, 22, ABИИУ (2), 46): Իդեպ, հորթուկին սնուցող կովի տեսարանն առկա է նաև Մուծածիրի տաճարի գծանկար-պատճենի վրա (նկ. 7, 99): Ըստ Ն. Ադոնցի՝ այս տեղեկության մեջ, գրագրի սխալի պատճառով, Իշպուինի Սարգուրորդու փոխարեն գրվել է Սարգուրի Իշպուինիորդի (Ն. Ադոնց, 1972, էջ, 194): Անկախ այն հանգամանքից, թե ով է թաքնված վերը նշված միապետի անվան տակ, հավանական է թվում, որ վերջինիս իրականացրած գործողությունները պետք է տեղավորվեն Ք. ա. IX դարի վերջին քառորդում: Այսինքն՝ այս և մեր կողմից վերը հիշատակված մյուս սկզբնաղբյուրի տեղեկություններից կարելի է ենթադրել, որ Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարը կարող էր գոյություն ունեցած լինել առնվազն Ք. ա. IX դարի վերջին քառորդից ոչ ուշ:

Մյուս կարևոր խնդիրը, որը տարակարծությունների տեղիք է տվել մասնագետների շրջանում, այն է, թե ինչպիսի տեսք է ունեցել Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարը: Հիմնվելով Խորսաբադի պալատի բարձրաքանդակի արտատպված տարբերակի վրա՝ հետազոտողների մի մասը կարծիք է հայտնել, որ այս տաճարը

արտաքինից ունեցել է սյունաշար, ներսից՝ փակ սրահ, ավարտվել երկթեք տանիքով և հանդիսացել հին հունական տաճարների նախատիպը (Б. Пиотровский, 1944, 252. К. Тревер, 1953, 74): Ըստ Վ. Քլայսի, տաճարը ոչ թե սյունաշար (պերպտեր) է ունեցել, այլ կառուցապատվել է որմնահեցերով և կրել՝ երկթեք տանիք (W. Kleiss, 1976, 28-44): Վերջերս առաջ քաշված տեսակետներից մեկի համաձայն՝ Մուծածիրի տաճարը եղել է որմնահեցերով կառուցված ուղղանկյունաձև կառույց և ունեցել երկթեք տանիք (Ն. Երանյան, 2011, էջ, 118): Այս տաճարի տանիքի կառուցվածքի մասին հետաքրքիր տեսակետ է հայտնել քուրդ հնագետ Դ. Մ. Զամուան: Մատնանշելով Սիդեկանի և հարակից շրջանների ցրտաշունչ ձմեռների փաստը՝ վերջինս կարծում է, որ Մուծածիրի տաճարի տանիքը պետք է որ քառաթեք եղած լիներ, քանի որ այդպես հեշտ կլիներ ապահովել ձնհալը կամ ձյան հոսքը (D. M. Zamua, 2014, 21-23): Այս առումով չափազանց հետաքրքիր է Դ. Ստրոնախը տեսակետը, ով, վերլուծելով Մուծածիրի տաճարի վերականգնմանն ու ձևին վերաբերող մինչ այդ եղած կարևոր տեսակետները (D. Stronach, 2012, 312-315), որոշակի գուգահեռներ է տեսնում Մուծածիրի և Այանիսի տաճարների միջև: Նշանավոր հնագետը ակնարկում է, որ տաճարը շրջապատել են ոչ թե սյուները, այլ պիլոնները, ինչպիսիք պեղվել են Այանիսի տաճարի հարևանությամբ (նկ. 36): Հետևաբար, աստուրացի վարպետը փորձել է դրվագել դրանք (D. Stronach, 2012, 315): Այս տեսակետը, թվում է տրամաբանականներից մեկը: Մուծածիրի տաճարի սյունապատի բացակայությունը պարզ մատնանշում է այն հանգամանքը, որ տաճարի նկարի ճակատային հատվածի առանձնացող վեց դուրս եկած մասերն ունեն բաժանարար հատվածներ: Այդ մասերի երկու եզրային կողմերից կախված են վահաններ: Քիչ հավանական է թվում, որ սյունը ունենար բաժանարար, և վահանը կախված լիներ նրանից: Դա բավական անհարմար կլիներ: Բացի այդ՝ տաճարի ճակատային հատվածից ներքև պատկերված են երկու կաթսաներ, որոնց վարպետը քանդակել է իրենց կլորովուն ձևով (նկ. 35): Հետևաբար, եթե սյուներ լինեին տաճարի առջևում, վարպետը ևս կընդգծեր նրանց կլորավուն տեսքը: Մյուս կողմից, եթե այդ մասերը լինեին ոչ թե պիլոններ, ինչպես ենթադրում է Ստրոնախը, այլ որմնահեցեր, ապա որոշակի նմանություններ կնկատվեն Մուծածիրի տաճարի և Հայկաբերդի Ուչկալե կոչվող կառույցի (նկ. 37)՝ Մ. Թ. Թարհանի վերականգնած տարբերակի հետ (M. T. Tarhan, 2007a., 131, Resim, 2, 3,4, 132, Resim, 5, 134, Resim, 7): Ըստ Մ. Թ. Թարհանի՝ այդ

կառույցը կապված է եղել նախնի արքաների պաշտամունքի հետ (M. T. Tarhan, 2007a., 115-136, M. T. Tarhan, 2007b., 265-282):

Մուծածիրի տաճարում տեղի ունեցած ծիսապաշտամունքային գործողությունների մասին որոշակի տեղեկություններ են պարունակում ուրարտական և ասորեստանյան աղբյուրները: Սարգոն II-ի տեքստերում հիշատակվում է Մուծածիրի տաճարից Խալդիի և այդտեղ նրա կինն համարվող Բագբարթուի առևանգման մասին (ARAB II, 173, 175, 183): Թե՛ ուրարտական, և թե՛ ասորեստանյան տեքստերում հիշատակվում են Մուծածիրում Վանի թագավորության միապետի կամ գահաժառանգի կողմից Խալդիի առջև որոշակի ծիսապաշտամունքային արարողություններ իրականացնելու մասին (CTU 1, A 3-11, ARAB II, 171, 173): Այսինքն՝ Մուծածիրի տաճարում Խալդին պաշտվել է իր կողակցի հետ, և վերջիններս էլ տաճարում ունեցել են իրենց արձանները, կամ էլ գուցե նրանց կերպարանավորող խորհրդանիշները: Սարգոն II-ի կողմից Մուծածիրի տաճարից տարված ավարի թվում հիշատակված անսահման քանակությամբ առարկաների (զենքեր, կենցաղային իրեր և այլն. Մանրամասն տե՛ս ARAB II, 173, 183) առնվազն մի մասը պետք է ունենար ծիսապաշտամունքային նշանակություն և ձուլված լիներ Ուրարտուի գերագույն աստծուն: Վերը նշված տեքստերից պարզ է դառնում, որ Մուծածիրի տաճարում տեղի է ունեցել ուրարտական արքաների թագադրության ծես (տե՛ս՝ «Թագադրության ծես», էջ, 91-92): Այս տաճարական համալիրում նաև մեծ կաթսաների մեջ «Խալդիի առջև» գինի էին լցնում (ARAB II, 173): Այդ կաթսաները կարելի է տեսնել Մուծածիրի տաճարի նկարի ճակատային հատվածի առջև: Այսինքն այստեղ իրագործվել է նաև հեղման ծես (տե՛ս՝ «Հեղման ծես», էջ, 87-89): Բացի այդ, Խալդիի տաճարում «իր աստվածայնության» հանգստի համար նախատեսված մահիճի և Բագբարթուի՝ որոշումներ իրականացնելու համար ոսկե մատանու հիշատակությունների փաստերը թույլ են տալիս եզրակացնելու, որ Մուծածիրի տաճարում գործել է նաև «Սրբազան ամուսնության» ծեսը (տե՛ս «Սրբազան ամուսնության» ծես, էջ, 92-93), և արվել են գուշակություններ (տե՛ս՝ «Բագբարթու», էջ, 57-58) : Պատկերագրության և խորհրդանշանների առումով հետաքրքիր տեղեկություն են տալիս մեր կողմից արդեն հիշատակված ցուլի և իր հորթուկին սնուցող կովի արձանների հիշատակության և վերջին երկուսի՝ տաճարի ճակատային հատվածի առջևում պատկերվելու փաստը: Այս տեղեկության մանրամասն

ուսումնասիրությունը կարող է կարևոր տեղեկություններ հաղորդել Մուծածիրի տաճարում եղած վաղ պաշտամունքի, աստվածությունների կենդանակերպ խորհրդանիշների, ինչպես նաև՝ Մուծածիրի տաճարի հետ կապված մի շարք այլ առանցքային հարցերի լուսաբանման համար (տե՛ս՝ «Բագբարթու», էջ, 57-58, «Սրբազան ամուսնության ծես», էջ, 92-93, «Ցուլ, կով և հորթուկ», էջ, 116-117):

Խալդիի պաշտամունքի և խորհրդանիշների ուսումնասիրության համար ուշագրավ տեղեկություններ կարող է պարունակել Մուծածիրի տաճարի ճակատային հատվածի երկթեք տանիքի միջնամասից վեր խոյացող նիզակի կամ կենաց ծառի պատկերը (նկ. 35): Ուսումնասիրողներից մի մասի կարծիքով այն Խալդիի նիզակն է, նրա գլխավոր խորհրդանիշներից մեկը, որ բազմիցս հիշատակվում է ուրարտական արձանագրություններում (տե՛ս՝ օրինակ՝ M. Rimnschneider, 1963, 148) : Կա կարծիք, որ վերը հիշատակված պատկերը Կենաց ծառ է կամ տերև, որը ևս խորհրդանշել է Ուրարտուի գերագույն աստծուն (M. van Loon, 1991, 73.P. Calmeyer, 1978, 183-193. П. Кальмейер, 1983, 184-189): Ըստ Մ. Ռիմնշնայդերի՝ հենց այս պատկերի տեսքով է պաշտվել Խալդին Մուծածիրում (M. Rimnschneider, 1963, 148):

Իհարկե Սարգոն II-ի կողմից Մուծածիրի նվաճումից և թալանից հետո Խալդիի աստծո տաճարը պետք է որոշակիորեն կորցրած լիներ իր դերակատարությունը հատկապես Ուրարտական տերության կրոնաքաղաքական համակարգում: Այդ ամենին կարող էին նպաստել նաև տաճարից Խալդի աստծո առևանգման փաստը: Սակայն, այս գործողություններից հետո էլ Մուծածիրը շարունակում էր մնալ տարածաշրջանային սրբավայր: Նույնիսկ, Հ. Թադմորի թարգմանության համաձայն, Խալդին (հավանաբար նրա արձանը) Մուծածիր է վերադարձվում (H. Tadmor, 1958, 86-87, 95):

Susi տաճարները: Մեր կողմից արդեն մի քանի անգամ հիշատակված Աշոտակերտի ժայռափոր դռան արձանագրության տեքստում Իշպուինի և Մենուա արքաները հիշատակում են susi կառուցելու մասին (տե՛ս՝ այս ենթագլխի «Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռներ» ենթաբաժինը): Հետագայում ևս Վանի թագավորության մի քանի միապետների թողած արձանագրություններում ևս հիշվում են susi-ների կառուցման մասին (տե՛ս՝ օրինակ CTU 1, A 3-1, A 5-44, A 9-17, A 12-2): Ինչ վերաբերում է հնագիտորեն ֆիքսված նման կառույցներին, ապա դրանց թիվը այդքան էլ շատ չէ: Ըստ ժամանակագրական

հաջորդականության՝ հայտնի են Վերին Անձավի (նկ. 39), Բադնոցի (Ազնավուրթեփե) (նկ. 40) (Մենուա), Էրեբունու (Արգիշթի I), Հայկաբերդի (Զավուշթեփե) Իրմուշինի աստծո (նկ. 41), Վերին ամրոցի (նկ. 42), Քայալըդերեի (նկ. 43) (Սարգուրի II), Ալթըն թեփեի (նկ. 44) (հավանաբար՝ Արգիշթի II), Թոփրաք կալեի (նկ. 45) (Ռուսա Էրիմենայորդի կամ Ռուսա II) և Այանիսի (նկ. 46) (Ռուսա II) susi տաճարները (A. Çiliingiroğu, 2012, 295): Վերջերս նման կառույց մասամբ բացվեց նաև Արմավիրում (նկ. 47) (I. Karapetyan, 2010, 36-43): Ելնելով հնագիտական պեղումների արդյունքում ի հայտ եկած որոշ իրավիճակներից՝ նման տաճարներ են վերականգնվում նաև Բաստամում (W. Kleiss, 1972, 32, M. Salvini, 2005, 371-375), Կարմիր բլուրում (նկ. 48) (R. Dan, 2010, 44-52), Քյորգուրում (A. M. Dincol, 1976, 19-30), Վերախրամում (W. Kleiss, 1974, 81) և Քեֆ ամրոցում (M. Salvini, 2004, 245-275): Վերը նշված հնավայրերի պեղումներից պարզ դարձավ, որ susi-ն մի կառույց է, որը կազմել է ուրարտական տաճարական համալիրի մաս (A. Çiliingiroğu, 2012a., 295): Այն ունի քառակուսի և աշտարակաձև կառուցվածք, չորս կողմերից՝ որմնահեցեր, սովորաբար՝ եռանիստ մուտք, և ցելլա (նկ. 38): Susi կառույցի ստորին հատվածը՝ հիմնաշարը, սրբատաշ քարերից էր, որի վրա բարձրանում է հում աղյուսով շարված վերնամասը: Իրենց կառուցվածքի պատճառով susi-ները մասնագիտական գրականության մեջ ստացել են «քառակուսի տաճարներ» (T. Forbes, 1983, 69), աշտարակաձև տաճարներ, «ստանդարտ տաճարներ» (այդ մասին տե՛ս՝ օրինակ՝ T. Tanyeri-Erdemir, 2007, 207, cit. 4, 5) անվանումները: Ըստ Թ. Օզգյուչի՝ այս տաճարներն ունեցել են հարթ տանիք (T. Özgüç, 1967, pic. 46): Համաձայն Վ. Քլայսի վերակազմության՝ susi-ների տանիքը եղել է բրգաձև (W. Kleiss 1963-64, 13-14): Այս տեսակետի օգտին են խոսում Այանիսի susi տաճարի պեղումների արդյունքները (A. Çiliingiroğu, 2012, 305. Colour Plate Va): Բոլոր susi-ների թե՛ արտաքին, և թե՛ ցելլայի չափերը համընկնում են (Աղ. 5): Բացառություն է կազմում միայն որպես ուղղանկյունաձև կառույց ներկայացված Էրեբունու Իվարշա (հնարավոր է նաև Իուրշա ընթերցումը) աստծուն ձոնված susi-ն (K. Оганесян, 1961, 32-33), որը, ամենայն հավանականությամբ, խորհրդային տարիներին սխալ վերակազմության արդյունք է (W. Kleiss, 1988, 190, 206. R. Dan, R. La Farina, 2011, 233-235. Մ. Բադալյան, 2013թ., էջ. 8-9): Սարգոն II-ի ութերորդ արշավանքի ժամանակ հիշատակվում է նաև Ռիարի և Արբուի (այստեղ էր գտնվում Սարգուրիի և Ռուսայի «սերմը») նվաճման և այստեղ Խալդիի

տաճար այրելու մասին (ARAB II, 165): Չի բացառվում, որ վերը հիշատակված տաճարը նույնպես susi է եղել:

Վերին Անձավի, Ազնավուրթեփեի, Քյորգուրթի, Հայկաբերդի, Վերին Ամրոցի, Քայալըդերեի, Բաստամի, Կարմիր Բլուրի և Այանիսի susi-ները ձոնված են եղել Խալդի աստծուն: Այս առումով բացառություն են կազմում Հայկաբերդի Իրմուշինի և Էրեբունի Իվարշա աստվածների ձոնված նման կառույցները: Կարելի է կարծել, որ susi-ները հանդիսացել են Խալդիի ճարտարապետական խորհրդանիշներից մեկը: Դրանք եղել են ծիսապաշտամունքային համալիրներ, որտեղ տեղի են ունեցել տարբեր տեսակի արարողություններ: Susi-ներում եղել են ուրարտական տերության գերագույն աստծուն ձոնված զենքեր, որոնք, բացի իրենց գեղարվեստական և նվիրատվական գործառույթներից, ունեցել են նաև ծիսապաշտամունքային նշանակություն (A. Çiliingiroğlu, 2012, 305): Հատկապես Արմավիրի, Կարմիր Բլուրի և Քեֆ ամրոցի susi-ների արձանագրությունները կարևոր տեղեկություններ են հաղորդում այս կառույցում Խալդիին նվիրված ծիսապաշտամունքային արարողությունների մասին, իսկ Այանիսի տաճարը, որպես հնագիտական համալիր, այս առումով ուղղակի անգնահատելի սկզբնաղբյուր է հանդիսանում: Վերը նշված հնավայրերի susi-ների արձանագրություններից պարզ երևում է, որ այդ կառույցներում տեղի են ունեցել կենդանիների զոհաբերություններ՝ նվիրված ուրարտական պետության տարբեր աստվածությունների (Աղ. 6): Ընդ որում՝ այստեղ կարևորագույն և առաջնային տեղը հատկացվել է Խալդիին: Այս զոհաբերությունները եղել են երկու տեսակ՝ կենդանիների զոհաբերում և հավանաբար՝ քերթում կամ ողջակիզում (տե՛ս՝ «Կենդանիների զոհաբերություններ», էջ, 82-86): Հետաքրքիր են նաև որոշ susi-ների արձանագրությունների այն հատվածները, որոնց համաձայն, արքայի ժամանման կապակցությամբ վերջինիս պետք է մատուցվեին կենդանիների լյարդը, թոքը և սիրտը (տե՛ս՝ էջ, 86-87): Այս հիշատակությունները, գուցե, կարող են վկայել susi տաճարներում գոյություն ունեցած գուշակությունների որոշակի ինստիտուտի մասին: Վերջերս պարզ դարձավ, որ Այանիսի susi տաճարում իրականացվել են կրակի հետ կապված որոշակի ծիսապաշտամունքային արարողություններ, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, կապվել են Խալդիի պաշտամունքի հետ (A. Çiliingiroğlu, 2005, 36): Այս հիշատակությունները փաստվում են Այանիսի տաճարական համալիրից գտնված

առյուծագլուխ բրոնզե վահանի արձանագրությամբ և նույն տաճարին կից բացված երկու օջախների առկայությամբ (տե՛ս՝ «Կրակի հետ կապված ծեսեր», էջ, 93-96): Այս առումով հետաքրքիր է, որ ուրարտական *susi* տաճարները համարվում են աքեմենյան կրակի տաճարներ Զենդան-ի Սուլեյմանի և Քաբաահ-Զարդուշտի նախատիպերը (Գ. Տիրացյան, 1964, էջ, 153-155. D. Stronach, 1967, 254-255. D. Stronach, 2012, 309-314):

Ուրարտական աշտարակաձև տաճարները հաճախ հիշատակվում են դարպասների (KÁ) հետ միասին (տե՛ս՝ օրինակ CTU 1, A 4-1, A A 5-47, A 10-6): Այս համատեքստում բավական հետաքրքիր է *susi*-ների և Խալդիին ձոնված ժայռափոր դռների հարաբարակցությունը:

Susi-KÁ-Աշտակերտ և Մհերի Դուռ: Իրենց եռախորշ կառուցվածքով Աշտակերտը և Մհերի Դուռը նմանություն ունեն ուրարտական *susi* տաճարների մուտքերի հետ (նկ. 49, 50) (M. T. Tarhan, V. Sevin, 1975, 407-408): Ուրարտական աշտարակաձև տաճարներից Բադնոցի (Ազնավուրթեփե), Հայկաբերդի (Զավուշթեփե), Ճմինի (Ալթընթեփե), Ներքին Խնձորի (Քայալդերե), Ռուսախինիի Քիլբանիկայիի (Թոփրաք Կալե), Ռուսախինիի Էիդուրուկայիի (Այանիս) մուտքերն ունեն եռանիստ կառուցվածք (M. T. Tarhan, V. Sevin, 1975, 408): Այս տաճարների մուտքերը թե՛ իրենց դռների խորությամբ և լայնությամբ, և թե՛ բարձրությամբ, հավանաբար կրկնել են Աշտակերտի և Մհերի Դռան համապատասխան չափերը (M. T. Tarhan, V. Sevin, 1975, 408-410):

Ըստ Թ. Թարհանի և Վ. Սևինի, երբ *susi* տաճարի դռան փեղքերը բաց էին, նրա կառուցվածքը դառնում էր երեք չափորոշիչներից բաղկացած (M. T. Tarhan, V. Sevin, 1975, 409.): Այս պարագայում աստծու արձանը, որը դրված էր տաճարի ցելլայի հետ և իր պատի առջևում գտնվող քարե պատվանդանի վրա, ստանում էր սրբազան իմաստ: Փաստորեն, փակված դռան ետևում գտնվող աստծո արձանը չէր երևում և ձեռք էր բերում խորհրդավոր իմաստ (M. T. Tarhan, V. Sevin, 1975, 409): Այս հանգամանքը կարող էր առնչվել և համադրվել Խալդիի՝ որպես ժայռում բնակվող աներևույթ աստծո, գաղափարի հետ (M. Salvini, 1989, 86):

Ըստ ամենայնի, Աշտակերտն ու Մհերի Դուռն ունեցել են «բացօթյա *susi*»-ների կարգավիճակ և իրենց կառուցվածքով (բարձր դիրք, ժայռափոր աստիճաններ, հարթակ, եռախորշ, ուղղանկյունաձև դուռ) յուրաքանչյուրը կազմել են մի ինքնատիպ

ամբողջական ծիսապաշտամունքային համալիր, որը **susi**-ներին զուգահեռ, հավանաբար, գործել է առնվազն մինչև ուրարտական տերության անկումը (T. Tanyeri-Erdemir, 2007, 210): Ի տարբերություն **susi** տաճարների, ուր ծիսապաշտամունքային արարողություններին կարող էր մասնակցել միայն թվով սահմանափակ «ընտրյալ» խավը (արքա, քրմական դաս, ռազմական վերնախավ և այլն), ժայռափոր դռները կիրառվել են մասսայական բնույթ կրող ծիսական արարողությունների համար, որոնց հնարավորություն ուներ մասնակցելու նաև ժողովուրդը (T. Tanyeri-Erdemir, 2007, 210): Ամենայն հավանականությամբ, հարթակին բարձրանում էր վերնախավը (հավանաբար արքան և քրմական դասի տարբեր ներկայացուցիչներ), իսկ բազմությունը կանգնում էր նրանց առջև՝ հարթակից ցած և արարողությանը մասնակցում ներքևից: Այս արարողությունները, հավանաբար, տեղի էին ունենում սեզոնային տոների ժամանակ՝ կապված խաղողուտի տնկման, խաղողի էտման, խաղողի հավաքման (Ս. Հմայակյան, 1986, էջ, 130-132) և այլ ծեսերի հետ: Ըստ հայկական ազգային էպոսի և այլ ավանդազրույցների, ժայռափոր դռները (հատկապես՝ Մհերի Դուռը) բացվում էին տարվա տարբեր տոներին (Քրիստոսի ծնունդ, Համբարձում, Բարեկենդան, Վարդավառ և այլն) (Ս. Հարությունյան, 2000, էջ, 455-456), ինչը, մեր կարծիքով պետք է որ ունենար որոշակի ուրարտական արմատներ և կապված լիներ Խալդիի «եղանակային» տարբեր դրսևորումների և փոխակերպումների հետ (Ս. Բադալյան, 2009, էջ, 40: Ս. Բադալյան, 2013ա, էջ, 89):

Ինչ վերաբերում է ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռների և **susi**-ի աշտարակաձև տաճարների նմանություններին, ապա կարելի է ենթադրել, որ ուրարտական ժայռափոր դռները (հատկապես Աշոտակերտը և Մհերի Դուռը) իրենց եռախորշ կառուցվածքով համապատասխանում են ուրարտական աշտարակաձև տաճարների եռանիստ մուտքերին (նկ. 49, 50): Ժայռը կարող է համապատասխանել հենց **susi**-ի տաճարին՝ դիտվելով որպես աստծո բնակության վայր, իսկ ժայռափոր դռների հանդիպակաց տարածքը կարող էր նույնացվել աշտարակաձև տաճարի առջևում գտնվող ծիսական տարածքին: Այս ամենը մեկ անգամ ևս հաստատվում է, որ **susi**-ն, հավանաբար, զուտ տաճարական կառույց չէր, այլև իր մեջ ներառում էր նաև նրա շուրջ գտնվող ծիսապաշտամունքային սրբազան տարածքը:

Susi-դարպասս հարաբերակցությունը քննարկելու համար բավական հարմար է Այանիս հնավայրի աշտարակաձև տաճարի արձանագրության տեքստը, որտեղ մեզ հետաքրքրող հատվածում Ռուսա II-ը հայտնում է **susi**-ի, ապա նաև «Խալդիի դարպասի» կառուցման լուրը, իսկ արձանագրության վերջում նշում՝ «Խալդիի դարպասի» տեքստը վնասողի անիծման մասին (M. Salvini, 2001a, 259-261): Վերը նշվածից ելնելով՝ Մ. Սալվինին ենթադրում է որ և՛ **susi**-ն, և՛ «Խալդիի դարպասը» հոմանիշներ են և վերաբերում են միևնույն կառույցին, այն է՝ Այանիսի աշտարակաձև տաճարին (M. Salvini, 2001a, 261, cit. 14): Այլ կարծիքի է թուրք հնագետ Ա. Չիլինգիրոզլուն, ով ենթադրում է, որ այստեղ **susi**-ն վերաբերում է հենց տաճարին, իսկ «Խալդիի դարպասները»՝ տաճարի մուտքին (A. Çilingiroğlu, 2005, 31, cit. 1): Այս առումով, վերը նշված խնդրի լուծման բանալիներից մեկը կարող է հանդիսանալ ներկայումս Վանի թանգարանում պահվող, քաղաքից մոտ 10 կմ հարավ-արևելք գտնվող Շուշանց բնակավայրի մոտ, ժամանակին Մենուայի թողած ասուրերենով և ուրարտերենով երկլեզու արձանագրությունը, որը, հավանաբար կազմել է տեղի ուրարտական ամրոցում գտնվող տաճարի մասը: Երեք տողից բաղկացած ասուրերեն տեքստում արքան տեղեկացնում է Ուրա լեռան առջև գտնվող Արծունիունու քաղաքում Խալդիին **isitu** և Խալդյան դարպասներ կանգնեցնելու մասին (CTU 1, A 5-44): Մ. Սալվինին այստեղ **isitu**-ն թարգմանում է որպես աշտարակաձև տաճար և այն նույնացնում **susi**-ի հետ (O. Belli, M. Salvini, 2004, 164-165): Իրոք, ասուրերենում **isitu**-ն ունեցել է աշտարակ իմաստը (CAD, 1960, I-J, 198): Այստեղ, ամենայն հավանականությամբ, խոսքը վերաբերում է ուրարտական սեպագիր արձանագրություններում հիշատակվող Խալդիին **susi** և Խալդյան դարպասներ կառուցելու «բանաձևին», որտեղ, ըստ երևույթին, **susi**-ն համապատասխանում է աշտարակաձև տաճարին, իսկ Խալդյան դարպասները՝ տաճարի մուտքին:

Ամփոփելով **susi** տաճարների և Խալդիին ձոնված ժայռափոր դռների հարաբերակցությանը վերաբերող մասը, հարկ ենք համարում հիշատակել Փ. Զիմանսկու նկատառումներից մեկը, համաձայն որի, ուրարտական տերության կրոնի առավել աչքի ընկնող առանձնահատկություններից են՝ Խալդիի պաշտամունքը, աշտարակաձև տաճարները, ինչպես նաև ժայռափոր դռները (P. Zimansky, 1995, 299-300):

É: Այս կառույցը հիշատակվում է Մենուայի (CTU 1, A 5-26, A 5-52), Արգիշթի I-ի (CTU 1, A 8-24), Սարդուրի II-ի (KYKH, 269), ինչպես նաև Ռուսա II-ի (CTU 1, A 12-1I, A 12-1 II, A 12-2 II, A 12-4) արձանագրություններում և, որպես կանոն, վերաբերվում է Խալդիին: É-ն շումերոգրամ է, որը նշանակում է «տուն» (տե՛ս՝ օրինակ՝ KYKH, 414, É): Այանիսի (CTU 1, A 12-1I, A 12-1 II), Կարմիր բլուրի (CTU 1, 12-2 II) և Արծկեի (CTU 1, A 12-4) տաճարների արձանագրություններում Խալդիին վերագրվող նման կառույցի հետ հիշատակվում են այլ ծիսապաշտամունքային շինություններ ևս (É. BÁRA, susi, ^Ésirhani): Այս վկայությունները թույլ են տալիս ենթադրելու, որ թե՛ Խալդիին ձոնված É-ն, և թե՛ վերը նշված մյուս ծիսապաշտամունքային կառույցները, կարող էին լինել մեծ ծիսապաշտամունքային համալիրի մաս: Նման ենթադրությունը կարծես թե հաստատվում է պեղված դեռևս միակ հնագիտական հուշարձանի՝ Էրեբունու Խալդիին վերագրվող É-ի հետազոտման արդյունքներով: Այս կառույցն առաջինը պեղած Կ. Հովհաննիսյանի կարծիքով, այն եղել է Խալդիի տաճար՝ բաղկացած աշտարակաձև կառույցից՝ զիկկուրատից և սյունազարդ դահլիճից (նկ. 51) (K. Оганесян, 1961, 51-57. K. Оганесян, 1980, 59-71): Սակայն, վերջին տարիներին Էրեբունիում հայ-ամերիկյան, և հատկապես՝ հայ-ֆրանսիական արշավախմբերի իրականացրած պեղումների արդյունքները բոլորովին այլ պատկեր են տալիս: Այժմ պարզ է, որ այսպես կոչված «սյունազարդ դահլիճը» կառուցվել է ավելի ուշ, քան «Խալդիի տաճարը» (S. Deschamps, F. Fichet de Clairfontaine, D. Stronach, 2011, 129-131): Ամենայն հավանականությամբ, այստեղ մենք գործ ունենք ոչ թե Խալդիի աստծո տաճարի, այլ մի ամբողջական համալիրի հետ, որն իր մեջ ներառել է նաև աշտարակաձև կառույցը (նկ. 52): Վերջինիս մուտքի ձախ հատվածում բացված ծիսապաշտամունքային խորշն իր առջև գտնվող պատվանդանով և տարածվող հարթակներով (նկ. 53) կարծես թե հաստատում է այս ենթադրությունը (D. Stronach, H. Thrane, C. Goff, A. Farahani, with a contribution by Y. Grekyan, 2010, 110-112. S. Deschamps, F. Fichet de Clairfontaine, D. Stronach, 2011, 121-140): Հուսանք, որ Էրեբունու այսպես կոչված Խալդի աստծո «տաճարում» և դրա հարակից տարածքներում իրականացվելիք հետագա պեղումները նոր տեղեկություններ կհաղորդեն այս խնդրի կապակցությամբ:

É.BÁRA: Այս կառույցը հիշատակվում է ուրարտական մի քանի արձանագրություններում (տե՛ս օրինակ՝ CTU 1, A 9-17, A 10-3 Ro, A 10-4 Vo., A 10-5, A

12-1I, 12-1IV, A 12-2, A 12-3, A 12-4III, A 12-7): Ռուսա I-ի Մովանայի, Մերգեհ Քարվանի և Թովուզավայի երկլեզու արձանագրությունների աստուրերեն հատվածում *É.BÁRA*-ի համարժեքն է *É.DINGIR^{mes}*-ը (CTU I, A 10-3 Vo., A 10-4 Vo., A 10-5 Vo), որը նշանակում է «աստվածների տուն»: Կոնկրետ Խալդիին ձևով իմանալով կառույցներ են հիշատակվում Այանիսի, Կարմիր բլուրի *susi*-ների (համապատասխանաբար՝ CTU 1, A 12-1I և A 12-2II), ինչպես նաև՝ Բաստամից գտնված արձանագրություններում: Դատելով *É.BÁRA*-ի ասուրական համարժեքի նշանակությունից, ինչպես նաև այն հանգամանքից, որ այս կառույցը, հաճախ, հիշատակվում է մի քանի այլ ծիսապաշտամունքային կառույցների (**sirhani*, *susi*, *É*) հետ, և որոշակի զոհաբերությունների համատեքստում, կարելի է ենթադրել, որ այն, ինչպես նշել ենք *É*-ի դեպքում, եղել է ծիսապաշտամունքային համալիր, կամ կազմել է այդ համալիրի կարևոր մասերից մեկը, որտեղ որոշակի արարողություններ են իրականացվել ոչ միայն Խալդիի, այլև ուրարտական դիցարանի այլ աստվածությունների համար: Ցավոք, թե՛ հնագիտական նյութի բացակայությունը, և թե՛ գրավոր սկզբնաղբյուրների կցկտուր և բարդ ընթեռնելի լինելու հանգամանքը, մեզ թույլ չեն տալիս հեռուն գնացող ենթադրություններ անել *É.BÁRA*-ի վերաբերյալ:

Iarani: Այս «կառույցի» մասին մեր ունեցած տեղեկությունները բավական սակավ են: Այն հիշատակվում է Քելիշինի երկլեզու արձանագրությունում, որտեղ Իշպուինին և Մենուան հիշատակում են Արդինի-Մուծածիրում *iarani* կառուցելու մասին (CTU 1, A 3-11): Եվս մեկ անգամ այս «կառույցը» վկայված է Մենուայի Պալուի Ժայռափոր դռան արձանագրության մեջ, որտեղ ուրարտական արքան հաղորդում է Շեբեթերիայում Խալդիին *NA₄ pulusi* կանգնեցնելու և *iarani* կառուցելու մասին (CTU 1, A 5-5): Քելիշինի աստուրերեն տեքստում *iarani*-ին համարժեք է *parakku*-ն, որը Մ. Սավլինին թարգմանում է որպես պատվանդան (CTU 1, A 3-11 Ro.): Ցավոք, հնագիտորեն ֆիքսված նման կառույց մենք դեռևս չունենք: Մյուս կողմից՝ աղբյուրների սակավության պատճառով, բավական դժվար է ենթադրություններ անել *iarani* դերի և գործառույթների մասին:

*** sirhani:** Այս կառույցը հիշատակվում է միայն Ռուսա II-ի թողած Այանիսի (CTU 1, A 12-1 I, A 12-1II), Կարմիր բլուրի (CTU 1, A 12-2 II), Արծկեի (CTU 1, A 12-4), ինչպես նաև՝ Արմավիրի (CTU 1, A 12-3) տաճարների կամ տաճարական համալիրների տեքստերի բավական բարդ ընթեռնելի հատվածներում: Վերը հիշատակված

արձանագրությունների համատեքստը կարծես ենթադրել է տալիս, որ ^Esirhani-ն գտնվել է susi-ի դիմաց, որտեղ Խալդիի և Ուարուբանիի առջև պետք է ինչ-որ արարողություններ իրականացվեին: Չի բացառվում, որ ^Esirhani-ում դրվել են Խալդիի և Ուարուբանիի արձանները (M. Salvini, 2001a, 260) կամ նրանց կերպարավորող խորհրդանշաններ: Եթե հաշվի առնենք, որ այն գտնվել է susi-ի առջև, ապա չի բացառվում, որ ^Esirhani-ն կարող է ուղղակի կապ ունենալ Քայալը դերեի (Ch. Burney, 1966, 71), Ալթըն-թեփեի (T. Özgüç, 1966, Pl. IX, 2), Այանիսի (A. Çilingiroğlu, 2001, 45) susi-ների առջև բացված կառույցների հետ (նկ. 54, 55, 56) :

Քանի որ այս ենթագլխում քննարկված գրեթե բոլոր ծիսապաշտամունքային կառույցների մասին մենք ամփոփել ենք յուրաքանչյուրին վերաբերվող կոնկրետ շարադրանքի վերջում, ապա, որպես այս ենթագլխի ավարտ, այստեղ կարող ենք եզրակացնել, որ Խալդին միակ ուրարտական աստվածությունն էր, որը ներկայացվել է այդքան շատ ծիսապաշտամունքային բնույթի կառույցներով: Ընդ որում, դրանց զգալի մասը, ընդգրկված է եղել մեկ համալիրի մեջ: Հուսանք, որ հետագա պեղումներն ու ուսումնասիրությունները կարող են ամբողջական պատկեր տալ Խալդիին վերաբերող ծիսապաշտամունքային կառույցների և վայրերի վերաբերյալ:

ԽԱԼԴԻԻ ՔԱՂԱՔՆԵՐԸ

Ուրարտական միապետները քաղաքներ էին հիմնում ոչ միայն իրենց, այլև տերության աստվածությունների պատվին: Վերջիններս շարքում ամենամեծ թիվն են կազմում «Խալդիի քաղաքները» (Քարտեզ 6): Այսպես՝ Վանի թագավորության սեպագիր տեքստերում հիշատակվում են Իշպուինիի (CTU 1, A 2-9A,B), Մենուայի (CTU 1, A 5-33, A 5-36, A 5-52), Սարդուրի II-ի (CTU 1, A 9-12), Ռուսա I-ի (CTU 1, A 10-1) և Ռուսա II-ի (CTU 1, A 12-4II) կողմից նման քաղաքների կառուցման մասին: Բացի այդ՝ Խալդիին ձոնված քաղաքների մասին հիշատակվում են Իշպուինիի և Մենուայի Միերի Դոան (CTU 1, A 3-1) և Ռուսա Էրիմենայորդու (CTU 1, A 4-4) տեքստերում: Այժմ, ըստ ժամանակագրական հաջորդականության, ներկայացնում ենք վերը նշված քաղաքները:

ՊHaldini URU (Քարահան): Ամենայն հավանականությամբ այս քաղաքը պետք է կառուցված լիներ Իշպուինիի կառավարման վերջին տարիներին, քանի որ վերջինիս արձանագրությունում հիշատակվում է նաև Մենուայի մասին (CTU 1, A 2-9 A,B): Արձանագրության մեջ, բացի Խալդյան քաղաքի կառուցումից, հաղորդվում է նաև

Խալդայան դարպասների կերտման, Ուա աստծուն *teribišuzi*-ի կանգնեցման, ինչպես նաև պարտեզի և խաղողուտի տնկման մասին:

Մեքի Դու: Այստեղ հիշատակվում է Խալդայան քաղաքի աստվածներին (**DINGIR^{mesD}Haldinini URU-ni**) անասուններ զոհաբերելու մասին (CTU 1, A 3-1):

Haldii patari-Haldii URU (Գյուզակ): Կառուցվել է Մենուայի կողմից: Առաջին տեքստի սկզբում, որ մենք մի քանի անգամ հիշատակել ենք, հաղորդվում է Խալդայան դարպասների, Խալդայան քաղաքի (**Haldii patari**) կերտման, ինչպես նաև խաղողուտի և պարտեզի տնկման մասին (CTU 1, A 5-33): Երկրորդ տեքստում նշվում է Խալդիի քաղաքի (**Haldii URU**) կառուցման և այստեղ Խալդիին *É*-ի հիմնման տեղեկությունը (CTU 1, A 5-36):

Haldii URU (Բաշկալե): Կրկին կերտվել է Մենուայի կողմից: Արձանագրությունում հիշատակվում է Խալդիի քաղաքի կառուցման մասին (CTU 1, A 5-52):

Haldie URU (Թալիշ-Մոլլա Բայազետ): Ուրարտական տերության գերագույն աստծուն ձոնված այս քաղաքը հիմնվել է Սարդուրի II-կողմից: Վերջինս հիշատակում է նաև խաղողուտի և պարտեզի տնկման մասին (CTU1, A 9-12):

Haldiei URU (Գավառ): Կերտել է Ռուսա I-ը, Վելիքուխի երկրի նվաճված «քաղաքներից» մեկի (պայմանական անունը՝ «Բերդի գլուխ») տեղում (Գ. Միքայելյան, 1968, էջ 18-20, հանույթ 12-15): Արձանագրության մեջ հիշատակվում է նաև Խալդայան դարպասների հիմնման տեղեկությունը (CTU 1, A 10-1):

Haldie URU ^{KUR}Ziuquni (Արծկե): Կերտվել է Ռուսա II-ի կողմից: Արձանագրության մեջ նշվում է նաև խաղողուտի, պարտեզի ու դաշտերի հիմնման մասին (CTU 1, A 12-4II):

Haldini URU (Քայսարան): Ռուսա III Էրիմենայորդու Քեշիշ գյուղի մերձակայքում գտնվող Քայսարան գյուղի արձանագրությունում վկայություն կա Խալդայան քաղաքի մասին: Բավական բարդ ընթեռնելի այս տեքստում հիշատակություն կա նաև *pulusi* կոթողի վերաբերյալ (CTU 1, A 14-4):

Վերը հիշատակված տեքստերից պարզ է դառնում, որ «Խալդայան քաղաքներից» առնվազն չորսը (Քարահան, Գյուզակ, Բաշկալե, Քայսարան) կառուցվել են Վանա լճի արևելյան գոտում: Ընդ որում՝ դրանցից առաջին երեքը՝ Իշպուինիի, ապա՝ Մենուայի

կառավարման ժամանակաշրջաններում: Եթե Միերի Դոան արձանագրության տեքստում նշված Խալդիի քաղաքը նույնը չէ, ինչ Քարահանի տեքստում մեր կողմից հիշատակված Խալդիի քաղաքը (ինչը կարող է և հավանական լինել), ապա Վանա լճի արևելյան շրջաններում վերը նշված ժամանակաշրջանում կարող էին կառուցված լինել առնվազն չորս «Խալդյան քաղաք»: Այս հանգամանքը թույլ է տալիս մեզ ենթադրելու, որ Իշպուինիի, ապա և Մենուայի կրոնական քաղաքականության խնդիրներից մեկն էլ եղել է Վանա լճի արևելյան գոտում Խալդիի պաշտամունքի ամրապնդումն և հանրահռչակումը: Ինչը կարող էր դրսևորվել այստեղ Խալդյան քաղաքների, ինչպես նաև վերջինիս ձևավորված ծիսապաշտամունքային կառույցների կերտմամբ: Այստեղից կարելի է կարծել, որ նախքան ուրարտացիների ներթափանցումը, Խալդիի պաշտամունքը օտար կամ չափազանց թույլ արտահայտված է եղել Վանա լճի արևելյան շրջանի բնակիչների համար: Ինչ վերաբերում է Միերի Դոան արձանագրությունում «Խալդյան քաղաքի աստծվածներին» գոհաբերություններ մատուցելու հիշատակությանը, ապա դա կարող է հուշել, որ նշված քաղաքը հնարավոր է եղած լինի ուրարտացիների կրոնական կենտրոններից մեկը, կամ մի տեղայնական քաղաք, որ կարևոր պաշտամունքային դեր է ունեցել, և ուրարտական վերնախավը՝ ի դեմս Իշպուինիի կամ Մենուայի, այն ձոնելով իրենց ընտրյալ աստծուն, փորձել է տարածել Խալդիի գերակայությունը տեղի մյուս աստվածությունների նկատմամբ: Այս քաղաքը չէր կարող լինել Արդինի-Մուծածիրը, քանի որ վերջինս հիշատակված է Միերի Դոան արձանագրության տեքստում: Իհարկե, այս առումով հնարավոր են նաև այլ մեկնաբանություններ: Ըստ Ե. Գրեկյանի՝ Խալդիի քաղաքը կարող էր տեղակայված լինել Աշոտակերտից ոչ շատ հեռու (Y. Grekyan, 2006, 167):

«Խալդյան քաղաքների» հիմնումը պետության հիմնատարածքից դուրս՝ վկայում է նվաճված տարածքներում ուրարտական միապետների կողմից Խալդիի պաշտամունքի տարածման և հանրահռչակման հատուկ քաղաքականության մասին: Ինչպես նշել ենք, մի շարք Խալդյան քաղաքներ կերտելիս Վանի միապետները հիմնում էին նաև պարտեզներ, խաղողուտներ, դաշտեր և այլն: Կարծում ենք, որ դրանով ուրարտական արքաները փորձում էին ցույց տալ իրենց խորհրդանշական իշխանությունը՝ որպես տերության նաև բերրիության երաշխավորի:

«Խալդի քաղաքների» մասին քննարկելիս, անշուշտ, չպետք է մոռանալ նաև Արդինի-Մուծածիրի մասին: Ինչպես արդեն նշել ենք, Մուծածիրն ուներ տարածաշրջանային սրբավայրի կարգավիճակ (M. Salvini, 1993-1997, 445): Սակայն, այս քաղաքը ի սկզբանե եղել է Խալդիի պաշտամունքային գլխավոր կենտրոն, թե այն Մուծածիր է բերվել ավելի ուշ, դժվար է ասել: Արդյո՞ք Միերի Դոան արձանագրության տեքստում (CTU 1, A 3-1) հիշատակված «Արդինիցիների աստծվածը» Խալդին է: Եթե այո, ապա ինչու՞ է Խալդիի անունը, Խալդիի քաղաքը ու նրա ասորիբուտներն այդքան վկայված նույն Միերի Դոան արձանագրությունում: Համենայնդեպս, ինչպես արդեն նշել ենք, առնվազն Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման մի շրջանում Մուծածիրը դարձել է Խալդիի պաշտամունքային կարևոր կենտրոնը (տե՛ս նախորդ ենթագլխի «Մուծածիրի տաճարը» ենթաբաժինը) և, հավանաբար նման կարգավիճակ ունեցել մինչև Ք.ա. 714թ. Սարգոն II-ի կողմից Մուծածիրի նվաճումը (Ե. Գրեկյան, 2005, 288): Քանի որ Մուծածիրի տեղադրությանը և տաճարին մենք անդրադարձել ենք նախորդ ենթագլխում, ուղղակի հարկ ենք համարում նշել, որ միայն լուրջ մասնագիտական հետազոտությունները և պեղումները Սիդեկան-Բրադոստ և հարևան շրջաններում կարող են նոր տեղեկություններ հաղորդել Մուծածիրի հետ կապված խնդիրների լուսաբանման համար: Այս առումով բավական հետաքրքիր են քուրդ հնագետ Դ. Մ. Ջամուայի ուսումնասիրությունները (D. M. Zamua, 2014, 13-29): Սակայն վերջինիս մի շարք մեկնաբանություններ, օրինակ՝ այն, որ նույն Սիդեկանից գտնված սյան խարիսխները պատկանել են Խալդիի աստծո տաճարին (D. M. Zamua, 2014, 17), դեռևս հեռու են իրականությանը համապատասխանելուց: Սյուներով պատված կառույցներ կարող են լինել ոչ միայն տաճարները, բացի այդ, ինչպես նշել ենք, քիչ հավանական է, որ Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարը դրսից եղել է սյունազարդ:

ԽԱԼԴԻՆ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ԾԻՍԱՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԱՅԻՆ ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Կենդանիների զոհաբերություններ: Ուրարտուի դիցարանի գերագույն աստծուն նվիրված ծիսապաշտամունքային արարողությունների համակարգում կարևոր տեղ էր զբաղեցնում կենդանիներ զոհաբերելու ինստիտուտը: Հետաքրքիր է, որ կենդանիներ զոհաբերվել են ոչ միայն Խալդիին, այլև նրա «ասորիբուտներին», ինչպիսիք էին, օրինակ՝ «Խալդյան զենքերը» (^DHaldinaúe BE.LI^{mes}), «Խալդյան դարպասը» (^DHaldinaúe KÁ) և այլն (Խալդիի «ասորիբուտների» մասին տե՛ս՝ Աղ. 2): Կենդանիների զոհաբերության մասին

ամենավաղ տեղեկությունը վկայված է, մեր կողմից արդեն մի քանի անգամ հիշատակված, Տուշպայի բլրի ժայռափոր խորշի աստուրերեն արձանագրության մեջ: Ցավոք, այն մասամբ վնասված է և չի պահպանել տեղեկություն, թե որ աստծուն կամ աստվածություններին են ձոնված եղել տեքստում նշված կենդանական զոհաբերությունները: Նման տվյալներ առաջին անգամ հանդիպում են Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում՝ Մհերի Դռան, Աշոտակերտի, Օձասարի և Քելիշինիի արձանագրություններում (համապատասխանաբար՝ CTU 1, A 3-1, CTU 1, A 3-2, CTU 1, A 3-8, CTU 1, A 3-10): Այս, ինչպես նաև ուրարտական մյուս միապետների արձանագրություններում վկայված կենդանիների զոհաբերությունները, մեծամասամբ, ձոնվել են Խալդիին (տե՛ս՝ Աղ. 6): Վերը նշված տեքստերը վկայում են, որ Բիայնական տերության (Ուրարտուի) գերագույն աստծուն զոհաբերվել են ուլեր (UDU. MÁŠ.TUR), ցուլեր (GU₄), ոչխարներ (UDU), պարարտ ոչխարներ (UDU ŠE) և խոյեր (UDU. MÁŠ.GAL): Համաձայն ուրարտական տեքստերի, եղել է կենդանական զոհաբերությունների երկու տեսակ, որոնք վկայված են ուրարտերեն nipsidu- և urpu- բայերով: Առաջինն առնչվում է ուլի զոհաբերությանը: Ընդ որում՝ այս կենդանին զոհաբերվել է միայն Խալդիին: Եթե urpu- բայն ունի զոհաբերել իմաստը, ապա nipsidu-ն, ամենայն հավանականությամբ, նշանակում է կա՛մ մաշկել-քերթել, կա՛մ ողջակիզել (Ե. Գրեկյան, 2004թ, էջ, 242): Ըստ Ս. Հմայակյանի, այստեղ խոսքը նորածին կենդանուն մաշկազերծ անելու և այնուհետև՝ այրելու մասին է (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 77):

Խալդիին առնչվող կենդանական զոհաբերությունները բացօթյա և ներտաճարական կառույցների (օրինակ՝ susi-ների) տարածքում տեղի ունեցող ծիսապաշտամունքային արարողությունների մասն էին կազմում: Հետաքրքիր է, որ այդ շինությունների ճնշող մեծամասնությունը ձոնված է եղել Խալդիին (օրինակ՝ Աշոտակերտ, Մհերի Դռու, Այանիսի և Կարմիր բլուրի տաճարական համալիրներ և այլն): Ինչպես նշել ենք, թե՛ Մհերի Դռան, և թե՛ Աշոտակերտի առջև կան ջրահեռացման ակոսներ (առվակներ), որոնք նախատեսված են եղել զոհաբերված կենդանիների արյան հեռացման համար: Նման ակոսներ կան նաև «Գանձերի դարպասի» առջև (տե՛ս՝ «Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռները», էջ, 59-63): Ըստ Մհերի Դռան արձանագրության, ուրարտական դիցարանի աստվածություններին զոհաբերվելիք 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 ուխտի գնալը և այնտեղ «մատաղ» անելը (նկ. 57): Ըստ Ս. Հմայակյանի, այծերը ծնում են տարին մեկ անգամ՝ փետրվար-մարտ ամիսներին, ուստի նորածին ուլեր կարող էին զոհաբերվել միայն այդ ժամանակ (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 77): Ինչպես արդեն մեկ անգամ նշել ենք, այդ ժամանակահատվածը համապատասխանում է ուրարտական «Արևի աստծո ամսին»: Վերը նշվածից, կարելի ենթադրել, որ Խալդիին ուլ զոհաբերելու ծիսապաշտամունքային արարողություններն իրականացվել են գարնանը: Այս ենթադրությունը կարող է հիմնավորվել Մհերի Դռան արձանագրության վերջին հատվածում առկա տողերով, որոնցում հիշատակվում է ամեն անգամ խաղողի էտման, խաղողուտի տնկման և խաղողի հավաքման ժամանակ Խալդիին և մյուս աստվածներին երեքական ոչխար զոհաբերելու մասին (YKH, 27²⁷⁻³¹. Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 76): Այստեղ խոսքը, թերևս, վերաբերում է գարնանը և դրան հաջորդող ժամանակահատվածին՝ ընդհուպ մինչև ամռան վերջ և աշնան սկիզբ: Արձանագրության վերը նշված հատվածում ոչ մի հիշատակություն չկա Խալդիին ուլ զոհաբերելու մասին, ինչը, սակայն, նշվում է Մհերի Դռան տեքստի առաջին հատվածում: Այսինքն, խաղողի հետ կապված այդ ծեսերի ժամանակ հնարավոր չէր ուլ զոհաբերել: Շարունակելով միայն Խալդիին ուլ զոհաբերելու մասին թեման՝ ուզում ենք նշել Ա. Բաթմազի կողմից առաջառված մի հետաքրքիր նկատառման մասին, համաձայն որի, ուրարտական տեքստի հովանավոր աստծուն այդ կենդանուն զոհաբերելը՝ խորհրդանշել է հիվանդություններից ու մեղքերից ազատում: Նման ընկալումներ, մասնավորապես, եղել են նաև միջագետքյան պատկերացումներում (A. Batmaz, 2013b, 810):

Խալդիին մեծաքանակ կենդանիներ են զոհաբերվել նաև Մուծածիրում: Թե՛ ուրարտական (CTU 1, A 3-10), և թե՛ ասորեստանյան սկզբնաղբյուրները (ARAB II, 171) հիշատակում են «Խալդի առջև» պարարտ ոչխարներ և մեծաքանակ անասուններ զոհաբերելու փաստը: Այս հանգամանքը կարող էր կապված լինել ուրարտական

միապետի թագադրության ծեսի հետ (տե՛ս՝ այս ենթագլխի «Թագադրության ծես» ենթաբաժինը):

Ուրարտուում կենդանիներ զոհաբերելու երևույթը փաստված է նաև հնագիտորեն: Այսպես՝ Այանիսի տաճարական հատվածում մի բրոնզե կաթսայի մոտից հայտնաբերվել են ոչխարների և այծերի ոսկորներ: Դրանց մի մասը պատկանել են վայրի ոչխարների և այծերի (A. Çilingiroğlu, 2007, 265): Իսկ Այանիսի տաճարական տարածքից գտնված կենդանիների ոսկորների մեծ մասը եզան և ոչխարի են (A. Çilingiroğlu, 2001, 46): Վերին Անձավի հյուսիսային դարպասի մոտ գտնվել են մոտ 50 խոշոր և 180 մանր եղջերավոր անասունների ոսկորներ (V. Onar, G. Pazvant, O. Belli, 2008, 151, 156, 157): Նույնկերպ, Կարմիր բլուրի N26 սենյակից գտնվել են խոշոր և մանր եղջերավոր անասունների մեծաքանակ այրված ոսկորներ: Պարզվել է, որ դրանց գանգերը և վերջույթների ստորին հատվածները բացակայում են: Այստեղ առկա են նաև բազմաթիվ ոսկորներ, որոնք պատկանել են մի քանի օրական ձագերի: Այսինքն՝ դրանք դժվար թե նախատեսված լինեին սննդի համար: Այս հանգամանքից ելնելով՝ Բ. Պիտրովսկին ենթադրում է, որ այդ ոսկորները պատկանել են նորածինների, որոնք օգտագործվել են զոհաբերությունների ժամանակ (КБ I, 33, КБ II, 23, Б. Пиотровский, 1959, 222-223): Հետաքրքիր է, որ Բաստամի սենյակներից մեկում (նկ. 58) գտնվել են մի խումբ արքայական բուլլաներ և հազարավոր կենդանական ոսկորների մնացորդներ, որոնց մեջ, ինչպես Կարմիր բլուրում, գանգերը և վերջույթների ստորին հատվածները բացակայում են: Ըստ Փ. Զիմանսկու այստեղ կենդանիները գլխատվել և մաշկազերծվել են (P. Zimansky, 1979, 53. P. Zimansky, 1988, 107):

Այծերի և ուլերի հետ կապված տեսարաններ հանդիպում են նաև ուրարտական պատկերագրության մեջ և դեկորատիվ արվեստում: Այսպես՝ այծեր կամ ուլեր են ներկայացված ուրարտական երկու գոտիների (նկ. 59, 60) դրվագագարդ հորինվածքներում (H. J. Kellner, 1991a., Taf. 68-69, 269, Taf. 70-71, 279): Այս առումով հետաքրքիր է նաև Բայազետի ժայռափոր ուրարտական դամբարանի մուտքին քանդակված տեսարանը (նկ. 61): Մուտքից ձախ, պատվանդանին, հառնել է մեկ այլ անձնավորություն՝ սաղավարտով, մինչև սրունքներն իջնող ծոպերիզակար պատմուճանով և իշխանական գավազանով (N. Çevik, 2000. Levha 81a): Վերջինս թերևս, արքան է: Ուրարտական լուսնաձև զարդերից մեկին դրվագված տեսարանում (նկ. 62)

պատկերված է գահին բազմած աստվածություն, ում առջև ձեռքերը ողջույնի համար պարզած կին է (գուցե վերնախավի կամ քրմական դասի ներկայացուցիչ)՝ ուլի ուղեկցությամբ (R. Merhav, 1991a., 176, fig. 17): Գրեթե նույնատիպ տեսարան է նաև ուրարտական մեդալիոններից մեկի վրա (նկ. 63), որում, սակայն, գահին նստած աստծու փոխարեն ցուլի վրա կանգնած, արևի թևատարած սկավառակով աստվածություն է պատկերված (H. J. Kellner, 1991c., 175, fig. 11): Առյուծի վրա կանգնած աստվածության առջև կնոջ և նրան ուղեկցող ուլի տեսարան է հանդիպում Գիլիմլիի թիթեղներից մեկի տեսարանում (R. Merhav, 1991a., 176, fig. 17): Ամենայն հավանականությամբ, այս տեսարաններն առնչվում են դրանցում պատկերված աստվածություններին ուլ զոհաբերելուն: Հետաքրքիր է, որ Գիլիմլիի որոշ թիթեղների վրա (նկ. 64, 65) հանդիպում են գահին բազմած աստվածություններին, որոշ անձանց կողմից, այժ կամ ուլ զոհաբերելու տեսարաններ (E. Caner, 1998, Taf. 70-405a, Taf. 71-410, Taf. 72-407, 409, Taf. 73-411, Taf. 76-425): Բացի այդ, նույն Գիլիմլիի բազմաթիվ թիթեղների հորինվածքներում կարելի է հանդիպել այծին կամ ուլին ուղեկցող անձանց պատկերներ: Վերջիններս, որպես կանոն, իրենց մի ձեռքում շտանդարտ են կրում (տե՛ս՝ օրինակ E. Caner, 1998, Taf. 1, 2, 3, Taf. 4-17, Taf. 11, 12, 13, Taf. 20-136, Taf. 21-153-154, Taf. 24-177, 178, 179): Հետաքրքիր է, որ Քելիշինիի արձանագրության տեքստում հիշատակվում է Մուծածիրում Խալդիին զենքեր, պղնձե շտանդարտ և անասուններ նվիրաբերելու մասին (CTU 1, A 3-11Ro.): Մենք չենք բացառում վերը նշված տեսարաններում պատկերված կենդանիների առնչությունը Խալդիի պաշտամունքի հետ: Դրանք կարող էին ներկայացնել վերջինիս այծերի կամ ուլերի զոհաբերության որոշ դրվագներ: Այս առումով չի բացառվում, որ վերը հիշատակակված տեսարաններում գահին նստած, ինչպես նաև ցուլի կամ առյուծի վրա կանգնած աստվածությունների պատկերները կամ, գոնե թե, դրանցից մի քանիսը, մատնանշում են հենց Ուրարտուի գերագույն աստծուն:

Խալդիին վերաբերող կենդանիների զոհաբերության ինստիտուտի մաս է կազմում նաև ուրարտական մի շարք տեքստերում հիշատակված լյարդի, սրտի կամ թոքի մատուցումը: Նման հիշատակություններ հանդիպում են Մենուայի (CTU 1, A 5-60) և մնացած բոլոր դեպքերում՝ Ռուսա II-ի արձանագրություններում (CTU 1-A 12-1III, A 12-1 VI, A 12-2 II, A 12-2 III, A 12-3, A 12-5): Այանիսի, Կարմիր բլուրի և, հավանաբար,

Արգիշթիխինիլի ու Բաստամի տաճարների արձանագրություններից երևում է, որ վերը հիշատակված օրգանները պետք է մատուցվեին ուրարտական միապետին, երբ վերջինս ժամաներ այդ քաղաքները: Ցավոք, բառամթերքի սակավության պատճառով, այդ հիշատակությունները միայն մասամբ կարելի է ընթերցել: Այսուհանդերձ, լյարդի, թոքի կամ սրտի մատուցման մասին հոդորդումներում, հաճախ նշվում է «Խալդյան դարպասների», «Խալդիի տան» և sirhani-ի մասին: Կարելի է ենթադրել, որ լյարդը, թոքը կամ սիրտը մատուցվել են որոշակի գուշակություններ անելու, ինչպես նաև աստվածներին (հավանաբար՝ Խալդիին) ուղերձներ հղելու համար: Այս առումով, ուշագրավ է Բաստամից, Կարմիր բլուրից, Այանիսից, Թոփրաք կալեից գտնված կնիքներին առկա տեքստերի՝ SANGA^{LU}A.ZU(II) ընթերցման, Ե. Գրեկյանի առաջարկած տարբերակը: Հին Արելքում SANGA^{LU}A.ZU(II) էին անվանում լյարդով գուշակություններ անող քրմին (Y. Grekyan, 2005, 42-43, 47): Այս առումով, հետաքրքիր է նաև՝ լյարդի, սրտի, թոքերի զոհաբերության գործընթացի մանրամասն նկարագրությունը նոր-ասորեստանյան մի շարք տեքստերում (SAA 4, 280, 290, 306, 317, 320):

Հեղման ծես: Խալդիին առնչվող ծիսապաշտամունքային արարողությունների համակարգում կարևոր տեղ պետք է զբաղեցնեի հեղման ծեսը: Համաձայն Սարգոն II-ի տեքստերից մեկի՝ Մուծածիրի տաճարում, Խալդիի առջև, մեծ կաթսայի մեջ ուրարտական միապետները գինի էին լցնում և ինչ-որ արարողություններ անում (ARAB II, 173): Հավանաբար խոսքը վերաբերում է Խալդիի առջև, նրա պատվին գինի հեղելուն: Ըստ երևույթին, Մուծածիրի տաճարի դիմաց պատկերված երկու մեծ կաթսաները (նկ. 66) ևս ունեցել են նման գործառույթ: Այն, որ գինին կամ խաղողն անմիջականորեն առնչվել են Խալդիի պաշտամունքին, վկայում է Միերի Դոան արձանագրության տեքստի՝ մեր կողմից արդեն հիշատակված, վերջին հատվածը, ըստ որի, խաղողուտի հասունացման երեք փուլերի ժամանակ, Խալդիին և մյուս աստվածներին պետք է կենդանիներ զոհաբերվեին: Բացի այդ, Մենուայի թողած Գյուզակի արձանագրությունում նշվում է Խալդին և Ուարուբանիին ձոնված ինչ-որ արարողությունների մասին, որոնք առնչվել են խաղողի կամ գինու հետ (CTU 1, A 5-33): Այս առումով հետաքրքիր է, որ Այանիսի տաճարի արձանագրությունում երկու անգամ հաղորդվում է halali-ի հետ կապված ինչ-որ գործողությունների մասին (CTU 1, A 12-1IV, A 12-1V.): Այս բառն ուրարտերենում պետք է որ նշանակեր գինի կամ խաղող (Գ.

Ջահուկյան, 1987, էջ 426, CTU 1, A 5-33: Traduzione): Հավանաբար, Այանիսի Խալդի աստծո տաճարում տեղի են ունեցել գինու կամ խաղողի հետ կապված ինչ-որ ծեսեր, որոնք կարող էին առնչվել հեղման հետ: Այն, որ Այանիսում տեղի են ունեցել հեղման ծեսի հետ կապված որոշակի գործողություններ, վկայում են տաճարական հատվածի այսպես կոչված պահեստից գտնված եռոտանի մեծ կաթսաները (նկ. 67) (A. Çilingiroğlu, 2012a, 305): Բացի այդ՝ նույն Այանիսի «Արարողական միջանցքի» հյուսիս-արևելյան անկյունում բացվել է կրաքարից պատրաստված մի ուղղանկյունաձև կառույց, որի կենտրոնում անցք կա (A. Batmaz, 2013a, 68): Հիմնվելով տեղում հայտնաբերված հնագիտական նյութի վրա (նկ. 68) և անցկացնելով որոշ զուգահեռներ, Ա. Բաթմազը հանգել է այն եզրակացության, որ այդ անցքի մեջ դրվել է ծիսապաշտամունքային ծառը (A. Batmaz, 2013a, 82): Նույն սենյակում գտնվել են նաև երեք սափորներ, որոնք, ըստ Բաթմազի, օգտագործվել են հեղման համար (A. Batmaz, 2013a, 73): Հուշարձանի այս հատվածն ուսումնասիրող հնագետը զուգահեռներ է տեսնում վերը նշված իրավիճակի և մեր կողմից արդեն հիշատակված Թոփրաք կալեից գտնված (նկ. 31), ինչպես նաև Խարբերդի թանգարանում պահվող (նկ. 32) կնիքներին պատկերված տեսարանների հետ, որոնցում, ինչպես նշել ենք, ներկայացված են pulusi-ների, կենաց ծառի և հեղման ծեսի հետ կապված արարողությունների տեսարաններ (տե՛ս՝ «Խալդիին վերաբերող ծիսապաշտամունքային կառույցներն ու վայրերը» ենթագլխի «Pulusi կոչվող կոթողները» ենթաբաժինը): Ա. Բաթմազը կարծում է, որ այդ արարողությունները պետք է առնչվեն Խալդիի հետ (A. Batmaz, 2013a, 82, cit. 69):

Հեղման ծեսին առնչվող որոշ դրվագներ կարելի է հանդիպել նաև ուրարտական պատկերագրության մեջ: Այսպես. երեք բրոնզե գոտիների դրվագագարդ հորինվածքներում պատկերված են ինչ-որ արարողությունների տեսարաններ (նկ. 69, 70, 71), որոնցում երկու անձինք (հավանաբար կանայք) կանգնած են սափորների կամ կարասների աջ և ձախ կողմերում և դրանց մեջ հեղուկ են լցնում (H. J. Kellner, Taf. 66, 67-256, Taf. 68-269, Taf. 70-71, 282): Ուրարտական կապարճներից մեկի առանձնացված երեք հորիզոնական գոտիների տեսարանի աջ հատվածում (նկ. 72) պատկերված են իրար ետևից կանգնած մի խումբ անձիք (հավանաբար՝ քրմական դասի ներկայացուցիչներ), որոնց մի մասը ձեռքերում սափորներ, անոթներ և դույլեր են կրում (R. Merhav, 1991b, 215, Fig. 4): Նման տեսարան (նկ. 73) ներկայացված է նաև Գիլիմլիի

թիթեղներից մեկի վրա (E. Caner, 1998, Taf. 64-389): Ընդ որում, այստեղ պատկերված առաջին անձը ձախ ձեռքում սափոր է բռնել, երկրորդը՝ մի ձեռքում՝ դույլ, մյուսին՝ շտանդարտ, իսկ երրորդը՝ հասկ և, հավանաբար, դույլ: Ըստ երևույթին, այստեղ պատկերված է մի ծիսական արարողություն, որի մաս են կազմել հեղման, ինչպես նաև պտղաբերության հետ կապված ընկալումները: Քանի որ Այանիսի տաճարական համալիրում գտնվել են Խալդիին ձոնված կապարճներ (նկ. 74) լցված կորեկով (A. Çilingiroğlu, 2004, 258), ապա կարելի է ենթադրել, որ վերը նշված թիթեղին դրվագված տեսարանը կարող էր առչություն ունենալ Խալդիի պաշտամունքի հետ: Նույն Գիլիմիլի մեկ այլ թիթեղին (նկ. 75) պատկերված է դեմքով դեպի աջ կանգնած մի անձնավորություն: Վերջինիս առջև է գտնվում այծը, որի մեջքից վեր դրվագված է միականթ սափոր, իսկ եղջյուրից վերև՝ սեղան (E. Caner, 1998, Taf. 20-139), որը, ըստ երևույթին, նախատեսված է եղել որոշակի արարողությունների համար: Սեղանին, հավանաբար, ուտելիք է դրված: Կարծում ենք, որ այստեղ կարելի է տեսնել մի ամբողջական ծիսապաշտամունքային արարողություն, որը ներառել է կենդանիների զոհաբերություն, հեղման ծես, և ծիսական կերակուրի (գուցե՝ հացի) մատուցում: Չի բացառվում, որ այդ արարողությունները ևս որևէ կերպ կապ ունենային Խալդիի պաշտամունքի հետ: Նման գործառույթ կարող էին ունենալ նաև տարբեր հնավայրերից գտնված (Կարմիր բլուր, Ալթըն-թեփե և այլն), ինչպես նաև աշխարհի մի շարք թանգարաններում (Կարլսրուե, Մյունխեն և այլուր) պահվող կաթսաները, դույլերը (տե՛ս՝ R. Merhav, 2001c, 226-243), և խեցեղենի այլ տեսակներ:

Կենաց ծառի հետ կապված ծեսեր: Վանի թագավորությունում Կենաց ծառի պաշտամունքին և դրա հետ կապված որոշակի ծիսապաշտամունքային արարողություններին անդրադարձել են Վ. Հանչարը (F. Hançar, 1966, 92-108), Ն. Չևիկը (N. Çevik, 1999, 335-367) և Օ. Բելլին (O. Belli, 1980, 237-246), Գ. Թումանյանը (Գ. Թումանյան, 2005բ., էջ, 30-31) և այլոք: Իսկ ուրարտական պատկերագրության մեջ հանդիպող Կենաց ծառերի, ճյուղերի, որոշ բույսերի պատկերները առանձնացվել և համակարգվել են Ա. Այվազյանի կողմից (A. Ayvazyan, 2006, 219-221): Ինչպես արդեն բազմիցս նշել ենք, ուրարտական պատկերագրության մեջ Կենաց ծառի պաշտամունքն առնչվել է հեղման ծեսի, և քսուսի կոթողների հետ: Բացի այդ, Այանիսում կարծես թե հնագիտորեն ֆիքսվել է Կենաց ծառին առնչվող որոշակի արարողությունների

գոյության փաստը (A. Batmaz, 2013a, 65-83): Հետաքրքիր է նաև, որ ուրարտական պատկերագրության մի շարք դրվագներում հանդիպում են Կենաց ծառի հետ կապված որոշակի ծիսապաշտամունքային արարողությունների տեսարաններ: Այսպես, օրինակ՝ Այանիսից գտնված սաղավարտներից մեկի վրա (նկ. 76) պատկերված է Կենաց ծառ, որի վերևում արևի թևատարած սկավառակն է: Ծառի երկու կողմերում կանգնած են երկու անձինք, ովքեր իրար կարծես կապված են ընդհանուր «պարանով», որը միանում է արևի թևատարած սկավառակի ստորին հատվածին: Այս անձանց աջ և ձախ կողմում կանգնած են ևս երկու մարդ (Z. Derin, A. Çilingiroğlu, 2001, 181-59): Կենաց ծառից ձախ կանգնած անձնավորության խույրը մատնանշում է, որ դա արքան է: Քանի որ Կենաց ծառից աջ կանգնած անձը քիչ ավելի բարձրահասակ է, ապա կարելի է կարծել, որ այստեղ պատկերված անձիք տարբեր կարգավիճակ ունեն: Չի բացառվում, որ աջ կողմի անձնավորությունը քրմապետ է, ով արքայական իշխանությունը խորհրդանշող պարանի միջոցով այն փոխանցում է ուրարտական արքային: Կարելի է նաև ենթադրել, որ այստեղ պատկերված է իշխանությունը հորից-որդի փոխանցվելու դրվագ: Բնականաբար, այդ ամենը կարող էր արվել միայն Խալդիի հովանու ներքո, ում, ըստ մեզ, խորհրդանշում է սաղավարտին պատկերված արևի թևատարած սկավառակը: Իսկ Կենաց ծառը, տվյալ պարագայում, կարող էր նույնացվել երկրի կամ նրա պտղաբերության հետ: Հետաքրքիր է, որ նման պատկեր հանդիպում է նաև Այանիսի կնիքներից մեկի հորինվածքում (նկ. 77), որի աջ մասում կրկին հանդիպակաց կանգնած երկու անձիք երկրպագում կամ ողջունում են իրենց վերևում պատկերված արևի սկավառակը, իսկ ձախ հատվածի սյուժեն որոշակիորեն հիշեցնում է վերը ներկայացված սաղավարտի դիմային հատվածում դրվագված տեսարանը (E. Abay, 2001, 329, Fig. 7): Ըստ Ա. Այվազյանի՝ այստեղ պատկերված է Ռուսա II-ը, և, հավանաբար, վերջինիս ժառանգը (A. Ayvazyan, 2004b, 124-125):

Բաստամից, Թոփրաք կալեից և Կարմիր բլուրից գտնված կնիքների հորինվածքներում (նկ. 78), պատկերված են դատարկ սայլի կենտրոնում ամրացված Կենաց ծառին արքայի կողմից իրականացվող երկրպագության գրեթե նույնանման տեսարաններ (A. Ayvazyan, 2004b, 125): Չի բացառվում, որ այստեղ Կենաց ծառը կարող էր կերպարանավորել Խալդիին, կամ առնչվել նրա պաշտամունքի հետ:

Թագադրության ծես: Ուրարտական միապետի թագադրության ծեսն ուղղակիորեն առնչվում էր Խալդիի հետ: Հենց վերջինս էլ, համաձայն մի շարք արձանագրությունների (տե՛ս՝ օրինակ CTU 1, A 8-1Ro. CTU 1, A 9-1Ro և այլն), նրան նստեցնում էր հայրական գահին: Ըստ Ռուսա I-ի Քելիշինիի արձանագրության (CTU 1, A 10-5) և նրա կրկնօրինակներ Մերգեհ Քարվանի (CTU 1, A 10-4), Մովանայի (CTU 1), ինչպես նաև Մուծածիրի թալանը նկարագրող Սարգոն II-ի (ARAB II, 171) տեքստերի՝ ուրարտական արքաների թագադրության ծեսը տեղի է ունեցել Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարական համալիրում: Մասնագիտական գրականության մեջ այս ծեսին հատկապես անդրադարձել են Լ. Բիյագովը (Լ. Բիյագով, 1981, էջ, 24-30), Ս. Հմայակյանը (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 75-76) և Ա. Տաֆֆետը (A. Taffet, 1999, 374-375): Մուծածիրում գահաժառանգը ընծաներ և անասուններ էր նվիրաբերում տաճարին, իսկ այնուհետև տեղի էր ունենում վերջինիս թագադրման արարողությունը (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 75): Ըստ Քելիշինիի և իր կրկնօրինակ արձանագրությունների՝ Ռուսա I-ին թագադրել է Մուծածիրի կառավարիչ, իսկ հետագայում՝ արքա Ուրգանան: Վերջինիս անունը, ըստ Ե. Գրեկյանի, կարելի է դիտել որպես Մուծածիրյան մեծ հովվի գերագույն հոգևոր կոչում կամ որպես դինաստիական գահանուն (Ե. Գրեկյան, 2005, էջ, 283): «... ողջ Ուրարտում ավելի մեծը չկար քան նա՝ Երկնքում և Երկրում...» (ARAB II, 171), այսպես է ասորեստանյան աղբյուրը բնութագրում Խալդիին: Հենց նրա (հավանաբար Խալդիի արձանի) առջև էլ թագադրվում էր ապագա ուրարտական միապետը՝ իր գերագույն աստծուց ստանալով Ուրարտուի իշխանական խույրն ու գայիսունը (ARAB II, 171): Տեղի էին ունենում կենդանիների զոհաբերություններ, ինչպես նաև տարբեր արարողություններ, որին մասնակցում էր ժողովուրդը (Լ. Բիյագով, 1981, էջ, 30: Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 75): «Եվ բոլորը կոչում էին անունը նրա» (ABИИУ, 49-309): Կարծում ենք, որ այս դրվագը որոշակի նմանություն ունի ասորեստանյան արքայի թագադրությանը վերաբերող տեքստերից մեկի այն վկայությանը, համաձայն որի, արքայի տաճար մտնելու ժամանակ, վերջինիս թագադրող šangu քուրմը բարձրաձայնում էր aš-šur LUGAL! aš-šur MAN! «Աշշուրն արքա է, Աշշուրն արքա է» (S.W. Holloway, 2002, xv): Ըստ մեզ՝ նման գործընթաց կարող էր տեղի ունենալ նաև Մուծածիրում, որտեղ Ուրգանան կարող էր նորընծա արքային կոչել Խալդիի անունով, որին պիտի հետևեին ծեսին մասնակիցների բացականչությունները: Դրանով միապետը

կղաոնար «երկրային Խալդի»: Չի բացառվում, որ Խալդի-քրմապետ-արքա-Խալդի կապը արտացոլված լինի, մեր կողմից արդեն նկարագրված, Այանիսի կնիքի և սաղավարտի հորինվածքներում: Ինչպես արդեն նշել ենք, Մուծածիրի տաճարի առջև տեղադրված բրոնզե արձանախմբում՝ կովի ստինքներից սնվող հորթուկը, որի մասին հիշատակվում է նաև ասորեստանյան աղբյուրում (ARAB II, 22), պետք է որ Ուրարտուի գահաժառանգի կենդանակերպ խորհրդանիշը հանդիսանար (տե՛ս՝ «Բագբարթու», էջ, 57-58, «Ցուլ, կով, հորթուկ», էջ, 116-117):

«Սրբազան ամուսնության ծես»: Հին աշխարհում «Սրբազան ամուսնության» ծեսը հաճախ տեղի էր ունենում Նոր տարվան նվիրված արարողությունների և տոնախմբությունների ժամանակ՝ կազմելով դրանց կարևոր փուլերից մեկը: Սրբազան տարածքում՝ տաճարում, գտնվող մահիճի վրա հաճախ կենակցում էին արքան և քրմուհին, կամ վերջիններիս մարմնավորող անձինք՝ իրենց վարքով խորհրդանշաբար կերպարանավորելով գերագույն աստծուն և պտղաբերությունը հովանավորող աստվածուհուն: Նրանց միջև տեղի ունեցած սեռական ակտն էլ կոչված էր ապահովելու երկրի և գալիք Նոր տարվա բարեկեցությունն ու արգասաբերությունը, ինչպես նաև արքայի՝ որպես ժողովրդի հոգևոր «հովվի», օրինականությունը: Հին Մերձավոր Արևելքում, երբեմն, «Սրբազան ամուսնության» ծեսը տեղի էր ունենում արքայի թագադրման արարողության ժամանակ՝ ուղեկցվելով խաղերով, երաժշտությամբ և այլ տոնախմբություններով (Ջ. Ֆրեդեր, 1989, էջ, 173: E. Вардиман, 1990, 52, 250-255.S. Terpo, 2005, 90-93): Այս ծեսի կարևոր մասն էին կազմում տաճարում գտնվող ամուսնական մահճի նախապատրաստման, մաքրագործման և զարդարման արարողությունները: Ըստ միջագետքյան որոշ տեքստերի, մահիճը զարդարվում և ծածկվում էր գեղեցիկ վերմակով, ոսկով և արծաթով, ինչպես նաև՝ թանկարժեք քարերով (B. Емельянов, 2003, 149):

Նյութի սակավության պատճառով առայժմ դժվար է միանշանակ խոսել Ուրարտուում «Սրբազան ամուսնության» ծեսի գոյության մասին: Սակայն, մեր կարծիքով, կան որոշ կովաններ, որոնք հիմք են տալիս ենթադրություններ անել տեղում այդ ինստիտուտի գոյության մասին: Դրանցից ամենակարևորը Սարգոն II-ի ավարի թվում Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարում «իր աստվածայնության» հանգստի համար նախատեսված և ոսկով ու թանկարժեք քարերով ընդելուզված արծաթե մահճի

հիշատակության փաստն է (ARAB II,173, АВИИУ, 1951, 2-332): Ինչպես նշել ենք, Մուծածիրի տաճարում Խալդիի կինն էր համարվում Բագբարթուն: Իսկ Արդինի-Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարն այն սրբազան տարածքն էր, որտեղ տեղի են ունեցել ուրարտական միապետների թագադրման ծեսեր: Գուցե դրանք տեղի են ունեցել ամանորյա տոնախմբությունների ժամանակ: Կարելի է ենթադրել, որ այդ ժամանակ Մուծածիրի տաճարի սենյակներից մեկում գտնվող շքեղ մահճի վրա, վայելելով իրենց «աստվածային հանգիստը», «Սրբազան ամուսնության» ծեսն էին իրականացնում ուրարտական տերության արքան և, հավանաբար, տաճարի գերագույն քրմուհին՝ խորհրդանշաբար մարմնավորելով Խալդիին և Բագբարթուն (Մ. Բադալյան, 2012, էջ 36-37, Մ. Բադալյան, 2014ա., էջ, 146-161): Հետաքրքիր է, որ ասորեստանյան արքա Սինախերիբը Բաբելոնի Մարդուկի տաճարից որպես ավար վերցնում է վերջինիս մահիճը, որի վրա հանգստանում էին Բաբելոնի գերագույն աստվածն ու նրա կին Ցարպանիտուն (B. Porter, 2002, 533): Համաձայն Բ. Ն. Փորթերի դիտարկումների, այս մահիճն օգտագործվել է նաև սեքսուալ գործողությունների համար (B. Porter, 2002, 530), իսկ որպես դրա առևանգման նախադեպ՝ հանդիսացել է Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարից վերցված մահիճը (B. Porter, 2002, 528, cit. 31):

Կրակի հետ կապված ծեսեր: Ուրարտոտում կրակի պաշտամունքի և դրա հետ կապված որոշակի արարողությունների գոյությունը փաստող կարևորագույն սկզբնաղբյուր է 1997թ. Այանիսի տաճարական հատվածից (նկ. 79) հայտնաբերված առյուծագլուխ բրոնզե վահանի վրայի արձանագրությունը (M. Salvini 2001c., 271-272): Ռուսա II արքայի կողմից Խալդի աստծուն նվիրաբերված այս վահանի արձանագրության մի հատվածում ասվում է. «Ո՛վ վերցնի այս վահանը... ո՛վ ջուր լցնի վրան, ո՛վ հող նետի կրակների և գետնի վրա ... թո՛ղ Խալդին ոչնչացնի նրան ...» (M. Salvini 2001c., 271-272): Այս արձանագրության բովանդակությունը թույլ է տալիս ենթադրել ուրարտական պետությունում, ի դեմս Այանիսի տաճարի, առնվազն Ք.ա. VII դ. կեսերից կրակի հետ կապված որոշակի ծիսապաշտամունքային արարողությունների, չի բացառվում նաև հավերժ կրակի պաշտամունքին առնչվող ծեսի գոյության փաստը (A. Çilingiroğlu 2006, 139): Այս ամենին, կարծես թե, լրացնում է Այանիսի տաճարական տարածքից պեղված երկու օջախների (նկ. 80) փաստը (A. Çilingiroğlu 2004, 259-260): Բացի այդ, վերը նշվածի հետ ուղղակի կապ ունի նաև մեկ այլ

հանգամանք: Ինչպես նշել ենք, Անձավի վահանին Խալդին դրվագված է որպես ամբողջովին բոցերի մեջ գտնվող մի ռազմիկ, ինչը ենթադրել է տալիս, որ նա եղել նաև կրակի աստված (տե՛ս՝ «Անձավի վահանին դրվագված առաջին աստվածությունը», էջ, 111-114):

Ինչպես նշել ենք, կարծիք կա, որ Աքեմենյան Իրանի կրակի որոշ տաճարների նախատիպն են հանդիսացել նաև ուրարտական աշտարակաձև (susi) տաճարները (Գ. Տիրացյան 1964, էջ, 153-155: D. Stronach, 1967, 254-255), և ըստ Ա. Զիլինգիրոզլուի՝ այս հիշատակությունը կարող է կապ ունենալ իրանական որոշ կրակի տաճարների (Զենդան-ի Սուլեյմանը՝ Պասարգադքում (նկ. 81) և Քաբահ-Զարդուշտը՝ Նախշ-ի Ռուստեմում (նկ. 82)) և նրանց առնչվող կրակի պաշտամունքի արարողությունների հետ (A. Çilingiroğlu 2005, 36):

Ուրարտական պետությունում կրակի պաշտամունքի գոյությանն անդրադարձել է Ի. Խլոպինը: Վերջինս, ուսումնասիրելով Կարմիր Բլուրից գտնված 106 բրոնզե թասերին դրվագված պատկերները (նկ. 83), գտնում է, որ դրանց աշտարակներից վեր է բարձրանում հենց կրակը և, որ այդ աշտարակները հիշեցնում են աքեմենյան դրամներին դրվագված կրակի զոհարանները (I. Khlopin 1977, 59): Այստեղ դժվար է ամբողջությամբ համաձայնվել Ի. Խլոպինի առաջարկած տեսակետին, քանի որ դրանք ավելի շատ ծառ կամ նիզակ են հիշեցնում (նկ. 84ա, բ.): Թեև աշտարակաձև կառույցները, իրոք, կարող են կապված լինել կրակի պաշտամունքի հետ: Փորձելով զարգացնել Ի. Խլոպինի առաջ քաշած տեսակետը, կարելի է ասել, որ նշված կառույցների զուգահեռները նկատելի են Աքեմենյան կնիքների և Պարսք երկրամասի արքաների հատած որոշ դրամների վրա (նկ. 85 ա, բ, գ, դ), որոնցում պատկերված աշտարակաձև կառույցները, մի շարք գիտնականների կարծիքով, ևս եղել են կրակի զոհարաններ: Իսկ որոշ դրամների դրվագումներում աշտարակաձև կառույցի միջին հատվածում թևատարած թռչնի տեսքով անգամ պատկերված է Ահուրամազդան կամ էլ, գուցե, նրա աուրան՝ Իվարնան (K. Jakubiak 2005, 104): Ելնելով վերոնշյալից, կարծում ենք, որ ուրարտական աշտարակաձև կառույցներից վեր խոյացող կենաց ծառը կամ նիզակը ասոցացվել է որևէ աստծո խորհրդանիշներից մեկի հետ: Քանի որ կրակի հետ կապված էր Խալդիի պաշտամունքը, բավական տրամաբանական է, որ դա լիներ հենց նրա խորհրդանշաններից մեկը (Մ. Բադալյան, 2014թ., էջ, 18): Չի բացառվում, որ

ուրարտական պատկերագրության մեջ հանդիպող նիզակով կամ ծառով աշտարակաձև կառույցներն առնչվել են կրակի պաշտամունքի հետ, կամ, գուցե, հենց սուսի տաճարները հանդիսացել (Մ. Բադալյան, 2014թ., էջ, 18):

Մասնագիտական գրականության մեջ բազմիցս գրվել է Խալդիի, իրանական Միթրայի, հայկական Միհրի և հայկական Էպոսի Մեծ և Փոքր Միեերների կերպարների կապի մասին (И. Дьяконов 1983, 190-194. А. Петросян 2004, 42-60. А. Petrosyan 2006, 222-238): Ուրարտական պետության կարևորագույն բացօթյա ծիսապաշտամունքային համալիրներից են եղել Միեերի Դռան (նկ. 27) և Աշոտակերտի (նկ. 26) ժայռափոր խորշերը: Ինչպես նշել ենք, ուրարտական աշտարակաձև տաճարների եռանիստ մուտքերը թե՛ իրենց բարձրությամբ, և թե՛ լայնությամբ համատասխանում են Աշոտակերտի և Միեերի Դռան ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռների եռախորշ կառուցվածքին (նկ. 86) (M. T. Tarhan, V. Sevin 1975, 408): Այս ժայռափոր դռներից առնվազն Միեերի Դռունը որոշակի կապ ունի նաև Իրանում իսլամական ժամանակներից հայտնի Դար-է-Միհրի հետ (Ա. Պետրոսյան 2006թ., էջ 9, 27): Չի բացառվում, որ այդ անվանումը ծագած լինի հենց Միեերի Դռան անունից (Ա. Պետրոսյան 2006թ., էջ, 9,27): Նշանավոր իրանագետ Մ. Բոյսի կարծիքով, Դար-է-Միհր է կոչվել իրանական կրակի տաճարն իր շրջակայքով և, որ այն որոշակի՝»Y առնչվում է Միթրա-Միհրի պաշտամունքի հետ կապված հայկական մեհյանի հետ (M. Boyce, 1993, 669-670): Հետաքրքիր է, որ նույնիսկ IX դ. Դար-է-Միհր տերմինը ընկալվել է որպես կրակի տաճարի բառ: Ուշագրավ է նաև, որ պարսկական ռուֆայաթների որոշ հեղինակներ հենց Մեհր տերմինով են մատնանշել կրակի տաճարը (J. K. Choksy 2007, 232): Այս առումով հետաքրքիր է Մ. Բոյսի մեկ այլ դիտարկումը, համաձայն որի դարպաս (Dar) տերմինը, որպես պաշտամունքային կառույցի անվանում, կարող էր ծագած լինել մարական ժամանակներից և ձևավորված լինել ուրարտականի ազդեցության տակ (M. Boyce 1982, 185): Միեերի Դռան մասին պատմվող ավանդություններից մեկի համաձայն, ժայռի ներսում առկա է հավերժ կրակ վառվելու փաստը: Այսպես, Փոքր Զատիկի խթման գիշերը կրակի գնացած մի աղջիկ մտնում է ժայռի ներսը և այնտեղից կրակ բերում (Գ. Սրվանձտյանց 1978, էջ, 109): Ինչպես նշել ենք, Աշոտակերտի և նույն Միեերի Դռան եռանիստ խորշերը ուրարտական կրոնական պատկերացումներում կարող էին համապատասխանել աշտարակաձև տաճարների

եռանիստ մուտքերին, իսկ բուն ժայռը, ամենայն հավանականությամբ, հենց տաճարին: Այս առումով Մհերի Դռան ներսում անմար կրակի մոտիվը կարող է ունենալ հնագույն ակունքներ՝ համադրվելով ուրարտական ժայռափոր դռների հետևում հավերժական կրակ պահելու պատկերացումների և աշտարակաձև տաճարներում հավերժական կրակին առնչվող որոշակի ծիսապաշտամունքային արարողությունների հետ: Համենայնդեպս, Այանիսի տաճարական տարածքից գտնված առյուծագլուխ վահանի և երկու օջախների, ինչպես նաև Անձավի վահանին բոցեղեն Խալդիի պատկերման փաստերը կարող են հիմք հանդիսանալ այս տեսակետի համար:

Առյուծ և ցուլ սպանելու ծես: Հին Մերձավոր Արևելքի կրոնապաշտամունքային համակարգերում կարևոր տեղ էր զբաղեցնում առյուծի, երբեմն նաև՝ ցուլի, ծիսական որսը: Դա լավ ներկայացված է ինչպես հինմերձավորարևելյան պատկերագրության մեջ, այնպես էլ տարածաշրջանի մի շարք գրավոր սկզբնաղբյուրներում (Ch. Watanabe, 2002, 69, 70, 83-88): Առյուծի և ցուլի ծիսական որսը հատկապես տարածված էր Ասորեստանի Միջին (Ք.ա. XV/XIV–Ք.ա. X դդ.) և Նոր (Ք.ա. X–Ք.ա. VII դդ.) թագավորությունների շրջանում: Այստեղ այն, մեծամասամբ, կրում էր «արքայական» բնույթ (Ch. Watanabe, 2002, 69-75, 83-88): Բազմաթիվ գրավոր սկզբնաղբյուրներում Ասորեստանի արքաները հիշատակում են առյուծներ և ցուլեր սպանելու մասին (Ch. Watanabe, 2002, 78): Հաղորդվում է անգամ վանդակում կամ արքայական պարտեզում պահվող առյուծների մասին, որոնք նախատեսված էին հենց որսի համար: Իսկ մի շարք բարձրաքանդակներում պատկերված են ասորեստանյան արքաների կողմից առյուծի կամ ցուլի ծիսական որսի տեսարաններ, որոնք ավարտվում էին արքայի կողմից սպանված առյուծի կամ ցուլի բաշերին գինի հեղելու տեսարանով: Սա արվում էր որսի մասնակիցների առջև և ուղեկցվում ծիսական երաժշտությամբ (նկ. 87, 88): «Արքայական որս» երևույթը ներառում էր մի քանի կարևորագույն ասպեկտներ, որոնք խորհրդանշում էին. ա) արքային՝ որպես հերոսի և ռազմիկի, ինչպես նաև որպես պետության բարօրության և հզորության երաշխավորի և հովանավորի, բ) պետության և արքայի հաղթանակն ու գերակայությունը թշնամիների նկատմամբ, գ) առյուծ կամ ցուլ սպանելու ծեսն իրականացնելիս արքան իրագործում էր աստվածների կամքը, հաճախ մարմնավորում նրանց (հատկապես Նինուրտային), ինչը խորհրդանշում էր հաղթանակ բացասական ուժերի նկատմամբ, ցույց տալիս արքայի աստվածային ծագումն ու

վերջինիս իշխանության օրինականությունը (Ch. Watanabe, 2002, 11, 17, 42, 43, 70, 71, 76-82): Ինչ վերաբերում է նորաստեղծության թագավորության ժամանակակից Ուրարտուում առյուծի կամ ցուլի ծիսական որսի հնարավոր գոյությանը, ապա այս առումով մեր ունեցած տեղեկությունները սակավ են և չկա այդ մասին հիշատակող որևէ գրավոր սկզբնաղբյուր: Սակայն, մեր կարծիքով, ուրարտական պատկերագրության մեջ առկա են որոշ տեսարաններ, որոնք կարող են ապացույց հանդիսանալ Վանի թագավորությունում առյուծի և ցուլի ծիսական որսի գոյության համար: Նման տեսարաններ առկա են հատկապես ուրարտական մի շարք գոտիներին (նկ. 89, 90, 91, 92) արված դրվագաշարերում (տե՛ս՝ օրինակ՝ H. J. Kellner, 1991, Taf. 2-3, 11, Taf. 4-5, Taf. 6-7, Taf. 8-9, Taf. 30-31, 103, Taf. 48-49, 86, Taf. 87-445 և այլն): Առնվազն Վանի թագավորության կրոնական ընկալումներում Խալդիի՝ առյուծի ծիսական որսին «մասնակից լինելը» մատնանշող հետաքրքիր աղբյուր կարող է հանդիսանալ ներկայումս Դիարբեքիի թանգարանում պահվող ուրարտական մի գոտու (նկ. 93ա, բ.) բեկորին դրվագված հորինվածքը (R. Çavuşoğlu, 2003, 22-fig. 1, 2, 23-fig. 3): Դրա աջ հատվածում ուղեկից թռչնի հետ հեծյալն է, ով նիզակը մխրճել է իր դեմ ցատկող առյուծի մեջքին: Այս տեսարանում առյուծը կարծես թե ցանկանում է վնասել հեծյալին: Գիշատչի առջև, ծնկած վիճակում, պատկերված է դեմքով դեպի հեծյալն ուղղված թևավոր աստվածությունը, ով իր նիզակն ուղղել է դեպի առյուծի վեր բարձրացրած աջ թաթի դաստակը, իսկ աստվածությանը ուղեկցող թռչունը փորձում է վնասել առյուծին: Հեծյալը կարծես թևավոր աստվածության հովանավորյալն ու վերջինիս երկրային մարմնավորողը լինի: Երկուսն էլ նիզակ են կրում և պատկերված են ուղեկցող թռչունների հետ: Ինչպես նկատել է Ռ. Չավուշօղլուն, այս գոտու վրա առյուծի արքայական որսի տեսարան է պատկերված (R. Çavuşoğlu, 2003, 24): Քանի որ Վանի թագավորության միապետները Խալդի աստծո օգնությամբ էին իրականացնում իրենց գործողությունները, ապա չի բացառվում, որ խնդրո առարկա հատվածում ներկայացված է ուրարտական արքայի և նրան հովանավորող Խալդիի կողմից առյուծի ծիսական որս (Մ. Բադալյան, 2013գ, էջ, 71):

Ընդհանրացնելով այս ենթազխի շարադրանքը՝ հարկ ենք համարում նշել, որ Խալդիին վերաբերող վերը նշված ծեսերը կարևոր տեղ են զբաղեցրել ուրարտական տերության կրոնաքաղաքական գաղափարախոսության մեջ: Անշուշտ, այս թեման

դեռևս չափազանց հեռու է լուսաբանված համարվելուց: Խալդիին կարող էին առնչվել նաև այլ ծեսեր կամ նմանատիպ գործողություններ: Հուսանք, որ հետագա հնագիտական պեղումներն այս առթիվ նոր փաստեր կտրամադրեն: Այս առումով շատ կարևոր է նաև ուրարտերենի բառամթերքի հետագա հարստացման հանգամանքը, քանի որ այդ լեզվով գրված ծիսական տեքստերի զգալի մասը դեռևս դժվար ընթերցելի է:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ԱՌԱՋԻՆ ԳԼԽԻ

Ատենախոսության առաջին գլխում ներառված նյութի ամփոփումը հանգեցնում է մի շարք եզրակացությունների: Մասնավորապես, դեռևս բարդ է հիմնավոր փաստարկներ անել ուրարտական պետության ստեղծումից առաջ Խալդիի պաշտամունքի մասին: Ակնհայտ է, որ հյուսիսային Միջագետքում առնվազն Ք. ա. XIII դարից եղել է Խալդի անվամբ աստծո պաշտամունք, սակայն դեռևս դժվար է հիմնավորել, թե ինչպիսի հարաբերակցություն է ունեցել այն հետագայի Վանի թագավորության գերագույն աստծո հետ: Ըստ ամենայնի, Խալդիի պաշտամունքի նախնական օրրանը եղել է Արդինի-Մուծածիրն իր հարակից տարածքներով: Այս առումով, սակայն, չպետք է բացառել Ուրարտուի գերագույն աստծո պաշտամունքի ծագման նաև «հայասական վարկածը»: Բավական լուրջ հիմքեր կան ենթադրելու, որ Խալդիի պաշտամունքի նախնական կենտրոններից մեկն էլ կարող էր լինել Աշոտակերտն իր հարակից տարածքներով:

Ուրարտուի մեզ հայտնի առաջին գահակալներ Արամուին և Սարգուրիին վերաբերող տեղեկություններում ոչ մի հաղորդում չկա որևէ աստվածության 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 ընկնում է Խալդի աստծո պաշտամունքը: Հանդիսանալով 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, 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 գործառույթներ, և հանդիսանար 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 ձոնվել է Խալդիին: Տերության նվաճողական քաղաքականությունը ենթադրել էր տալիս ռազմիկ-Խալդիի կերպարի հզորացում: Այս միտումները հատկապես լավ երևում են Արգիշթի I-ի և Սարգուրի II-ի գահակալության տարիներին: Ցավոք, ասորեստանցիներից Սարգուրի II-ի կրած ծանր պարտությունները որոշակիորեն խաբխլում է ռազմիկ-Խալդիի կերպարը: Ուրարտուի հովանավոր աստծո միաբնեռ պաշտամունքի բնույթը փոխվում է Ռուսա I-ի օրոք: Այդ մասին են վկայում վերջինիս կողմից Շեփիթու և Թեյշեֆա աստվածների պաշտամունքին մեծ տեղ տալը:

Սարգոն II-ի կողմից Մուծածիրի Խալդիի տաճարը գրավելուց և այստեղից Խալդիին «գերի տանելուց» հետո, հավանաբար, ուրարտական գերագույն աստծո պաշտամունքային նոր կենտրոն է դառնում Ռուսախինիլի Քիլբանիկային (Թոփրաք կալե): Թերևս Ռուսա I-ին հաջորդած մյուս բոլոր միապետների օրոք՝ ընդհուպ մինչև ուրարտական պետության անկումը, Խալդին շարունակում է մնալ տերության

գերագույն աստված: Այսուհանդերձ, Վանի թագավորության թուլացումը, բնականաբար, իր արտալացումը պետք է գտներ նաև Խալդիի կերպարի և պաշտամունքի վրա:

Ինչ վերաբերում է Խալդիի և նրա կանանց հարաբերակցության խնդրին, ապա կարելի է ենթադրել, որ ուրարտական պետության սկզբնական շրջանում Խալդին հանդես է եկել առանց կողակցի: Ըստ երևույթին, Իշպուինի և Մենուա արքաների համատեղ կառավարման շրջանում Պուլուադի երկրի գերագույն աստվածուհին «ամուսնացվել է» Ուրարտուի գերագույն աստծո հետ: Բացի այդ՝ Խալդիի կանայք են հանդիսացել Բագբարթուն, և, ամենայն հավանականությամբ, Ուարուբանին: Ինչպես արդեն նշել ենք՝ մենք հակված չենք նույացնելու վերջին երկու աստվածություններին ու նրանց պաշտամունքը և կարծում են, որ վերջիններս ունեցել են տարբեր գործառույթներ, այնպես ինչպես ասորեստանյան գերագույն աստծո՝ Աշշուրի, կանայք համարվող Նինվեի, Աշշուրի և Արբելայի Իշթարները:

Ուրարտուի գերագույն աստծուն նվիրված են եղել նաև ծիսապաշտամունքային կառույցներ և վայրեր: Խալդիի գլխավոր սրբավայրը եղել է Մուծածիրում: Ուրարտական միապետներն այստեղ են թագադրվել և իրագործել սեզոնային տոնակատարություններ: Հետաքրքիր են բացօթյա ծիսապաշտամունքային վայրերը, որոնցից կարելի է առանձնացնել Խալդիին ձոնված Ժայռափոր դռները, pulusi կոթողները, և, հավանաբար, խաղողուտներն ու պարտեզները, որոնք հաճախ ներառվել են մեկ համալիրի մեջ:

Ուրարտուի հովանավոր աստծուն ձոնված են եղել նաև ճարտարապետական կառույցներ, որոնցից հատկապես առանձնանում են աշտարակաձև տաճարները: Ըստ երևույթին, susi-ն հանդիսացել է Խալդիի գլխավոր ճարտարապետական խորհրդանիշը: Աշտարակաձև տաճարներից գատ գոյություն են ունեցել Խալդիին ձոնված նաև այլ ծիսապաշտամունքային կառույցներ: Դրանցից են՝ É-ն, É.BÁRA-ն, ^hsirhani-ն, iarani-ն: Ընդ որում, թե՛ susi-ն, և թե՛ վերը հիշատակված կառույցները ևս, հաճախ, ընդգրկված են եղել մեկ ծիսապաշտամունքային համալիրի մեջ, որտեղ իրականացվել են Խալդիին նվիրված ծիսապաշտամունքային տարբեր արարողություններ: Դրանցից կարելի է առանձնացնել կենդանիների զոհաբերությունները, հեղման ծեսը, Այանիսի տաճարական համալիրում ֆիքսված կրակի ծեսերը և այլն: Ընդ որում, այս

ծիսապաշտամունքային գործողությունները ֆիքսված են ինչպես հնագիտորեն, այնպես էլ վկայված են գրավոր սկզբնաղբյուրներում և ուրարտական պատկերագրության մեջ: Սրանցից զատ, կարծում ենք, որ Խալդիի պաշտամունքին են առնչվել նաև «Սրբազան ամուսնության» և «Առյուծ ու ցուլ սպանելու» ծեսերը:

ԳԼՈՒԽ II

ԽԱԼԴԻԻ ԿԵՐՊԱՐԻ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆՆԵՐԻ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

Ուրարտական պատկերագրության մեջ կոնկրետ աստվածության առանձնացումը բավական բարդ և վիճահարույց խնդիր է: Բանն այն է, որ ինչպես հնագիտական ու գրավոր սկզնաղբյուրներում, այնպես էլ ուրարտական պատկերագրության մեջ առայժմ չկա որևէ վկայություն, որն ուղղակիորեն վերաբերեր կամ մատնանշեր կոնկրետ աստվածության: Վերը նշված խնդիրներն ավելի հասկանալի դարձնելու համար հարկ ենք համարում բերել հինմերձավորարևելյան աստվածների պատկերագրությանն ու ընկալմանն առնչվող որոշ տվյալներ, որոնք, որոշ չափով, արդեն քննարկել ենք ատենախոսության ներածության մեջ: Այսպես. Շոշ քաղաքից գտնված բաբելոնյան կուղղուրու կոթողի վրա պատկերված աստվածությունները կամ դրանց խորհրդանշանները (նկ. 12) հաստատված են նաև յուրաքանչյուրին վերաբերող սեպագիր տեղեկատվությամբ (J. Black, A. Green, 1992, 16, pic. 7): Կամ. Արբելա քաղաքի հիմնի մի հատվածում տեղի Իշթար աստվածուհին ներկայացած է առյուծին հեծած դիցուհու տեսքով (SAA, III, Psalm 8): Հիմնվելով այս տեղեկության վրա՝ դժվար չէ կռահել, որ Արբելայի բարձրաքանդակներից մեկում, առյուծի վրա կանգնած աստվածուհին, հենց Իշթարն է (I. Cornelius, 2009, 32, fig. 3): Ցավոք, ինչպես Խալդիին, այնպես էլ ուրարտական որևէ այլ աստվածությանը վերաբերող նման տեղեկություններ դեռևս մեզ հայտնի չեն:

Ինչ վերաբերում է Խալդիի պատկերագրությանը՝ պետք է նշել, որ գիտական շրջաններում այս խնդրի վերաբերյալ արտահայտված տեսակետները հակասական են, և, հաճախ, արվել են հույժ վարկածային և ինտուիտիվ հարթություններում: Այսպես. ընդունված կարծիքների համաձայն՝ Խալդին պատկերվել է առյուծի վրա (Б. Пиотровский, 1959, 223. А. О. Tašyurek, 1978, 940-955. Ս. Հմայակյան, 1990, էջ 35 և այլն): Քանի որ ցույց Հին Մերձավոր Արևելքում հաճախ համարվել է տարերքի աստծո կենդանին, իսկ արևի սկավառակը կարող էր մատնանշեր արևի աստծուն, տեսակետներ են հայտնվել, որ ուրարտական պատկերագրության մեջ ցույի վրա կանգնած աստվածությունը Թեյշեբան է, իսկ իր գլխավերևում արևի թևավոր

սկավառակը ձեռքերով պահող աստվածությունը՝ Շիվինին (տե՛ս՝ օրինակ՝ Б. Пиотровский, 1959, 223-226): Վերին Անձավ հնավայրից 1995թ. պեղված վահանին դրվագված հորինվածքը (տե՛ս՝ ստորև) լուրջ կասկածի տակ դրեց վերը նշված կարծիքների հավաստիությունը: Նրանում՝ առյուծին հառնած աստվածությունը պետք է որ նույնանա տարերքի, իսկ ցուլի վրա կանգնածը՝ արևի աստծո հետ (O. Belli, 1999, 41-47. U. Seidl, 2004, 200): Բացի այդ, ըստ Ուրարտուի պատկերագրության լավագույն մասնագետներից մեկի՝ Ու. Զայդլի, Վանի թագավորության կիրառական արվեստում հաճախ հանդիպող առյուծին կանգնած աստվածությունը նման է միջագետքյան Իշթար-Շավուշկա աստվածուհու պատկերագրությանը (U. Seidl, 2005, 167-173): Ուստի, ըստ գերմանացի մասնագետի, այդ դրվագներում ներկայացված է ոչ թե Խալդին, այլ ուրարտական «Իշթար-Շավուշկան» (U. Seidl, 2005, 167-173): Ինչպես տեսնում ենք, վերը նշված հանգամանքները լուրջ բարդություններ են ստեղծում Ուրարտուի գերագույն աստծո պատկերագրության հարցում: Մյուս կողմից, եթե նույնիսկ ընդունենք, որ Խալդին պատկերվել է առյուծի վրա կանգնած, ինչը չի բացառվում, ապա հարց է ծագում՝ ո՞ր ժամանակներից: Օրինակ. վաղ փուլի ուրարտական պատկերագրության մեջ հանդիպում է առյուծի վրա կանգնած աստվածության մեկ, կամ, լավագույն դեպքում, երկու դրվագում: Ընդ որում, ակհնայտ է, որ դրանցից առնվազն մեկը տարերքի աստվածությունն է (տե՛ս՝ ստորև): Ուշագրավ է, որ նույն վաղ շրջանում գերակշռում են աստվածությունների պատկերման այլ մոտիվներ (տե՛ս՝ ստորև): Վերը նշված փաստարկներից ելնելով մի թե կարելի է պնդել, որ Խալդին միշտ պատկերվել է առյուծի վրա: Ուրարտուն մի պետություն էր, որի արքայական գաղափարախոսության հիմքում ընկած էր Խալդի աստծո պաշտամունքը: Վանի թագավորության քաղաքական, ռազմական, կրոնական և այլ տեսակի զարգացումները, բնականաբար, պետք է ազդեին Խալդիի կերպարի և վերջինիս պատկերագրության վրա: Այդ գործընթացը բնորոշ էր Հին Մերձավոր Արևելքի այնպիսի տերությունների, որոնցում վճռական դեր էր խաղում քաղաքական կամքի հիման վրա ստեղծած գերագույն աստծո պաշտամունքը: Այսպես. Ուրարտուին համաժամանակյա Ասորեստանում Աշշուրը, դառնալով տերության գերագույն աստված, սկսում է իրեն յուրացնել մի շարք կարևոր աստվածությունների գործառույթներ: Այս գործընթացները նաև արտացոլվում են նորասորեստանյան պատկերագրության մեջ: Այսպես. Աշշուրը սկսում է պատկերվել նաև Միջագետքում

մինչ այդ մեծ հեղինակություն ունեցող Մարդուկ աստծո խորհրդանշական կենդանու՝ վիշապ-առյուծի վրա (J. Black, A. Green, 1992, 38): Միննույն ժամանակ. Ասորեստանի գերագույն աստծո պատկերագրությանն է սինկրետացվում արևի թևատարած սկավառակը (նկ. 94), որը, համարվում էր նաև տերության արևի աստված Շամաշի գլխավոր խորհրդանիշը (S. Parpola, 2000, 171): Չի բացառվում, որ Խալդիին առնչվող նման գործընթացներ տեղի ունեցած լինեն նաև ուրարտական տերությունում:

Կարծում ենք, որ Խալդիի պատկերմանը վերաբերող որոշակի արդյունք ստանալու համար, անհրաժեշտ է խնդիրը դիտարկել ուրարտական պատկերագրության զարգացման և ժամանակային հաջորդականության համատեքստում: Այս առումով ուրարտական պատկերագրության մեջ հանդիպող աստվածային սյուժեները մենք փորձել ենք դիտարկել ըստ ժամանակագրական փուլերի, այնուհետև, առանձնացրել ենք նրանցում հանդիպող տարբեր աստվածությունների պատկերագրման ձևերը:

Իշպուինի: Ուրարտական պատկերագրության մեզ հայտնի առաջին օրինակները թվագրվում են Իշպուինիի միանձնյա կառավարման ժամանակաշրջանով: Մեզ են հասել այս միապետի արձանագրությունները կրող ձիու հանդերձանքի (ճակատակալներ, լանջապանակներ) և մարտակառքի (անիվի քարշակներ և այլն) տարբեր հատվածներ, որոնց վրա դրվագված տեսարաններում առկա են որոշ աստվածություններ: Ցավոք, այս առարկաները զուրկ են հնագիտական ենթատեքստից (տե՛ս՝ հատկապես՝ O. W. Muscarella, 2013, 621-650) և աշխարհի տարբեր թանգարաններում (Մյունխեն, Լոնդոն, Թել-Ավիվ, Տոկիո և այլուր) հայտնվել են գանձախուզության արդյունքում: Այնուամենայնիվ, դրանց դրվագումներն ու համապատասխան արձանագրությունները հնարավորություն են ընձեռում որոշակի հետևություններ անելու ներկայացված աստվածների պատկերումների ժամանակագրության շուրջ: Իշպուինիի միանձնյա գահակալման շրջանում առանձնանում են աստվածությունների պատկերման հետևյալ ձևերը:

1) Արևի թևատարած սկավառակից էլնող, ցուլի վրա կանգնած աստվածություն, որը, որպես կանոն, մորուքավոր է (նկ. 95) (երբեմն հանդիպում է առանց մորուքի), ունի գնդաձև վերնամաս ու եղջերավոր խույր, կարճ ծոպավոր զգեստ և երկար, ծոպավոր, նախշակար պատմուճան: Այս աստվածության աջ ձեռքը պատկերված է ողջունի

դիրքում, իսկ ձախը, մի դեպքում՝ ուղիղ պարզած, մյուս դեպքում՝ աղեղով: Հետաքրքիր է, որ, որպես կանոն, վերջինիս թևատարած սկավառակը յուրաքանչյուր կողմից ունի տասական թևիկներ:

2) Յուլի վրա կանգնած աստվածության պատկեր՝ երիզված երեք շրջագոտիներով (նկ. 96): Ներքինը բոցավառվող ճառագայթներով պսակն է, երկրորդը՝ վեց թերթանի վարդակով զարդագոտի, իսկ արտաքինը՝ դարձյալ բոցավառվող ճառագայթներով պսակ: Այս աստվածությունն ունի երկար մորուք, եղջերավոր խույր և աղեղ, մինչև ծնկները հասնող ծոպավոր զգեստ և երկար, ծոպավոր, նախշակար պատմուճան:

Իշպուինի և Մենուա: Այս արքաների համատեղ գահակալության շրջանում ուրարտական աստվածությունների պատկերումները հիմնականում ներկայացված են Վերին Անձավից գտնված բրոնզե վահանի բեկորների դրվագաշարերում: Այս առումով, հատկապես ուշագրավ է վահանի ամենամեծ կտորի տեսարանը, որի աջ հատվածում ներկայացված է ուրարտական բանակին աջակցող աստվածների երթը: Այդ շարքում առանձնանում են առաջին երեք աստվածությունները: Առաջինը՝ սուրացող սպառազեն ռազմիկի տեսք ունի, ոտքից զուլիս բոցավառ է, մի ձեռքին՝ հրեղեն նիզակ, մյուսին՝ աղեղ: Երկրորդ աստվածությունը կանգնած է առյուծի վրա, յուրաքանչյուր ձեռքին երեքական կայծակնային խրցեր են (նկ. 97): Վերջինիս հաջորդում է ցուլի վրա կանգնած և, իրանի վերին կեսով արևի թևատարած սկավառակից ելնող, աստվածությունը: Վերին Անձավին դրվագված մյուս աստվածությունները պատկերված են առասպելական կենդանիների վրա կանգնած դիրքով (նկ. 11): Բացի վերը նշված աստվածություններից, ըստ Ու. Զայդլի, Իշպուինի և Մենուա արքաների համատեղ գահակալության ժամանակաշրջանով կարող է թվագրվել Գիլյիմլի թիթեղներից մեկին դրվագված տեսարանը (նկ. 98), որում աստվածությունը ներկայացված է առյուծի վրա կանգնած, աջ ձեռքը՝ ողջույնի դիրքում, ձախին՝ հասկեր (U. Seidl, 2004, 174, Abb. 121):

Արդինի-Մուծածիր: Սարգոն II-ի տեքստերից մեկում հիշատակվում է Մուծածիրի տաճարում ցուլի և կովի մոտ կանգնած հորթուկի պղնձե արձանների մասին, որոնք ձուլվել էին Իշպուինի որդի Սարդուրիի կողմից (ARAB II, 173): Ինչպես արդեն նշել ենք, կովի և իր հորթուկի խմբաքանդակը պատկերված է Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարի մուտքի առջև (նկ. 99): Անկախ այն հանգամանքից, թե ով է վերը հիշատակված Սարդուրին, հավանական է թվում, որ արձանախմբի ստեղծումը պետք է

վերաբերի առնվազն Իշպուինիի կառավարման, կամ էլ դրանից մի փոքր ուշ ընկած ժամանակներին: Սա նշանակում է, որ այդ ժամանակ Մուծածիրի տաճարական համիլիի առջև ցուլի և կովի մոտ կանգնած հորթուկի պղնձաձույլ արձանները, չէին կարող հենց այնպես դրված լինել (այդ ամենի մասին տե՛ս՝ ստորև):

Մենուա: Հայտնի են այս արքայի կառավարման ժամանակաշրջանին վերաբերող աստվածությունների երկու պատկերումներ:

1) Դա հրեղեն կրկնակի շրջագոտու մեջ պատկերված, եղջերավոր խույրով արական աստվածություն է, որն աջ ձեռքը մեկնել է ողջույնի համար, իսկ ձախով բռնել է երկար աղեղ (նկ. 100): Այս տեսարանն ավելի փոքր չափերով, աջից կրկնվում է մի քանի անգամ: Տպավորությունն այնպիսին է, որ փոքր աստվածություններն էլ կարծես ինչ-որ օղակաձև առարկաներ են պահում իրենց ձեռքերում:

2) Հաջորդը՝ արմավենու ծառին պատկերված ցուլին կանգնած, շրջանի միջից դուրս եկող, խաչվող թևերով աստվածություն է, մի ձեռքը պարզած ողջույնի համար (նկ. 101): Կատարման ոճով դրան նման են վաղ շրջանի ուրարտական պատկերագրության մեջ ներկայացված մի շարք աստվածություններ, որտեղ վերջիններս ներկայացված են երկու առասպելական էակների միջև, խաչվող թևերով, մի ձեռքը ողջույնի դիրքում, մյուսին՝ օղ (նկ. 102, 103): Զի բացառվում, որ այս պատկերումները ևս վերաբերեն Մենուայի կառավարման ժամանակաշրջանին:

Արգիշթի I: Ուրարտական այս արքայի ժամանակաշրջանին կարող է վերաբերել Էրեբունու պեղումների ժամանակ բացված որմնանկարի հատվածը, որում ներկայացված է առյուծին կանգնած աստվածություն: Վերջինս կրում է եղջերավոր խույր, ունի մորուք, երկար զգեստ, աջ ձեռքը պարզել է ողջույնի համար, իսկ ձախով ձող է բռնել (նկ. 104):

Արծկեի բարձրաքանդակները: Ուրարտական արվեստը ներկայացնող առավել աչքի ընկնող օրինակներից են Արծկեի բարձրաքանդակները: Դրանցից առաջինի վերին հատվածի վնասված արձանագրությունը կարծես թե փաստում է, որ այն կերտվել է Ռուսա II-ի կողմից: Բավական հետաքրքիր է բարձրաքանդակի պատկերագրությունը (նկ. 105): Ըստ երևույթին, այստեղ ներկայացված է մի կառույց, որը ճակատային հատվածում ունի որմնահեցերի դեր կատարող երեք աշտարակներ: Դրանցից յուրաքանչյուրի մեջտեղում պատկերված է ինչ-որ ծառ (հավանաբար՝ նոճի):

Կենտրոնում գտնվող աշտարակի աջ և ձախ կողմերում՝ իրար դեմ հանդիման, քանդակված են առյուծի վրա կանգնած թևավոր էակների պատկերները: Վերջիններս կրում են եղջերավոր խույր, երկար զգեստ, աջ ձեռքով կարծես տերև են պահում, իսկ ձախով՝ թաս են բռնել: Մյուս բարձրաքանդակը զգալի վնասված է (նկ. 106): Այստեղ, ի տարբերություն առաջին բարձրաքանդակի, պատկերված էակը կանգնած է ցուլի վրա: Նրա աջ և ձախ կողմերում կարծես կենաց ծառեր են քանդակված: Մի խումբ մասնագետներ կարծիք են հայտնել, որ Արծկեի առաջին հիշատակած բարձրաքանդակին պատկերված է Խալդին (տե՛ս՝ օրինակ՝ A. O. Tašyurek, 1978, 946), իսկ երկրորդին՝ Թեյշեբան (տե՛ս՝ օրինակ՝ M. van Loon, 1991, 28): Ըստ Չ. Բարնեյի՝ ցուլի վրա կանգնած էակը ոչ թե Ուրարտուի տարերքի աստվածն է, այլ արևի աստված Շիվինին (Ch. Burney, 1993, 109): Իր հերթին, Ու. Ջայդլը բոլորովին այլ կարծիք է հայտնել վերը հիշատակված բարձրաքանդակներին պատկերված էակների վերաբերյալ: Համեմատություններ անցկացնելով միջագետքյան պատկերագրության հետ՝ գերմանացի գիտնականը հանգել է այն եզրակացության, որ վերջիններս ոչ թե աստվածություններ են, այլ դոնապահ ոգիներ (U. Seidl, 1974, 115-119):

Պետք է նաև նշել, որ աստվածությունների պատկերումներ հանդիպում են նաև մի շարք ուրարտական գոտիների, ձիու հանդերձանքի մասերի (հատկապես՝ լանջապանակներ և ճակատակալներ), սաղավարտների, կնիքների, նվիրատվական թիթեղների, լուսնագարդերի, մեդալիոնների և որմնանկարների հորինվածքային տեսարաններում (տե՛ս՝ հատկապես՝ R. Merhav (eds), 1991՝ մատնանշված՝ O. W. Muscarella, 2013, 625-626): Այս առումով հայտնի են նաև որոշ արձանիկներ: Ցավոք, դրանց ճնշող մեծամասնությունը զուրկ է հնագիտական որևէ ենթատեքստից: Անգամ, եթե որոշ պատկերագրված արտեֆակտեր ունեն նման վկայագրեր, ապա միևնույն է՝ վիճահարույց է դրանց թվագրման խնդիրը: Հաճախ տարբեր աստվածությունների պատկերագրության ժամանակագրությունը որոշվել է ըստ նրանց պատկերման ոճի կամ հորինվածքային տեսարանում հանդիպող զարդամոտիվների: Վերը նշված առարկաներին պատկերված աստվածություններից որևէ մեկին այս սկզբունքով առանձնացնելը կարող է առաջ բերել մի շարք խնդիրներ: Օրինակ. Կարմիր բլուրի պեղումներից հայտնի են երկու գոտիների բեկորներ, որոնց վրա պատկերված են տարբեր աստվածությունների պատկերներ (Б. Пиотровский, 1962, 73, 74-Рис. 42, 75-Рис.

43): Սակայն, այդ արտեֆակտերի գտնվելու հանգամանքներին վերաբերող տեղեկությունները սակավ են: Քանի որ Կարմիր բլուրից գտնվել են ուրարտական մի քանի արքաների արձանագիր իրեր (այդ թվում՝ պատկերագրված), ապա միանգամայն սխալ կլինի միանշանակ պնդել, որ վերը հիշատակված գոտիները պետք է թվագրվեն միայն Թեյշեբահինի քաղաքը կառուցած Ռուսա II-ի կառավարման ժամանակաշրջանով:

Ուրարտական աստվածությունների պատկերագրությանը վերաբերող տեսարանների զգալի մասը ներկայացված է այսպես կոչված նվիրատվական թիթեղների դրվագումներում: Ցավոք, պարբերական պեղումների ընթացքում հնագիտական շերտում ֆիքսված նմանատիպ թիթեղներ հայտնի են Էրեբունուց (С. Ходжаш, Н. Трыхтанова, К. Оганесян, 1979, 105), Ալթըն թեփեից (Т. Özgüç, 1983, 36-37, Pl. XVI a,b), Նորշունթեփեից, Արգիշթիխինիլիից և Կարմիր բլուրից (H. J. Kellner, 1991b., 286-387): Ընդ որում՝ դրանց թիվը նույնիսկ չի անցնում մեկ տասնյակից: Միննույն ժամանակ, պատկերագրված ուրարտական հարյուրավոր բրոնզե թիթեղներ այսօր պահվում են աշխարհի մի շարք երկրների (Գերմանիա, Ճապոնիա, Թուրքիա և այլն) թանգարաններում և մասնավոր հավաքածուներում (O. Belli, 2001b., 190): Դրանց հիմնական մասը բացվել է Վանից 68կմ հարավ-արևելք գտնվող Գիյիմլի բնակավայրի մոտ և վերը հիշատակված թանգարաններ հասել զանախույզների կողմից, ոչ օրինական ճանապարհով (H. J. Kellner, 1991b., 286-287, O. Belli, 2001b., 190): Ըստ որոշ տվյալների՝ նման թիթեղների կամ դրանց կտորների թիվը եղել է երկուսից երեք հազար (O. Belli, 2001b., 190): Այսօր, սակայն, դրանցից միայն մոտ ութ հարյուրն են հրատարակված (E. Caner, 1998): Միանգամայն հասկանալի է, որ այսպես կոչված Գիյիմլիի թիթեղները զուրկ են հնագիտական ենթատեքստից: Ուստի, դժվար է մատնանշել դրանցից յուրաքանչյուրի պատրաստման և՛ ժամանակը, և՛ գործառույթը: Նման պարագայում, որոշակի արդյունք ստանալու համար, հարկ ենք համարել տիպաբանել ու քննարկել ոչ միայն վերը հիշատակված առարկաների տեսարանները, այլև դրանց համադրել ուրարտական պատկերագրության մեջ հանդիպող աստվածությունների առավել աչքի ընկնող պատկերումները:

ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ ՀԱՆԴԻՊՈՂ
ԱՍՏՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՏԻՊԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ցուլի վրա կանգնած, արևի թևատարած սկավառակից ելնող աստվածություն (Աղ. 7, նկ. 107, 108): Ինչպես արդեն նշել ենք, նման պատկերումներ հանդիպում են Իշպուինիի կառավարման ժամանակաշրջանում: Հետաքրքիր է, որ աստվածությունների թևատարած սկավառակը յուրաքանչյուր կողմից բաղկացած է տասական թիվներից: Այսինքն՝ դրանց ընդհանուր գումարը կազմում է քսան: Հին Մերձավոր Արևելքում տարբեր աստվածություններ ունեին իրենց թվերը: Այսպես՝ օրինակ Իշթարի թիվը տասնհինգն էր, արևի աստծունը՝ քսանը, լուսնի աստծունը՝ երեսունը և այլն (S. Parpola, 2000, 176-178.): Չի բացառվում, որ ուրարտական աստվածության թևատարած սկավառակի քսան թիվները դրվագված լինեին այն նպատակով, որպեսզի մատնանշեին վերջինիս արևի աստված լինելու հանգամանքը: Իշպուինիի ժամանակաշրջանից բացի, աստվածության նման պատկերում հայտնի է նաև Անձավի վահանի դրվագաշարում: Մեզ հայտնի է նաև մի պատկերում, որտեղ կենաց ծառի վերևում գտնվող ցուլի վրա կանգնած աստվածը ևս դուրս է գալիս արևի թևատարած սկավառակի միջից (տե՛ս՝ ստորև, ինչպես նաև՝ Աղ. 7): Ավելի ուշ շրջանում վերը նշված տիպին պատկանող աստվածությունների պատկերագրության մեջ նկատվում են մի շարք փոփոխություններ: Որոշ դեպքերում վերջինները պատկերված են առանց աղեղների և ձեռքերում երբեմն պահում են այլ ատրիբուտներ (տե՛ս՝ Աղ. 7): Մի դեպքում էլ ցուլի վրա կանգնած աստվածության թևատարած սկավառակն իր չափերով խիստ փոքր է, իսկ երկու դեպքում՝ այն ունի կեռ-կլորավուն տեսք (նկ. 109, 110, 111, տե՛ս՝ նաև՝ Աղ. 7): Ինչ վերաբերում է այս աստվածության տիպի հինմերձավորարևելյան գուգահեռներին, ապա, մեզ հայտնի է ընդամենը մի հորինվածք, որում նորասորեստանյան կնքադրոշին ներկայացված է ցուլի վրա կանգնած, արևի թևատարած սկավառակի միջից դուրս եկող աստվածություն (նկ. 112) (հղվում է՝ ըստ D. Collon, 2001, 141, fig. 4.):

Ցուլի վրա կանգնած աստվածություն: Կարելի է առանձնացնել ցուլի վրա կանգնած աստվածությունների հետևյալ ենթատիպերը. ա) բոցավառ պսակով եզերված աստվածություն (նկ. 113), բ) խաչվող թևերով աստվածություն (նկ.114), գ) Արծկեի բարձրաքանդակի՝ ցուլի վրա կանգնած դիցական կերպար (նկ. 115), դ) նետաձիգ աստվածություն (նկ. 116), ե) մի ձեռքը ողջույնի համար մեկնած, մյուսով՝ ինչ-որ առարկա բռնած աստվածություն (նկ. 117), զ) մի ձեռքով եռաժանի կամ եռամաս կենաց

ծառ բռնած թևավոր աստվածություն (նկ. 118), է) մի ձեռքը ողջույնի համար մեկնած, իսկ մյուսով՝ կենաց ծառ բռնած աստվածություն (նկ. 119):

Արևի թևատարած սկավառակից ելնող աստվածություն: Հաճախ պատկերվում է մի ձեռքը ողջույնի համար մեկնած, մյուսին՝ աղեղ կամ օղ (նկ. 120, 121):

Ատլանտների հետ պատկերված արևի թևատարած սկավառակի մեջից դուրս եկող աստվածություն: Պատկերվում է որպես արևի թևատարած սկավառակի միջից դուրս եկող մորուքավոր աստվածություն: Մի ձեռքը մեկնած ողջույնի համար, մյուսին՝ աղեղ: Արևի թևատարած սկավառակի թևերը յուրաքանչյուր կողմից ներքևից պահում են ատլանտներ կամ առասպելական էակներ (նկ. 122, 123):

Բոցերով կամ ճառագայթներով աստվածություններ: Նման պատկերումներ հանդիպում են ուրարտական երկու լանջապանակների հորինվածքային տեսարաններում: Նրանցից առաջինը դրվագված է շրջանակից դուրս ելնող աստվածության կիսաֆիգուր է, որը բոցեր է ճառագում (նկ. 124): Այս մորուքավոր աստվածն աջ ձեռքը պարզել է ողջույնի համար և կրում է դեպի վեր բարձրացող գնդով աստղազարդ, եղջերավոր խույր: Երկրորդը, իր հորինվածքով, բավական նման է առաջինին դրվագված աստծո պատկերազրությանը, այն տարբերությամբ միայն, որ այստեղ պատկերված աստծո կիսաֆիգուրն ուղղված է դեպի ձախ, կրում է եղջերավոր գլխարկ, աջ ձեռքը մեկնել է ողջույնի համար, իսկ ձախ ձեռքում պահում է օղակ (նկ. 125): Վերը նշված տիպին կարելի է դասել մեր կողմից առանձնացված, Իշպուհինի ժամանակաշրջանին պատկանող, երկրորդ և Մենուայի կառավարման տարիներով թվագրվող առաջին (նկ. 126) աստվածությունների պատկերումները:

Անձավի վահան: Աստվածությունների շարք: Վերին Անձավից գտնված բրոնզե վահանի պատկերազրությունը հետաքրքիր է նաև այն առումով, որ այդտեղ դրվագված է ուրարտական աստվածությունների շարք (նկ. 127): Նման պատկեր հանդիպում է նաև ուրարտական կնիքներից մեկի հորինվածքային տեսարանում (նկ. 128), որտեղ ներկայացված են ինչ-որ անձնավորության (հավանաբար արքայի) առջև պատկերված չորս աստվածություններ: Նրանցից առաջինը ունի թևեր և կանգնած է թևավոր կենդանու վրա: Երկրորդ աստվածությունը, ըստ երևույթին, դարձյալ կանգնած է առյուծի վրա և մի ձեռքում եռաժանի է պահում: Երրորդ աստվածությունը պատկերված է այծի, իսկ չորրորդը՝ ցուլի վրա կանգնած դիրքով: Վերջինս ձեռքում կենաց ծառի ճյուղ

կա: Աստվածությունների շքերթ է պատկերված նաև Էրեբունու որմնանկարներից մեկի (նկ. 129) տեսարանում (Կ. Հովհաննիսյան, 1973, Աղ. 15.):

Անձավի վահանին դրվագված առաջին աստվածությունը (նկ. 130): Մասնագետների մի մասը հակված է կարծելու, որ պատկերվածը Վանի թագավորության գերագույն աստված Խալդին է (Օ. Belli, 1999, 37-41. Ս. Siedl, 2004, 200. Ե. Գրեկյան, 2004, էջ. 331, ծան. 6 Ա. Պետրոսյան 2006ա, 22 և այլն): Մասնագիտական գրականության մեջ այս տեսակետի համար կռվան են հանդիսացել մի քանի հանգամանքներ: 1) Անձավի վահանին դրվագված առաջին աստվածն իր չափերով առանձանանում է մյուսներից: Վերջինս և նրան հաջորդող երկու աստվածների հաջորդականությունը կարծես թե համապատասխանում է ուրարտական սեպագիր արձանագրություններում բազմիցս հիշատակվող գերագույն եռյակին, այն է՝ ուրարտական պետության գերագույն աստված Խալդիին, տարերքի աստված Թեյշեբային և արևի աստված Շիվինին (Օ. Belli, 1999, 37-47, Ս. Seidl, 2004, 200): 2) Ինչպես բազմիցս նշել ենք, համաձայն ուրարտական սեպագիր տեքստերի՝ Խալդին էր առաջնորդում ուրարտական զորքը պատերազմների ժամանակ, նա էր իր զենքին (GIŠšuri) հպատակեցնում թշնամական երկրները: Այանիսից պեղված 80 սանտիմետրանոց նիզակաձայրի (նկ. 131) բռնակին փորագրված արձանագրության մեջ անվանվում է šuri (A. Çilingiroğlu, M. Salvini, 1999, 55-60, fig. 5), ինչից էլ կարելի է ենթադրել, որ խալդյան զենքը հենց նիզակն է*: Հենց այդ սրբազան զենքն է իր ձեռքին կրում Խալդին Անձավի վահանի վրա (A. Çilingiroğlu, M. Salvini, 1999, 55-60):

* Šuri-ի իմաստի և նշանակության մասին արտահայտվել են մի շարք տեսակետներ (այդ մասին տե՛ս օրինակ P. Zimansky, 2012b., 715-719՝ հղված գրականությամբ): Չի բացառվում, որ Անձավի վահանին դրվագված առաջին աստվածությունը բռնել է ոչ թե նիզակ, այլ նետ: Այս առումով, հարկ ենք համարում անել մի քանի դիտարկում: Կարծում ենք, որ šuri-ի իմաստի և նշանակության մասին «բանալի» տեղեկություն է պարունակում Վերին Անձավից գտնված կավե արձանագիր սալիկներից մեկը տեքստի մի հատվածը: Այստեղ հաղորդվում է տարբեր անուններով անձանց զենքեր մատակարարելու մասին: Այսպես օրինակ՝ Ունկանուին և Նուրուբին տրամադրվելու էր 30 նետ, և մեկ աղեղ, Ուրուադիին՝ 22 նետ (GIŠ. GAG. TI) և մեկ աղեղ (GIŠ. BAN), Արիլուտուբուին 30 նետ, Խուշտուին՝ 20 նետ, մեկ աղեղ, Ուրուեդային՝ 20 նետ, Ուրդիին և Նուդիին՝ 20 նետ, մեկ աղեղ, Էրիուբուին՝ 30 նետ, մեկ աղեղ, Ուազային՝ տասնապետին, 20 նետ, մեկ աղեղ, Ուրտուին՝ աստծո մարդուն?, 30 նետ, մեկ աղեղ, Իշայիլիբուին՝ 30 նետ, KikaMAH?-ին՝ 30 նետ, մեկ աղեղ և մեկ šuri, Շուիշային և Ուրդինին՝ 30 նետ և մեկ աղեղ (Օ. Belli, M. Salvini, 2003, 149-150): Վերը նշվածից պարզ է, որ šuri-ին զենք է, և ակնհայտորեն ո՛չ նետ, և ո՛չ էլ աղեղ: Կարծում ենք, որ Այանիսից գտնված նիզակաձայրն իր արձանագրությամբ փաստում է, որ šuri-ն հենց նիզակ է: Որպես կանոն, ուրարտական արքաները այս կամ այն զենքը նվիրաբերելուց դրանց արձանագրությունների մեջ նշում էին դրանց անունները (օր.՝ վահան, սաղավարտ և այլն այդ մասին՝ տե՛ս օրինակ՝ CTU IV, B 8-4, B 8-10 և և այլն): Միանգամայն տրամաբանական է, որ Այանիսի վերը նշված նիզակաձայրին, որը նվիրաբերվել է Խալդիին, հենց նշվել է šuri, այսինքն՝ նիզակ բառը:

Անձավի վահանին դրվագված առաջին աստվածության պատկերագրությանն անդրադարձած որոշ գիտնականներ էլ չեն ընդունում վերջինիս Խալդին նույնացնելու հանգամանքը: Ս. Հմայակյանը, հաշվի առնելով այն, որ այս պատկերման ոճը եզակի է ուրարտական արվեստում, կարծում է, որ վահանին պատկերված է վանտոսայան արվեստի էպիկական հերոսի կերպար (Ս. Հմայակյան, 2006, էջ, 13-15): Համաձայն Ս. Պետրոսյանի՝ Անձավի վահանին պատկերված առաջին աստվածությունը՝ արևի աստված Շիվինին է, իսկ երկրորդ աստվածը հենց Խալդին (Ս. Պետրոսյան, 2005, էջ, 241): Վերջերս բավական հետաքրքիր ենթադրությամբ հանդես եկավ ամերիկացի հնագետ Փ. Զիմանսկին: Մ³, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Անձավի վահանին առաջին աստվածությունը պատկերված չէ որևէ կենդանու վրա և, ի տարբերություն մյուս աստվածների, չունի եղջերավոր սաղավարտ, ենթադրում է որ նա ուրարտական արքան է, ով իր կերպարում ներառել է Խալդիի հատկանիշները (P. Zimansky 2012a, 105-106, cit. 10.P. Zimansky 2012b, 720-721):

Ի տարբերություն Փ. Զիմանսկու՝ մենք հակված ենք կարծելու, որ Անձավի վահանին դրվագված առաջին «կերպարը» ոչ թե ուրարտական արքան է, այլ հենց Խալդին, ով մարմնավորում է նաև ուրարտական արքայի, գուցե նաև գահաժառանգի, կերպարը: Նույն Վերին Անձավ հնավայրից գտնված հինգ բրոնզե օղերից բաղկացած նվիրատվական շղթայի անս³¹երեն արձանագրության մեջ Իշպուինի արքան իրեն կոչում է «Խալդիի ստվերը» (O. Belli, A. M. Dincol, B. Dincol 2009, 124): Ինչպես արդեն նշել ենք,

Պատահական չէ, որ Ս. Սալվինին Վերին Անձավի կավե սալիկի տեքստում šuri-ն ևս թարգմանում է որպես նիզակ (O. Belli, M. Salvini, 2003, 150): Ինչ վերաբերում է Անձավի վահանին դրվագված աստվածության ոչ նիզակ, այլ նետ բռնելու հարցին, ապա նախ և առաջ հարկ ենք համարում նշել, որ ուրարտական և հատկապես վաղուրարտական պատկերագրությունն ունի որոշակի կանոններ: Այսպես այդ շրջանից մեզ են հասել աղեղով աստվածությունների մի շարք պատկերումներ, որոնցից գրեթե և ոչ ոք, սակայն, չունեն նետ (տե՛ս օրինակ՝ նկ. 96, 100, 113 և այլն) : Բացի այդ՝ Անձավի վահանին դրվագված առաջին աստվածության զենքը նույնիսկ հենց վերջինիս հասակի չափ է, նաև մոտ երկու անգամ երկար, քան նրա սուրը: Նույն վահանին դրվագված երրորդ աստվածությունը ևս բռնել է աղեղ, սակայն այստեղ էլ նետը բացակայում է: Եթե ուշադրություն դարձնենք նույն վահանին դրվագված չորրորդ աստվածությանը, ապա կարելի է նկատել, որ վերջինս մի ձեռքով աշտե, իսկ մյուսով նիզակ է բռնել: Կարծում ենք, որ Անձավի վահանը դրվագող վարպետը հատուկ մեծ չափերի է պատկերել՝ ցույց տալու համար դրա Խալդիի՝ ամենահաղթ զենք լինելու հանգամանքը: Մյուս կողմից վերը հիշատակված վահանի առաջին աստվածության ձեռքի դիրքը այնպիսին է, որ կարծես նա պատրաստվում է նետել իր զենքը: Ինչպես նշում է Ս. Հմայակյանը. «պարզ զգացվում է, որ վայրկյան հետո նա (ըստ Հմայակյանի՝ բոցավառ հերոսը) նետելու է նիզակը» (Ս. Հմայակյան, 2006, էջ, 14) : Բացի այդ՝ ուրարտական պատկերագրության մեջ կան նետերի բազմաթիվ դրվագումներ, և որպես կանոն, դրանք ունեն սովորական չափեր (տե՛ս օրինակ՝ նկ. 89, 90): Իսկ երկար նիզակներ կարելի է տեսնել Դիարբեքիի գոտու պատկերման տեսարանում(նկ. 93) , կամ էլ օրինակ Մուծաձիբի պատկերված տաճարի մուտքի աջ և ձախ հատվածներում (նկ. 35):

սա կոնկրետ փաստ է, երբ ուրարտական միապետն անձամբ նույնանում էր Խալդիի հետ և, ամենայն հավանականությամբ, իրեն հռչակում Խալդիի փոխանորդը երկրի վրա: Վերլուծելով Անձավի վահանին դրվագված առաջին աստվածության պատկերագրությունը, Ու. Ջայդը նրան համադրում է «վազող աստծո» կերպարին, որպիսիք Միջագետքում Նինուրտան ու Ներգալն էին (Ս. Seidl, 2004, 200): Ըստ մեզ, այս պարագայում, Խալդիի պատկերագրությունը հատկապես հիշեցնում է Նինուրտային: Վերջինիս կերպարը սերտորեն առնչվում էր Ասորեստանի արքայական գաղափարախոսության հետ և նույնանում էր նաև արքայի կերպարին (A. Annus 2002, 96): Նինուրտան հերոս էր, արքա և աստված (A. Annus 2002, 109, 135): Կարծում ենք, նմանատիպ մի մոտիվ առկա է նաև Անձավի վահանի առաջին աստվածության դեպքում: Այստեղ, Խալդին պատկերված է որպես աստված-արքա (Խալդի-արքա հարաբերակցության մասին տես հատկապես՝ Ե. Գրեկյան 2004ա) և հերոս: Ինչպես Խալդիի մասին հաղորդում է ասոր»*եֆֆնՄան ի»* *եմերից մեկը՝ «Ուրարտում ավելի մեծը չկար, քան նա՝ երկնքում և երկրի վրա»* էին: (ARAB II,171, Ե. Գրեկյան, 2004ա, էջ, 329): Ենթադրում ենք, որ վահանի վրա կարող է պատկերված լինել «երկրային Խալդիի» կերպարը, որտեղ նա արքա էր, ռազմիկ, հերոս և «մարդ»՝ երաշխավորն ու կերտողն ուրարտական պետության հզորության: Նման կերպարի ստեղծումը կարող էր միանգամայն համապատասխանել ուրարտական պետության արքայական գաղափարախոսությանը՝ արտահայտելով, մեր կողմից արդեն առանձնացված, ռազմիկ-Խալդիի կերպարը, ում պաշտամունքային տարածույթը նվաճվելիք շրջաններն էին:

Ինչ վերաբերում է Խալդիից ճառագող հրեղեն լեզվակներին, ապա դրանք, կատարման եղանակով, բավական նման են վերը հիշատակված ուրարտական երկու լանջապանակների (նկ. 124, 125) տեսարաններում առկա աստվածությունների դրվագագարդ կրակներին: Ըստ երևույթին, դեռևս Իշպուինիի և Մենուայի կառավարման շրջանում Վանի թագավորության գերագույն աստվածն ընկալվել է նաև որպես կրակի աստված (Ս. Պետրոսյան 2006ա, էջ, 40: Մ. Բադալյան, 2014բ., էջ, 17-21): Թուրք հնագետ Օ. Բելլին բոցերի այս ճառագումը համեմատում է Խալդյան լույսի (*Ḫaldinini daši*) հետ (Օ. Belli 1999, 37): Իսկ ահա Կ. Ռադները այն դիտարկում է որպես Խալդիի աուրա և համադրում միջագետքյան տեքստերում հանդիպող «melammu»-ին

(CAD, vol. 10, M part 2: 9-12): Աստուրացիները «melammu» էին անվանում աստվածային ճառագմանը, որը հաճախ պատկերվում էր աստղաձև շողերի տեսքով: Ա. Պետրոսյանն Անձավի վահանին դրվագված Խալդիի բոցարձակող կերպարից ելնելով՝ նրան համարում է կրակի աստված և այդ դիցական կերպարը փորձում համադրել հնդկական Ագնիի, արքադական Էրրայի, արևմտասեմական Ռաշապի, ինչպես նաև միջագետքյան Ներգալի հետ (Ա. Պետրոսյան, 2006ա, էջ, 40): Ըստ Ա. Պետրոսյանի մեկ այլ հետաքրքիր դիտարկման՝ Դարեհ III-ի զորքի առջևից զոհասեղանների վրա տարվող կրակների հիշատակության փաստը համադրելի է Անձավի վահանի վրա, զորքի առջևից ընթացող Խալդիի պատկերմանը (Ա. Պետրոսյան 2006, էջ 26):

Այն, որ Անձավի վահանին պատկերված առաջին աստվածությունը Խալդին է, մեր կարծիքով, կարող է հիմնավորվել ևս մեկ հանգամանքով: Անձավի վահանի եզրագոտու վրա կա արձանագրություն, ըստ որի Իշպուինին (և հավանաբար նաև Մենուան) այն ձոնում են Խալդիին: Հետաքրքիր է, որ ^DHaldi անունը ներկայացնող սեպախումբը տեղավորված է հենց առաջին աստվածության պատկերի գլխավերևում (նկ.130): Այս իրողությունը, թերևս, պատահական չէ և կարող է մատնանշել վերջինիս կապը Խալդիի հետ (Ս. Seidl, 2004, 200, Մ. Բադալյան, 2014բ., էջ, 11, հղ. 6): Հետաքրքիր է, որ արքեմենյան (գուցե հետաքեմենյան) որոշ դրամներին պատկերված է վագող թագակիր անձնավորություն (գուցե հենց արքան), մի ձեռքին նիզակ, մյուսին՝ աղեղ (նկ. 132ա, բ.): Այստեղ ակնհայտ զուգահեռներ են երևում Անձավի վահանի Խալդիի պատկերագրության հետ և, ըստ այդմ, չի բացառվում, որ արքեմենյան պատկերման այս ավանդույթն ուրարտական արմատներ ունենա:

Խաչվող թևերով աստվածություն: Սովորաբար ներկայացվում է ցուլի վրա կանգնած, իրանի վերին կեսով արևի խորհրդանշական շրջանից դուրս ելած դիրքով (երբեմն նույն պատկերը հանդիպում է նաև առանց շրջանի), խաչվող հրեշտակաթևերով, յուրաքանչյուր ձեռքին եռաոստ նոնաճյուղերով: Նրա աջ և ձախ կողմերում ևս պատկերված են առասպելական արարածներ (նկ. 101, 102, 103, 133, 134): Այս տիպի մեջ կարելի է դասել, մեր կողմից արդեն նկարագրված, ցուլի վրա կանգնած խաչաթև աստվածության կերպարը:

Կենաց ծառի հետ առնչվող աստվածություններ: Այս խմբին վերաբերող պատկերումները հանդիպում են երկու տարբերակով. ա) արմավենու կատարին՝

սաղարթների մեջ պատկերված ցուլի մեջքին կանգնած, արևի թևատարած սկավառակից ելնող աստվածություն (նկ. 135), բ) արմավենու վրայի ցուլին կանգնած, շրջանի միջից դուրս եկող, խաչվող թևերով աստվածություն, մի ձեռքը պարզած ողջույնի համար (նկ. 100, 136):

Ընդ որում՝ երբեմն Կենաց ծառը փոխարինվում է աստվածության պատկերմամբ: Ինչպես նկատել է Ս. Հմայակյանը, ուրարտական ոսկե լուսնաձև զարդերից մեկին դրվագված տեսարանում առկա շրջանակից դուրս եկող, խաչվող թևերով աստվածության և նրա երկու կողմերում կանգնած առասպելական էակների կամ աստվածությունների տեսարանը (նկ. 137), համապատասխանում է Կենաց ծառի և նրա երկու կողմերում հանգրվանած առասպելական էակների պատկերման հինմերձավորարևելյան սյուժեին (Ս. Հմայակյան, 2007, էջ, 176-177): Քանի որ լուսնաձև զարդը ոսկուց է, Ս. Հմայակյանը նրա վրա պատկերված աստծուն համադրում է Խալդիի հետ (Ս. Հմայակյան 2007, էջ, 176-177): Զարգացնելով այս չափազանց կարևոր դիտարկումը՝ կարծում ենք, որ նույն սյուժեն առկա է նաև արդեն վերը հիշատակված՝ ցուլի վրա կանգնած, շրջանակից դուրս եկող, խաչվող թևերով կերպարի և նրա երկու կողմերում պատկերված առասպելական էակների, ինչպես նաև ցուլի վրա կանգնած, խաչվող հրեշտակաթևերով աստվածությունների պատկերման սյուժեներում (նկ. 102, 103, 114):

Առյուծի վրա կանգնած աստվածություններ: Այս տիպն ուրարտական պատկերագրության մեջ հանդիպող առավել աչքի ընկնող պատկերումներից է: Արդեն Իշպուինիի կառավարման շրջանի, աստվածների շարքի, Էրեբունու որմնանկարի և Արծկեի բարձրաքանդակներից մեկի պատկերագրության մեջ ներկայացված տեսարանները (նկ. 98, 105, 127, 128) քննարկելիս՝ անդրադարձել ենք առյուծի վրա կանգնած աստվածության պատկերման որոշ տարբերակների: Բացի այդ, մեզ հայտնի են նման այլ պատկերումներ, որոնց կարելի է դասել մի քանի խմբերում. ա) առյուծի վրա կանգնած նետաձիգ աստվածություն (նկ. 138), բ) թևավոր աստվածություն, որը մի ձեռքը մեկնել է ողջույնի համար, մյուսով՝ ինչ-որ առարկա բռնել (նկ. 139), գ) խաչվող կապարճներով կամ թևերով աստվածություն: Վերջինս պատկերվում է մի ձեռքը ողջույնի դիրքով մեկնած, մյուսին՝ հիմնականում աղեղ, իսկ մի դեպքում էլ նռնաձև վերջույթով ոլորաձև երկար «ատրիբուտ» բռնած (նկ. 140 ա, բ.): Գրեթե միշտ, այս

աստվածության դիմաց կանգնած է մի անձնավորություն, ով մի ձեռքում շտանդարտ է պահում: Կարելի է ենթադրել, որ ուրարտական մեդալիոններից մեկի վրա, առյուծի վրա կանգնած և մի ձեռքով աղեղ բռնած աստվածության առջև դրվագված է արքան (նկ. 141):

Ցուլ, կով և հորթուկ (նկ. 99, 142): Ատենախոսության նախորդող մասերում և հատկապես՝ սույն գլխի «Արդինի-Մուծածիր» հատվածում արդեն նշել ենք ուրարտական տերության հոգևոր կենտրոնում ցուլի, ինչպես նաև կովի ու հորթուկի պղնձաձույլ արձանախմբերի գոյության հանգամանքը: Դրանց ստեղծումը, ըստ երևույթին, պետք է թվագրվի Իշպուինիի կառվարման կամ դրանից փոքրինչ ուշ ընկած ժամանակաշրջանով: Իր հորթուկին սնուցող կովի տեսարան պատկերված է նաև Մուծածիրի տաճարի ճակատային հատվածի առջև: Ինչու՞ էին կերտվել այդ արձանները, և ի՞նչ կարող էին դրանք խորհրդանշել: Հին աշխարհում հաճախ կովը համարվում էր տարբեր աստվածուհիների կենդանակերպ մարմնավորումը, իսկ հորթուկը խորհրդանշում գահաժառանգին (այդ մասին մանրամասն տե՛ս՝ O. Keel, 1980): Այս առումով, հարկ ենք համարում հատկապես անդրադարձ կատարել Ուրարտուին ժամանակակից նորասորեստանյան տերությանը: Այստեղ, օրինակ, նման կերպ ընկալվում էր Մուլլիսու աստվածուհին, ում անվանում էին «վայրի կով»: Նա համարվում էր գահաժառանգի աստվածային մայրը և երբեմն պատկերվում էր հորթին սնուցող կովի տեսքով (նկ. 143): Տեսարանային նման հորինվածքում հորթն ասոցացվում էր աստվածուհուց ծնված և նրա կողմից սնուցվող օրինական գահաժառանգի հետ (S. Parpola, 2000, 195): Այսպես. ասուրական սկզբնաղբյուրներից մեկի համաձայն, Մուլլիսուն կերակրել էր Աշշուրբանիպալին (SAA, IX, XI): Ըստ մեկ այլ տեքստի՝ Իշթար-Մուլլիսու աստվածուհին համարվում էր Էսսարհադոնի մայրը (SAA, IX, XL.): Ասուրական դիցաբանական պատկերացումներում թագաժառանգն ընկալվում էր որպես մահկանացու, սակայն ծնված՝ աստվածային մորից: Որոշ տեքստերում Մուլլիսու աստվածուհին նույնիսկ հիշատակված է որպես Էսսարհադոնի 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 հիերոդուլ-քրմուհիներն էլ, ըստ երևույթին, խորհրդանշաբար համարվել են դիցուհու մայրական կերպարանավորումները (S. 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 Բագբարթուի պաշտամունքը ունեցել է տեղական բնույթ, ապա, ամենայն հավանականությամբ, հենց վերջինիս էլ խորհրդանշել է կովի արձանը: Ինչպես նշել ենք, Բագբարթուն պետք է ունենար գուշակության աստվածուհուն բնորոշ գործառույթներ: Այս առումով հետաքրքիր է, որ Մուծածիրից ոչ այդքան հեռու գտնվող Արբեկա քաղաքի դիցուհի Մուլլիսսու-Իշթարը եղել է գուշակությունների հովանավոր աստվածուհի և, մի շարք աստուրական տեքստերում, ներկայացվել թագաժառանգին սնուցող կովի տեսքով: Կարծում ենք վերը նշված զուգահեռները արտացոլում են Արբեկա-Մուծածիր կրոնական փոխառնչությունները: Ինչ վերաբերում է Մուծածիրում կովի և հորթուկի հետ հիշատակված ցուլի պղնձաձույլ արձանին, ապա, այն կարող էր խորհրդանշել տեղի գերագույն 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՝ Բագբարթուին և ուրարտական գահաժառանգին (ով, իդեպ, ամենայն հավանականությամբ, պետք է թագադրվեր հենց Մուծածիրում) և հանդիսացել վերը նշված նորաստուրական եռյակի (հայր-մայր-որդի) ուրարտա-մուծածիրյան տարբերակը:

Գահին բազմած աստվածություններ: Ըստ հորինվածքի, կարելի է առանձնացնել նման պատկերումների մի քանի ենթատիպ:

1. Գահի բազմած աստվածություն, ով մի ձեռքին ինչ-որ լուսնաձև առարկա, որոշ դեպքերում՝ հասկ է պահում, իսկ մյուս ձեռքը պարզել է ողջույնի համար: Վերջինիս առջև, սովորաբար, պատկերված է սեղան, ամենայն հավանականությամբ, իր ծիսական հացով, ինչպես նաև կենդանուն ուղեկցող մի քանի անձինք, ովքեր, կարծես, պետք է

ողջունեն և ապա կենդանուն գոհաբերեն իրենց աստվածությանը (նկ. 144): Նման մի տեսարանում գահին նստած աստվածության գլխավերևում արևի թևավոր սկավառակն է դրվագված (նկ. 145): Մեկ այլ դեպքում, վերը հիշատակված աստվածությունը ներկայացված է ուղեկից թռչնի հետ (նկ. 146): Ուրարտական լուսնաձև զարդերից մեկի հորինվածքային տեսարանում դրվագված է գահին նստած աստվածություն, ով մի ձեռքին թաս, իսկ մյուսին տերև կամ հասկ է պահում: Վերջինիս առջև ուլին ուղեկցող կին է պատկերված (նկ. 147):

2. Առյուծի մեջքին դրված գահին բազմած աստվածություն: Վերջինս մի դեպքում պատկերված է ձեռքը ողջույնի դիրքում, իսկ մյուսին շղթա, իսկ մի այլ դեպքում էլ՝ գունդ բռնած (նկ. 148, նկ. 149):

3. Յուլի մեջքին դրված գահին բազմած աստվածություն, ով մի ձեռքում հասկ է բռնել, իսկ մյուսը պարզել է ողջույնի դիրքում: Այս աստվածության առջև պատկերված են երեք անձինք (նկ. 10, 150), որոնցից առաջինը, կարծես թե ուրարտական արքան է: Տեսարանի վերին հատվածում դրվագված են մեհենագրեր, կամ գուցե տարբեր աստվածությունների խորհրդանշաններ:

4. Նման տեսարան է պատկերված ներկայումս Վանի թանգարանում պահվող գոտու մի հատվածի դրվագաշարում (նկ. 151): Այստեղ՝ ձախ հատվածում, գահին նստած աստվածություն է, ով մի ձեռքը մեկնել է ողջույնի համար, մյուսով ինչ-որ իր է բռնել, իսկ գլխի հատվածում ներկայացված է շրջանակից սկիզբ առնող, նեղ և երկար «ծաղկանման» վերջույթներով ավարտվող մի ատրիբուտ, որը, մեր կարծիքով, կարող է խորհրդանշել melammu-ն: Աստվածության առջև երկու ծիսական սեղաններ են և երեք անձինք: Ըստ երևույթին, նրանցից առաջինն ու բարձրահասակը՝ Ուրարտուի միապետն է: Այս առանձնացված տեսարանի վերին հատվածում դրվագված են թռչնի, հավանաբար կովի և արևի թևատարած սկավառակի պատկերներ:

Ձիու վրա կանգնած աստվածություն (նկ. 152): Ալթըն թեփեից գտնված սկավառակներից մեկին պատկերված է թևավոր ձիու վրա կանգնած, կեռ տեսք ունեցող արևի թևատարած սկավառակից դուրս եկող աստվածություն (M. van Loon, 1991, 28, Pl. XVIIIb): Ըստ Մ. վան Լունի, այստեղ արևի ուրարտական աստվածն է պատկերված (M. van Loon, 1991, 28):

Այծի վրա կանգնած աստվածություն: Այսպես կոչված Գիյիմլիի թիթեղներից մեկին դրվագված է այծի վրա կանգնած աստվածություն, որը մի ձեռքով շտանդարտ է պահում, իսկ մյուսը պարզել է ողջույնի համար (նկ.153): Հավանաբար այծի վրա կանգնած աստծո պատկերում է հանդիպում նաև, մեր կողմից նկարագրված կնիքի «աստվածությունների շարք»-ի տեսարանում (նկ.128):

Արձանիկներ: Ինչպես պարբերական հնագիտական պեղումների, այնպես էլ գանձախույզական ապօրինի որոնումների արդյունքում այսօր աշխարհի մի շարք թանգարաններ են մուտք գործել ուրարտական աստվածությունների արձանիկներ (տե՛ս՝ օրինակ՝ նկ. 154, 155, 156, 157): Վերջիններս կարող են կերպարանավորել այս կամ այն աստվածության: Օրինակ՝ դրանցից մեկը (նկ. 171), ամենայն հավանականությամբ, Թեյշեբա աստծո արձանիկն է (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 42):

Դեմհանդիման գտնվող առյուծի և ցուլի վրա կանգնած աստվածությունների պատկերումներ: Նման սյուժեներ հանդիպում են Գիյիմլիի երկու թիթեղներին դրվագված տեսարաններում: Դրանցից առաջինում պատկերված են իրար դեմդիմաց գտնվող առյուծի և ցուլի վրա կանգնած աստվածություններ: Երկուսն էլ մի ձեռքը մեկնել են ողջույնի համար: Ցուլի վրա կանգնած աստվածությունը մյուս ձեռքով կարծես շտանդարտ է բռնել, իսկ առաջին աստվածությանն ուղեկցում է թռչուն (նկ.158): Երկրորդ թիթեղի նման տեսարանում՝ առյուծի և ցուլի վրա կանգնած աստվածությունները մի ձեռքով համապատասխանաբար շտանդարտ և դույլ են պահում (նկ. 159):

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ԵՐԿՐՈՐԴ ԳԼԽԻ

Իհարկե, այս գլխում հնարավոր չէ քննարկել ուրարտական պատկերագրության մեջ ներկայացված աստվածություններին վերաբերող բոլոր տեսարաններն ու տիպերը: Ինչ վերաբերում է Խալդիին, ապա ուղղակի սկզբնաղբյուրների բացակայության պատճառով չափազանց բարդ է առավել ամբողջական և հիմնավոր ենթադրություններ անել վերջինիս պատկերագրության և խորհրդանշանների մասին: Այս առումով, թերևս, բացառություն են կազմում Անձավի վահանին դրվագված աստվածության պատկերը և Մուծածիրի տաճարում բնական չափերով ցուլի, ինչպես նաև կովի ու հորթուկի պղնձաձույլ արձանների գոյության մասին տեղեկությունը: Ընդ որում՝ Անձավի վահանին դրվագված առաջին աստվածության պատկերման մեջ արտացոլված է, մեր

կողմից առանձնացված, երրորդ պաշտամունքային տարածություն վերաբերող ռազմիկ-Խալդիի կերպարը: Այս առումով, Մուծածիրի տաճարում ցույի կերպարանքով Խալդիի հանդես գալը վերաբերում է արդեն առաջին տարածություն, որտեղ վերջինիս պաշտամունքն առնչվում էր ուրարտական արքայական իշխանությանը:

Այսպիսով, որոշ եզրակացություններ անելով ուրարտական մշակույթում և սկզբնաղբյուրների մեջ քննարկված աստվածությունների կերպարախորհրդանշանային դրսևորումների վերաբերյալ, կարելի է արձանագրել, որ շատ հաճախ, հատկապես վաղ շրջանում, վերջիններիս ներկայացման կամ պատկերման որոշ մանրամասներ ընդհանրանում են: Նրանք ունեն նույնատիպ եղջերավոր խույր, պատմուճան և զգեստ, կանգնած են ցույի վրա, ձեռքերը գտնվում են նույն դիրքում, առնչվում են արևի թևատարած սկավառակի հետ և այլն: Վերը նշվածից ելնելով՝ կարծում ենք, որ վաղ շրջանի ուրարտական մշակույթն ու դեկորատիվ արվեստն ունեին պատկերումները համատեղելու միտում, ինչի արդյունքում՝ աստվածությունների պատկերները, ըստ էության, խմբավորվում էին մեկ կենտրոնական կերպարի հատկանիշների համակարգում: Գուցե՝ այդ զարգացումները տեղի են ունեցել Խալդիի կերպարի շուրջ: Այս համատեքստում չի բացառվում, որ ինչպես Ասորեստանում Աշշուր աստվածը կրոնաքաղաքական զարգացումների արդյունքում իրեն յուրացրեց Շամաշի գլխավոր խորհրդանիշ համարվող արևի թևատարած սկավառակը, այնպես էլ Ուրարտում՝ Խալդին կարող էր նույն կերպ «վարված լինել» Շիվինիի հետ: Ինչպես նշում է Թ. Օրնանը, արևի թևատարած սկավառակը շատ հարմար խորհրդանշան էր գերագույն աստվածների համար (T. Ornan 2005, 234): Այն, որ արևի թևատարած սկավառակը կարող էր խորհրդանշել Խալդիին, ըստ երևույթին, փաստվում է Այանիսից գտնված սաղավարտի և կնիքներից մեկի պատկերման տեսարաններում, որոնց մենք արդեն անդրադարձել ենք ատենախոսության առաջին գլխում: Այստեղ, կարծես Կենաց ծառի վերևում գտնվող արևի թևատարած սկավառակի միջոցով, արքան մեկ այլ անձի կողմից ստանում է իշխանությունը: Միևնույն ժամանակ, ուրարտական տեքստերից հայտնի է, որ արքային իշխանություն տվողը հենց Խալդին էր: Դատելով ուրարտական պատկերագրությունից, ամենայն հավանականությամբ, Կենաց ծառի հետ ասոցացվող աստվածը ևս պետք է համապատասխաներ Ուրարտու գերագույն աստծուն: Ինչ վերաբերում է վաղ շրջանին հաջորդած ուրարտական պատկերագրությանը, ապա այս

հարցում նույնիսկ գրավոր սկզբնաղբյուրները խիստ սակավ են: Պետք է հաշվի առնել, որ պետության զարգացման տարբեր գործընթացներ կարող էին ազդել ուրարտական աստվածությունների և հատկապես Խալդիի պատկերագրության վրա: Չի բացառվում, որ վերը ներկայացված՝ գահին բազմած աստվածության տիպի, որոշ պատկերներ մատնանշում են հենց Խալդիին: Այս պահին անհնար է հաստատապես պնդել, որ ուրարտական պետության կայացման նախնական փուլում Խալդին ընկալվել է որպես առյուծի վրա կանգնած աստվածություն: Այս առումով, հնարավոր է, որ, թերևս, Ք. ա. VIII դ. առաջին կեսից՝ Արգիշթի I-ի կառավարման շրջանից, երբ, ամենայն հավանականությամբ, կատարվել են էրեբունու որմնանկարները, Խալդին սկսել է ներկայացվել նաև այդ դիրքով:

Խալդիի պատկերագրությանն ու խորհրդանշաններին վերաբերող գլուխն ամփոփելով՝ կարելի նշել, որ առնվազն Անձավի վահանի պատկերումը թույլ է տալիս ենթադրելու, որ Ուրարտուի գերագույն աստվածը ընկալվել է նաև մարդակերպ: Վերջինիս խորհրդանշաններն են հանդիսացել նիզակը, կրակը կամ melammu-ն: Բացի այդ՝ Մուծածիրի տաճարական համիլիորում, առնվազն Իշպուինիի կառավարման շրջանում կամ դրանից քիչ ուշ, Խալդին ունեցել է նաև կենդանակերպ խորհրդանշան՝ ցուլի տեսքով: Ըստ երևույթին նմանատիպ գործառույթ են ստանձնել նաև առյուծը և գիշատիչ թռչունը: Դա կարող են փաստել Անձավի վահանի (նկ. 11) և Դիարբեքիի գոտու դրվագագարդ պատկերները (նկ. 93), որոնցում մի դեպքում Խալդիին, կարծես թե, ուղեկցում են առյուծն ու արծիվը, իսկ մյուս դեպքում՝ աստվածությանը (մեր կարծիքով Խալդիին) ուղեկցող թռչունը կարծես նպաստում է «առյուծի որսին»: Ամենայն հավանականությամբ, որոշ դեպքերում վերջինս ընկալվել է նաև Կենաց ծառի և արևի թևատարած սկավառակի տեսքով: Բոլորովին չբացառելով Վանի թագավորության հովանավոր գերագույն աստծո պատկերմանը և խորհրդանշաններին վերաբերող այլ տեսակետների ևս հավանական լինելը, հարկ ենք համարում ընդգծել, որ միայն հետագա պեղումներն ու հետազոտություններն ի գործ են նոր և հիմնավոր փաստարկներ տալ այս բարդ խնդրի լուսաբանման համար:

ԳԼՈՒԽ III

ԹԵՅՇԵԲԱՅԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ, ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆՆԵՐԸ

Վանի թագավորության դիցարանի երկրորդ գերագույն աստվածը Թեյշեբան էր։ Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններում վերջինս գրեթե միշտ վկայված է հինմերձավորարևելյան տարերքի աստվածներին բնորոշ ^ՊIM/^ՊIŠKUR, ^ՊU գաղափարագրերով (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ 41: Y. Grekyan, 2006, 158): Միայն մի քանի դեպքում է, երբ այս աստվածությունը հանդես է գալիս իր անվամբ (տե՛ս՝ օրինակ՝ KYKH, c. 491): Ի տարբերություն Խալդիի, Թեյշեբային վերաբերող տեղեկությունները խիստ սակավ են ու կցկտուր։ Բիայնական տերության երկրորդ գլխավոր աստծո մասին, հիմնականում, հիշատակվում է գերագույն եռյակին վերաբերող անեծքի բանաձևերում (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1-A 3-11, A 5-58A, B, C և այլն) և արքաների ուղերձներում (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU1-A 8-2, A 9-3IV և այլն), ինչպես նաև ուրարտական տարբեր աստվածություններին կենդանական զոհաբերություններ մատուցելու համատեքստերում (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1-A 3-1, A 12-1I և այլն) :

Թեյշեբայի պաշտամունքին առնչվող խնդիրները մասնագիտական գրականության մեջ այդքան էլ շատ չեն լուսաբանվել։ Այս թեմային հատկապես անդրադարձել են Ս. Հմայակյանը (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ 41-44), Ա. Զիլինգիրոօլուն (A. Çilingiroğlu, 1997, 161), Ա. Պետրոսյանը (Ա. Պետրոսյան, 2002, էջ, 250-256: Ա. Պետրոսյան, 2006թ, էջ 15-24), Ե. Գրեկյանը (Y. Grekyan, 2006, 158, 168) և Մ. Բ. Բաշթուրքը (M. B. Baştürk, 2012a, 129-141) և տողերիս հեղինակը (M. Badalyan, 2015, 125-142): Ուշագրավ և չափազանց կարևոր են Ա. Պետրոսյանի մի քանի աշխատություններ, որոնցում հեղինակը փորձել է պատմահամեմատական առասպելաբանության և լեզվաբանության նյութի հիման վրա վերականգնել ուրարտական տարերքի աստծո կերպարը, ինչպես նաև՝ տալ վերջինիս անվան ստուգաբանությունը (Ա. Պետրոսյան, էջ, 2002, 250-256: Ա. Պետրոսյան, էջ, 2006թ, 15-24): Կարթեմիշից գտնված մի քանի անձնանունների մեջ, Ա. Քոսյանը տեսնում է Թեյշեբա անվան բաղադրիչը՝ այդ հանգամանքը համարելով ուրարտա-անատոլիական փոխառնությունների արդյունք (A. Kosyan, 1997, 31-32):

Դժվար է միանշանակ մատնանշել ուրարտական դիցարանի երկրորդ գերագույն աստծո պաշտամունքի ծագման նախնական տարածքը և գործառույթները: Ըստ երևույթին, Թեյշեբան համարվում է խուռիական աշխարհի գերագույն աստված Թեշուբի ուրարտական գուգորդը (Ա. Պետրոսյան, 2002, էջ 246): Այս առումով, ընդունված է, որ Վանի թագավորության տարերքի աստծո պաշտամունքային գլխավոր կենտրոնը եղել է Կորդվաց լեռներում տեղակայված Կումմեն, որը հայտնի է որպես Թեշուբ աստծո նշանավոր սրբավայրերից մեկը (Ա. Պետրոսյան, 2002, էջ, 254: D. Schwemer, 2008b, 5): Մյուս կողմից, սակայն, կարծիք կա, որ Թեյշեբայի անունն ավելի արխաիկ է, քան խուռիական Թեշուբինը (Ա. Պետրոսյան, 2006, էջ, 15-16): Ըստ Դ. Շվեմերի՝ սկզբնական շրջանում Ուրարտում գերակայել է Թեյշեբայի պաշտամունքը, իսկ Խալդիի գերագույն աստված դառնալը եղել է երկրորդական զարգացումների արդյունք (D. Schwemer, 2008b, 3): Իհարկե, կարելի է համաձայնվել նման տեսակետների հետ: Սակայն, մյուս կողմից, պետք է նշել, որ Թեյշեբայի պաշտամունքի ծագմանը և նախնական կերպարին ուղղակիորեն առնչվող սկզբնաղբյուրներ դեռևս հայտնի չեն: Այս առումով խնդիրն ունի լուրջ և համակողմանի դիտարկումների կարիք:

Հայկական լեռնաշխարհը և տարերքի աստծո պաշտամունքը ուրարտական տերության ստեղծումից առաջ: Հին Մերձավոր Արևելքի կրոնաքաղաքական համակարգում կարևոր տեղ էր զբաղեցնում տարերքի աստծո պաշտամունքը: Հատկապես Վերին Միջագետքում, Սիրիայում և Փոքր Ասիայում, որտեղ կլիման անձրևային էր և բերքը կախված էր նաև անձրևներից, նման աստվածության պաշտամունքը սովորաբար դառնում էր առաջնային (D. Schwemer, 2008a, 121): Այլ էր պատկերը ասորեստանյան և բաբելոնյան պետական դիցարաններում, որտեղ տարերքի աստվածությունները երբեք գերագույն դիրք չեն զբաղեցրել (D. Schwemer, 2008a, 121): Ինչպես նշել ենք, Թեյշեբայի անվանումը նույնացնում են խուռիական Թեշուբ աստծո հետ՝ որոշակիորեն համադրելով նաև վերջիններիս պաշտամունքն ու գործառույթները (Ս. Հմայակյան 1990, էջ, 42: Ա. Պետրոսյան 2002, էջ 246): Թեշուբը եղել է միտանիական պետության գերագույն աստվածը: Նրան է նույնացվել նաև իսթական տարերքի աստվածը: Միտանիական տիրապետության օրոք Թեշուբի ամենակարևոր տաճարները գտնվել են Վաշշուգանիում, Ուկուշումանիում և Իռիդեում (D. Schwemer, 2008b, 4): Վերջիններիս կարելի է ավելացնել, արդեն մեր կողմից հիշատակված, Կումմեն՝

խոռոհական դիցարանի գերագույն աստծո, թերևս, կարևորագույն պաշտամունքային կենտրոնը, որը, ամենայն հավանականությամբ, պետք է տեղադրվի Արևելյան Խաբուրի հովտում (D. Schwemer, 2008b 3): Կոմմեն էր համարվում Թեշուբի երկրային տունը (D. Schwemer, 2008b, 5):

Հայկական լեոնաշխարհի կլիմային և հատկապես՝ նրա լեոնային շրջաններին ևս բնորոշ են անձրևները, ամրոպը, որոտն ու կայծակը: Հանգամանք, որը մեզ թույլ է տալիս ենթադրել, որ նմանատիպ շրջաններում տարերքի աստծո պաշտամունքը պետք է ունենար առաջնային բնույթ: Ցավոք, դեռևս բավարար տեղեկություններ չկան Հայկական լեոնաշխարհի բրոնզ-երկաթեդարյան ժամանակահատվածում պաշտված տարերքի աստվածների անունների և գործառույթների մասին: Սակայն, մի քանի սկզբնաղբյուրներ հնարավորություն են տալիս թեև աղոտ, սակայն որոշակի պատկերացում կազմելու այս հարցի վերաբերյալ: Այսպես. Խեթական տերության և Հայաստանի միջև Ք. ա. XIV դ. կնքված պայմանագրի հատվածներից մեկում, որպես վկա և երաշխավոր, ներկայացված են երկու կողմերի աստվածությունները (Ա. Քոսյան, 2005, էջ, 444): Հայաստան աստվածների ցանկում հիշատակվում են մի շարք բնակավայրերի ամպրոպի աստվածություններ (Ա. Քոսյան 2005, էջ 454-455): Նրանց թվում վկայված է նաև Արխիտա քաղաքի ամպրոպի աստվածը (Ա. Քոսյան 2005, էջ, 455): Նրա անունը ներկայացված է հինմերձավորարևելյան ամրոպի աստծուն բնորոշ ^ՍU գաղափարագրով և takšannas մակդիրով (Ա. Պետրոսյան, 2006բ, էջ, 20): Ըստ Ա. Պետրոսյանի, այս աստվածության անվանումն ակնհայտորեն համադրելի է Թեշուբ և Թեյշեբա անունների հիմքում ընկած *tek's արմատի հետ (Ա. Պետրոսյան 2006բ, էջ, 20): Բացի այդ՝ Հայկական լեոնաշխարհում տեղակայված Շուբրիա երկրի (Սասունը և շրջակայքը) և նրա հարավային շրջանների Ք. ա. XI-VII դդ. արքաների անունների մեծ մասը պարունակում են Թեշուբ բաղադրիչը (Ligi-Tešub, Šerpi-Tešub, Kali-Tešub, Kili-Tešub, Šadi-Tešub) (Ա. Պետրոսյան 2006բ, էջ, 21-22): Վերը նշված փաստերը թույլ են տալիս ենթադրելու, որ ուրարտական պետության ստեղծումից առաջ տարերքի աստվածների պաշտամունքը կարևոր տեղ ու դեր է ունեցել Հայկական լեոնաշխարհի տեղաբնիկների հոգևոր ընկալումներում:

ԹԵՅՇԵԲԱՅԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԸ ԵՎ ՈՒՐԱՐՏՈՒՆ: ԹԵՅՇԵԲԱՅԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԸ ԻՇՊՈՒԻՆԻԻ ԵՎ ՄԵՆՈՒԱՅԻ ՀԱՄԱՏԵՂ ԳԱՀԱԿԱԼՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԻՆԵՐԻՆ

Այն, որ Թեյշեբան միայն երկրորդն է ուրարտական դիցարանում, ըստ Դ. Շվեմերի, հետագա՝ երկրորդային զարգացումների արդյունք է (D. Schwemer, 2008b, 3): Չբացառելով այս տեսակետի իսկությունը, միննույն ժամանակ հարկ ենք համարում ընդգծել, որ դեռևս հայտնի չէ ուրարտական տերության առաջին գահակալներին (Աբամե, Սարդուրի I, Իշպուինի) վերաբերող որևէ սկզբնաղբյուր, որում վկայված կլիներ Թեյշեբան: Այս համատեքստում, ինչպես նշել ենք, քիչ հավանական է թվում Հազինե Փիրիի ժայռափոր խորշի արձանագրության մեջ հիշատակված euri տիտղոսի վերագրումն ուրարտական տարերքի աստծուն (տե՛ս՝ էջ, 28-29): Վերջինիս պաշտամունքի մասին առաջին սկզբնաղբյուրները վերաբերում են Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման ժամանակաշրջանին:

Վանի թագավորության դիցարանի տարերքի աստծո պաշտամունքին առնչվող տեղեկությունների մի զգալի մասը վերաբերում է Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման տարիներին: Այս առումով կարևոր սկզբնաղբյուր է Վերին Անձավից գտնված վահանի պատկերագրությունը, որում, ինչպես մի քանի անգամ նշել ենք, Թեյշեբան, հաջորդելով Խալդիին, դրվագված է առյուծի վրա կանգնած, ձեռքին՝ երեքական կայծակնային տրցակներ (այս պատկերման մասին մանրամասն տե՛ս՝ ստորև): Այսինքն՝ ակնհայտ է, որ առնվազն Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալության շրջանում, ուրարտական տարերքի աստվածն ընկալվել է նաև նման տեսքով և դիրքով: Բացի Անձավի վահանի դրվագագարդ տեսարանից՝ Թեյշեբայի վերաբերյալ կարևոր տեղեկություններ են վկայված Մհերի Դռան արձանագրությունում: Ինչպես նշել ենք, տեքստի սկզբում Խալդիի, տարերքի և արևի աստվածների առանձնացումը թույլ է տալիս ենթադրելու, որ առնվազն վերը նշված ուրարտական միապետների միացյալ կառավարման շրջանում արդեն ներմուծվել էր տերության դիցարանի գերագույն եռյակի ինստիտուտը, որտեղ Թեյշեբան զբաղեցնում էր կարևոր՝ երկրորդ տեղը: Մատուցվող կենդանական զոհաբերությունների քանակով (6 ցուլ և 12 ոչխար), նա զիջում էր միայն Խալդիին: Մհերի Դռան արձանագրությունում հաղորդվում է նաև տարերքի աստծո զորքերին (DIM^{LU}A.SI^{MEŠ}) և Էրիդիա/Էրդիա քաղաքի դարպասին (DIM KÁ^{URU}Eridia/Erdiani) կենդանիներ զոհաբերելու մասին (CTU 1, A 3-1):

DIM^{LU}A.SI^{MEŠ} : Ցավոք, մեզ առայժմ հայտնի չէ ուրարտական առասպելաբանությանը վերաբերող որևէ պատասոիկ, որը թույլ կտար որոշակի

պատկերացում կազմել և եզրակացություններ անել Վանի թագավորության տարերքի աստծո գորքերի գործառույթների, ինչպես նաև նրանց ունեցած դերի և նշանակության մասին: Հին Մերձավոր Արևելքում տարբեր աստվածություններ (օրինակ՝ Նինուրտան) ունեին իրենց ուղեկցող առասպելաբանական էակներ, որոնք տվյալ աստծո հետևորդներն ու թիկնապահներն էին և, որպես զինակիցներ, հաճախ մարտնչում էին տվյալ աստծո հակառակորդի և նրան սատարող ուժերի դեմ: Ինչպես արդեն նշել ենք Խալդիի համար, չի բացառվում, որ Թեյշեբա աստծո գորքերը ևս ունեցել են նման գործառույթներ:

𐎱𐎠𐎼𐎹 Eridia/Erdiani: Ինչպես նշել ենք, ուրարտացիները դարպաս են անվանել նաև տաճարները: Այս առումով չի բացառվում, որ Էրիդիա/Էրդիա քաղաքում եղել է ուրարտական դիցարանի տարերքի աստծո սրբավայրերից մեկը: Մի շարք գիտնականներ այս տեղանունը նույնացնում են Սալմանասար III-ի տեքստերից մեկում հիշատակված Էրիթիա լեռան հետ, որին, ասորեստանյան գահակալից պաշտպանվելու համար, բարձրացել էր ուրարտացի Արամուն (TY, 1985, 261): Շատ հավանական է, որ այդ լեռը նույնական լինի Սարգոն II-ի արձանագրություններից մեկում հիշատակված Իրտիայի հետ (TY, 1985, 261. M. Salvini 1994, 206): Ցավոք, դեռևս հստակորեն հայտնի չէ վերը նշված լեռնանվան հստակ տեղորոշումը: Սալմանասար III-ի արձանագրության համատեքստից ելնելով, թվում է, որ այն պետք է մոտ լիներ Արծաշկուին: Ավելի հավանական են թվում Էրիդիա/Էրդիա քաղաքը, մեր կողմից արդեն հիշատակված, Իռեդե քաղաքի հետ նույնացնելու տեսակետները (Y. Grekyan 2006, 168, cit. 151.M. Baštürk 2012a, 139-140): Այդ քաղաքը եղել է խուռիական տարերքի աստծո կարևոր պաշտամունքային կենտրոններից մեկը: Եթե ճիշտ են վերը նշված ենթադրությունները, ապա Թեյշեբայի պաշտամունքի ծագման օջախներից մեկը կարելի է համարել հենց Իռեդեն:

𐎱𐎠𐎼𐎹 Qumenaúe DINGIR: Մհերի Դոան արձանագրությունում հիշատակվում է արդինիցիների, կումենուցիների և տուշպացիների աստվածներին կենդանիներ զոհաբերելու մասին: Քանի որ Արդինի-Մուծածիրը համարվում էր Խալդիի գլխավոր կենտրոնը, Կումենուն՝ խուռիական Թեշուբի կարևոր սրբավայրերից մեկը, իսկ Տուշպա քաղաքում պետք է առաջնային դիրք ունենար արևի աստծո պաշտամունքը, որոշ մասնագետներ կարծիք են հայտնել, որ վերը հիշատակված քաղաքների

աստվածությունները հենց Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակի ներկայացուցիչներն են (G. Melikishvili, 1965, 441-445): Այս առումով՝ հաճախ ընդունված է համարել, որ ուրարտական Թեյշեբայի պաշտամունքային գլխավոր կենտրոններից մեկը եղել է հենց Կումմեն (Ա. Պետրոսյան, 2002, էջ 254): Ինչպես նշել ենք, այդ քաղաքը հանդիսացել է խուռիական Թեշուբի գլխավոր կենտրոններից մեկը: Իհարկե, այս տեսակետը բավական տրամաբանական է և գայթակղիչ: Սակայն, մյուս կողմից այն պարունակում է մի շարք թույլ կողմեր: Այսպես, եթե արդիինիցիների, կումենուցիների և տուշպացիների աստվածները համապատասխանաբար Խալդին, Թեյշեբան և Շիվինին են, ապա ինչու՞ են վերջիններիս անունները կամ նրանց ներկայացնող գաղափարագրերը առանձին տրվում Միերի Դռան արձանագրությունում: Կամ նույն տեքստում, մի քանի տող ցած, ինչու՞ է հիշատակվում Խալդիի, տարերքի և արևի աստվածների քաղաքների մասին: Մի՞թե Միերի Դռան արձանագրությունը կազմող գրագիրների համար կարիք կար կրկին, և այն էլ ոչ այդքան հարուստ զոհաբերություններով, հիշատակել դիցարանի գերագույն եռյակի մասին, երբ այն բավական ճոխ ներկայացված է հենց արձանագրության սկզբում: Միանգամայն չբացատրելով Կումմենուի՝ Թեյշեբայի պաշտամունքային կենտրոն լինելու տարբերակը, հարկ ենք համարում նշել, որ Հին Մերձավոր Արևելքում նույն աշխարհագրական և քաղաքական տարածքի տարբեր կետերում կարող էին լինել որոշակիորեն տարբեր գործառույթներ ունեցող տարերքի աստվածությունների կենտրոններ: Օրինակ. Հայկական լեռնաշխարհում՝ Հայաստյում, եղել են ամպրոպի աստվածների տարբեր կենտրոններ: Նույնիսկ խեթական տերությունում, որտեղ Թեշուբ աստծո պաշտամունքը ուներ առաջնային դեր, հիշատակվում են մի շարք ամպրոպի աստվածներ, որոնք ունեցել են նման հատկանիշներ, բայց և տարբերվել իրարից (Ա. Պետրոսյան, 2006թ, էջ 12): Այդպիսիք էին օրինակ՝ ամպերի Թեշուբը, բանակի Թեշուբը և այլն (H. Deighton 1982, 109-110. Ա. Պետրոսյան 2006թ, էջ 12):

ԹԵՅՇԵԲԱՅԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ ՄԵՆՈՒԱՅԻ ԿԱՌԱՎԱՐՄԱՆ ՇՐՋԱՆԻՑ ՄԻՆՉԵՎ ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ՏԵՐՈՒԹՅԱՆ ԱՆԿՈՒՄԸ

Մենուա, Արգիշթի I, Սարգուրի II: Մենուա, Արգիշթի I և Սարգուրի II արքաների կառավարման ժամանակաշրջաններին վերաբերող սկզբնաղբյուրները շատ քիչ տեղեկություններ են պարունակում Թեյշեբայի վերաբերյալ: Հիմնականում վերջինս

ներկայացված է անեծքի բանաձևերում և ուղերձներում (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1-A 8-2, A 9-3IV և այլն): Այնուամենայնիվ, կա երկու բացառություն: Այսպես. Վարագավանքից գտնված pulusi-ի արձանագրությունում Մենուա արքան հիշատակում է այդ կոթողը տարերքի աստծուն ձոնելու մասին (CTU 1, A 5-81): Այս հաղորդումը վկայում է, որ նման կոթողներ կերտվել են նաև ուրարտական տարերքի աստծո համար: Հետաքրքիր տեղեկություն կա նաև Սարդուրի II-ի տարեգրության մի հատվածում, որտեղ Սևանա լճի հարավ-արևելյան ավազանում տեղակայված Ուշկիանի երկրում տեղի ունեցած իրադարձությունների համատեքստում հիշատակվում է ուրարտական արքային դիմադրած տեղաբնիկներին տարերքի աստծո կողմից այրելու մասին (CTU 1, A 9-3 VI): Չի բացառվում, որ այդ ժամանակ կայծակներ են ճառագել և խոսքը վերաբերում է Թեյշեբայի կայծակնային գործառույթներին:

Թեյշեբայի պաշտամունքը Ռուսա I-ի և Արգիշթի II-ի օրոք: Սարդուրի II-ի ծանր պարտությունը Ասորեստանից պետք է զգալիորեն թուլացրած լինեին ուրարտական պետության դիրքերը: Նման զարգացումները, բնականաբար, պետք է ազդեին նաև տերության հզորությունը մարմնավորող Խալդիի կերպարի վրա: Սարդուրիին հաջորդած Ռուսա I-ի օրոք Ուրարտուի կրոնաքաղաքական կյանքում տեղի են ունենում բավական հետաքրքիր զարգացումներ: Ինչպես նշել ենք, իր արձանագրություններից մեկում Ռուսան «տեր» է անվանում Թեյշեբա աստծուն: Սա մեզ հայտնի միակ դեպքն է, երբ, բացի Խալդիից նման մակդիրով է մատնանշվում մեկ այլ աստվածություն: Նույն կերպ՝ առաջին անգամ Սևանի ավազանի հարավ-արևելյան հատվածում բավական խոշոր քաղաք է ձոնվում Ուրարտուի տարերքի աստծուն (տե՛ս՝ ստորև): Բացի այդ, Մահմուդաբադի արձանագրության մեջ Ռուսա I-ն իրեն անվանում է Շեբիթու աստծո ծառա (CTU 1, A 10-6): Ինչպես արդեն նշել ենք, մենք հակված ենք կարծելու, որ նման գործընթացները կարող էին պայմանավորված լինել ուրարտական պետության հզորության նվազմամբ, ինչը գուցե կարող էր նախորդած լինել Ռուսա I-ի դեմ իր իսկ որդի Մելարտուայի գլխավորությամբ կազմակերպված ապստամբությանը: Վերջինիս սատարում էին նաև պետության բարձրաստիճան պաշտոնյաներ (G. Lanfranchi 1983, 130-136): Չի բացառվում, որ Ռուսայի դեմ էին դուրս եկել նաև քրմական դասի բարձրաստիճան ներկայացուցիչներ և ուրարտական արքան ստիպված էր նոր կրոնաքաղաքական հակակշիռ ստեղծել:

Թեյշեբային վերաբերող կարևոր տեղեկություն է հաղորդվում նաև Արգիշթի II-ի Չելեքիբադիի արձանագրության (նկ. 20) հատվածներից մեկում (նկ. 160) (CTU 1, A 11-1Vo): Այստեղ հիշատակվում են ուրարտական տերության մի շարք աստվածությունների, այդ թվում՝ Թեյշեբային կենդանիներ զոհաբերելու մասին: Տեքստի բավական վատ ընթեռնելի հատվածներից մեկում նշված է տարերքի աստծո զենքի կամ ինչ-որ ատրիբուտի մասին: Ինչպես նշել ենք, Մ. Սալվինին այդ հատվածում վերականգնում է ^DIM-nini ^{GIŠ}šuri ընթերցումը: Միանգամայն չբացառելով այդ տարբերակը, մենք, ինչպես նշել ենք, հակված ենք այն կարծիքին, որ արձանագրության այդ հատվածում խոսքը կարող էր գնալ տարերքի աստծո մի զենքի կամ գուցե ատրիբուտի մասին, որն ունեցել է անձրևաբեր հատկություն: Այդպիսիք կարող էին լինել սակրը, գուրգը, կայծակնային խրցերը և այլն: Համենայն դեպս, արձանագրության այդ հատվածի համատեքստում հիշատակված «երբ ջրերը հոսեն» արտահայտությունը կարող է մատնանշել Թեյշեբայից անձրև հայցելը:

Տարերքի աստծո պաշտամունքը Ք.ա. VII դարում: Արգիշթի II-ին հաջորդած Ռուսա II արքայի մի շարք արձանագրություններում Թեյշեբայի անունը հիշատակվում է բիայնական դիցարանի տարբեր աստվածություններին կենդանական զոհեր մատուցելու համատեքստում (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 12-1I, II, A 12-2I և այլն): Ընդ որում, այդ գործողությունների ժամանակ տարերքի աստվածը Խալդիից հետո երկրորդն է: Ռուսա II-ը Թեյշեբա աստծո պատվին քաղաք է կառուցում Արարատյան դաշտում: Հատկապես այս հանգամանքից ելնելով՝ Չ. Բարնեյը եզրակացրել է, որ Ք. ա. VII դարում Թեյշեբան վերականգնում է իր երբեմնի առաջնային դիրքը (Ch. Burney, 1993, 107-108): Կարծում ենք, որ ուրարտական պետության տարերքի աստծո պաշտամունքի ուժեղացումը կարող էր պայմանավորված լինել Խալդիի կերպարի որոշակի թուլացմամբ, և հատկապես, այդ ժամանակահատվածում դրսևորված բնակլիմայական երևույթներով: Այսպես. մի շարք ուրարտական հնավայրերի Ք. ա. VII դ. վերագրվող շերտերում ֆիքսվել են երկրաշարժի ակնհայտ հետքեր (Ե. Գրեկյան, 2010, էջ 334-335՝ հղված գրականությամբ): Բնականաբար, երկրաշարժերը բերում են աղբյուրների և ջրային ավազանների ցամաքեցում: Բացի այդ, ինչպես մատնանշել է Ե. Գրեկյանը, նույն ժամանակահատվածում Ուրարտուում եղել է ջրի պակաս, ինչը, ամենայն հավանականությամբ, հանդիսացել է երբեմնի հզոր տերության անկման գլխավոր

պատճառներից մեկը (Ե. Գրեկյան 2013, էջ 13): Այս տեսակետը, կարծես թե, փաստվում է հնագիտական և գրավոր սկզբնաղբյուրների մատուցած տվյալներով (Ե. Գրեկյան, 2013, էջ 12-13): Հետաքրքիր է, որ Ք. ա. VII դ. զոհաբերություններ սահմանող ուրարտական որոշ արձանագրություններում (Հաղի, Քեշիշգյուլ, Գյովելեք, Սավաջըք) աստվածներից ակնկալվում են անձրև և լիաջուր ջրանցք (Ե. Գրեկյան, 2013, էջ, 13): Կարելի է ենթադրել, որ Ուրարտուում հողերի ցամաքման և ջրի պակասի խնդիրն առնվազն եղել է Արգիշթի II-ի կառավարման շրջանից: Մենք հակված ենք կարծելու, որ Չելեքիբաղիի արձանագրությունում տարերքի աստծո զենքի կամ ատրիբուտի, ինչպես նաև ջրերի հոսելու մասին հաղորդումները պետք է տեղավորվեն այս համատեքստում:

Ռուսա Էրիմենայորդու վերը հիշատակված արձանագրություններում հիշատակվում են նաև ուրարտական աստվածներին կենդանիներ զոհաբերելու մասին: Այստեղ ևս՝ Թեյշեբան երկրորդն էր և, ըստ երևույթին, շարունակում էր նույն դիրքը զբաղեցնել դիցարանի գերագույն եռյակում: Թե ինչ ճակատագրի է արժանանում այս աստծո պաշտամունքը հետագայում, դեռևս բարդ է ասել: Սակայն կարելի է նշել, որ Թեյշեբայի կերպարի որոշ աղերսներ արտացոլված են հայկական առասպելաբանության, Էպոսի և բանահյուսության մեջ (Ա. Պետրոսյան, 2002, էջ 250-256: Ա. Պետրոսյան, 2006թ, էջ, 21-24):

ԹԵՅՇԵԲԱՅԻ ՔԱՂԱՔՆԵՐԸ (Քարտեզ 7)

Օձաբերդ: Մեզ հայտնի են ուրարտական դիցարանի տարերքի աստծո պատվին կառուցված առնվազն երկու քաղաք: Դրանցից առաջինը գտնվում է ՀՀ Գեղարքունիքի մարզի Ծովինար և Արծվանիստ գյուղերի միջև (նկ. 161): Ժամանակին ամրոցը լի է եղել օձերով, ինչի պատճառով տեղի բնակչության կողմից այն ստացել է Օձաբերդ անվանումը: Բլրի արևմտյան քարաժայռերից մեկին փորագրված արձանագրության մեջ Ռուսա I-ը հաղորդում է տեղում տարերքի աստծուն քաղաք կառուցելու մասին (CTU 1, A 10-2): 1934թ. Օձաբերդում պեղումներ են իրականացվել Բ. Պիոտրովսկու կողմից (Б. Пиотровский, 1959, 22, 90-92): Սակայն, հնագիտական աշխատանքները տևել են ընդամենը մեկ տարի, և, ցավոք, դրանց արդյունքները հրատարակվել են միայն հաղորդումների կամ հուշերի տեսքով (Б. Пиотровский, 1959, 22, 90-92.Б. Пиотровский, 2009, 116-119): 1960-ական թթ. Օձաբերդում չափագրումներ է կատարել Գ. Միքայելյանը (Գ. Միքայելյան, 1968, էջ 37-38), իսկ 1990-ականներին այստեղ վերգետնյա

հնագիտական հետազոտություններ և չափագրումներ են իրականացվել Սևանի ավազանի հայ-իտալական հնագիտական արշավախմբի կողմից (R. Biscione, S. Hmayakyan, N. Parmegiani, V. Sayadian 2002, 128-136, H. Sanamyan 2002, 319-324): 2014թ-ից Օձաբերդում պեղումներ է իրականացնում հայ-իտալական արշավախումբը (նկ. 162) (ղեկավարներ՝ Մ. Բադալյան և Ռ. Դան): Ցավոք, դեռևս չեն գտնվել այնպիսի սկզբնաղբյուրներ, որոնք այս կամ այն կերպ առնչվեն Թեյշեբայի պաշտամունքին: Օձաբերդը գտնվում է այնպիսի տեղանքում, որին բնորոշ են անձրևները, խստաշունչ քամիները, կայծակն ու որոտը: Գուցե հենց կլիմայական գործոնն էլ, թերևս, ինչ-որ կերպ իր դերն է ունեցել այդ բնակավայրը Թեյշեբայի պատվին անվանակոչելու համար: Չի բացառվում, որ մինչև ուրարտացիների ներխուժումը, այդ տարածաշրջանում գերակա դիրք է ունեցել տեղի տարերքի աստծո պաշտամունքը և Ռուսա I-ի կամքով նրան փոխարինել է Թեյշեբան: Հուսանք՝ հետագա պեղումներն այս ամրոցում նոր տվյալներ կհաղորդեն նաև ուրարտական տարերքի աստծո պաշտամունքի վերաբերյալ:

Կարմիր բլուր (նկ. 163, 164): Այս ամրոցը կառուցվել է Ռուսա II-ի օրոք: Միստենատիկ պեղումներն այստեղ սկսել են 1939 թվականից (Հ. Ավետիսյան, Ա. Բոբոխյան 2010, էջ, 72): Իրավամբ, Կարմիր բլուրի պեղումների հաջողությունները կապվում են հուշարձանի հնագիտական աշխատանքները երկար տարիներ ղեկավարած նշանավոր հնագետ Բ. Պիոտրովսկու անվան հետ (Հ. Ավետիսյան, Ա. Բոբոխյան 2010, էջ, 72): Այնքան կարևոր ու հարուստ են այս ամրոցի պեղման արդյունքները, որ Կարմիր բլուրն առ այսօր համարվում է երբեմնի պեղված ամենանշանավոր ուրարտական հնավայրերից մեկը: Պեղումների արդյունքում գտնվեցին մի քանի արտեֆակտ, որոնց արձանագրություններից (CTU 1, A 12-2I, CTU 4, B 12-15) պարզ դարձավ, որ այս բնակավայրը ձոնված է եղել ուրարտական տարերքի աստծուն: Կարմիր բլուրում դեռևս չի գտնվել Թեյշեբայի պաշտամունքին առնչվող որևէ կառույց: Ամենայն հավանականությամբ, այս հնավայրից գտնված արձանիկներից մեկը մարմնավորում է հենց ուրարտական դիցարանի տարերքի աստծուն (տե՛ս՝ ստորև): Մենք հակված ենք նաև կարծելու, որ Թեյշեբայինի քաղաքի կառուցման գաղափարը ուղղակիորեն առնչվել է տարերքի աստծո պաշտամունքին: Այսպես, նախ հարց է ծագում. ինչու՞ հենց Արարատյան դաշտում, որտեղ արդեն կառուցված էին Էրեբունիի և Արգիշթիխինիլիի պես հզոր բնակավայրեր, Ռուսա II-ը հիմնում է մի նոր քաղաք:

Կարմիր բլուրի պեղումներից գտնվել են մի շարք իրեր, որոնց վրա արձանագրված է Էրեբունի քաղաքի անունը (ԿԵ II, 51, ԿԵ III, 27): Այսինքն, ինչ-որ հանգամանքների բերումով այդ իրերն Էրեբունուց տեղափոխվել են Թեյշեբայինի: Քանի որ խոշոր ուրարտական ամրոց կառուցելու համար բավական երկար ժամանակ էր հարկավոր, ապա պետք է կարծել, որ Կարմիր բլուրը վեր է խոյացել այնպիսի ժամանակահատվածում, երբ Արարատյան դաշտում իրավիճակը խաղաղ էր: Էրեբունիի 2014 թ. պեղումների արդյունքում*, D1 և D2 հատվածներում (տե՛ս նկ. 165, 166) ֆիքսվել են հուժկու երկրաշարժի հետքեր, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, պետք է վերագրվեն Ք. ա. VIII դ. առաջին կեսին: Մի ժամանակահատված, որը նախորդել է Թեյշեբայինի քաղաքի կառուցմանը: Բնականաբար, երկրաշարժի հետևանքով Էրեբունին մատակարարող ջրի աղբյուրները կարող էին ցամաքել կամ սակավանալ: Ընդ որում, ինչպես արդեն նշել ենք, այդ ժամանակահատվածում արդեն ջրի խնդիրը ուրարտացիների համար պետք է աղետալի բնույթ ունեցած լիներ: Չի բացառվում, որ հենց վերը նշված դեպքերի պատճառով էլ հարկ է եղել կառուցելու տարածաշրջանային նոր հենակետ: Այսինքն՝ ուրարտացի արքան միտում է ունեցել ստեղծելու այնպիսի քաղաք, որը ջրամատակարարման առումով ունենար առավել հարմար դիրք: Ուստի, մեր կարծիքով, Կարմիր բլրի վրա կառուցված քաղաք-ամրոցը Թեյշեբայի անունով կոչելն ամեննին էլ պատահական բնույթ չի կրել և պայմանավորված է եղել այդ ժամանակաշրջանում առկա, և արդեն իսկ մեր կողմից մատնանշած, հանգամանքերով: Ըստ երևույթին, քաղաքը տարերքի աստծո պատվին կոչելը՝ յուրօրինակ ուղերձ էր անձրևաբեր Թեյշեբային՝ տարածաշրջանը ջրով ապահովելու համար:

Այսինպիսի պեղումներից գտնված բուլլաներից մեկին (նկ. 167) արձանագրված է DIM-ni URU ^mnulagi ^{KUR}urighini-«Տարերքի աստծո քաղաքի. Ուրիգու երկրի «պարոն» Նուլագի (M. Salvini 2001b, 282, CB Ay-4, CTU 4, CB, Ay-4): Ըստ երևույթին, բուլլան պետք է թվագրվի Ռուսա II կառավարման ժամանակաշրջանով: Ուրիգու կամ Ուրիգուխինի երկրի տեղադրությունը դեռևս հայտնի չի: Եթե այստեղ ևս գոյություն է ունեցել տարերքի աստծուն ձոնված քաղաք, ապա վերահաստատվում է մեր կողմից առաջ քաշած այն տեսակետը, համաձայն որի, բնակլիմայական գործընթացների հետևանքով

*Էրեբունի ամրոցի 2014թ. պեղումների վերը նշված արդյունքների, ինչպես նաև դրանց վերաբերող լուսանկարները հրապարակվում են հուշարձանը պեղող հայ-ֆրանսիական արշավախմբի համադեկավարներ Մ. Բադալյանի և Ս. Դեշամպի թույլտվությամբ:

չափազանց կարևոր և առանցքային է դառնում Թեյշեբա աստծո պաշտամունքը: Ջրի, խոնավության պակասի և պապակ, անջրդի հողի պարագայում, եթե տեղար այդքան սպասված անձրևը, ապա արդեն տարերքի ուրարտական աստվածը պետք է որ ընկալվեր որպես փրկիչ և պետության արգասաբերության երաշխավոր:

ԹԵՅՇԵԲԱՅԻ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆՆԵՐԸ

Սակավ սկզնադրյուններ են պահպանվել, որոնք ուղղակի ու ստույգ տվյալներ են տալիս Թեյշեբայի պատկերագրության և խորհրդանշանների մասին: Ինչպես նշել ենք, ընդհանրապես բավական բարդ է նույնականացնել ուրարտական պատկերագրության մեջ ներկայացված այս կամ այն դիցական կերպարը կոնկրետ աստվածության հետ: Մասնագիտական գրականության մեջ հաճախ ընդունված է համարել, որ Թեյշեբան պատկերվել է ցուլի վրա կանգնած (Б. Пигровский 1959, 227.Ս. Հմայակյան 1990, էջ 41-42: M. van Loon 1991, 28 և այլն): Անձավի բրոնզե վահանի հայտնաբերումից հետո այս տեսակետը կարիք ունի վերանայման: Ինչպես նշել ենք, վահանի դրվագագարդ պատկերագրության մեջ տարերքի աստվածը կանգնած է ոչ թե ցուլի, այլ՝ առյուծի վրա: Իհարկե, պետք չէ միանգամայն բացառել Թեյշեբայի՝ որպես ցուլի վրա կանգնած աստված պատկերվելու մասին, վերը նշված տեսակետները: Սակայն մենք, նպատակահարմար ենք համարել, քննարկել ուրարտական պատկերագրության և կիրառական արվեստի մեջ հանդիպող այն դիցական կերպարները, որոնց պատկերման ձևը կամ ատրիբուտները կարող են ամուր կռվաններ ստեղծել ենթադրելու, որ դրանք են հենց Թեյշեբան: Ցավոք, նման հնագիտական սկզբնադրյունները այդքան էլ շատ չեն:

Անձավի վահանին դրվագված երկրորդ աստվածությունը (նկ. 168): Մեր կողմից առանձնացված սկզբնադրյուններից առաջինը, վերը նշված, Անձավի վահանն է, դրվագագարդ իր պատկերագրությամբ: Այստեղ, աստվածությունների շարքում, Խալդիին հաջորդողը՝ բաց երախով, ցատկի պատրաստվող առյուծին կանգնած աստվածությունն է: Վերջինս ունի եղջերավոր կոնաձև գլխարկ, թերթազրահ, երկար զգեստ, կրում է սուր և ձեռքերում պահում է երեքական զույգ կայծակնային խրցեր, որոնք միանշանակ մատնանշում են, որ նա հենց տարերքի աստվածն է (O. Belli 1999, 41-45.Ս. Seidl 2004, 200): Ինչպես նշել ենք, Անձավի վահանին դրվագված աստվածությունների շարքում առանձնանում են առաջին երեքը: Ըստ երևույթին, այստեղ տրված են ուրարտական դիցարանի գերագույն եռյակի պատկերները: Այս

առումով, Խալդիից հետո պատկերվելու հանգամանքը ևս փաստում է, որ Անձավի վահանին դրվագված երկրորդ աստվածությունը հենց Թեյշեբան է: Բավական ուշագրավ են վերջինիս ներկայացման ընդհանուր տեսարանի մի քանի դրվագներ: Այսպես՝ առյուծը, որի վրա կանգնած է Թեյշեբան, ունի բաց երախ: Այս վիճակը կարող էր նույնացվել առյուծի մոնյունի հետ, ինչի ահասարսուռ ձայնը, ամենայն հավանականությամբ, խորհրդանշում է կայծակի աղմուկը (Ch. Watanabe 2002, 21, 47): Ըստ երևույթին, այս հանգամանքը կարելի է ասոցացնել Թեյշեբայի կայծակնային գործառույթի աուդիո, իսկ վերջինիս բռնած զույգ երեքական խրճերը՝ վիզուալ, ասպեկտների հետ (նկ. 168)*: Անձավի վահանին դրվագված երկրորդ աստվածության պատկերման մեզ հայտնի ամենամոտ զուգահեռը Ք.ա. XXIII-XII դդ. թվագրվող աքքադական կնիքին փորագրված տեսարանի դրվագներից մեկում առկա, այսպես կոչված, «անձրևի մերկ աստվածուհու» կերպարն է (նկ. 169): Վերջինս կանգնած է թևավոր վիշապ-առյուծի վրա՝ յուրաքանչյուր ձեռքում երեքական ավեձն կայծակնային խորհրդանիշներ բռնած (M.van Loon, 1990, 369, Pl. 120c): Ցավոք, վերը նշված պատկերումների միջև եղած ժամանակագրական բացը, մեզ թույլ չի տալիս հիմնավորապես պնդելու, որ անձավյան Թեյշեբայի պատկերման ավանդույթները ծագել կամ ազդվել են հենց «անձրևի մերկ աստվածուհու կերպարից»: Մեր կողմից առանձնացված աստվածության պատկերագրությունը որոշակի զուգահեռներ ունի ուշխեթական շրջանի բարձրաքանդակներից մեկին պատկերված առյուծի վրա կանգնած աստվածության հետ (O. Belli 1999, 45): Վերջինս մի ձեռքում բռնել է նիզակ, իսկ մյուսին՝ կայծակնային տրցակ (նկ. 170):

Կարմիր բլուրից գտնված աստվածության արձանիկը (նկ. 171): Ամենայն հավանականությամբ, Թեյշեբայի կերպարն է ներկայացնում նաև Կարմիր բլուրի պեղումներից հայտնի, ուղղաձիգ կանգնած, աստվածության արձանիկը (Ս. Հմայակյան 1990, էջ, 42): Վերջինս ունի եղջերակիր խույր, երկար հագուստ, աջ ձեռքում բռնել է սկավառակաձև վերնամասով գուրգ, իսկ ձախում՝ կացին (Б. Пиотровский, 1959, 225. Ս. Հմայակյան, 1990, էջ 42): Հին Աշխարհում հենց կացինն է եղել տարերքի աստծո գլխավոր ատրիբուտներից մեկը (տե՛ս՝ օրինակ՝ МНМ II, 304, 306, 519): Ըստ Ա. Պետրոսյանի, հնարավոր է Թեշուբի և Թեյշեբայի անունների հիմքում ընկած լինի որոշ

*Այս խնդրի վրա մեր ուշադրությունը հրավիրելու համար պարտական ենք Չ. Վաթանաբեին:

հնդեվրոպական լեզուներում կացին իմաստով տերմիններ ձևավորող *tek's- արմատը (Ա. Պետրոսյան 2006բ, էջ, 19): Կարծում ենք, որ վերը հիշատակված փաստերը թույլ են տալիս ենթադրելու, որ Կարմիր բլուրից գտնված արձանիկը ներկայացնում է հենց տարերքի ուրարտական աստծուն: Այն, որ արձանիկը հայտնաբերվել է Թեյշեբայինի քաղաքում, կարող է այդ կարծիքը հաստատող ևս մեկ կռվան հանդիսանալ:

Ամենայն հավանականությամբ, Թեյշեբան ներկայացված է մեր կողմից արդեն հիշատակված ուրարտական կնիքներից մեկի հորինվածքային տեսարանում, որտեղ պատկերված են իրար հաջորդող չորս աստվածություններ (նկ.128): Կարելի է կարծել, որ պատկերված երկրորդ աստվածությունը, ով կանգնած է առյուծի վրա և մի ձեռքին եռաժանի է պահում, հենց ուրարտական դիցարանի երկրորդ գերագույն աստվածն է:

Խորհրդանշաններ: Թեյշեբայի պատկերագրությանը վերաբերող անդրադարձներից կարելի է եզրակացնել, որ վերջինս պատկերվել է մարդակերպ: Առնվազն Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալության շրջանում վերջինիս կայծակնային խուրցը, իսկ այնուհետև՝ սակրը, գուրզը և գուցե նաև՝ եռաժանին: Վերոհիշյալ արքաների օրոք ուրարտական դիցարանի տարերքի աստծո կենդանական խորհրդանիշն է եղել առյուծը: Մենք չենք բացառում նաև այն կարծիքները, համաձայն որոնց, ցուլը ևս ընկալվել է որպես Թեյշեբայի խորհրդանիշ:

Որոշ հետազոտողների կարծիքով մի շարք ուրարտական կոնաձև սաղավարտներին պատկերված երկրաչափական խորհրդանիշը (նկ. 172) ոչ այլ ինչ է, քան Թեյշեբայի կայծակնային սիմվոլներից մեկը (KB III, 25): Այս տեսակետը բավական տրամաբանական է, բայց ոչ միակը (այդ մասին տե՛ս՝ հատկապես՝ M. Castelluccia, R. Dan, 2013, 294): Այսպես. Մ. Ռիմնշնայդերը ենթադրել է, որ վերը հիշատակված խորհրդանիշը Խալդիի եռաժանին է (M. Riemnschneider 1965, 78-79): Վ. Նագելը, Մ. վան Լուինը և Յ. Բորխհարդը այդ պատկերը նմանեցնում են եղջերվի եղջյուրներին (W. Nagel 1959-60, 146-147. M. van Loon 1966, 119. J. Borchhardt 1972, 106, cit. 472): Ըստ Ֆ. Հանչարի, վերը հիշատակված պատկերը խորհրդանշում է կենաց ծառ (F. Hançar 1966, 102.), իսկ Ու. Ջայդըը հակված է կարծելու, որ տեսարանում ներկայացված է արևի թևատարած սկավառակի երկրաչափական կամ ստերեոկերպ տարբերակը (H. Born, U. Seidl 1995, 92-96):

ՊBABA

Սկզբնաղբյուրների սակավության պատճառով առայժմ դժվար է պարզել, թե որ աստվածուհին է հանդիսացել Թեյշեբայի կինը, կամ արդյո՞ք ուրարտացիների կրոնական պատկերացումներում տարերքի աստվածն ընդհանրապես ունեցել է կողակից: Այս առումով, Գ. Մելիքիշվիլին, համադրելով Մհերի Դռան արձանագրության մեջ երկրորդը հիշատակված տարերքի աստծուն և այսպես կոչված աստվածուհիների շարքում երկրորդը նշված աստվածությանը, եզրակացրել է, որ վերջինիս անունը պետք է ընթերցվի ^DHuba ձևով (G. Melikishvili 1965, 441-445): Ըստ Գ. Մելիքիշվիլու՝ Խուբայի անունը միանգամայն համադրելի էր Թեյշեբայի խուռիական գուգահեռ Թեշուբի կանանցից մեկը համարվող Խեբաթի անվան հետ: Հետևաբար, ուրարտական տարերքի աստծո անունը եղել է հենց Խուբա (G. Melikishvili 1965, 441-445): Պետք է նշել, որ Մհերի Դռան արձանագրության մեջ, վերը հիշատակված աստվածուհու անվան առաջին վանկը վնասված է և հնարավոր էին սեպագրի ընթերցման և՛ **ba**-, և՛ **hu**- վանկերը: Երկար ժամանակ, սակայն, Խուբայի՝ Թեյշեբայի կինը լինելու մասին տեսակետը թվում էր միանգամայն տրամաբանական և ընդունելի: Մինչդեռ, Այանիսում բացված տաճարի արձանագրությունից պարզ դարձավ, որ այդ աստվածուհու անվան ընթերցման ճիշտ տարբերակը ^DBaba-ն է (CTU 1, A 3-1, A 12-11): Ցավոք, մեզ հայտնի բոլոր արձանագրություններում, վերջինիս անունը հիշատակվում է միայն կենդանական գոհաբերություններ մատուցելու մասին հրամանի համատեքստում (CTU 1, 12-11): Այս առումով դժվար է խոսել, արդյո՞ք այս աստվածուհին է եղել Թեյշեբայի կինը թե ոչ: Հետաքրքիր է, որ Միջագետքում հայտնի է Բաբա անվամբ աստվածուհի, որի մասին տեղեկությունները ավանդված են ամենավաղ շումերական տեքստերում (Ա. Պետրոսյան 2006թ, էջ 19, հղում 68): Այս աստվածուհին բաբելոնյան կուրդուրու կոթողներում ներկայացված է մի խորհրդանիշով, որը, կարծես, ցանցկեն թևերով հովհար է հիշեցնում (J. Black, A. Green 1992, 39):

Ուրարտերենում babani նշանակում է «լեռ, ժայռ» (KYKH, c.440): Հնարավոր է, որ Բաբա աստվածուհու որոշ գործառույթներ կապված լինեին հենց լեռան կամ ժայռի հետ: Եթե ընդունենք այն հանգամանքը, որ Խալդին նաև ընկալվել է որպես ժայռից ելնող՝ մեռնող-հառնող աստվածություն, ապա չի բացառվում, որ ուրարտացիների առնվազն մ.թ.ա. IX-VII դդ. առասպելաբանական պատկերացումներում Բաբան ընկալվեր որպես Խալդիի մայր:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ԵՐՐՈՐԴ ԳԼԽԻ

Փորձելով ամփոփել Ուրարտուի դիցարանի տարերքի աստծուն նվիրված գլուխը՝ կարելի է հանգել որոշ եզրակացությունների: Նախ՝ պետք է նշել, որ Թեյշեբային ուղղակիորեն առնչվող ինչպես հնագիտական, այնպես էլ այլ տեսակի սկզբնաղբյուրները խիստ սակավ են և և հաճախ առանց համատեքստի: Դեռևս դժվար է միանշանակորեն մատնանշել ուրարտական տարերքի աստծո պաշտամունքի ծագման տարածքը: Եթե ճիշտ է Միերի Դռան արձանագրությունում հիշատակված Էրդիա/Էրիդիայի և խուռիական Թեշուբի գլխավոր սրբավայրերից մեկը համարվող Իռռեդեի համադրությունը, ապա այդ քաղաքը կարելի է համարել Թեյշեբայի պաշտամունքի ծագման օջախներից մեկը: Այս առումով՝ դեռևս զգուշությամբ պետք է մոտենալ Կումմեն ուրարտական դիցարանի երկրորդ գերագույն աստծո պաշտամունքային կենտրոն համարելու տեսակետներին: Սկզբնաղբյուրների սակավությունը թույլ չի տալիս նաև մատնանշել, թե ինչ կրոնաքաղաքական զարգացումների արդյունքում Թեյշեբան դարձավ ուրարտական պետության դիցարանի երկրորդ գլխավոր աստվածը: Ակնհայտ է, որ վերջինս նման դիրք ուներ արդեն Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալության տարիներին: Այդ ժամանակահատվածում ուրարտական տարերքի աստվածը կազմում էր պետության դիցարանի գերագույն եռյակ ինստիտուտի մի մասը: Բացի այդ՝ Թեյշեբան այն եզակի աստվածություններից էր, ով ուներ նաև իր զորքը: Այս հանգամանքը թույլ է տալիս ենթադրելու, որ այս աստծո կերպարը որոշակի դեր է ունեցել ուրարտացիների կրոնական և առասպելաբանական ընկալումներում:

Ինչպես նշել ենք, Սարգուրի II արքայի կրած ծանր պարտությունները պետք է որոշակիորեն ազդած լինեին ռազմիկ-Խալդիի կերպարի վրա: Գուցե այդ, ինչպես նաև՝ վերը նշված հնարավոր այլ գործընթացների արդյունքում Ռուսա I-ի օրոք Թեյշեբայի պաշտամունքը բարձրացվում է որակական նոր աստիճանի: Ըստ երույթին, այս հանգամանքը մեծապես պայմանավորված էր նաև մեր կողմից արդեն մատնանշված բնակլիմայական խնդիրներով: Ջրի պակասը, երաշտը և երկրաշարժերը, որոնք ինքնին աղբյուրների ցամաքեցմանն էին նպաստում, ուրարտացիներին կարող էին ստիպել նոր կերպ ընկալել Թեյշեբային: Անձրև բերելով՝ վերջինս կդառնար տերության արգասաբերության երաշխավոր և կընկալվեր նաև որպես փրկիչ: Ամենայն

հավանականությամբ, հենց այս համատեքստում պետք է դիտարկել ուրարտական վերջին արքաների կողմից տարերքի աստծուն քաղաքներ ձոնելու գործընթացը:

Ինչ վերաբերում է Թեյշեբայի պատկերագրությանը՝ ապա առնվազն Իշպուինիի և Մենուայի կառավարման շրջանում վերջինս պատկերվել է մարդակերպ՝ կանգնած առյուծի վրա, ձեռքերում երեքական զույգ կայծակնային խրցեր: Բացի Անձավի վահանին դրվագված այս տեսարանից, ըստ երևույթին, Թեյշեբայի հետ պետք է ասոցացվի Կարմիր բլուրից գտնված հայտնի արձանիկի կերպարը: Չի բացառվում, որ մեր կողմից հիշատակված կնիքին պատկերված աստվածությունների շարքում երկրորդը հենց Թեյշեբան է, ով կանգնած է առյուծի վրա և մի ձեռքին եռաժանի է բռնել: Մենք չենք բացառում նաև այն տեսակետները, համաձայն որոնց ուրարտական դիցարանի երկրորդ գերագույն աստվածը պատկերվել է ցուլի վրա կանգնած: Մյուս կողմից, սակայն, նման կարծիքները, պետք է հիմնավորվեն ուղղակի սկզբաղբյուրներով: Անդրադառնալով Թեյշեբայի խորհրդանշաններին՝ կարելի փաստել, որ այդպիսիք են հանդիսացել կայծակնային խրցերը, կացինը կամ սակրը, գուրզը և գուցե՝ եռաժանին: Չի բացառվում, որ այս ատրիբուտներից մեկն էլ հիշատակված է Չելեբիբադիի, արդեն հիշատակված արձանագրության հատվածներից մեկում: Ակնհայտ է նաև, որ առնվազն Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալման օրոք ուրարտական տարերքի աստծո կենդանական խորհրդանիշն է համարվել առյուծը: Հարկ ենք համարում նշել նաև, որ դեռևս դժվար է որոշ ուրարտական սաղավարտներին պատկերված սրածայր ելուստներով խորհրդանիշը վերագրել Թեյշեբային:

Ինչ վերաբերում է Թեյշեբայի կողակցին, ապա կարծում ենք, որ Այանիսի տաճարի արձանագրությունում ⁹Baba ընթերցման ձևը խիստ կասկածի տակ դրեց Գ. Մելիքիշվիլու՝ Մհերի Դռան արձանագրության այսպես կոչված աստվածուհիների շարքում երկրորդը հիշատակված դիցուհուն Թեյշեբայի հետ «ամուսնացնելու» տեսակետը: Իհարկե, չի բացառվում, որ հենց Բաբան է եղել ուրարտական տարերքի աստծո կինը: Սակայն, այդ մասին հաստատող որևէ սկզբնաղբյուր դեռևս մեզ հայտնի չէ:

ԳԼՈՒԽ IV

ՇԻՎԻՆԻԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԸ, ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆՆԵՐԸ

Ուրարտական պետության դիցարանի գերագույն եռյակը եզրափակում էր Շիվինին: Սեպագիր արձանագրություններում վերջինիս անունը, մեծամասամբ, վկայված է ^DUTU գաղափարագրով և միայն մի քանի դեպքում՝ վանկագրով՝ ^DŠi-ú-i-ni, ^DŠi-i-ú-i-ni (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 44-45: Ա. Պետրոսյան 2010, էջ, 65): Ինչպես Թեյշեբայի դեպքում, ուրարտական դիցարանի արևի աստծուն վերաբերող սկզնաղբյուրները ևս սակավ են և աղքատիկ: Շիվինին ներկայացված է ուրարտական սեպագրերի անեծքի բանաձևերում հիշատակող աստվածային գերագույն եռյակի մեջ (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 5-16, A 5-58A, B, C), Վանի տիրակալների ուղերձներում (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 8-1Vo, A 9-3IV), ինչպես նաև՝ Ուրարտուի աստվածություններին կենդանական զոհաբերություններ մատուցելու մասին տեքստերում (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 3-1, A 12-1I):

Մինչև 1940թ., Շիվինիի անունն ընթերցվել է Ar-di-ni ձևով (տե՛ս՝ օրինակ՝ Ն. Ադոնց 1972, էջ 225: Գ. Ղափանցյան, 1940, էջ 43-44): Հիմնվելով ընթերցման այդ տարբերակի վրա, որոշ հետազոտողներ անմիջական կապ էին տեսնում Ուրարտուի հոգևոր կենտրոն Արդինիի հետ՝ Շիվինիին համարելով այդ քաղաքի աստվածություն (տե՛ս՝ օրինակ՝ Ն. Ադոնց, 1972, էջ 225: Գ. Ղափանցյան 1940, էջ 43-44): Սակայն, ի շնորհիվ լեզվաբան և արևելագետ Յ. Ֆրիդրիխի, պարզ դարձավ, որ ուրարտական դիցարանի արևի աստծո անունը պետք է ընթերցվել ոչ թե Արդինի, այլ Շիվինի ձևով (հղվում է՝ ըստ Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 113, հղում 118):

Վանի թագավորության դիցարանի երրորդ աստծո պաշտամունքին և դրա հետ առնչվող խնդիրներին անրադարձաձ հետազոտողներից հատկապես կարելի է նշել Գ. Մելիքիշվիլու (Գ. Меликишвили, 1954, 202), Ս. Հմայակյանի (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 44-46), Ե. Գրեկյանի (Y. Grekyan 2006, 158, 168-169) և Մ. Բաշթյուրքի (M. B. Baştürk 2012a, 142-152) անունները: Այս առումով ուշագրավ են նաև Ա. Պետրոսյանի ուսումնասիրությունները, որոնցում Շիվինիի կերպարի և պաշտամունքի ծագմանը վերաբերող հարցերը քննվել են պատմահամեմատական առասպելաբանության և

լեզվաբանության համատեքստում (Ա. Պետրոսյան 2002, էջ, 248-149: Ա. Պետրոսյան 2006ա, 45-47: Ա. Պետրոսյան 2010, էջ, 65-68): Մի շարք գիտնականներ անդրադարձել են ուրարտական դիցարանի երրորդ գերագույն աստծո անվան ստուգաբանությանը և վերջինիս պաշտամունքի ծագմանն առնչվող խնդիրները փորձել մեկնաբանել լեզվաբանության ընձեռած հնարավորությունների համատեքստում (տե՛ս՝ ստորև):

Շիվինիի պաշտամունքի ծագման շուրջ: Լինելով լույսի և ջերմության աղբյուր՝ արևը չափազանց կարևոր դեր է ունեցել համայն մարդկության տիեզերքնկալմանն առնչվող պատկերացումների ձևավորման վրա: Հին Մերձավոր Արևելքի տարբեր դիցարաններում արևի աստծո պաշտամունքը միշտ էլ եղել է առաջնային դիրքերում (J. Black, A. Green 1992, 182-184): Այս առումով բացառություն չէ նաև Հայկական լեռնաշխարհը, որտեղ արևի պաշտամունքի հետքերը նշմարելի են դեռևս վաղնջական ժամանակներից (Հ. Մարտիրոսյան 1973, էջ 13-18, Հ. Մարտիրոսյան 1978, էջ 120-125, 130-138: А. Демирханян 2008, 209-239): Բազմաթիվ հնագիտական արտեֆակտերի (խեցեղեն, գոտիներ, կախիկներ, զարդակոճակներ, սրեր և այլն) վրա ներկայացված արևային պատկերները վկայում են, որ Հայկական լեռնաշխարհի բրոնզ-երկաթեդարյան հասարակություններում այս լուսաստուի պաշտամունքն ունեցել է խիստ կարևոր նշանակություն (Հ. Մարտիրոսյան, 1973, էջ, 13-18: Հ. Իսրայելյան, 1973, էջ, 44-69 : Հ. Մարտիրոսյան, 1978, էջ, 120-125, 130-138):

Ըստ Ա. Պետրոսյանի, Շիվինին է գլխավորել ուրարտական պետության նախնական դիցարանը և միայն հետագայում, այդ առաջնությունը զիջել Խալդիին (Ա. Պետրոսյան, 2008, էջ, 29): Ցավոք, Վանի թագավորության սկզբնական փուլին վերաբերող ոչ մի սկզբնաղբյուրներում չկա որևէ հիշատակություն, որն առնչվեր Շիվինիին և կռվան հանդիսանար վերջինիս պաշտամունքի ծագման և տեղորոշման խնդիրների քննարկման համար: Այս առումով՝ որոշակի նվաճումներ են արձանագրվել համեմատական լեզվաբանության ոլորտում: Այսպես, որոշ մասնագետներ Շիվինիին համադրել են խուռիական արևի աստված Շիմիգի/Շիմիկայի հետ (Г. Вильхельм 1992, 92-93): Ոչ հավանական համարելով այդ նույնացումը, Բ. Դյակոնովը ուրարտական դիցարանի արևի աստծո անունը համարում է փոխառություն խեթերենից՝ *šiu*-(*šiai*-, *šiuṇa/i*)-«աստված»՝ հնդեվրոպական լուսավոր երկնքի աստծու **dyeu*-անունից (И. Дьяконов 1988, 172, 240): Համաձայն Վ. Իվանովի, այդ փոխառությունը տեղի է ունեցել

հին, նախագրային շրջանում, երբ խեթերենում *šuni* դեռևս նշանակում էր «արևի աստված» (В. Иванов 1980, 136): Այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ բավական կարևոր նշանակություն ունեցող վերը նշված համադրությունները չեն կարող համակողմանի դիտարկումների համար անհրաժեշտ տվյալներ ապահովել Շիվինիի նախնական պաշտամունքի, կերպարի և գործառույթների վերաբերյալ:

ՇԻՎԻՆԻԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔՆ ԻՇՊՈՒՆԻԻ ԵՎ ՄԵՆՈՒԱՅԻ ՀԱՄԱՏԵՂ ԳԱՀԱԿԱԼՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԻՆԵՐԻՆ

Ուրարտական դիցարանի երրորդ գերագույն աստծուն առնչվող առաջին ուղղակի սկզբնաղբյուրները, թերևս, վկայված են Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում: Ինչպես Միերի Դռան արձանագրության սկզբում (CTU 1, A 3-1) Խալդիից և Թեյշեբայից հետո, այնպես էլ Քելիշինիի (CTU 1, A 3-11) արձանագրության տեքստի անեծքի բանաձևում Շիվինիի հիշատակության հանգամանքը թույլ է տալիս ենթադրելու, որ առնվազն վերը հիշատակված միապետների համատեղ գահակալության տարիներին վերջինս կազմում էր ուրարտական պետության դիցարանի գերագույն եռյակ ինստիտուտի մաս: Նույն Միերի Դռան արձանագրությունը կարևոր տեղեկություններ է պարունակում Շիվինիի վերաբերյալ: Այսպես, համաձայն Իշպուինիի և Մենուայի կարգադրության, արձանագրությունում վկայված աստվածությունների համար նախատեսված կենդանական զոհաբերությունները պետք է տեղի ունենային Արևի աստծո ամսին: Ինչպես արդեն նշել ենք, այս տեքստում ուրարտական դիցարանի արևի աստվածը վկայված է Խալդիից և Թեյշեբայից հետո: Նույն սկզբնաղբյուրում նաև հաղորդվում է Ուիշինի քաղաքի Արևի աստծո դարպասին (*PUTU KÁ URUŠišinini*) մեկ ցուլ և երկու ոչխար զոհաբերելու մասին: Բացի այդ, ըստ մի շարք հետազոտողների, Միերի Դռան արձանագրության մեջ հիշատակված որոշ տեղեկություններ ևս կարող են վերաբերել Շիվինիին (տե՛ս ստորև):

Արևի աստծո ամիսը (PUTU ITU): Ինչպես նշել ենք, համաձայն Իշպուինիի և Մենուայի կամքի, Միերի Դռան արձանագրությունում վկայված աստվածություններին արվելիք զոհաբերությունները պետք է իրականացվեին Արևի աստծո ամսին: Ուստի, կարելի է ենթադրել, որ այդ ամսանունն ու ժամանակաշրջանը կարևոր դեր են ունեցել ուրարտացիների և, ընդհանրապես, Վանա լճի արևելյան ափագանի տեղաբնիկների տիեզերքնկալման պատկերացումներում: Բացի Միերի Դռան արձանագրությունից՝ այս

ամասնունը հիշատակվում է ևս երկու ուրարտական սեպագիր տեքստերում (տե՛ս՝ ստորև): Ինչպես նշել ենք, տեսակետներից մեկի համաձայն, ուրարտական տոմարի Արևի աստծո ամիսը համընկել է մարտ-ապրիլ ամիսներին և համապատասխանել հայկական հին օրացույցի Արեգ ամսվան (Հ. Կարապյոզյան, 1981, էջ, 47, ծան. 1, էջ, 81, ծան 19: Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 76-77): Ըստ Վ. Ֆ. Քյոնիքի, այս ամասնունը համապատասխանել է մարտին (Hchl 1955, 54, anm. 3): Այս հարցի վերաբերյալ այլ կարծիք ունի թուրք հնագետ Օ. Բելլին, ըստ որի, Արևի ամիսը պետք է սկսվեր սեպտեմբեր ամսվա երկրորդ կեսից (Օ. Belli, 2001, 356): Միերի Դոան արձանագրության մեջ նշվում է Խալդիին վեց ուլ գոհաբերելու (nipsidu-) մասին: Ինչպես նշել ենք, Ս. Հմայակյանը նկատել է, որ այծերը ծնում են տարվա մեջ մեկ անգամ, փետրվարի վերջ–մարտ ժամանակահատվածում, ուստի միանգամայն տրամաբանական է կարծել, որ ուրարտական տոմարի Արևի ամիսը համապատասխանել է հենց մարտ-ապրիլ ամիսներին և առնչվել գարնանամուտի և տարեմուտի տոնին (Ս. Հմայակյան 1990, էջ, 77): Ըստ երևույթին, Վանի ավազանի ցրտաշունչ ձմեռներից հետո, այս ժամանակահատվածը կարող էր ընկալվել որպես Նոր տարվա սկիզբ: Այս առումով Խալդիի դուրս գալը իր դարպասից (Աշտտակերտ, Միերի Դոու) պետք է խորհրդանշեր տարվա սկիզբը, արգասաբերությունն այդ տարածաշրջանի, ինչի հետևանքով ուրարտական գերագույն աստվածը կրճակավեր որպես արև և փրկիչ (Մ. Բադալյան 2013ա, էջ, 91): Հետաքրքիր է, որ Միերի Դոան արձանագրությամբ վկայված գործողությունները պետք է տեղի ունենային Արևի ամսին: Այս հանգամանքը վկայում է այն մասին, որ Վանա լճի արևելյան ավազանում արևի աստծո պաշտամունքը պետք է լիներ առաջնայիններից մեկը: Սակայն, նույն Միերի Դոան դարպասը ձոնված էր Խալդիին և, ըստ երևույթին, հենց վերջինիս պաշտամունքային գործառույթների հետ էին կապում տարվա զարթոնքը: Մենք հակված ենք կարծելու, որ այդ հանգամանքը կարելի է դիտարկել որպես Շիվինիի մի շարք կարևոր գործառույթներ Խալդիին սինկրետացնելու միտում և կոնկրետ ծրագիր (Մ. Բադալյան, 2013 ա, էջ 90-91: Մ. Բադալյան, 2015, էջ, 165:):

Ուրարտական տոմարի Արևի ամիսը հիշատակվում է նաև Մենուայի և Սարդուրի II-ի արձանագրություններում: Այսպես. ներկայումս Բրիտանական թանգարանում պահվող մի սեպագիր արձանագրության մեջ (CTU 1, A 5-57) Մենուան

հաղորդում է ինչ-որ շինության (նշված է É գաղափարագրով) կառուցման մասին: Նույն արձանագրության ոչ այդքան լավ ընկալելի հատվածում հիշատակվում են Արևի աստծո ամիսը, ինչպես նաև «Խալդիյան աստվածայնությունը» (^PHaldiei DINGIR-riše): Հանգամանք, որը մեկ անգամ ևս թույլ է տալիս հաստատել այն կարծիքը, որ Շիվինիի ամիսը մեծապես կապված էր Խալդիի հետ: Սարգուրի II-ի Սուրբ Պողոս վանքի արձանագրության մի հատվածում հաղորդվում է Արևի աստծո ամսին կարգ սահմանելու և Խալդիին և Սարգուրիի աստծուն կենդանիներ զոհաբերելու մասին (CTU 1, A 9-1Ro):

Արտուարասիներ (^PArtuarasaúe): Միերի Դռան արձանագրության մեջ հաղորդվում է Խալդիի և տարերքի աստծո զորքերին, ինչպես նաև Արտուարասիներին կենդանիներ զոհաբերելու մասին: Քանի որ վերջիններս հիշատակված են Ուրարտուի գերագույն և տարերքի աստվածների զորքերից հետո, ապա որոշ հետազոտողներ տրամաբանական են համարել կարծելու, որ այդ հատվածում ներկայացված են ուրարտական դիցարանի գերագույն եռյակի զորքերը: Հետևաբար, Արտուարասիները եղել են Շիվինիի զինվորները (Ս. Հմայակյան 1990, էջ 29, 46: Ս. Հմայակյան, Լ. Սիմոնյան 2013, էջ 72): Միանգամայն չբացառելով այդ տեսակետը, այնուամենայնիվ, հարկ ենք համարում ներկայացնել մի քանի դիտարկումներ: Այսպես. Ռուսա I-ի Մահմուդաբադի արձանագրության մեջ (CTU 1, A 10-6) Արտուարասիներն այն աստվածություններն են, որոնց Շեփթուի հետ միասին պետք է կենդանական զոհեր մատուցվեին: Այս առումով շատ հավանական է, որ վերջիններս Ուրմիա լճի հարավ-արևմտյան ավազանի կարևոր աստվածություններից հանդիսացած լինեն: Բացի այդ, Արգիշթի II-ի Թանահատի արձանագրության հատվածներից մեկում հիշատակվում են արևի աստծո զորքերը (CTU 1, A 11-3Vo): Դատելով արձանագրության համատեքստից՝ կարելի է ենթադրել, որ, ամենայն հավանականությամբ, այստեղ խոսքը գնում է Շիվինիի անունը կրող ինչ-որ ռազմական միավորի մասին: Եթե ուրարտական գրագիրները կարող էին փորագրել «արևի աստծո զորքեր» արտահայտությունը, ապա ինչ պատճառով, Խալդիի և Թեյշեբայի զորքերից հետո, դրանք ներկայացված չեն Միերի Դռան արձանագրության մեջ: Կարծում ենք, որ եթե նույնիսկ Արտուարասիները ընկալվել են որպես արևի աստծո զորքեր, ապա նրանք ունեցել են նաև այլ զործառույթներ:

Ուիշինի քաղաքի արևի աստծո դարպասը (^{ՍՄՏՄ}KA ^{ՍՄՏՄ}Ušini): Միերի Դռան արձանագրությունում հիշատակվում է Ուիշինի քաղաքի արևի աստծո դարպասին մեկ ցուլ և երկու ոչխար զոհաբերելու մասին: Ամենայն հավանականությամբ, այդ բնակավայրում ուրարտական դիցարանի արևի աստվածն ունեցել է իր ծիսապաշտամունքային կառույցը: Ցավոք, դեռևս վերջնականապես լուծված չէ Ուիշինի տեղորոշման խնդիրը: Ըստ ամենայնի, այն պետք է որ տեղակայված լիներ Վան և Ուրմիա լճերի միջևատարածքում: Մենուա արքայի Աղթամարի արձանագրությանմեջ (CTU 1, A 5-23Ro) այս քաղաքը կարծես թե հանդես է գալիս որպես Այադու երկրի բնակավայր (TY, 203-204): Ըստ Ն. Հարությունյանի, այդ երկիրը կարող էր տեղակայված լինել Վանա լճի հարավային և արևելյան ավազանին մերձակա տարածքում (TY, 204): Չի բացառվում, որ Ուիշինին նույնանա նաև Իշպուինի և Մենուա արքաների Քալաթգահի (Ուրմիա լճի հարավ-արևմտյան ավազան) արձանագրության մեջ (CTU 1, A 3-10.) հիշատակված ^{ՍՄՏՄ}Uše-ի հետ: Ուիշինին կարող է համադրվել Սարգոն II-ի արձանագրություններից մեկում հիշատակվող Ուայիս քաղաքի հետ (TY, 204):

Տուշպացիների աստվածը (^{ՍՄՏՄ}Tušpaninaúe DINGIR): **Ծովերի աստվածը** (^{ՍՄՏՄ}suininaúe DINGIR): Միերի Դռան արձանագրության հատվածներից մեկում հիշատակվում է արդինիցիների, կումենուցիների և տուշպացիների աստվածներին կենդանիներ զոհաբերելու մասին: Քանի որ Արդինի/Մուծածիրը Խալդիի, Կումենուն՝ Թեշուբի, պաշտամունքային կենտրոններն էին, իսկ Տուշպա քաղաքում պետք է առաջնային դիրք ունենար Շիվինի աստծո պաշտամունքը, ժամանակին Գ. Մելիքիշվիլին ենթադրել է, որ արձանագրության վերը հիշատակված հատվածի աստվածությունները ոչ այլ ոք են, քան Խալդին, Թեշեբան և Շիվինին (Г. Меликишвили 1954, 365-368): Ինչպես նշել ենք, կումենուցիների աստծուն վերաբերվող հատվածի համար, իհարկե, չպետք է բացառել նման տեսակետի իսկությունը: Սակայն, մյուս կողմից, Միերի Դռան արձանագրության գրազիրներն ինչու՞ նման կերպ պետք է ներկայացնեին Խալդիին, Թեշեբային և Շիվինին, երբ վերջիններս անուններով և իրենց պաշտամունքի հետ կապ ունեցող քաղաքներով հիշատակված են նույն արձանագրության տարբեր հատվածներում: Թերևս նույն հարցադրումը կարելի է անել նաև այն կարծիքների համար (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 31-32), որոնց համաձայն, Միերի Դռան արձանագրության մեկ այլ հատվածում

հիշատակված «լեռների, հովիտների և լճերի աստվածությունները» կարող են համադրվել ուրարտական դիցարանի գերագույն եռյակի ներկայացուցիչների հետ:

ՇԻՎԻՆԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՔԸ Ք. Ա. IX ԴԱՐԻ ՎԵՐՋԻՆ ՏԱՄՆԱՄՅԱԿԻՑ ՄԻՆՉԵՎ ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԱՆԿՈՒՄԸ

Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալության շրջանից հետո թվագրվող սկզբնաղբյուրները խիստ սակավ և աղոտ տեղեկություններ են պարունակում Ուրարտուի դիցարանի արևի աստծո մասին: Հիմնականում, վերջինս հանդես է գալիս Վանի թագավորության արքաների կողմից գերագույն եռյակին հղված ուղերձների տեքստերում (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 8-3, A 9-3Vo և այլն), անեծքի բանաձևերում (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 5-1, A 8-1Ro և այլն), ինչպես նաև՝ ուրարտական դիցարանի աստվածություններին կենդանական զոհեր մատուցելու հանձնարարականներում (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1-A 12-1I, A 12-2II, CTU 4, A 11-1Vo և այլն): Ուշագրավ է ուրարտական մի շարք արձանագրությունների անեծքի բանաձևերում կրկնվող հետևյալ հատվածը. **«Ո՛վ այս արձանագրությունը ոչնչացնի, ո՛վ ջարդի այն, թո՛ղ Խալդին, Թեյշեբան, Շիվինին և (բիայնական մյուս աստվածները) ոչնչացնեն սերմը նրա արևի տակ»** (տե՛ս՝ օրինակ՝ CTU 1, A 5-3, A 11-8Vo): Նշվածից կարելի է եզրակացնել, որ, ըստ երևույթին, և՛ արևը, և՛ արևի աստվածը, ընկալվել են նաև որպես լույսի և արդարության աստվածություն (այդ մասին՝ տե՛ս՝ նաև՝ Մ. Հմայակայան 1990, էջ 44): Չի բացառվում, որ Շիվինին ունեցած լինի նաև ամենատես աստծո գործառույթներ: Վերջինիս են ձոնվել նաև pulusi կոթողներ, ինչի մասին վկայված է Իշպուինիի, Մենուայի և Ինուշպուայի անունը պարունակող Քարահանի արձանագրությունում (CTU 1, A 5-80): Ինչպես նշել ենք, Թանահատի արձանագրության մի հատվածում հիշատակված է «Արևի աստծո զորքերի» մասին (CTU 1, A 11-3Ro): Դատելով արձանագրության ռազմական բնույթ ունեցող համատեքստից՝ մեզ թվում է, որ այստեղ խոսքը գնում է Շիվինիի անունը կրող ռազմական միավորման մասին: Ինչպես նշել ենք, Հին Մերձավոր Արևելքում կային տարբեր նման միավորներ, որոնք կրում էին այս կամ այն աստվածության անունը:

Ուրարտական դիցարանի երրորդ գերագույն աստծո որոշ գործառույթների մասին հետաքրքիր տեղեկություն է վկայված Արծկեից գտնված արձանագրության անեծքի բանաձևում, ուր, ըստ Մ. Սալվինիի, արձանագրված է. «թո՛ղ արևի աստվածն

այրի» արտահայտությունը (M. Salvini 1998b, 124): Այս կարևոր հաղորդումը թույլ է տալիս ենթադրելու, որ Շիվինին հանդիսացել է նաև տիեզերական կարգը պահպանող, և այն խախտողներին իր կիզիչ ճառագայթներով պատժող ամենատես աստվածություն:

Ռուսա II-ի (CTU 1-A 12-1I, A 12-2II, A 12-8) և Ռուսա Էրիմենայորդու (CTU 1-A 14-1Vo, A 14-2Vo) տեքստերում, որոնցում նաև հաղորդվում է ուրարտական տարբեր աստվածություններին կենդանական զոհեր մատուցելու մասին, Շիվինին հիշատակվում է Խալդիից և Թեյշեբայից հետո: Այսինքն, ուրարտական արևի աստվածը շարունակում էր մնալ պետության դիցարանի գերագույն եռյակի կազմում և կարևոր տեղ զբաղեցնել Վանի թագավորության վերնախավի, ինչպես նաև՝ բնակչության կրոնական ընկալումներում:

ՇԻՎԻՆԻ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆՆԵՐԸ

Ինչպես Թեյշեբայի դեպքում, Ուրարտուի դիցարանի արևի աստծո պատկերումներին և խորհրդանշաններին առնչվող ուղղակի սկզբնաղբյուրները չափազանց սակավ են: Այնուամենայնիվ նրանցից մի քանիսը հնարավորություն են տալիս որոշակի պատկերացումներ կազմել այս հարցի վերաբերյալ:

Ցուլի վրա կանգած և արևի թևատարած սկավառակի շրջանակից ելնող, աստվածություն (Աղ. 7): Այս պատկերմանը մենք արդեն անդրադարձել ենք Խալդիի պատկերագրությանն ու խորհրդանշաններին առնչվող գլխում: Ինչպես նշել ենք, ամենայն հավանականությամբ, Վերին Անձավից գտնված վահանի դրվագաշարում ներկայացված երրորդ աստվածությունը հենց Շիվինին է: Այս ենթադրությունը տրամաբանական է, քանի որ վերջինս ներկայացված է Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակի ներկայացուցիչներ Խալդիից և Թեյշեբայից հետո (այդ մասին՝ տե՛ս՝ նկ. 11, 127): Վերը նշված վահանի պատկերագրության մեջ Շիվինին դրվագված է որպես արևի թևատարած սկավառակից դուրս եկող, ցուլի վրա կանգնած աստվածություն: Վերջինս կրում է եղջերավոր կոնաձև գլխարկ, երկար զգեստ (երևում է նաև սրի մի հատվածը), աջ ձեռքը պարզել է ողջունի համար, իսկ ձախով՝ աղեղ է բռնել: Շիվինիի թռչնաթև սկավառակի կողմերից յուրաքանչյուրն ունի երեք հորիզոնական շարքից բաղկացած ուղղահայաց չորս թևիկներ: Ակնհայտ է, որ առնվազն Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում ուրարտական դիցարանի երրորդ գերագույն աստվածը պատկերվել է նման կերպ: Ինչպես նշել ենք, ցուլի վրա կանգնած,

արևի թևատարած սկավառակից դուրս եկող աստծո կերպարն ամենատարածվածն է վաղ շրջանի ուրարտական պատկերագրության մեջ: Մեզ հայտնի են, հատկապես Իշպուինիի սեպագիր տեքստը կրող, ձիու հանդերձանքի մի շարք մասեր (ճակատակալներ, լանջապանակներ և այլն), որոնց վրա ներկայացված է վերը նշված կերպարը (տե՛ս՝ օրինակ, նկ. 107, 108, 109, 110, 173, 174): Ցավոք, այդ առարկաները չունեն հնագիտական ենթատեքստ, ինչը դժվարեցնում է համակողմանի դիտարկումները: Նշված ուրարտական աստվածության վաղ շրջանի պատկերագրության մեջ ներկայացված սկավառակի թևերից յուրաքանչյուրը պարունակում են տասական, այսինքն ընդհանուր առմամբ քսան թևիկներ: Ինչպես արդեն նշել ենք, այս հանգամանքը կարող էր մատնանշել Հին Մերձավոր Արևելքում մի շարք արևային աստծվածներին վերագրվող 20 թիվը: Սակայն Անձավի վահանի դրվագաշարում այս աստվածության թևիկներն ավելի շատ են: Բացի այդ, Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալությունից հետո ընկած շրջանում հանդիպում են ինչպես ցուլին կանգնած, այնպես էլ այլ (հատկապես արևի թևատարած սկավառակից ելնող) աստվածությունների տարբեր պատկերումներ (նկ. 107, 108, 109, 110, 111): Ինչպե՞ս կարող են բացատրել նման զարգացումները: Ատենախոսության երկրորդ գլխում արդեն նշել ենք, որ, ըստ երևույթին, ուրարտական տերության ներսում ընթացող կրոնաքաղաքական հետագա զարգացումներն ու արքայական գաղափարախոսության պահանջները թելադրել են տարբեր աստվածությունների պատկերումների համախմբում մեկ կերպարի շուրջ, ինչպիսին տերության հովանավոր աստված Խալդին էր: Կարծում ենք, որ ժամանակի ընթացքում Խալդիի կերպարին են սինկրետացվել Շիվինիի պատկերման մի շարք մանրամասներ: Պետք չէ բացառել նաև այն, որ Ուրարտուի գերագույն աստվածն իրեն է յուրացրել արևի թևատարած սկավառակը, ինչպես նաև՝ ցուլին պատկերվելու մենաշնորհը: Նման զարգացումները հազվադեպ չէին Հին Մերձավոր Արևելքում: Ինչպես արդեն նշել ենք, ժամանակի ընթացքում, ասորեստանյան տերության գերագույն աստված Աշշուրը յուրացրել էր Մարդուկ աստվածության կենդանական սիմվոլ համարվող վիշապ-առյուծը, բացի այդ, արևի աստված Շամաշի նման, սկսվել էր պատկերվել իբրև արևի թևատարած սկավառակից ելնող աստվածություն: Նման գործընթացներ կարող էին տեղի ունենալ նաև ուրարտական պետությունում:

Մենք չենք բացառում նաև, որ ցուլին կանգնած, արևի թևատարած սկավառակից դուրս եկող աստվածությանը պատկերող իրերը կարող էին ուղղակի որպես ավար վերցված լինել* Իշպուհինի կողմից, այնուհետև արձանագրվել՝ դրանով իսկ մատնանշելով պատկանելությունն Ուրարտուի արքային: Հետաքրքիր է, որ այդ արձանագրություններից և ոչ մեկը ձևավորված չէ որևէ աստվածության: Եթե ճիշտ է այս ենթադրությունը, ապա չի բացառվում, որ Իշպուհինին այդ առարկաները որպես ավար կարող էր վերցրած լինել Վանի ավազանից հյուսիս-արևելք և արևելք ընկած տարածքներում, ուր, ըստ ամենայնի, առաջնային էր արևի աստծո պաշտամունքը (Գ. Меликишвили 1954, 202, Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 45-46, Ա. Պետրոսյան, 2010, էջ 68):

Թևավոր ձիու վրա կանգնած, արևի թևատարած սկավառակով աստվածությունը (նկ. 152, 175): Հին Աշխարհի մի շարք ժողովուրդների հոգևոր ընկալումներում ձին ասոցացվել է արևի պաշտամունքի հետ և հաճախ հանդիսացել նրա գլխավոր խորհրդանշաններից մեկը (D. Collon, 2001, 79): Ուրարտական պետությանը ժամանակակից Ասորեստանում այդ կենդանին, ըստ երևույթին, եղել է արևի աստված Շամաշի կարևոր սիմվոլներից մեկը (J. Black, A. Green, 1992, 103-104): Ամենայն հավանականությամբ, նորասորեստանյան կնիքներից մեկի հորինվածքում, ձիուն կանգնած, արևի թևատարած սկավառակով կերպարը (նկ. 176)՝ հենց արևի աստվածն է (J. Black, A. Green, 1992, 103-104): Այս առումով, տրամաբանական է թվում, որ Ալթըն-թեփեի թիթեղներից մեկին, թևավոր ձիու վրա կանգնած աստվածությունը, ով կարծես թևեր ունի և մի ձեռքով աղեղ է բռնել (նկ. 152, 175), լինի ուրարտական դիցաբանի արևի աստված Շիվինին (M. van Loon, 1991, 28):

Ծնկած ատլանտը: Ընդունված է Շիվինիի հետ նույնացնել Կարմիր բլուրից գտնված գոտու բեկորներից մեկի դրվագաշարում պատկերված կերպարը (նկ. 177): Այստեղ վերջինս ներկայացված է գեղազանգուր վարսերով պատանու տեսքով, ով գլխից վեր, ձեռքերում արևի թևատարած սկավառակ է պահում (Б. Пиотровский 1959, 225-226. Ս. Հմայակյան 1990, էջ, 45): Միանգամայն հավանական համարելով վերը նշված վարկածը, հարկ ենք համարում նաև նշել, որ հինմերձավորարևելյան պատկերագրության մեջ նմանատիպ պատկերում ունեցող արարածները (նկ. 178, 179),

* Այդ իրերի ավարառության արդյունք լինելու տեսակետը պատկանում է Ե. Գրեկյանին: Առիթից օգտվելով՝ մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում նրան՝ դեռևս չհրատարակված այդ տեսակետը մեր ատենախոսության այս հատվածում օգտագործել թույլատրելու համար:

հաճախ, ասոցացվել են առասպելական ատլանտների հետ (D. Collon, 2001, 85, No. 200-213):

Շիվինիի խորհրդանշանները: Դատելով ուրարտական դիցարանի արևի աստծո վերն առանձնացված պատկերումներից՝ կարելի է եզրակացնել, որ առնվազն Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ (գուցե նաև՝ Իշպուինիի միանձնյա) կառավարման տարիներից, Շիվինին ընկալվել է որպես մարդակերպ աստվածություն: Սկզբնական շրջանում նրա կենդանական խորհրդանշանն է եղել ցուլը, իսկ ավելի ուշ, հավանաբար նաև ձին: Ըստ Մ. Իսրայելյանի, Էրեբունուց գտնված կարասի բեկորին արված ձիու խազապատկերը (նկ. 180) խորհրդանշում է հենց ուրարտական դիցարանի արևի աստծուն (Մ. Իսրայելյան, 1971, էջ, 72-73): Հիմնվելով Անձավի վահանին դրվագված երրորդ աստվածության եզակի պատկերի վրա, կարելի է ենթադրել, որ մինչև Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալության ավարտը, արևի թևատարած սկավառակը ևս համարվել է Շիվինիին ներկայացնող կարևոր խորհրդանշաններից մեկը: Այս աստվածության զենքերն են՝ աղեղը և սուրը: Ըստ երևույթին, ուրարտական մի խումբ գոտիներին դրվագված հավասարաթև խաչապատկերները (նկ. 181, 182) ևս հանդիսացել են ուրարտական դիցարանի արևի աստծո խորհրդանշանը (Մ. Հմայակյան, 1990, էջ, 45): Նույն պատկերը, ամենայն հավանականությամբ, վերագրվել է նաև ասորեստանյան Շամաշ աստծուն (J. Black, A. Green, 1992, 55.): Ըստ Մ. Հմայակյանի, Շիվինիին են առնչվել նաև կենաց ծառերի ուրարտական այն պատկերները, որոնք ավարտվում են արևի թևավոր սկավառակով (Մ. Հմայակյան, 1990, էջ, 45): Չի բացառվում, որ Այանիսի պեղումներից հայտնաբերված թիթեղներից մեկին ներկայացված է ուրարտական արևի աստծո ևս մեկ խորհրդանիշ (նկ. 183): Այդ պատկերի կենտրոնում վարդակ է՝ բոլորված երկշերտ շրջանակով, որից գնդիկաձև վերջույթներով ճառագայթներ են սկիզբ առնում (I. Reindell, 2001, 386, fig. 1):

Ըստ երևույթին, Շիվինիի անունը ներկայացված է եղել նաև տարբեր հիերոգլիֆ նշաններով: Այսպես. Ա. Մովսիսյանն իր հետազոտությունների արդյունքում հանգել է այն եզրակացության, որ ուրարտական դիցարանի արևի աստծո անունն արտահայտող հիերոգլիֆային նշաններ են հանդիսացել թևավոր սկավառակը, մեջտեղում փոսորակով շրջանակը և թևավոր ձին (Ա. Մովսիսյան, 2003, էջ, 116, Աղ. 8, տե՛ս՝ նկ. 184): Այս առումով չափազանց հետաքրքիր է նաև Գեղիովտի քարայր-դամբարանից

հայտնաբերված բրոնզե սափորի վերնամասին փորագրված նշանը (նկ.185): Այն ներկայացված է լայն բացված մատներով զույգ ափերի դաստակների, դրանց վերնամասում տեղադրված ձվածիր շրջագծի և վերջինիս միջնամասում վերից վար իջնող զույգ զուգահեռ գծերի փորագիր պատկերով (Ա. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան 2001, էջ, 30): Հուշարձանը պեղող հնագետ Ա. Փիլիպոսյանը, վերը նշված նշանը քննելով հինմերձավորարևելյան (հատկապես՝ եգիպտական, իսթական, պաղեստինյան և ուրարտական) պատկերագրության համատեքստում (Ա. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան 2001, էջ, 30-33), կարծիք է հայտնել, որ Գեղիովտի քարայր-դամբարանից հայտնաբերված բրոնզե սափորի վերնամասում ուրարտական գաղափարագրերով արձանագրված է «ՍՄՄ (Սիւմի)» «աստված Շիվինի» հիերոգլիֆային արտահայտությունը, որում ուրարտական դիցարանի արևի աստծո անունը ներկայացված է դաստակների հիմքից կտրված զույգ ափերի, իսկ «աստված» բացահայտիչը՝ ուղղահայաց զույգ զուգահեռ գծերով ներգծված ձվածիրի (իսթական «աստված» գաղափարի) համակցությամբ (Ա. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան, 2001, էջ, 33):

ՏՈՒՇՊԵԱ – ՏՈՒՇՊՈՒՆԻԱ

Այս աստվածուհու անունն ուրարտական սեպագիր արձանագրություններում վկայված է Տուշպեա/Տուշպուեա -^DTušpuea (CTU 1, A 3-1) և Տուշպունիա -^DTušpunia (CTU 1, A 12-1II) տարբերակներով: Ըստ որոշ տեսակետների, հենց նրան է ընդունված համարել ուրարտական դիցարանի արևի աստծո կինը (G. Melikišvili, 1965, 441-445): Ելնելով բառարմատային նմանությունից, Տուշպուեա-Տուշպունիա անունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ այդ աստվածուհու պաշտամունքը պետք է առաջնային դիրք ունենար Վանի թագավորության մայրաքաղաքում՝ Տուշպայում (Մ. Բադալյան 2011, էջ 81): Համաձայն Գ. Մելիքիշվիլու, քանի որ Տուշպան պետք է լիներ Շիվինիի պաշտամունքային կենտրոնը, իսկ Միերի Դռան արձանագրությանմեջ այսպես կոչված աստվածուհիների շարքում Տուշպուեան հիշատակված է երրորդը, ապա դատելով այդ հանգամանքից, նա ուրարտական դիցարանում համարվել է արական գերագույն եռյակը եզրափակող Շիվինիի կինը (G. Melikišvili, 1965, 441-445): Հիմնականում հենվելով այս ենթադրության վրա, Բ. Պիոտրովսկին կարծիք է հայտնել այն մասին, որ Տուշպեան ևս եղել է արևային աստվածություն և երբեմն պատկերվել է որպես կանացիակերպ թռչուն՝ թևերի միջև արևի սկավառակը (նկ. 186) (Б. Пиотровский, 1988,

550. Ս. Հմայակյան, 1990, էջ 46): Բհարկե, կարելի է որոշակիորեն համաձայնվել վերը նշված տեսակետների հետ: Սակայն, պետք է նշել նաև, որ դրանք հաստատող որևէ ուղղակի սկզբնաղբյուր դեռևս չի հայտնաբերվել: Այս առումով Այանիսի տաճարի արձանագրությունը խիստ կասկածի տակ է դնում Գ. Մելիքիշվիլու՝ ուրարտական դիցարանի աստվածություններին, և հատկապես գերագույն եռյակի ներկայացուցիչներին Մհերի Դռան տեքստի այսպես կոչված առաջին երեք աստվածուհիների հետ «ամուսնացնելու վարկածը»: Արձանագրության մի հատվածում հաջորդաբար նշվում են Խալդիին, Թեյշեբային, Շիվինիին, Ուարուբանիին, Խուտուինիին, Լուսնի աստծուն, Խալդյան զենքերին, Խալդյան դարպասին, Էիդուրուին, Բաբային, Ադիային, Սարդիին, Ինուանիին, Աիային, Տուշպունիային և այլ աստվածություններին կենդանական զոհեր մատուցելու կարգադրությունները (CTU 1, A12-1I, II): Կարելի է նկատել, որ Ուարուբանիի, Բաբայի և Տուշպունիայի անունները չեն հաջորդում իրար: Բացի այդ՝ արձանագրությունում չի նկատվում այսպես կոչված արական և իգական աստվածությունների առանձնացում: Վերը բերված փաստարկները դժվարացնում են մատնանշել, թե որ աստվածուհին է եղել ուրարտական դիցարանի արևի աստծո կինը: Ի. Դյակոնովը չի բացառում, որ Շիվինիի կինը կարող էին լինել նաև Մհերի Դռան աստվածուհիների ցանկում վկայված Աիան կամ Աուին (I. Diakonoff, 1981, 82): Նշանավոր գիտնականը իր տեսակետը հիմնավորում է այն հանգամանքով, որ Միջագետքում հաճախ հենց Այա անունն ունեցող աստվածուհին է հանդիսացել արևի աստծո կինը (I. Diakonoff, 1981, 82):

Ամփոփելով Ուրարտուի դիցարանի արևի աստծո կողակցին վերաբերող հատվածը՝ հարկ ենք համարում նշել, որ միայն ապագա ուսումնասիրություններն ու հայտնաբերվելիք սկզբնաղբյուրները կարող են հստակություն մտցնել այս հարցի առնչությամբ:

ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՉՈՐՐՈՐԴ ԳԼԽԻ

Ամփոփելով ուրարտական դիցարանի երրորդ գերագույն աստծուն նվիրված գլխի շարադրանքը, կարելի է հանգել որոշ եզրակացությունների: Նախ՝ միանշանակ է, որ դեռևս սկզբնաղբյուրների սակավության և աղքատիկ լինելու հանգամանքը թույլ չի տալիս թեման համակողմանի ուսումնասիրել: Ըստ երույթին, Շիվինիի պաշտամունքի ծագման կարևոր օջախներից է հանդիսացել Վանա լճի ավազանի հյուսիսային և

արևելյան ավամերձ տարածքը, և Հայկական լեռնաշխարհի այդ հատվածում արևի աստծո պաշտամունքը պետք է ունենար առաջնային տեղ: Ուստի, ուրարտացիների ներթափանցմամբ Շիվինիի պաշտամունքային մի շարք կարևոր գործառույթներ սինկրետացվել են Խալդիին: Այդ մասին են վկայում հենց Արևի աստծո ամսին Խալդիին, որպես ժայռից դուրս եկող, մեռնող-հառնող աստված ընկալելու հանգամանքը: Բացի այդ, ինչպես արդեն նշել ենք, նման զարգացումներ կարծես թե նկատելի են նաև ուրարտական պատկերագրության մեջ:

Առնվազն Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալման շրջանից Շիվինին կազմել է պետության դիցարանի գերագույն եռյակ ինստիտուտի մի մասը: Այդ շրջանում նրա կարևոր պաշտամունքային կենտրոններից էր Ուիշինի քաղաքը, որը, ըստ ամենայնի, պետք է տեղակայված լիներ Վան և Ուրմիա լճերի միջնատարածքում: Շիվինիի անունով է կոչվել ուրարտական տոմարի գլխավոր ամիսը՝ որը համադրելի է մարտ-ապրիլ ժամանակահատվածին, երբ տոնվում էր Նոր տարին: Ինչ վերաբերում է Միերի Դոան արձանագրության մեջ հիշատակվող տուշպացիների և ծովերի աստվածներին՝ ուրարտական դիցարանի արևի աստծուն նույնացնելու խնդրին, ապա դրան միանշանակ դժվար է համաձայնվել: Նման ենթադրությունները հաստատող ոչ մի ուղղակի սկզբնաղբյուր դեռևս հայտնի չէ: Թերևս նույնը պետք է ասել նաև Արտուարասիներին Շիվինիի գորքեր ներկայացնող վարկածների մասին: Հենց միայն Մահմուդաբադի արձանագրության տեքստը թույլ է տալիս ենթադրել, որ Արտուարասիներն իրականում եղել են առանձին աստվածություններ: Այս առումով, պետք է նշել, որ Թանահատի արձանագրությունում ուղղակի վկայություն կա «արևի աստծո գորքերի» մասին: Ինչպես նշել ենք, մենք հակված ենք կարծելու, որ այստեղ խոսք է գնում Շիվինիի անունը կրող ինչ-որ գորամիավորման մասին:

Դատելով մի շարք ուրարտական սեպագիր արձանագրությունների անեծքի բանաձևերից, ինչպես նաև Բերկրի արձանագրության տեքստից, Շիվինին, ըստ ամենայնի, հանդիսացել է ոչ միայն արևի, այլև լույսի և արդարադատության, նաև տիեզերական կարգը հսկող և խախտողներին անողորմաբար պատժող աստվածություն: Նրան ձոնվել են *pulusi* կոթողներ:

Ինչ վերաբերում է Շիվինիի պատկերագրությանը, ապա առնվազն Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում, իսկ գուցե ավելի վաղ, վերջինս ընկալվել

է որպէս ցուի վրա կանգնած, արևի թևատարած սկավառակից դուրս եկող մարդակերպ աստվածություն: Ավելի ուշ՝ համաձայն Ալթըն-թեփեից գտնված բրոնզե թիթեղի դրվագման, ուրարտական արևի աստվածը պատկերվել է նաև թևավոր ձիու վրա կանգնած: Պետք չէ բացառել նաև այն տեսակետները, ըստ որոնց, ուրարտական արևի աստվածը պատկերվել է փարթամ վարսերով պատանու տեսքով, ծնկած վիճակում, գլխի վերևում ձեռքերով արևի թևավոր սկավառակը պահած: Ըստ երևույթին, ուրարտական դիցարանի արևի աստծո կենդանակերպ խորհրդանշաններից են համարվել ցուլը և ձին (նաև իր թևավոր տարբերակով): Բացի այդ, ամենայն հավանականությամբ, որպէս Շիվինիի խորհրդանշաններ են ընկալվել արևի թևատարած կամ թևավոր սկավառակը, հավասարաթև խաչը, գուցե նաև, մեր կողմից ներկայացված, Այանիսի բրոնզե թիթեղի «արևային» պատկերը:

Ըստ երևույթին, ուրարտական դիցարանի արևի աստծո անունը ներկայացվել է նաև թևավոր ձիու, արևի թևավոր սկավառակի, մեջտեղում փոստրակով շրջանակի, ինչպէս նաև լայն բացված մատներով զույգ ձեռքերի դաստակների, դրանց վերնամասում տեղադրված գծագարող ձվածիր շրջագծի հիերոգլիֆային նշաններով:

Անդրադառնալով Շիվինիի կողակցի խնդրին, հարկ ենք համարում նշել, որ ուղղակի սկզբնաղբյուրների բացակայության պատճառով, դեռևս դժվար է հաստատապէս խոսել ուրարտական դիցարանի Շիվինի - Տուշպեա/Տուշպունիա զույգի ենթադրվող կապի մասին:

Մինչև Վանի թագավորության անկումը Շիվինին հանդիսացել է նրա դիցարանի երրորդ գերագույն աստվածը: Հետաքրքիր է, որ փորձ է արվել վերջինիս անունը համադրելու Մեծ Հայքի Սյունիք (Միւնիք) նահանգի անվան հետ (Ա. Պետրոսյան 2006ա, էջ, 46): Մի տարածաշրջան, որտեղ ավանդաբար կարևոր դեր է ունեցել արևի աստծո պաշտամունքը (Ա. Պետրոսյան 2006ա, էջ, 46): Այս առումով, Ա. Պետրոսյանը, վկայակոչելով Մովսէս Խորենացուն, մատնանշել է, որ Ռշտունի նախարարները Սյունյաց (Սիսական) տան մի հատվածն են (Ա. Պետրոսյան 2006ա, էջ, 47): Չի բացառվում, որ Ա. Պետրոսյանի կողմից արված այս կարևոր դիտարկումները մատնանշում են ուրարտական, իսկ գուցե նաև նախաուրարտական շրջանում արևի աստծո (հավանաբար՝ Ծիւոնի-ի) պաշտամունքի ընդհանուր արեալի գոյությունը: Թերևս, այն կարող էր տեղավորվել Հայկական լեռնաշխարհի (Ա. Բոբոխյանի կողմից

առանձնացված) կենտրոնական-հյուսիսարևելյան պատմամշակութային ենթագոտում (տե՛ս՝ Քարտեզ 4): Այն, որ Ուրարտուի անկումից հետո էլ Հայկական լեռնաշխարհում արևի պաշտամունքն ունեցել է կարևոր նշանակություն, փաստում է նաև Քսենոփոնը: Հույն պատմիչ-գորավարը վկայում է, որ հայերը արևին ձիեր էին զոհաբերում (Քսենոփոն, Անաբասիս 1970, էջ, 98):

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Քանի որ աստենախոսության բոլոր գլուխները եզրահանգումներ ունեն, այս հաստատվածում մենք հարկ ենք համարել համառոտ կերպով ներկայացնել միայն այն եզրակացությունները, որոնց հանգել ենք մեր ուսումնասիրության ընթացքում: Պետք է նշել, որ կամա թե ակամա, երբեմն դժվար է խուսափել որոշ կրկնություններից:

Գերագույն եռյակ: Ակնհայտ է, որ կրոնական այս ինստիտուտը գոյություն է ունեցել առնվազն Իշպուհինիի և Մենուայի համատեղ գահակալման շրջանից և շարունակվել մինչև ուրարտական տերության անկումը: Դժվար է միանշանակորեն ասել՝ արդյո՞ք Վանի թագավորության դիցարանի գերագույն եռյակը ուներ պաշտամունքային խորը ակունքներ, թե՛ ոչ: Պետք է նշել, որ Իշպուհինիի կառավարման ժամանակաշրջանին վերաբերող սկզբնաղբյուրներում որևէ հիշատակություն չկա Թեյշեբայի և Շիվինիի վերաբերյալ: Դժվար է նաև կարծել, որ Իշպուհինիի նախնական դիցարանում եղել է գերագույն եռյակը ներկայացնող աստվածությունների հաջորդակարգը: Մեզ ավելի հավանական է թվում, որ Խալդի-Թեյշեբա-Շիվինի եռյակն Ուրարտու է ներկրվել միտումնավոր՝ որոշակի կրոնաքաղաքական զարգացումների արդյունքում: Այս առումով, չպետք է բացառել Գ. Ղափանցյանի կողմից առաջ քաշված այն տեսակետի հավանականությունը, ըստ որի, Խալդին, թերևս նաև Թեյշեբան և Շիվինին սկզբնապես տարածաշրջանի առանձին ցեղերի տեղայնական աստվածություններ են եղել (Գ. Ղափանցյան 1940, էջ 113, հղում 1):

Խալդի: Իրավամբ, այս աստվածությունը հանդիսացել է ուրարտական պետության հզորության և բարեկեցության երաշխավորը: Ըստ երևույթին, Վանի թագավորության միապետներն իրենց համարել են Խալդիի «երկրային մարմնավորումը»: Դեռևս բարդ է համակողմանի եզրակացություններ անել Խալդի աստծո պաշտամունքի ծագման վերաբերյալ: Ակնհայտ է, որ սկսած առնվազն Ք.ա. XIII դարից նման անվամբ աստծո պաշտամունքի հետքեր են նշմարվում Հյուսիսային Միջագետքում, և, հավանաբար, Խաբուրից հյուսիս՝ Բալիխ գետի ավազանն ընդգրկող տարածքում (Քարտեզ 3): Այս առումով, ուրեմն չպետք է բացառել նաև մեր կողմից արդեն քննարկված «հայասական» և «մուծածիրյան» վարկածների հավանական լինելը: Հետաքրքիր է նաև այն ենթադրությունը, ըստ որի, Խալդիի պաշտամունքի կենտրոններից մեկը կարող էր լինել Աշոտակերտի հարակից շրջաններում:

Ուրարտուի առաջին արքաներ Արամուի և Սարդուրիի սկզբնաղբյուրներում Խալդի անունը չի հանդիպում: Ամենայն հավանականությամբ, Վանի թագավորության գերագույն աստծո պաշտամունքը ներդրվել է Իշպուինիի կառավարման շրջանում և դարձել տերության արքունական գաղափարախոսության առանցքը: Հանդիսանալով Խալդիի ներկայացուցիչ երկրի վրա՝ Իշպուինին մշտապես հանրահռչակում էր իր իշխանության աստվածային ծագումը և օրինականությունն հաղորդում իր գործողություններին: Կարծում ենք, որ նման գաղափարախոսության ստեղծումը մեծապես նպաստել է վերը նշված միապետին հիմնավորապես հաստատվելու Վանի ավագանի արևելյան և հյուսիսային ափամերձ տարածքներում: Վերջինիս և որդու՝ Մենուայի, համատեղ գահակալության տարիներին մատնանշվում են Խալդիի պաշտամունքային տարբեր կերպարներ և «տարածություններ» (Քարտեզ 5): Ինչպես նշել ենք՝ դրանք են: 1) Մուծածիր և հարակից շրջաններ, որտեղ Խալդին հանդես էր գալիս որպես արքայի իշխանության օրինականության երաշխավոր: 2) Վանա լճից արևելք ընկած գոտի, որտեղ Խալդին տեղի բնակչության պատկերացումներում պետք է ընկալվեր որպես արև, փրկիչ և ջերմության աղբյուր՝ իրեն սինկրետացնելով տեղի արևի աստծո մի շարք կարևոր գործառույթներ և հանդիսանալով պետության բարեկեցության երաշխավոր: 3) Նվաճվելիք տարածքներ, որտեղ Խալդին, նույնանալով արքայի հետ, հանդես էր գալիս որպես ռազմիկ և իր ամենահաղթ նիզակով ապահովում ուրարտական գորքի նվաճումները՝ օրինականությունն հաղորդելով դրանց:

Խալդիի պաշտամունքի ամրապնդման և հանրահռչակման գործընթացը վճռական փուլ է մտնում Մենուայի կառավարման տարիներին: Այն նշանավորվում է ուրարտական գերագույն աստծուն ձոնված բազմաթիվ *pulusi* կոթողներով: Մենուային հաջորդած Արգիշթի I-ի և Սարդուրի II-ի կողմից իրականացված նվաճողական քաղաքականությունը ենթադրել է տալիս «ռազմիկ-Խալդիի» կերպարի հզորացման մասին: Ցավոք, ասորեստանյան բանակից, իշխանության երկրորդ շրջանում (մ.թ.ա. 743 և մ.թ.ա. 735 թթ.), Սարդուրի II-ի կրած ծանր պարտությունները որոշակիորեն խարխլում են «ռազմիկ-Խալդիի» կերպարը: Ուրարտուի հովանավոր աստծո միաբնեռ պաշտամունքը փոխվում է Ռուսա I-ի օրոք, ինչի մասին վկայում է Շեբիթու և Թեյշեբա աստվածների պաշտամունքին վերջինիս կողմից մեծ տեղ տալու հանգամանքը:

Մուծածիրի Խալդիի տաճարը Սարգոն II-ի կողմից գրավվելու և այստեղից Խալդիին «գերի տանելուց» հետո, Ուրարտուի գերագույն աստծո պաշտամունքի հիմքերը որոշակիորեն խարխլվում են: Ըստ երևույթին, Խալդիի նոր պաշտամունքային կենտրոն է դառնում Ռուսախիմիլի Քիլբանիկային (Թոփրաք կալե): Թերևս Ռուսա I-ին հաջորդած բոլոր մյուս միապետների օրոք, ընդհուպ մինչև ուրարտական պետության անկումը, Խալդին շարունակում էր հանդիսանալ տերության գերագույն աստված: Այսուհանդերձ, Վանի թագավորության թուլացումը, բնականաբար, իր արտալացումը պիտի ունենար նաև Խալդիի կերպարի վրա:

Ինչ վերաբերում է Խալդիի և նրա կանանց հարաբերակցության խնդրին, ապա միանգամայն չբացառելով այն տեսակետները, ըստ որոնց, Ուարուբանին եղել է Խալդիի կինը, մենք հակված չենք այդ աստվածուհուն նույնացնելու Բագրարթուի հետ: Ըստ մեզ, Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալության շրջանում Ուրարտուի գերագույն աստծո հետ «ամուսնացվել» է Պուլուադի երկրի աստվածուհին:

Խալդիին նվիրվել են նաև ծիսապաշտամունքային կառույցներ և վայրեր, ինչպիսիք են Ժայռափոր դռները, պարտեզներն ու խաղողուտները, քսլսի կոթողները, susi, ^Ésirhani, iarani, É, É. BÁRA շինություններն ու տաճարները: Այս առումով իր ուրույն տեղն է ունեցել տերության գլխավոր սրբավայր Մուծածիրի տաճարական համալիրը: Վերը թվարկված կառույցները ընդգրկված են եղել կրոնածիսական համալիր տարածքների մեջ՝ և մեծապես նպաստել Խալդիի պաշտամունքի հանրահռչակմանը:

Ուրարտուի գերագույն աստծո պաշտամունքի հետ են առնչվել տարբեր տեսակի կենդանական զոհաբերությունները, հեղման ծեսը, կենաց ծառին առնչվող արարողությունները, կրակի, առյուծ և ցուլ սպանելու, ինչպես նաև՝ «Սրբազան ամուսնության» ծեսերը:

Խալդի պատկերագրությանը և խորհրդանշաններին վերաբերող ուղղակի սկզբնաղբյուրները բավական սակավ են: Ատենախոսության երկրորդ գլխում արված քննարկումների հիման վրա կարելի է ենթադրել, որ այս առումով, թերևս բացառություն են կազմում Անձավի վահանին դրվագված առաջին աստվածության պատկերը (նկ. 130) և Մուծածիրի տաճարում ցուլի, կովի և հորթուկի բնական չափերով պղնձաձուլլ արձանների գոյությունը վկայող տեղեկությունը: Հնարավոր է, որ կրոնաքաղաքական զարգացումների արդյունքում Խալդին վերցրել է Շիվինի աստծո մի շարք

գործառույթներ և պատկերվել նաև որպես արևի թևատարած սկավառակից դուրս եկող (գուցե այդ կերպ նաև ցույին կանգնած) աստվածություն: Խալդիի խորհրդանշաններից են նիզակը, կրակը և melammu-ն: Բացի այդ, Մուծածիրի տաճարական համալիրում առնվազն Իշպուինիի կառավարման կամ դրանից մի փոքր ուշ ընկած ժամանակահատվածում Խալդին՝ ցույի տեսքով, ունեցել է նաև կենդանակերպ խորհրդանշան: Ըստ երևույթին, Վանի թագավորության հովանավոր աստծո խորհրդանշաններից է հանդիսացել նաև առյուծը և գիշատիչ թռչունը: Այդ մասին կարող է վկայել Անձավի վահանին Խալդիի առջևից գիշատիչ թռչնի և առյուծի պատկերման փաստը (նկ. 11): Ըստ երևույթին, ուրարտական գլխավոր աստվածն ընկալվել է նաև Կենաց ծառի և արևի թևատարած սկավառակի տեսքով:

Թեյշեբա: Պետք է նշել, որ ուրարտական դիցարանի տարերքի աստծուն առնչվող սկզբնաղբյուրները ևս սակավ են ու կցկտուր: Եթե ճիշտ է Էրդիա/Էրիդիա-Իռռեդե նույացումը, ապա խուռիական տարերքի աստծո սրբավայրերից մեկը համարվող Իռռեդեն կարող է համարվել Թեյշեբայի պաշտամունքի ծագման կարևոր օջախներից մեկը: Այս առումով, կարծում ենք, որ պետք է զգուշավորություն ցուցաբերել Կումենուի՝ որպես ուրարտական Թեյշեբա աստծո, գլխավոր կենտրոններից մեկը լինելու հարցում:

Դեռևս դժվար է նշել, թե երբ և ինչ զարգացումների արդյունքում է Թեյշեբան դարձել ուրարտական դիցարանի երկրորդ գերագույն աստված: Համենայնդեպս, Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալության շրջանում նա արդեն ուներ նման կարգավիճակ:

Թեյշեբայի պաշտամունքի ուժեղացում է նկատվում հատկապես Սարգուրի II-ի ծանր պարտություններից հետո: Մեր կարծիքով, ուրարտական տարերքի աստծո պաշտամունքի բարձրացումը գլխավորապես կապված է եղել Ք. ա. VIII դ. վերջին և Ք. ա. VII դարում Ուրարտում պարբերաբար տեղի ունեցող բնակլիմայական աղետների (ջրային ավազանների ցամաքում, երկրաշարժեր) հետևանքով: Այդ մասին են վկայում Թեյշեբային ձոնված քաղաքների կառուցման, ինչպես նաև Չելեֆիբադիի արձանագրության մեջ տարերքի աստծո զենքի մասին հիշատակության փաստերը:

Առնվազն Իշպուինիի և Մենուայի կառավարման շրջանում ուրարտական դիցարանի տարերքի աստվածը պատկերվել է մարդակերպ, կանգնած առյուծի վրա, ձեռքերում երեքական զույգ կայծակնային խրձեր: Ամենայն հավանականությամբ.

Թեյշեբայի հետ պետք է ասոցացվի Կարմիր բլուրից գտնված բրոնզե արձանիկը (նկ. 171): Չի բացառվում, որ մեր կողմից հիշատակված կնիքին պատկերված աստվածությունների շարքում, երկրորդը հենց Թեյշեբան է, ով կանգնած է առյուծի վրա և ձեռքին եռաժանի է բռնել (նկ. 128): Ինչպես նշել ենք, չպետք է բացառել նաև այն տեսակետները, համաձայն որոնց, ուրարտական դիցարանի երկրորդ գերագույն աստվածը պատկերվել է ցուլի վրա կանգնած: Այսուհանդերձ, նման կարծիքները պետք է հիմնավորվեն ուղղակի սկզբաղբյուրներով: Ինչ վերաբերում է Թեյշեբայի խորհրդանշաններին՝ կարելի փաստել, որ այդպիսիք են կայծակնային խրձերը, սակրը կամ կացինը, գուրգը և թերևս՝ եռաժանին: Չի բացառվում, որ այս աստիքություններից մեկն էլ հիշատակված է Չելեքիբադիի արդեն մի քանի անգամ հիշատակված արձանագրության մեջ: Ակնհայտ է նաև, որ առնվազն Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալման օրոք ուրարտական տարերքի աստծո կենդանական խորհրդանշանն է համարվել առյուծը: Այս առումով, դեռևս դժվար է որոշ ուրարտական սաղավարտներին պատկերված խորհրդանիշը վերագրել Թեյշեբային:

Ինչ վերաբերում է Թեյշեբայի կողակցի խնդրին, ապա Այանիսի տաճարի արձանագրությունում ^ԾBaba ընթերցման ձևը խիստ կասկածի տակ դրեց Գ. Մելիքիշվիլու՝ Մհերի Դռան արձանագրության այսպես կոչված աստվածուհիների շարքում երկրորդը հիշատակված դիցուհուն Թեյշեբայի հետ «ամուսնացնելու» վարկածը:

Շիվինի: Այս աստծուն վերաբերող սկզբնաղբյուրները ևս աղոտ են և կցկտուր: Ամենայն հավանականությամբ, Շիվինիի պաշտամունքը առաջնային դիրքեր է ունեցել Վանա լճից հյուսիս և արևելք ընկած տարածքներում: Ըստ երևույթին, այդ տարածաշրջան ուրարտացիների ներթափանցմամբ, Շիվինիի պաշտամունքային մի շարք կարևոր գործառույթներ սինկրետացվել են Խալդիին: Այդ մասին են վկայում հենց Արևի աստծո ամսին Խալդիի՝ որպես ժայռից դուրս եկող մեռնող-հառնող աստված ընկալվելու հանգամանքը: Բացի այդ՝ ինչպես արդեն նշել ենք, նման զարգացումներ կարծես թե նկատելի են նաև ուրարտական պատկերագրության մեջ:

Շիվինիի կարևոր պաշտամունքային կենտրոններից է եղել Ուիշինի քաղաքը, որը, ըստ երևույթի, պետք է տեղակայված լիներ Վան և Ուրմիա լճերի միջնատարածքում: Շիվինիի անունով է կոչվել ուրարտական տոմարի գլխավոր

ամիսը՝ որը համադրելի է տարվա մարտ-ապրիլ ժամանակահատվածին, երբ տոնվում էր Նոր տարին: Սկզբնաղբյուրների բացակայության հանգամանքը մեզ թույլ չի տալիս համաձայնվել այն տեսակետների հետ, համաձայն որոնց, Շիվինին պետք է նույնանար Միերի Դոան արձանագրությունում հիշատակված տուշպացիների և ծովերի աստվածների հետ: Թերևս նույնը պետք է նշել Արտուարասիների՝ որպես Շիվինիի գորքերը համարելու առաջարկված կարծիքների մասին: Նույնիսկ Մահմուդաբադի արձանագրության համատեքստը թույլ է տալիս ենթադրել, որ Արտուարասիները եղել են առանձին աստվածություններ: Այս առումով, պետք է նշել, որ Թանահատի արձանագրությունում ուղղակի վկայություն կա «արևի աստծո գորքերի» վերաբերյալ: Ինչպես նշել ենք, մենք հակված ենք համարելու, որ այստեղ խոսքը գնում է Շիվինիի անունը կրող ինչ-որ ռազմական միավորի մասին: Ուրարտական դիցարանի արևի աստծուն են ձոնվել նաև pulusi կոթողներ:

Մի շարք ուրարտական սեպագիր արձանագրությունների անեծքի բանաձևերում և Բերկրիի արձանագրության մեջ պահպանված տեղեկությունները թույլ են տալիս ենթադրել, որ Շիվինին հանդիսացել է ոչ միայն արևի, այլև լույսի և արդարադատության, տիեզերական կարգը վերահսկող և այն խախտողներին անողորմաբար պատժող աստվածություն:

Առնվազն Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում, իսկ գուցե ավելի վաղ, Շիվինին պատկերվել է որպես ցուլի վրա կանգնած, արևի թևատարած սկավառակից դուրս եկող, մարդակերպ աստվածություն: Ավելի ուշ, ուրարտական արևի աստվածը պատկերվել է նաև թևավոր ձիու վրա կանգնած: Չպետք է բացառել նաև այն տեսակետները, ըստ որոնց, արևի ուրարտական աստվածը պատկերվել է նաև որպես փարթամ վարսերով, ծնկած պատանի, ով գլխավերևում ձեռքերով պահում է արևի թևավոր սկավառակը: Վերը նշվածից ելնելով՝ կարելի է կարծել, որ ուրարտական դիցարանի արևի աստծո կենդանակերպ խորհրդանշաններից են համարվել ցուլը և ձին՝ իր թևավոր տարբերակով: Բացի այդ, ամենայն հավանականությամբ, որպես Շիվինիի խորհրդանշաններ են ընկալվել արևի թևատարած կամ թևավոր սկավառակը, հավասարաթև խաչը, գուցե նաև՝ Այանիսի թիթեղին դրվագված «արևային» պատկերը:

Ըստ երևույթին, ուրարտական դիցարանի արևի աստծո անունը ներկայացված է եղել նաև հիերոգլիֆային նշաններով, ինչպիսիք են թևավոր ձին, արևի թևավոր

սկավառակը, մեջտեղում փոստրակով շրջանակը, ինչպես նաև լայն բացված մատներով ձեռքերի դաստակների և դրանց վերնամասում տեղադրված ձվաձիթ շրջագծի փորագիր նշանագրերը:

Ինչ վերաբերում է Շիվինիի-Տուշպուեա/Տուշպունիա գույգին, ապա, սկզբնաղբյուրների բացակայության փաստը հնարավորություն չի տալիս միանշանակ պնդել, որ վերջինս հանդիսացել է ուրարտական դիցարանի արևի աստծո կողակիցը:

Ա. Պետրոսյանի կողմից մատնշված ^ԺՏիսու-Սիւնիք համեմատությունը և Սյունյաց և Ռշտունյաց նախարարական տոհմերի միջև ազգակցական կապի փաստը որոշակի հիմքեր են ստեղծում ենթադրելու նախաուրարտական շրջանում արևի աստծո պաշտամունքի (հավանաբար՝ ^ԺՏիսու-ի) ընդհանուր արեալի գոյության շուրջ: Չի բացառվում, որ այն կարող էր տեղավորվել Հայկական լեռնաշխարհի՝ Ա. Բոբոխյանի կողմից առանձնացված, կենտրոնական-հյուսիսարևելյան պատմամշակութային ենթագոտում (տե՛ս՝ Քարտեզ 4):

Հարկ ենք համարում նշել, որ ատենախոսությունում քննարկված և առաջ քաշված մի շարք դիտարկումներ և մոտեցումներ դեռևս ունեն նախնական և վարկածային բնույթ: Դրանցից շատերը տեսակետներ են, որոնց հետ որոշ հետազոտողներ կարող են համաձայնվել, իսկ ոմանք՝ ոչ: 1995թ. գտնված Անձալի վահանը մեծապես փոխեց Ուրարտուի կրոնի և դիցարանի մասին նախկինում ունեցած պատկերացումները: Նման զարգացումներ հնարավոր են նաև մեր օրերում: Կարծում ենք, որ միայն ապագա հնագիտական պեղումները և թեմային առնչվող համակողմանի ուսումնասիրությունները կարող են նոր հեռանկարներ բացել և լրացնել թեմային առնչվող խնդիրների բացերը:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԼՀԳ Լրաբեր հասարակական գիտությունների

ՄՄԱԵԺ Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ

ՊԲՀ Պատմաբանասիրական հանդես

ՎԱՆ 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

AMIT Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan

AnAr Anadolu Araştırmaları (Jahrbuch für Kleiasiatische Forchung).

ANES Ancient Near Eastern Studies

ARAB II Luckenbill D.D. 1927 Ancient Records of Assyria and Babylonia, volume II ,Chicago.

AS Anatolian Studies, British Institute at Ankara, Oxbow.

BAR British Archaeological Reports

BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research

Bastam I Kleiss W (ed.) 1979: Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1972-1975, Teheraner Forschungen, Band 4, Berlin.

Bastam II Kleiss W (ed.) 1988: Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1977-1978, Teheraner Forschungen, Band 5, Berlin, Gebr. Mann. Verlag.

Belleten Türk Tarih Kurumu: Belleten.

CAD I-J. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, 1960.

CTU I Salvini M. , Corpus Dei Testi Urartei, Volume I, Le Inscrizioni su Pietra e Roccia, Documenta Asiana VIII/I, Roma, 2008.

CTU III Salvini M. , Corpus Dei Testi Urartei, Volume III, Le Inscrizioni su Pietra e Roccia Tavole, Documenta Asiana VIII/III, 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.

EREBUNI 2013 Ereuni Rapport 2013.

Hchl König F.W. 1955-1957 *Hanbuch der chaldischen Inschriften*, AfO, Beiheft 8, Graz.

IA *Iranica Antiqua*.

JANER *Journal of Ancient Near Eastern Religions*.

JCS *Journal of Cuneiform Studies*.

JDAI *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*

JNES *Journal of Near Eastern Studies*.

PNA 2.1 *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Volume 2, Part 1. H-K*, edited by H. D. Baker, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2000.

RIA *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*.

RIMA II *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods, volume 2*, Grayson A. K. 1991: *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B. C. II (1114-859 B. C.)*, University of Toronto Press.

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 IV Starr I. 1990: *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria*, State Archives of Assyria IV, Helsinki, Helsinki University Press.

SAA IX Parpola S. 1997: *Assyrian Prophecies*, State Archives of Assyria IX, Helsinki, Helsinki University Press.

ZA *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*

КБ I Кармир-Блур I. Б. Б. Пиотровский, *Результаты раскопок 1939-1949*, Ереван 1950, Издательство Академии Наук Армянской ССР.

КБ II Кармир-Блур II. Б. Б. Пиотровский, *Результаты раскопок, 1949-1950*, Ереван 1952, Издательство Академии Наук Армянской ССР.

КБ III Кармир-Блур III. Б. Б. Пиотровский, *Результаты раскопок 1951-1953*, Ереван 1955, Издательство Академии Наук Армянской ССР.

КУКН Арутюнян Н.В. 2001 Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван, Издательство “Гитутюн” НАН РА.

МНМ II Мифы народов мира, Энциклопедия, том 2, Москва, 1988. Издательство “Советская энциклопедия”.

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.

УПД Дьяконов И.М. 1963: Урартские письма и документы, Москва-Ленинград, Издательство АН СССР.

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Ադոնց Ն. 1972: Հայաստանի պատմություն, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն, 432 էջ:
2. Ավետիսյան Հ., Բոբոխյան Ա. 2010: Ուրարտուի հնագիտություն (ամրոց-բնակավայրեր և դամբանային համալիրներ), Երևան, «Բավիղ» , 236 էջ:
3. Աճառյան Հ. 2004: Հայոց պատմություն (հյուսված ընդհանուր պատմության հետ), Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 484 էջ:
4. Բաբայեան Լ. 1897: “Խալդեր” անունը, Ազգագրական հանդես, Գիրք Բ, էջ 300-306:
5. Բադալյան Մ. 2009: Տարին և Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակը, Մերձավոր Արևելք, Երևան, էջ 36-42:
6. Բադալյան Մ. 2011: Խալդի: Ուրարտուում միաստվածության զարգացման վերականգնման փորձ, Մերձավոր Արևելք, VII, Երևան, էջ, 80-88:
7. Բադալյան Մ. 2012ա: Ուարուբանիի և Բագբարթուի հարաբերակցության շուրջ, Մերձավոր Արևելք VIII, Երևան, էջ, 23-39:
8. Բադալյան Մ. 2012բ: Հազինե Փիրիի ուրարտական ժայռափոր դռան սեպագիր արձանագրության շուրջ, «Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային ժառանգությունը», միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 2012թ. հունիսի 24-հուլիսի 1, Երևան-Ստեփանակերտ, Երևան էջ, 111-112:
9. Բադալյան Մ. 2013ա: Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռները (խորշեր), ՎԱՆ I, էջ, 82-94:
10. Բադալյան Մ. , 2013բ: Էրեբունու Susi տաճարի որոշ խնդիրների շուրջ, «Պատմամշակութային ժառանգության պահպանման հիմնախնդիրները», Միջազգային գիտաժողովի նյութեր, Սեպտեմբեր 25-սեպտեմբեր 27, «Լեզալ Պլյուս» հրատարակչություն , Երևան, էջ, 8-9 :
11. Բադալյան Մ. 2013գ: Վանի թագավորությունում առյուծի ծիսական որսի շուրջ, Հայագիտական միջազգային երկրորդ համաժողով «Հայագիտությունը և արդի ժամանակաշրջանի մարտահրավերները», 17-19 հոկտեմբերի, Երևան 2013, Զեկուցումների դրույթներ, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, Երևան, էջ, 70-71:

12. Բադալյան Մ. 2014ա.: «Խալդի և Բագբարթու»: Ուրարտուում «Սրբազան ամուսնության» ծեսի գոյության խնդրի շուրջ, «Բ. Բ. Պիտրովսկին և հնագիտությունը» ժողովածու, Երևան, 2014, «Դանիելյան Պրինտ» տպագրատուն, էջ, 145-160:
13. Բադալյան Մ. 2014բ.: Կրակի պաշտամունքն ու պատկերագրությունը Վանի թագավորությունում, Հին Արևելք I (VI), Երևան, էջ, 10-35:
14. Բադալյան Մ. 2015: Շիվինիի պաշտամունքը, պատկերագրությունը և խորհրդանշանները, Մեծամոր. կեսդարյա տարեգրություն, հոդվածների ժողովածու, Երևան, տպագրվել է անհատ ձեռներեց «Վարդան Մկրտչյան» տպագրատանը:
15. Բիյագով Լ. 1981: Ուրարտական արքաների թագադրման արարողության մասին, Աշխատություններ Հայաստանի պատմության պետական թանգարանի 7, Երևան, էջ, 24-30
16. Բոբոխյան Ա. 2013: Վասպուրականը Հայկական լեռնաշխարհի բրոնզ-երկաթեդարյան մշակութային զարգացումների համակարգում, ՎԱՆ I, էջ, 25-47:
17. Գրեկյան Ե. 2004ա.: Ուրարտական աստվածապետության առանձնահատկությունների շուրջ. Ուրարտուի «արքաները» (նախնական դիտարկումներ), ՄՄԱԵԺ XXIII, Երևան, էջ, 315-346:
18. Գրեկյան Ե. 2004բ.: Գյովելեքի ուրարտական արձանագրությունը, ՊԲՀ 1, էջ 224-252:
19. Գրեկյան Ե. 2005: Դրվագներ ուրարտա-մուծաձիրյան հարաբերությունների պատմությունից, ՄՄԱԵԺ XXIV, էջ, 277-294:
20. Գրեկյան Ե. 2010: Ուրարտական տերության անկման քննարկումն արդի պատմագիտության մեջ, Ժողովածու նվիրված Խաչատուր Աբովյանի ծննդյան 200-ամյակին, Երևան, «Մանկավարժ», էջ, 334-336:
21. Գրեկյան Ե. 2012: Միաստվածության ակունքներում (Աշշուր և Խալդի աստվածների պաշտամունքից մինչև Քրիստոս), «Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային ժառանգությունը», միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 2012թ. հունիսի 24-հուլիսի 1, Երևան-Ստեփանակերտ, Երևան էջ, 116-117:
22. Գրեկյան Ե. 2013: Տուշպա քաղաքը և բիայնական (ուրարտական)պետության կազմավորման որոշ հարցեր, ՎԱՆ I, էջ, 48-58:
23. Դալալյան Տ. 2000: Հինդուիստական Թրիմուրտին և Վանի տերության դիցարանի գերագույն եռյակը (ԳԵ). Տիպաբանական ընդհանրություններ, Հայկական

քաղաքակրթությունը հնագույն ժամանակներից մինչև քրիստոնեության ընդունումը, Գիտաժողով, 30 հոկտեմբերի 2000թ., Երևան, էջ, 11-12:

24. Եսայան Ս., Հմայակյան Ս. 1980: Ուրարտական զգեստը, ՊԲՀ 3, էջ, 203-215:

25. Երանյան Ն. 2011: Մուծածիքի տաճարը (պատմահամեմատական վերլուծություն), Մերձավոր Արևելք VII, էջ, 117-122:

26. Թումանյան Գ. 2005ա.: Արա Գեղեցիկ և Շամիրամ, Երևան, «Զանգակ-97» հրատարակչություն, 56 էջ:

27. Թումանյան Գ. 2005բ.: Աշտարակի ուռուցը, Երևան, «Մուղնի» հրատարակչություն, 60 էջ:

28. Իսրայելյան Հ. 1973: Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ բրոնզեդարյան Հայաստանում (ըստ հնագիտական նյութերի), Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 172 էջ:

29. Իսրայելյան Մ. 1971: Էրեբունի բերդ-քաղաքի պատմություն (ըստ արձանագրական և հնագիտական տվյալների), Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն, 200 էջ:

30. Լիսիցյան Ս. 1969: Զանգեզուրի հայերը, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 334 էջ, տախտակ CXX:

31. Կարազյոզյան Հ. 1981: Ուրարտական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի և հարևան պետությունների մասին. Հայ ժողովրդի պատմության քրեատոմատիա, հ. 1, Երևան, էջ, 37-93:

32. Հարությունյան Բ. 2004: Հայաստանի պատմության ատլաս. Մաս Ա, Երևան, 103 էջ:

33. Հարությունյան Ս. 2000: Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, Համազգային Վահե Սէթեան տպարան, 528 էջ:

34. Հմայակյան Ս. 1986: Պաշտամունքային շինությունները, քրմությունը, ծեսերը և տիեզերքի եռամասնության մասին պատկերացումն Ուրարտուում, ՊԲՀ, (1), էջ, 113-133:

35. Հմայակյան Ս. 1990: Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, Հայաստանի ԳԱ հրատարակչություն, Երևան, 160 էջ+32 սև նկար:

36. Հմայակյան Ս. 1994: Իշպուհներ և Մենուա արքաների բարեփոխումների ծրագիրն ու բիայնական պետության և մշակույթի ձևավորումը, Հայաստանի հանրապետությունում

- 1991-1992թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան նվիրված Գ. Ա. Տիրացյանի հիշատակին, Երևան, էջ, 18-22:
37. Հմայակյան Ս. 2006: Էպիկական մի կերպար վանտոսայան արվեստում, Տաբեգիրք, Գիտական աշխատությունների ժողովածու, Երևան, էջ, 10-16:
38. Հմայակյան Ս 2007: Ուրարտուի ոսկին, Հին Հայաստանի ոսկին (մ.թ.ա III հազարամյակ-մ.թ. XIV դար), Գլուխ վեցերորդ, Երևան, էջ, 151-185:
39. Հմայակյան Ս., Սիմոնյան Լ. Արևի քաղաքը, ՎԱՆ I, էջ, 70-81:
40. Հովհաննիսյան Կ. 1973: Էրեբունիի որմնանկարները, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 83 էջ+58 աղյուսակ :
41. Ղափանցյան Գ. 1940: Ուրարտուի պատմությունը, Յերեվան, Պետական համալսարանի հրատարակչություն, 238 էջ:
42. Ղազարյան Ռ. 2012: Տուրուբերանում Հայաստանի տեղորոշման հարցի շուրջ, Հայկագունիներ. Առասպել և պատմություն, զեկուցումների դրույթներ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, էջ, 65-68,:
43. Մարտիրոսյան Հ. 1973: Հայաստանի նախնադարյան նշանագրերը, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 83 էջ:
44. Մարտիրոսյան Հ. 1978: Գիտությունը սկսվում է նախնադարում, Երևան, «Սովետական գրող» հրատարակչություն, 208 էջ:
45. Մելիք-Փաշայան Կ. 1963: Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, 164 էջ:
46. Միքայելյան Գ. 1968: Սևանի ավազանի կիկլոպյան ամրոցները. Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները 1, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 65 էջ+80 աղյուսակ:
47. Մովսիսյան Ա. 2000: Խալդի դիցանվան գրության, նշանակության և հարակից հարցերի շուրջ, Հայկական քաղաքակրթությունը հնագույն ժամանակներից մինչև քրիստոնեության ընդունումը, Գիտաժողով, 30 հոկտեմբերի 2000թ., Երևան, էջ, 33-35:
48. Մովսիսյան Ա. 2002: Հայկական մեհենագրություն, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 270 էջ:
49. Պետրոսյան Ա. 2002: Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը, ՊԲՀ 2, էջ, 243-270:

50. Պետրոսյան Ա. 2006ա.: Ուրարտա-հնդերոպական և հայկական առնչությունների շուրջ, Հայոց ազգածագման հարցեր, Երևան, Նորավանք Գիտակրթական հիմնադրամ, էջ 5-27:
51. Պետրոսյան Ա. 2006ա.: Ուրարտուի արքայատոհմի և իշխող դասի ծագման շուրջ, Հայոց ազգածագման հարցեր, Երևան, Նորավանք գիտակրթական հիմնադրամ, էջ, 46-69:
52. Պետրոսյան Ա. 2006բ.: Արամազդ. Կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր, Երևան, «Վան Արյան» հրատարակչություն, 116 էջ:
53. Պետրոսյան Ա. 2010: Խեթերենի հետքեր Հայկական լեռնաշխարհի արևելքում և հարավ-արևելքում, Խալդյան գործությամբ..., հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու 100-ամյակին, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, էջ, 65-77:
54. Պետրոսյան Ա. 2005: Արևի աստվածը վաղ Ուրարտուի կրոնական քաղաքականության մեջ, ՊԲՀ 3, էջ, 232-247:
55. Պետրոսյան Ա 2008: Նախնական Ուրարտուի գլխավոր աստծու հարցի շուրջ. Հայոց մեհենագրության ակունքներում (գիտական հոդվածների ժողովածու), Գյումրի, «Դպիր» հրատարակչություն, էջ, 27-32 :
56. Ջահուկյան Գ. 1987: Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային շրջան, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 748 էջ:
57. Սասնա ծռեր Ա. (խմբ. Մ. Աբեղյանի, աշխատակցությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի), Երևան, 1936, 1128 էջ:
58. Սրվանձոյանց Գ. 1978: Երկեր I, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 668 էջ:
59. Տիրացյան Գ. 1964: Ուրարտական քաղաքակրթությունը և Աքեմենյան Իրանը, ՊԲՀ 2, էջ, 149-164:
60. Տիրացյան Ն. 2001: Խալդի աստծո հիշատակությամբ արամեերեն մի արձանագրության շուրջ, Հին Հայաստանի պատմության և մշակույթի հարցեր (խմբ.՝ Ա. Քալանթարյան, Ս. Հարությունյան), Երևան 2001, էջ, 5-12:

61. Փիլիպոսյան Ա. 1998: Հայկական լեռնաշխարհի մ.թ.ա. III-II հազարամյակների ծովախեցիները որպես հնագիտական և ազգագրական հետազոտությունների սկզբնաղբյուր, Հին Հայաստանի մշակույթը, Երևան, էջ, 64-65:
62. Փիլիպոսյան Ա. 2001: Մկրտչյան Ռ., Գեղիովտի Վանտոսայան (ուրարտական) քարայր-դամբարանը, Երևան, «Զանգակ-97» հրատարակչություն, 160 էջ:
63. Փիլիպոսյան Ա., Բադալյան Մ., Զաքյան Ա., Զաքյան Տ., Թումանյան Գ. 2013: Էրեբունի բերդաքաղաքի 2007-2011 թթ. պեղումների նախնական արդյունքները, «Պատմամշակութային ժառանգության պահպանման հիմնախնդիրները», Միջազգային գիտաժողովի նյութեր, Սեպտեմբեր 25-սեպտեմբեր 27, 26-27, «Լեզալ Պլյուս» հրատարակչություն, Երևան:
64. Քոսյան Ա. 2005: Հայաստաի աստվածները (KUB XVI 39), ՄՄԱԵԺ, XXIV, էջ, 444-457:
65. Քոսյան Ա. 2012: Վանից մինչև Եփրատ (հայոց վաղ պետականության ակունքներում), Հայկագունիներ. Առասպել և պատմություն, զեկուցումների դրույթներ, Երևան, էջ, 24-27, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն:
66. Քսենոփոն, Անաբասիս, 1970: Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 284 էջ:
67. Ֆրեդեր Ջ. Ջ. 1989: Ոսկե ճյուղը, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն, 880 էջ:
68. Abay E. 2001: Seals and Sealings, in: Çilingiroğlu and Salvini (eds.), 2001, 321-353.
69. Annus A. 2002: The God Ninurta in the Mythology and Ideology of Ancient Mesopotamia (= SAAS 14), Helsinki, 242. + xvi.
70. Ayvazian A. 2004a.: The God Haldi and Urartian Statehood, *Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*. Herausgeber Manfred Dietrich. Oswald Loretz. Band 318. Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums „Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. Bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.“ (Bonn, 20. – 22, Februar 2003), herausgegeben von Manfred Hutter und Sylvia-Braunsar, Ugarit-Verlag, Münster, 27-30.
71. Ayvazian A. 2004b.: Ritual Scenes in Urartian Glyptic, *Revista Sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, 123-130.

72. Ayvazian A. 2006: Urartian Glyptic: New Perspectives: A Dissertation Submitted in Partial Satisfaction of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Near Eastern Studies in the Graduate Division of the University of California, Berkely, 1119 p.
73. 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.
74. Badalyan M. 2015: The Urartian Weather God Teišeba (Based on Archaeological and Philological Data), AJNES, IX/1, 125-142.
75. Balkan K. 1964: Patnos'ta Keşfedilen Urartu Tapınağı ve Urartı Sarayı, in Atatürk Konferansları 1, 235-243.
76. 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.
77. Barnett R. D., 1974: The Hieroglyphic Writing of Urartu, Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Guterbock on the Occasion of His 65th Birthday, Istanbul, 43-56.
78. Baştürk, M.B. 2009: Ayanis Tapınağı'ndaki Simgeler Işığında Urartu Kült Uygulamaları Üzerine. In: Sağlamtimur, H., Abay, E., Derin, Z., Erdem, A.Ü., Batmaz, A., Dedeoğlu, F., Erdalkıran, M.B., Baştürk, E., Konakçı (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), 133-149.
79. Baştürk M.B. 2006: Din ve Dini Ayinlerin Urartu Krallığı'ndaki Toplumsal ve Siyasal Rolü, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 196 s. + XXIV Levha.
80. Baştürk M. B. 2009: Ayanis Tapınağı'ndaki Simgeler Işığında Urartu Kült Uygulamaları Üzerine, in Studies in Honour of Altan Çilingiroğlu, A Life Dedicated to Urartu on the Shores of the Upper Sea (ed. E.Abay et al), Istanbul, 133-149.
81. Baştürk M.B. 2011: Thoughts on the Trident Motif on Some Urartian Seal Impressions. ANES 48, 164-176.

- 82.** Baştürk M. B. 2012a.: Doğu Anadolu'da Demir Çağlar İnanç Sistemlerinin Arkeolojik ve Filolojik Veriler Işığında İncelemesi, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Anabilim Dalı, 379 s.
- 83.** Baştürk M. B. 2012b.: Eastern Sector at the Fortress of Ayanis: Architecture and Texture in the Pillared Hall, in Çilingiroğlu and Sagona, 2012, 164-176.
- 84.** Batmaz A. 2009: Urartu Anıtsal Kaya Nişlerin Olası Kaynakları, , in Studies in Honour of Altan Çilingiroğlu, A Life Dedicated to Urartu on the Shores of the Upper Sea (ed. E.Abay et al), Istanbul,151-161.
- 85.** Batmaz A. 2012: Ayanis Kalesi'nden Hayat Ağacı İnancına İlişkin Yeni Bulgular, Arkeoloji ve Sanatı 141, 39-50.
- 86.** 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.
- 87.** Batmaz A. 2013b. : Urartu Dininde Kurban Kavramı ve Kurban Uygulamaları, Belleten LXXVII, 801-832.
- 88.** Batmaz A. 2013c.: A Lion-Headed Shield from Ayanis: An Identifier of the Urartian Culture? SOMA 2012, Identity and Connectivity: Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology, Florence, Italy, 1-3 March 2012, Volume 1, Archaeopress, BAR, 2013, 243-252.
- 89.** Belli O. 1980: Urartular'da hayat ağacı inancı, AnAr. VIII, 237-224.
- 90.** Belli O. 1991: Inscribed Metal Objects, in Merhav, R. (ed.), Urartu. A Metalworking Center in the First Millennium, Jerusalem, 43-49.
- 91.** Belli O. 1999: The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu, (trans. G. D. Summers and A. Uzel), Arkeoloji ve Sanat Yayinlari, 96+XXXII.
- 92.** Belli O. (ed.) Istanbul University's Contributions to Archaeology in Turkey (1932-2000) (trans. F. Artunkal), Istanbul, 2001, 452 s.
- 93.** Belli O. 2001a: Monumental Rock Niches with Cuneiform Inscriptions of the Urartian Kingdom in the Van Region, in Belli 2001, 352-357.
- 94.** Belli O. 2001b: Giyimli (Hırkanis) Excavation, in Belli 2001, 190-194.
- 95.** Belli O., Dincol A. 1982: Hazine Piri Kapısı ve Asağı Zivistan Taş ocakları, AnAr, Istanbul, 167-190,

96. Belli O., Dinçol A., Dinçol B. 2004: Royal Inscriptions on Bronze Artifacts from the Upper Anzaf Fortresses at Van, "Anatolica" XXX, 1-13.
97. Belli O., Dinçol A., Dinçol B. 2009: Bronze Votive Rings with Assyrian Inscriptions found in the Upper Anzaf Fortress in Van, *Coloquium Anatolicum/Anadolu Sohbetleri VIII*, 91-124.
98. Belli O., Salvini M. 2003: Two Clay Documents from Upper Anzaf Fortress near Van, *SMEA*, 2003, 45/2, 141-152.
99. Belli O., Salvini M. 2004: The Urartian Fortress of Kevenli and the Cuneiform Inscriptions by King Minua Found There. *SMEA* 46/2, 155-174.
100. Biscione R., Hmayakayan S., Parmegiani N. Sayadyan Y. 2002: Description of the Sites, in Biscione et al., 61-249.
101. Biscione R., Hmayakayan S., Parmegiani N. (eds.) 2002: The North-Eastern Frontier Urartians and Non Urartians in the Sevan Lake Basin, *Documenta Asiana VII*, Roma, 2002, 476.
102. Biyagov L. 1978: Über die Natur des Gottes Haldi und der Göttin Arubani-Bagbartu, *Oikumene* 2, 149-152.
103. Black J., Green A. 1992: Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary, The British Museum Press, 190 p.
104. Bobokhyan A. 2008: Kommunikation und Austausch im Hochland zwischen Kaukasus und Taurus ca. 2500-1500, Band 1, *BAR International Series* 1853, 674 p.
105. Boehmer R. M. 1965: Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit, Berlin, de Gruyter, 131 p. + LXIII.
106. Boehmer R. M. 1973: Zur Lage von Musasir, *Baghdader Mitteilungen* 6, 31-40.
107. Boehmer R. M. 1993-1997 : Musasir. B. *Archäologisch*, *RLA* 8, 446-450.
108. Borchhardt J. 1972: Homerische Helme , Mainz am Rhein, 162 p.
109. Born H., Seidl. U. 1995: Schutzwaffen aus Assyrien und Urartu. Sammlung Axel Gutmann Band IV, Mainz, 186 p.
110. Botta P.É. 1849-1850: Monument de Ninive (decouvert et decrit par M. P. É. Botta, mesure et dessine par M. E. Flandin), 5 vols., Paris.
111. Boyce M. 1993: Dar-e-Mehr, in *Encyclopedia Iranica* VI, 669-670.
112. Boyce M. 1982: A History of Zoroastrianism, Vol. II, Leiden-Köln, 306 p.

113. 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.
114. Burney Ch. 1966: A First Season of Excavations at the Urartian Citadel of Kayalıdere. *AS* 16, 55-111.
115. Burney Ch., Lawson G. 1958: Urartian reliefs at Adilcevaz, on Lake Van, and a rock relief from the Karasu, near Birecik, *AS*, 8, 177-196.
116. Calmeyer P. 1979: Zu den Eisen-Lanzenspitzen und der Lanze des Haldi, in Kleiss, 183-93.
117. Calmeyer P., Seidl U. 1983: Eine fruhurartaische Siegesdarstellung, *AS*, 33, 103-114.
118. Calmeyer P. 1991: Some Remarks on Iconography, in Merhav, 1991, 311-319.
119. Caner E. 1998: Bronzene Votivbleche von Giyimli, *Archäologie in Iran und Turan* 2, Rahden.
120. Castelluccia M., Dan R. 2013: Urartian Bronze Helmets, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 19, 277-313.
121. Cornelius I. 2009: Aspects of the Iconography of the Warrior Goddess Ištar and Ancient Near Eastern Prophecies, *Images and Prophecy in the Ancient Eastern Mediterranean* (eds. M. Nissinen and Ch. E. Carter), 15-40.
122. Choksy J. K. 2007: Reassessing the Material Contexts of Ritual Fires in Ancient Iran, *Iranica Antiqua*, 42, 229-269.
123. Collon D. 2001: *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals V. Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Periods*, London, 204 p.+XLVIII.
124. Çavuşoğlu R. 2003: A Fragmentary Urartian Belt in the Diyarbakir Museum, *SMEA*, XLV/1, 21-26.
125. Çevik N. 1999: Hayat Ağacı'nın Urartu Kült Törenlerindeki Yeri ve Kullanım Biçimi, *AnAr* XV, 335-367.
126. Çevik N. 2000: *Urartu Kaya Mezarları ve Ölü Gömme Gelenekleri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 139 s. + 90.

127. Çevik N. 2007: Dağlardaki Tanrılar ve Tanrı Dağlar, Belkis Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan VITA. Festschrift in Honor of Belkis Dinçol and Ali Dinçol, Ege Yayınları, İstanbul, 175-193.
128. Çevik N. 2008: The Gods and Temples in: From the 2nd Millenium to the 1st Millenium B. C. A Comparative Study, ANODOS. Studies of the Ancient World, 6-7/ 2006-2007, Proceedings of the International Symposium "Cult and Sanctuary Through the Ages" (From the Bronzze Age to the Late Antiquity), Častá-Papernička, 16-19 November 2007, Trnava, 123-142.
129. Çilingiroğlu A. 1991: Bir Urartu kemer parçası üzerindeki "ziyafet sahnesi", Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Arkeoloji Dergisi, Özel Sayı I, 15-20.
130. Çilingiroğlu A. 1997: Urartu Krallığı Tarihi ve Sanatı, Yaşar Eğitim ve Kültür Vakfı, İzmir, 171 s.
131. Çilingiroğlu A. 2001: Temple Area, *in* Çilingiroğlu and Salvini (eds.), 37-65.
132. Çilingiroğlu A. 2004: Silah, Tohum ve Ateş'. In Korkut, T. (Hrsg.), Anadolu'da Doğdu. 60. Yaşında Fahri Işık'a Armağan (İstanbul), 257-268.
133. Çilingiroğlu A. 2005: Ritual ceremonies in the Temple Area of Ayanis, *in* Çilingiroğlu and Darbyshire (eds.), 31-37.
134. Çilingiroğlu A. 2007a.: Ayanis Tapınak Alanında bir Ocak ve Bereketlilik Kültü ile İlişkisi, Refik Duru Armağan Kitabı, İstanbul, 265-269.
135. Çilingiroğlu A. 2007b.: Properties of the Urartian Temple of Ayanis, *in* Çilingiroğlu A and Sagina 2007, 41-46.
136. Çilingiroğlu A. 2008: Urartu tapınakları kutsal odalarında taht var mıdır? [Is there a throne in the cella of the Urartian Temples?], *in* I. Delemen, S. Cokay-Kepce, A. Ozdizbay & O. Turak, (eds.), Euergetes. Prof. Dr. Haluk Abbasoglu'na 65. Yaş Armağanı. Festschrift fur Prof. Dr. Haluk Abbasoğlu zum 65. Geburtstag, Suna & Inan Kırac Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, Antalya, 341-346.
137. Çilingiroğlu A. 2011a.: Ayanis kalesi, Urartu Transformation from in the East (eds. K. Köroğlu, E. Konyar), İstanbul. 338-361.
138. Çilingiroğlu A. 2011b.: Urartu Dini, Urartian Religion, Urartu Transformation from in the East (eds. K. Köroğlu, E. Konyar), İstanbul, 188-201.

139. Çilingiroğlu, A. 2012a : 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.
140. Çilingiroğlu A. 2012b. *Ayanis, Ege Üniversitesi Arkeoloji Kazıları, Ege Üniversitesi, İzmir, 2-24.*
141. Çilingiroğlu A. and Darbyshire G. (eds.) 2005: *Anatolian Iron Ages 5. Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6-10 August 2001, British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 31, London, 240 p.*
142. 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, 314 p.*
143. Çilingiroğlu A. and Matthews R. 1999: *Anatolian Iron Ages 4. Proceedings of the Fourth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Mersin, 19-23 May 1997 (= Anatolian Studies 49), London, 1999, 187 p.*
144. Çilingiroğlu A. and Sagona A. 2007: *Anatolian Iron Ages 6, Proceedings of the Sixth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Eskişehir, 16-20 August 2004, ANES Supplement, 346 p.*
145. Çilingiroğlu A. and A. Sagona 2012: *Anatolian Iron Ages 7, Proceedings of the Seventh Anatolian Iron Ages Colloquium held at Edirne, 19-24 April 2010, ANES Supplement, Leuven, Peeters, 332 p.*
146. Çilingiroğlu A., Salvini M. 1999: When was the castle of Ayanis built and what is the meaning of the word *šuri* ?, in Çilingiroğlu and Matthews (eds.), 55-60.
147. Çilingiroğlu A., Salvini M. (eds.) 2001: *Ayanis I: Ten Years' Excavations at Rusahinili Eiduru-kai 1989-1998, Documenta Asiana 6, Rome, 396.*
148. Dan R. 2010: An Hypothesis of Reconstruction of the 'Susi-temple' at Karmir-blur, in A. Kosyan, A. Petrosyan, Y. Grekyan (eds.), *Urartu and Its Neighbors. Festschrift in Honor of Nicolay Harutyunyan in Occasion of His 90th Birthday (Yerevan), AJNES V/2, 44-52.*
149. Dan R., la Farina R. 2011: *Arin-Berd: Una fortezza dell'eta dell ferro nella valle dell'Arase, Bolletino della Unione Storia ed Arte, 227-239.*

150. 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 I. M. Diakonoff*, St. Petersburg, 268 c.
151. Deighton H. J. 1982: *The Weather God in Hittite Anatolia*, Oxford, ix + 124p.
152. Derin Z., Çilingiroğlu A. 2001: *Armour and Weapons*, in: Çilingiroğlu and Salvini 2001, 155-187.
153. Deschamps S., Fichet de Clairfontaine F., Stronach D. 2011: *Erebuni. The Environs of the Temple of Haldi during the 7th and 6th Centuries B. C. , AJNES V/2*, 121-140.
154. Diakonoff I. M. 1981: *Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians. Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians. In Honor of E. R. Lacheman*, Winona Lake, Indiana, 77-89.
155. Diakonoff I.M. 1989: *On Some New Trends in Urartian Philology and Some New Urartian Texts. AMI 22*, 77-102.
156. Dinçol A. M. 1976: *Die neunten urartäischen Inschriften aus Körzüt, Istanbul*, *Mitteilungen*, 19-30.
157. Dinçol A. M, Kavaklı E. 1982: *Van bölge müzesinde bulunan yazıtlı bir Urartu boncoğu*, *AnAr. VII*, 231-235.
158. Dinçol A. M., Kutlu T. 1996: *Kurze notiz über die bedeutung des götternamens Haldi*, *AnAr. XIV*, 213-216.
159. Dumézil G. 1992: *Mythes et dieux des indo-européens. Textes réunis et présentés per Hervé Coutau-Bégarie*, Paris, 322 p.
160. Eichler S. 1984: *Gotter, Genien und Mischwesen in der urartäischen Kunst*, *AMI, Ergänzungsband 12*, Berlin, 79 p. + 26 taf.
161. Eliade M. 1964: *Cosmos and History, The Myth of the Eternal Return*, New York, Harper and Brothers, 176 p.
162. Ep'hal I. 1999: *The Bukān Aramaic Inscription: Historical Considerations*, *Israel Exploration Journal 39*, 116-121.
163. Erzen A. 1962: *Untersuchungen in der urartäischen Stadt Toprakkale bei Van in den Jahren*, *Archäologischer Anzeiger*, 383-414.

164. Erzen A. 1979: Çavuştepe Yukarı Kale ve Toprakkaele 1976 Dönemi Kazıları, *AnAr.*, 6, 1-15.
165. Fales F. 2003: Evidence for west-east contacts in the 8th century BC: The Bukan Stele, in Lanfranchi, Roaf and Rollinger (eds.) ,2003, 131-147.
- 166 .Fichet de Clairfontaine F., Deschanps S. 2012: Erebuni. La céramique ourartéenne et post-ourartéenne du secteur du temple de Haldi (milieu VIIe-début VI siècle avant J.-C.), *AJNES* VI/1, 105-143.
167. Forbes, T.B. 1983: *Uartian Architecture*, BAR International Series, 170, 156 p.
168. Gillman N. 2009-10: Le temple de Musasir, une nouvelle tentative de restitution, *State Archives of Assyria Bulletin*, XVIII, 245-263.
169. Grayson A. K. 1991: *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods*, volume 2, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B. C. II (1114-859 B. C.)*, University of Toronto Press, 425 p.
170. Grayson A. K. 1996: *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B. C. II (858-745 B. C.)*, University of Toronto Press, 264 p.
171. Green M. A. 2004: *An Archaeology of Images. Iconology and Cosmology in Iron Age and Roman Europe*, London and New York, 281 p.
172. Grekryan Y. 2005: *Uartian Oracle Texts? (Preliminary Study)*, in Dandamayeva et al. 2005, 39-50.
173. Grekryan Y. 2006: *The Will of Menua and the Gods of Urartu*, *AJNES* 1, 150-195.
174. Grekryan Y. 2013-2014: *When the Gods Leave People (The Climatological Hypothesis of the Collapse of the Uartian State)*, *AJNES*, Vol. VIII, Issues 1-2, 57-94.
175. Hançar F. 1966: *Das urartaische Lebensbaum Motive – Eine neue Bedeutungstradition?* *IA*, 6, 92-108.
176. Harrak A. 1993: *The Survival of the Uartian People*, *The Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin*, 25, 43-49.
177. Hassanzadeh Y., Mollasalehi H. 2011: *New Evidence for Mannean Art: An Assessment of Three Glazed Tiles from Qalaichi (Izirtu), Elam and Persia*, edited by J. Álvarez-Mon and M. B. Garrison, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 407-417.

- 178.** Holland G. 2009: Gods in the Desert. Religions of the Ancient Near East, Rowman and Littlefield Publishers Inc., Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK, 309 p.
- 179.** Insoll T. 2001: Archaeology, Ritual, Religion, London and New York, 2004, 189 p.
- 180.** Işık Ç. 1986: Neue Beobachtungen zur Darstellug von Kultszenen zuf urartäischen Rollstempelsiegeln. JDAI 101, 1-22.
- 181.** Işık K., Genç B. 2012: The location of ^{URU}Tuşpa and New Inscribed Column Base Belonging to Işpuini, King of Urartu, AJNES VII/1, 72-79.
- 182.** Jakubiak K. 2004: New Aspects of God Teisheba's Iconography, Altorientalische Forschungen, 1, 87-100.
- 183.** Jakubiak K. 2005: Persis Coins Propaganda and Ideology in the Early Parthian Period, Aux Pays D' Allat. Melanges offerts a Michal Gawlikowski, Varsovie, 99-112.
- 184.** Jakubiak 2008: Eski Dogubayazit- A Tomb or a Sanctuary? Proceedings of the 4th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East, 29 March-3 April 2004, Freie Universität Berlin, Volume 1: The Reconstruction of Environment: Natural Resources and Human Interrelations through Time Art History: Visual Communication, Harrassowitz-Verlag, Wiesbaden.
- 185.** Jakubiak K. 2011: Some Remarks on Fantastic Creatures in Urartian Art and their Religious Aspects, Studies on Religion: Seeking Origins and Manifestations of Religion, Acta Archaeologica Pultuskiensia, vol. III, Pułtusk, 71-78.
- 186.** Kanzaq R. B., Biscione R. Hejebri-Nobari A. R., Salvini M. 2001: Haldi' garrison-Haldi's protection. The newly found rock inscription of Argisti II in Shisheh, Near Ahar (East Azerbaijan, Iran), SMEA 43, 25-37.
- 187.** Karaosmanoğlu M. 2007: Altıntepe Kalesi İkinci Dönem Kazıları, Doğudan Yükselen Işık Arkeoloji Yazıları, 69-83.
- 188.** Karaosmanoğlu M., Korucu H. 2012: The Apadana of Altın-tepe in the Light of the Second Season Excavations, in Čilingiroğlu and Sagona 2012, 131-147.
- 189.** Karaosmanoğlu M., Yılmaz M. A. 2013-2014: Considerations on Urartian Religious Activities in the Light of Recent Evidence from Temple Complex of Altıntepe, AJNES, Vol. VIII, Issues 1-2-2013-, 120-127.

190. Karapetyan, I. 2010: The Susi-Temple of Argištiḫinili-Armavir, AJNES V/2, in A. Kosyan, A. Petrosyan, Y. Grekyan (eds.), *Urartu and Its Neighbors. Festschrift in Honor of Nicolay Harutyunyan in Occasion of His 90th Birthday (Yerevan)*, 36-43.
191. Keel O. 1980: Das böcklein in der milch seiner mutter und verwandtes. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs, *Orbis Biblicus et Orientalis* 33, 163 p.
192. Keel O. 1997: *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 422 p.
193. Kellner H. J. 1991a.: Gurtelbleche aus Urartu, *Prahistorische Bronzefunde*, Abt. 12, Bd. 3, Stuttgart, 88 p. + 89 taf.
194. Kellner H. J. 1991b.: Grouping and Dating of Bronze Belts, in *Merhav* 142-161.
195. Kellner H. J. 1991c.: Medallions and Pectorals, in *Merhav*(ed.) 1991, 164-170.
196. Khlopin I. 1977: Spuren des Feuercultes in Urartu, *Orientalia Lovanesia Periodica* 8, 57-62.
197. Kleiss, W. 1972: Ausgrabungen in der urartäischen Festung Bastam (Rusahinili) 1970. *AMI* 5, 7-68.
198. Kleiss W. 1974: Planaufnahmen urartäischer Burgen und Neufunde urartäischer Anlagen in Iranisch-Azerbaidjan im Jahre 1973. *AMI* 7, 79-106.
199. Kleiss W. 1976: *Urartäische architektur*, *Urartu: ein Wiederentdeckter Rivale Assyriens*, Vol. 2, München, 28-44.
200. Kleiss W (ed.) 1979: *Bastam I: Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1972-1975*, *Teheraner Forschungen*, Band 4, Berlin, 263 p. + 80 pl.
201. Kleiss W (ed.) 1988: *Bastam II: Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1977-1978*, *Teheraner Forschungen*, Band 5, Berlin, Gebr. Mann. Verlag, 328 p. + 80 pl.
202. Kleiss W. 1988: Aspekte urartäischer Architektur. *IA* 23, 181-215.
203. Kosyan A. 1997: On Anatolian-Urartian Linguistic Contacts, *The Journal of Indo-European Studies*, Volume 25/1, 27-34.
204. König F.W. 1955-1957: *Hanbuch der chaldischen Inschriften*, *AfO*, Beiheft 8, Graz, 276 p. + 128 taf.
205. Kravitz M. 2003: A Last Minute Revision to Sargon's Letter to the God, *JNES* 62, 81-95.

206. 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, 528 p..
207. Lanfranchi G. 1983: Some new texts about a revolt against the Urartian king Rusa I, *Oriens Antiquus* 22, 123-36.
208. Lemaire A. 1998: Une inscription araméennes du VIII^e siècle av. J.-C. Trouvée á Bukân (Azerbaïdjan Iranien), *Studia Iranica* 27, 15-30.
209. Lehmann-Haupt C. F. 1907: *Materialen zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens*. Abh. d. Königl. Ges. D. Wiss. Zu Göttingen, Phil.-Hist., KI, NF bd. IX/3, Berlin, 183 p. + 14 taf.
210. Lehmann-Haupt C. F. 1931: *Armenien einst und jetzt* II/2, Berlin und Leipzig, 544 and 1067 p.
211. Levine B. 2005: Assyrian Ideology and Israelite Monotheism, *Iraq*, LXVII/1, 411-427.
212. 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.
213. Liverani M., (ed.) 1995: *Neo-Assyrian Geography*, *Quaderni di Geografia Storica* 5, Rome.
214. Luckenbill D.D. 1927: *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, volume II, Chicago, 504 p.
215. Melikišvili G. A. 1965: Die Götterpaartrias an der Spitze des urartäischen Pantheons, *Orientalia*, vol. 34, fasc. 4, 441-445.
216. Merhav R. (ed.) 1991: *Urartu: A Metalworking Center in the First Millennium B.C.E.*, The Israel Museum, Jerusalem, 364 p.
217. Merhav R. 1991a.: Some Observations on Pectorals and Medallions, in Merhav 1991, 171-176.
218. Merhav R. 1991b.: Ceremonial Buckets, in Merhav 1991, 214-219.
219. Merhav R. 1991c.: Cauldrons and Their Stands, in Merhav, 1991, 226-243.
220. Merhav R. 1991.d: Pairing and Grouping of Horse Gear, in Merhav 1991, 96-113.
221. Merhav R. 1991e.: The Chariot, in Merhav 1991, 53-78.

222. Muscarella O. W. 2013: *Urartian Metal Artefacts: An Archaeological Review, Archaeology, Artifacts and Antiquities of the Ancient Near East. Sites, Cultures and Proveniences*, Leiden-Boston, Brill, 621-650.
223. Nagel W. 1959-60: Ein urartaischer Helm aus dem Argisti-Magazin. *Archiv für Orientforschung*, 19, 144-147.
224. Nakhai B. A. 1951: *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*, ASOR books, volume 7, 262 p.
225. Onar V., Pazvant G., Belli O. 2008: Osteometric Examination of Metapodial Bones in Sheep (*Ovis Aries* L) and Goat (*Capra Hircus* L.) Unearthed from the Upper Anzaf Castle in Eastern Anatolia, *Revue de Médecine Vétérinaire* 159/3, 150-158.
226. Ornan T. 2005: A Complex System of Religious Symbols: The Case of the Winged Disc in Near Eastern Imagery of the First Millenium B.C.E.. *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millenium B.C.E.*, (eds. C. E. Suter, C. Uehlinger), *Orbis Biblicus et Orientalis*.
227. Ögün B. 1967: Die Ausgrabungen von Kef Kalesibei Adilcevaz und einige Bemerkungen über die urartäische Kunst, *Archäologischer Anzeiger* 82, 481-503.
228. Özgüç T. 1963 [1964]: The Urartian Architecture on the Summit of Altıntepe/Altıntepe'de Urartu Mimarlık Eserleri. *Anadolu* 7, 42-49 / 51-57.
229. Özgüç T. 1966: Altıntepe I: Mimarlık Anıtları ve Duvar Resimleri /Architectural Monuments and Wall Paintings, Ankara, Türk Tarih Kurum Basimevi, 63 p. + 34 pl.
230. Özgüç T. 1969: Altıntepe II: Mezarlar, Depo Binası ve Fildişi Eserler / Tombs, Storehouses and Ivories (Ankara) Türk Tarih Kurum Basimevi, 110 p. + 49 pl.
231. Özgüç, T. 1983: Jewellery, Gold Votive Plaques and a Silver Belt from Altıntepe, *AS*, 33, 33-37.
232. Parpola S. 1997: *Assyrian Prophecies, State Archives of Assyria IX*, Helsinki, Helsinki University Press., CXXI+81+XIII pl.
233. Parpola S. 2000: Monotheism in Ancient Assyria, in: Porter 2000, 165-210.
234. Payne M. 2006: *Urartu çivi yazılı belgeler kataloğu. Arkeoloji ve Sanat yayınları*, İstanbul.
235. Petrosyan A. 2006: Haldi and Mithra/Mher. *AJNES* 1, 222-238.

236. PNA 2.1. 2000: The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Volume 2, Part 1. H-K, edited by H. D. Baker, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 435-975 p.
237. Porter B.N. 2000 (ed.), One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World, Bethesda, 348 p.
238. Porter B. N. 2002: Beds, Sex, and Politics: The Return of Marduk's Bed to Babylon, Sex and Gender in the Ancient Near East, Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001, Part II, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki.
239. Porter B.N. 2004: Ishtar of Nineveh and Her Collaborator, Ishtar of Arbela, in the Reign of Aššurbanipal, in: Nineveh. Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7-11 July 2003. Part One (=Iraq 66), 41-44.
240. Radner K. 2012: Between a Rock and a Hard Place: Musasir, Kumme, Ukku and Šubria – the Buffer States between Assyria and Urartu. In Kroll, S., Gruber, C., Hellwag, U., Roaf, M., Zimansky, P. (eds.), 2012, 243-264.
241. Reindell I. 2001: Conservation of Bronzes and Technical Remarks, in Çilingiroğlu and Salvini 2001, 380-390.
242. Renfrew C. 1994: The Archaeology of Religion, The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology (eds. C. Renfrew, E. Zubrow), Cambridge University Press, 47-54.
243. Renfrew C., Bahn P. 2000: Archaeology: Theories, Methods and Practice. Third Edition, Thames and Hudson Ltd., London, 640 p.
244. Riemschneider M. 1963: Die urartäischen Gottheiten. Or.NS 32/, 148-169.
245. Riemschneider M. 1965: Das Reich am Ararat, Koehleru, Amelung, Leipzig.
246. 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.
247. 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.
248. Salvini M. 1991: Una nuova iscrizione urartea, Orientalia 60, 44-46.
249. Salvini M. 1994: The Historical Background of the Urartian Monument of Meher Kapusi, in: Çilingiroğlu, French 1994, 205-210.
250. Salvini M. 1993-1997: Musasir. A. Historisch, RIA 8, 444-446.

251. Salvini M. 1995a.: Geschichte und Kultur der Urartäer. Darmstadt, 257 p. + 6taf.
252. Salvini M. 1995b.: Some Historic-Geographical Problems Concerning Assyria and Urartu, in: Liverani 1995, 43-53.
253. Salvini M. 1998a.: Eine urartäische Felsinschrift in der Region Nachičevan, ZA 88, 94-99.
254. Salvini M. 1998b.: The Inscription of the Urartian King Rusa II at Kefkalesi (Adilcevaz), SMEA XL/1, Roma, 123-129.
255. Salvini M. 2001a: Inscriptions of Ayanis (Rusahinili Eiduru-kai): Cuneiform and hieroglyphic. Monumental stone inscriptions, in: Çilingiroğlu and Salvini 2001, Monumental Stone Inscriptions, 251-270.
256. Salvini M. 2001b.: Inscriptions on Clay, in: Çilingiroğlu and Salvini 2001, 279-318.
257. Salvini M. 2001c.: Royal Inscriptions on Bronze Artifacts, in: Çilingiroğlu and Salvini 2001, 271-278.
258. Salvini M. 2004: Reconstruction of the susi temple at Adilcevaz on Lake Van, in Sagona (ed.), 245-275.
259. Salvini M. 2005: Der Turmtempel (susi) von Bastam, AMIT 37, 371-375.
260. Salvini M. 2008: Corpus Dei Testi Urartei, Volume I, Le Inscrizioni su Pietra e Roccia, Documenta Asiana VIII/I, Roma, 653 p.
261. Salvini M. 2008: Corpus dei Testi Urartei, volume III, Le Inscrizioni su Pietra e Roccia Tavole, Documenta Asiana VIII/III, Roma, 392 p.
262. Salvini M. 2010a.: L'altra faccia della stele. Van, luglio 2009, Orientalia 79/2, 120-129.
263. Salvini M. 2010b.: Recent Discoveries of Urartian Inscriptions, AJNES V/1, 27-42.
264. Salvini M. 2012: Corpus Dei Testi Urartei, Volume IV, Inscrizioni su Bronzi, Argila e Altri Supporti Nueve Inscrizioni su Pietra Paleografia Generale, Documenta Asiana VIII/IV, Roma, 324 p.
265. Sanamyan H. 2002: The Fortress of Tsovinar (Odzaberd), "The City of [god] Teisheba, in Biscione et al. 2002, 319-324.
266. Schwemer D 2008a.: The Storm Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies, Part I, JANER 7, 121-168.
267. Schwemer D. 2008b.: The Storm Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies, Part II, JANER 8, 1-44.

- 268.** Seidl U. 1974: Torschhütende Genien in Urartu, AMI 7, 115-119, Taf. 25-28.
- 269.** Seidl U. 1991: Horse Trappings, in Merhav 1991, 79- 96.
- 270.** Seidl U. 2004: Bronzekunst Urartus, Mainz, 218 + 72 p.
- 271.** Seidl U. 2005: The Urartian Ištar-Šawška, in Çilingiroğlu and Darbyshire 2005, 167-173.
- 272.** Sevin, V., Belli, O. 1976-1977 [1977]: Yeşilalıç Urartu Kutsal Alanı ve Kalesi/ Urartian Sacred Area and Fortress at Yeşilalıç. AnAr 4-5, 367-379 / 380-393.
- 273.** Sokoloff M. 1999: The Old Aramaic Inscription from Bukān: A Revised Interpretation, Israel Exploration Journal 49/1-2, 105-115.
- 274.** Starr I. 1990: Queries to the Sungod. Divinations and Politics in Sargonid Assyria, State Archives of Assyria IV, Helsinki, Helsinki University Press, LXXIX + 409 p.
- 275.** Stronach D. 1967: Urartian and Achaemenid Tower Temples. JNES 26/4, 1967, 278-288.
- 276.** Stronach, D. 2012: Urartu's Impact on Achaemenid and Pre-Achaemenid Architecture in Iran. In Kroll et al., 2012, 309-320.
- 277.** Stronach, D., Thrane, H., Goff, C., Farahani, A. With a contribution by Grekyan Y. 2010: Erebuni 2008-2010, in Kosyan, A, Petrosyan, A., Grekyan, Y (eds.), Urartu and Its Neighbors. Festschrift in Honor of Nicolay Harutyunyan in Occasion of His 90th Birthday (Yerevan), AJNES V/1, 99-133.
- 278.** Taffet A. 1999: A Tentative Reconstruction of the Urartian Calendar of Festivals, AnAr. XV, 369-381.
- 279.** Tadmor H. 1958: The Campaigns of Sargon II of Assur: A Cronological-Historical Study, JCS 12/1, 22-40.
- 280.** Taffet A., Yakar J. 1998: Politics and Religion in Urartu. in Prince Takahito Mikasa (ed.), Essays on Ancient Anatolia in the Second Millennium B.C. (Wiesbaden), 133-152.
- 281.** Tanyeri-Erdemir T. 2007: The Temple and the King: Urartian Ritual Spaces and Their Role in Royal Ideology, Ancient Near Eastern Art in Context, Studies in Honour of Irene J. Winter, Leiden-Boston, 205-225.
- 282.** Tarhan M. T. 2001: Tushpa-Van Fortress: Researches and Excavations at the Mysterios Iron Age Capital, in Belli 2001, 157-164.
- 283.** Tarhan M. T. 2005a.: Tuşpa-Van Kalesi, Arkeoatlas 4, 124-131.

- 284.** Tarhan M. T. 2005b.: Uç Kale: Çavuştepe-Sardurihinili'nin Gizemli Yapısı Kral Kültü Tapınağı, in *AnAr XVIII/2*, 115-136.
- 285.** 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.
- 286.** 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.
- 287.** Taş I. 2010: Urartu tanrısı Haldi'nin ikonografisi hakkında genel bir değerlendirme, *Çorum Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2010/1, 107-117.
- 288.** Taşyürek, O.A. 1978: Darstellungen Des Urartäischen Gottes Haldi, in Şahin S., Schwertheim E., Wagner, J. (eds.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasien, Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*, 940-955.
- 289.** Teppo S. 2005: *Women and their Agency in the Neo-Assyrian Empire* (Master's Thesis, April 2005), Helsinki, 139 p.
- 290.** Teixidor J. 1997/98: Résumé des travaux 1997/98. In: *Antiquités Sémitiques. Annuaire du Collège de France*, 389-400.
- 291.** Ter-Martirosov F. 2009: Stamps and Images on the Ceramics of the Urartian Period from Erebuni, *AJNES IV/2*, 127-145.
- 292.** Vanden Berghe L. , De Meyer L. 1982: Urartu: een vergeten cultuur uit het bergland Armenië, Sint-Pietersabdij-Gent, 256 p.
- 293.** van Loon M.N. 1966: *Urartian Art. Its Distinctive Traits in the Light of New Excavation*, Istanbul-Leiden, 190186p. + 43 pl.
- 294.** van Loon M. N. 1990: *The Naked Rain Goddess, Resurrecting the Past, A Joint Tribute to Adnan Bounni*, Istanbul, 363-378.
- 295.** van Loon M.N. 1991: *Anatolia in the Earlier First Millennium B.C., Iconography of Religions XV*, 13, Institute of Religious Iconography State University of Groningen, Leiden, 49 p. + 48 pl.

296. Vardanyan R. 2001: Tendenze Culturale Ideologiche nell'Impero Particico Riflesse dalla Monetazione, *Parthica* 3, Roma, 25-133.
297. Walker C. B. F. 1978: Texts and Fragments, *JCS* 30, 234-249.
298. Watanabe Ch. 2002: Animal Symbolism in Ancient Mesopotamia: A Contextual Approach, Institut für Orientalistik, Universität Wien, 177+70 fig.
299. Watkins C. 1995: How to Kill a Dragon, New-York-Oxford, 613 p.
300. Zadok R. 1995: The Ethno-Linguistic Character of the Jezireh and Adjacent Regions in the 9th-7th Centuries (Assyria Proper vs.Periphery)", Ed: M. Liverani: Neo-Assyrian Geography, Roma, 217-282.
301. Zahlhaas G. 1993: Zwei neue Urartäische Inschriften, *AMI* 26, 47-54.
302. Zamua D. M. 2014: The Temple and the City of Musasir/Ardini: New Aspects in the Light of New archaeological Data, *Subartu*, Vol. VIII, 13-29.
303. Zimansky P. 1979: Bones and Bullae: An Enigma from Bastam, Iran, *Archaeology* 32, 53-55.
304. Zimansky P. 1988: MB2/OB5 Excavations and the Problem of Urartian Bone Rooms, in *Kleiss* 1988, 107-124.
305. Zimansky P. 1995: Urartian Material Culture As State Assemblage: An Anomaly in the Archaeology of Empire, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, The American Schools of Oriental Research, 299/300, 103 -115.
306. Zimansky P.E. 1998: Ancient Ararat, A Handbook of Urartian Studies, New York: Caravan books, 332 p.
307. Zimansky P. 2012a.: Urartu as Empire: Cultural Integration in the kingdom of Van, in Kroll et al. 2012, 101-110.
308. Zimansky P. 2012b.: Imagining Haldi, Stories of Long Ago, *Festschrift für Michael D. Roaf*, Ugarit-Verlag, Münster, 713-723.
309. Арутюнян Н.В. 1985: Топонимика Урарту, Ереван, Издательство Академии Наук Армянской ССР, 308с..
310. Арутюнян Н.В. 2001: Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван, Издательство "Гитутюн" НАН РА, 524с.+183рис.

311. Арутюнян Н.В. 2006: Биайнили-Урарту. Военно-политическая история и вопросы топонимики, Санкт-Петербург, Издательство Санкт-Петербургского университета, 368 с.
312. Ардзинба В. 1982: Ритуалы и мифы древней Анатолии, Москва, 252 с..
313. Бийагов Л. 1974: К вопросу об интерпретаций Халди и Арубани-Багбарту, ԼՀԳ, 11, 98-106.
314. Бойс М. Зороастрийцы: верования и обычаи, Москва, 1987, 303 с.
315. Вардиман Е. 1990: Женщина в древнем мире, Москва, "Наука", 335с.
316. Вильхельм Г. 1992: Древний народ хурриты. Очерк истории и культуры, Москва, "Наука", 349 с.
317. Дандамаев М. 1985: Политическая история Ахеменидской державы, Москва, 319с.
318. Демирханян А. 2008: Солярный культ как лейтмотив в символике наскальных изображений древней Армений, Շնորհ ի վերուստ Առասպել. ծես.պատմություն. Հողվածների ժողովածուի վերված Ս. Հարությունյանի 80-ամյակին, стр., 209-239, Երևան. ՀՀ ԳԱԱ Գիտություն հրատարակչություն:
319. 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. |
320. Дьяконов И.М. 1963: Урартские письма и документы, Москва-Ленинград, Издательство АН СССР, 144 с.
321. Дьяконов И. М. 1983: К вопросу о символе Халди, Древний Восток 4, 190-194.
322. Дьяконов И. М. 1988: О некоторых направлениях в урартском языкознании и новых урартских текстах, Древний Восток, 5, Ереван, 133-180.
323. Емельянов В. 2003: Ритуал в Древней Мосепотамии, Ст. Петербург, "Азбука-классика", 317 с.
324. Есаян С. 1982: Искусство портретного изображения Урарту, ՊԲՀ 3, էջ, 176-190:
325. Иванов В. В. 1980: Анатолийские языки. Древние языки Малой Азии, Москва, 129-160.
326. Капанцян Г. А. 1956: Историко-лингвистические работы, Том I, Ереван, 471 с.
327. Кальмейер П. 1983: Символ Халди, Древний Восток, 3, 179-189.
328. Леман-Хаупт К. Ф. 1936: Вступительная лекция по истории и культуре халдов, Тбилиси.

329. 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.
330. Меликишвили Г.А. 1948: Мусасир и вопрос о древнейшем очаге урартских племён, Вестник древней истории, Москва, № 2, 37-48.
331. Меликишвили Г.А. 1954: Наири-Урарту, Тбилиси, 446 с.
332. Меликишвили Г.А. 1960: Урартские клинообразные надписи, Москва, Издательство АН СССР, 504с.
333. Мещанинов И. 1927а: Древневанский бог Халди-Халдиа, Восточные записки, Ленинград, 173-181.
334. Мещанинов И. 1927б. : Халдоведение. История древнего Вана, Баку, 274 с.
335. Оганесян К. 1961: Арин-Берд I. Архитектура Эребуни, Ереван, Издательство Академии Наук Армянской ССР, 116 с.
336. Оганесян К. 1980: Крепость Эребуни, Ереван, Издательство "Айастан", 144с.
337. Петросян А. 2004: Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди. Հայկական «Միսին ծոեր» էպոքը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան, 42-60:
338. 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: Издательство Восточной литературы, 658 с.
339. Пиотровский Б.Б. 1944: История и культура Урарту. Ереван, Издательство Академии наук Армянской ССР, 364.
340. Пиотровский Б. Б. 1950: Кармир-Блур I. Результаты раскопок 1939-1949, Ереван, Издательство Академии Наук Армянской ССР, 100 с. +16 табл..
341. Пиотровский Б. Б. 1952: Кармир-Блур II. Результаты раскопок 1949-1950, Ереван 1952, Издательство Академии Наук Армянской ССР, 88 с.+24 табл.
342. Пиотровский Б. Б. 1955: Кармир-Блур III., Результаты раскопок 1951-1953, Ереван, Издательство Академии Наук Армянской ССР, 74 с. +XVI.
343. Пиотровский Б.Б. 1959: Ванское царство (Урарту), Москва, Издательство Восточной литературы 286 с.+LVI табл.

- 344.** Пиотровский Б. Б. 1962: Искусство Урарту VIII-VI вв. до н. э., Ленинград, Издательство Государственного Эрмитажа, 122 с. +XXXVI ил..
- 345.** Пиотровский Б. Б. 1970: Кармир Блур. Каталог, Ленинград, Издательство “Аврора”.
- 346.** Пиотровский Б. Б. 2009: Страницы моей жизни, Издание второе, исправленное и дополненное, Москва, Издательский дом “Руда и металлы, 304 с.
- 347.** Струве В. В. 1946: Новые данные истории Армении, засвидетельствованные Бехистунской надписью, Известия Академии Наук Армянской ССР, 8, 31-338.
- 348.** Тревер К.В. 1953: Очерки по истории культуры Древней Армении (II в. до н.э.IV в. н.э.). Москва -Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 293 с. + 90 таб.
- 349.** Хачикян М. Л.1985: Хуритский и урартский языки, Ереван, 195с.
- 350.** Ходжаш С., Трухтанова Н., Оганесян К. 1979: Эребуни, Москва, “Искусство”, 167с.
- 351.** Фрайданк Г. 1976: Новые данные об отношениях среднеассирийского царства с северными и северо-западными странами, Древний Восток 2, 86-89.

ԱՂՅՈՒՍԱԿՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

Աղյուսակ 1. Խալդիի անունը պարունակող ասորեստանյան անձնանունները:

Աղյուսակ 2. Մհերի Դռան արձանագրությունում վկայված Խալդիի «ատրիբուտները»:

Աղյուսակ 3. Խալդիին ձոնված առարկաները:

Աղյուսակ 4. Ուարուբանին վերաբերող հիշատակությունները՝ վկայված հնագիտական և գրավոր սկզբնաղբյուրներում:

Աղյուսակ 5. Խալդիին ձոնված և հնագիտորեն ֆիքսված susi-ները չափերը:

Աղյուսակ 6. Խալդիին զոհաբերվելիք կենդանիները (ըստ ուրարտական սեպագիր աղբյուրների) :

Աղյուսակ 7. Ցուլի վրա կանգանած, արևի թևատարած սկավառակի շրջանակի մեջից դուրս եկող աստվածության պատկերման տիպերը:

ՔԱՐՏԵԶՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

Քարտեզ 1. Ուրարտուն և Հին Մերձավոր Արևելքը:

Քարտեզ 2. Վանի թագավորությունը Ք.ա IX-VII դարերում: Վերցված է՝

Բ.Հարությունյան 2004, քարտեզ 14:

Քարտեզ 3. Խալդիի անունը պարունակող ասորեստանյան անձնանունների տարածման գոտիները:

Քարտեզ 4. Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային գոտիները (ըստ՝ Ա.

Բոբոխյանի): Վերցված է՝ A. Bobokhyan 2008, 615, Karte 5.

Քարտեզ 5. Խալդիի կերպարն արտացոլող պաշտամունքային տարածույթները (Ք. ա. 830-820-ական թթ.):

Քարտեզ 6. «Խալդիի քաղաքները»:

Քարտեզ 7. Թեյշեբային ձոնված քաղաքներն ու pulusi կոթողները:

ՆԿԱՐՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

- Նկար 1. Այանիսի տաճարական համալիրը: Հատակագիծ: Հաջորդիվ՝ A. Çilingiroğlu, 2001, fig. 26.
- Նկար 2. Հագինե Փիրիի ժայռափոր խորշի արձանագրությունը: Լուսանկարը՝ Ռ. Դանի:
- Նկար 3. Աշոտակերտի ժայռափոր խորշի արձանագրությունը: Լուսանկարը՝ Ռ. Դանի:
- Նկար 4. Մհերի Դռան ժայռափոր խորշի արձանագրությունը: Լուսանկարը՝ Ա. Փիլիպոսյանի:
- Նկար 5. Այանիսի տաճարի արձանագրությունը (հատված) : Հաջորդիվ՝ M. Salvini, 2001a., 263, fig. 6.
- Նկար 6. Կարմիր բլուրի տաճարի արձանագրված հիմնաքարերը: Հաջորդիվ՝ Б. Пиотровский, 1970, 18.
- Նկար 7. Մուծածիրի տաճարը: Գծանկարը՝ Է. Ֆլանդինի : Հաջորդիվ՝ P.É. Botta, 1849-50, pl. 141.
- Նկար 8. Արծկեի բարձրաքանդակի գծանկարը: Առյուծի վրա կանգնած աստվածությունները: Հաջորդիվ՝ CTU 3, 362, A 12-10.
- Նկար 9. Արծկեի բարձրաքանդակը: Ցուլի վրա կանգնած աստվածությունը: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ Ch. Burney, G. Lawson, 1958, 212, fig. 1.
- Նկար 10. Բուդինի թիթեղը: Հաջորդիվ՝ R. Barnett, 1974, Pl. XXI.
- Նկար 11. Վերին Անձավից գտնված վահանի մեծ կտորը: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ O. Belli, 1999, fig. 17.
- Նկար 12. Շոշից գտնված բաբելոնյան կուղղուրու կոթողը: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ J. Black, A. Green, 1992, 16, fig. 7.
- Նկար 13. Տուշպայի արևելյան լանջին տեղակայված խորշի աստուրերեն արձանագրության պահպանված հատվածը: Լուսանկարը՝ Ռ. Դանի:
- Նկար 14. Վերին Անձավ ամրոցը: Տեսարան: Լուսանկարը՝ Ռ. Դանի:
- Նկար 15. Ներքին Անձավ ամրոցը: Տեսարան: Լուսանկարը՝ Ռ. Դանի:
- Նկար 16. Վերին Անձավից գտնված նվիրատվական օղերից բաղկացած շղթան: Հաջորդիվ՝ O. Belli, A. M. Dinçol, B. Dinçol, 2009, 111, fig. 7.
- Նկար 17. Վերին Անձավից գտնված բրոնզե սրի պատյանը: Հաջորդիվ՝ O. Belli, A. M. Dinçol, B. Dinçol, 2004, 13, fig. 8.

- Նկար 18. Վան-Տուշպա ամրոցը: Լուսանկարը՝ Մ. Բադալյանի:
- Նկար 19. Թավրիզյան դարպասների արձանագրությունը: Հաջորդիվ՝ CTU 3, 102, A 4-1.
- Նկար 20. Չելիքիբադիի արձանագրությունը: Հաջորդիվ՝ M. Salvini, 2010a., Tab. XIV (3).
- Նկար 21. Բուկանի կոթողը: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ F. M. Fales, 2003, 131, fig. 1.
- Նկար 22. Քալայի թեփեի կառույցը: Հատակագիծ: Հաջորդիվ՝ Y. Hassanzadeh, H. Mollasalehi, 2001, 410, fig. 3.
- Նկար 23. Վանի արևելյան լանջին տեղակայված բացօթյան համալիրը՝ աստուրերեն արձանագրությամբ խորշով: Վերստեղծման փորձ: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ M. T. Tarhan, 2007, 766, c, d.
- Նկար 24. Հազինե Փիրիի ծիսապաշտամունքային համալիրը: Լուսանկարը՝ Ռ. Դանի:
- Նկար 25. Թավրիզյան դարպասները: Հաջորդիվ՝ CTU 3, 103, A 4-1.
- Նկար 26. Աշոտակերտի ծիսապաշտամունքային համալիրը: Լուսանկարը՝ Ռ. Դանի:
- Նկար 27. Մհերի Դռան ծիսապաշտամունքային համալիրը: Լուսանկարը՝ Մ. Բադալյանի:
- Նկար 28. «Գանձերի դարպաս» կոչվող ծիսապաշտամունքային համալիրը: Լուսանկարը՝ Ա. Փիլիպոսյանի:
- Նկար 29. Պալուի ժայռափոր խորշն իր արձանագրությամբ: Լուսանկարը՝ Ա. Փիլիպոսյանի:
- Նկար 30. Pulusi: Գծանկար: Հավանաբար՝ Բադնոցից: Այժմ գտնվում է Վանի թանգարանի բակում: Հաջորդիվ՝ CTU 3, 339, A 5-25.
- Նկար 31. Թոփրաք կալեից գտնված կնիքի գծանկարը: Հաջորդիվ՝ N. Çevik, 1999, 363, Levha IIa.
- Նկար 32. Խարբերդի թանգարանում պահվող կնիքի գծանկարը: Հաջորդիվ՝ N. Çevik, 1999, 363, Levha IIb.
- Նկար 33ա. Ալթըն-թեփեի բացօթյա ծիսապաշտամունքային համալիրը (վերակազմություն): Հաջորդիվ՝ T. Özgüç, 1969, Pl. 27/1.
- Նկար 33բ. Ալթըն-թեփեի բացօթյա ծիսապաշտամունքային համալիրը: Վերստեղծված տարբերակ: Հաջորդիվ՝ T. Özgüç, 1969, 31, fig. 31.
- Նկար 34. Աշոտակերտի ծիսապաշտամունքային համալիրի վեց փոստրակները: Հաջորդիվ՝ O. Belli, 2001a., 355, fig. 7.

- Նկար 35. Մուծածիրի տաճարը: Նկարված է Է. Ֆլանդինի կողմից: Հաջորդիվ՝ P.É. Botta, 1849-50, pl. 141.
- Նկար 36. Այանիսի պիլոնները: Հատված: Հաջորդիվ՝ A. Çilingiroğlu, 2012a., 303, fig. 20.15.
- Նկար 37. Հայկաբերդի Ուշկալե կոչվող կառույցը: Հատակագիծ: Հաջորդիվ՝ M. T. Tarhan, 2007, 267, fig. 3.
- Նկար 38. Susi: Գծանկար: Հայկաբերդի Իրմուշինի աստծոն ձևված տաճարի օրինակով: Հաջորդիվ՝ M. T. Tanyeri-Erdemir, 2007, 267, fig. 2.
- Նկար 39. Վերին Անձավի susi-ն: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ O. Belli, 1999, 26, fig. 14.
- Նկար 40. Բադնոց-Ազնավուրթեփեի susi տաճարը: Հաջորդիվ՝ K. Balkan, 1964, 244, Res. 1.
- Նկար 41. Հայկաբերդի Իրմուշինի աստծոն ձևված susi տաճարի մուտքը: Լուսանկարը՝ Ա. Փիլիպոսյանի:
- Նկար 42. Հայկաբերդի Վերին ամրոցի Խալդի աստծուն ձևված տաճարը: Հաջորդիվ՝ A. Erzen, 1979, 10, Res. 9.
- Նկար 43. Քայալըդերեի susi տաճարը: Հաջորդիվ՝ Ch. Burney, 1966, plate Vb.
- Նկար 44. Ալթըն-թեփեի susi տաճարը: Հաջորդիվ՝ M. Karaosmanoğlu, M. A. Yılmaz 2013-2014, Tab. XVI/1.
- Նկար 45. Թոփրաք քալե: Տեսարան: Նաև երևում են susi տաճարի մնացորդները: Նկար: Հաջորդիվ՝ C. F. Lehmann-Haupt, 1931, 460.
- Նկար 46. Այանիսի susi տաճարը: Հաջորդիվ՝ A. Çilingiroğlu, 2012a., 299, fig. 20.08.
- Նկար 47. Արմավիրի susi տաճարը: Լուսանկարը՝ Մ. Բադալյանի:
- Նկար 48. Կարմիր բլուրի susi տաճարի հատակակիծ-վերակազմություն: Հաջորդիվ՝ R. Dan, 2010, 52, fig. 6.
- Նկար 49. Ժայռափոր խորշ և susi-ի մուտք: Մհերի Դուռ-Այանիսի տաճարի մուտք:
- Նկար 50. Ժայռափոր խորշ և susi-ի մուտք: Աշոտակերտ-Այանիսի տաճարի մուտք:
- Նկար 51. Էրեբունու տաճարը՝ ըստ Կ. Հովհաննիսյանի: Հատակագիծ: Հաջորդիվ՝ K. Оганесян, 1961, 47, рис. 256.
- Նկար 52. Էրեբունու «տաճարական» հատվածը ներկայիս պեղումների արդյունքում: Հաջորդիվ՝ Erebuni 2013, fig. 5.

- Նկար 53. Էրեբունու Խալդի աստծո տաճարական համալիրի որմնաներկով խորշը: Հաջորդիվ՝ D. Stronach, H. Thrane, C. Goff, A. Farahani, with a contribution by Y. Grekyan 2010, Table XXIII/1.
- Նկար 54. Քայալըդերեի susi տաճարի առջև բացված կառույցը: Հաջորդիվ՝ A. Çilingiroğlu, 2012a, 295, fig. 20. 02.
- Նկար 55. Ալթընթեփեի susi-ի առջև բացված կառույցը: Հաջորդիվ՝ M.Karaosmanoğlu, M. A. Yılmaz, 2013-2014, Table XIV/2.
- Նկար 56. Այանիսի susi-ի առջև բացված կառույցը: Հաջորդիվ՝ A. Çilingiroğlu, 2001, fig. 26.
- Նկար 57. Խուստուփ սարը Վարդավառի տոնին (1919թ.): Հաջորդիվ՝ Ս. Լիսիցյան, 1969, Տախտակ, CXV:
- Նկար 58. Բաստամի բուլլաներով և ոսկորներով լի սենյակներից մեկը: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ P. Zimansky, 1988, 114, fig. 9.
- Նկար 59. Գոտի՝ այծերի պատկերներով: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 68-69, 269.
- Նկար 60. Գոտի՝ այծերի պատկերներով: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 70-71, 279.
- Նկար 61. Բայազետի ժայռափոր դամբարանի ճակատային հատվածի տեսարանը: Հաջորդիվ՝ N. Çevik, 2000, Levha 35a. 81a
- Նկար 62. Լուսնաձև զարդ՝ փորագիր տեսարանով: Հաջորդիվ՝ H. J Kellner, 1991c., 165, fig. 2.
- Նկար 63. Մեդալիոն՝ աստվածությանն այծի զոհաբերման տեսարանով: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991c., 175, fig. 11.
- Նկար 64. Գիլիմլի, թիթեղ՝ գահին նստած աստվածությանը մատաղացու կենդանի (հավանաբար՝ այծ կամ խոյ) մատուցելու տեսարանով: Հաջորդիվ՝ E. Caner, 1998, Taf. 70-405a.
- Նկար 65. Գիլիմլի, թիթեղ՝ գահին նստած աստվածությանը զոհաբերվելիք կենդանին (հավանաբար՝ ուլ) մատուցելու տեսարանով: Հաջորդիվ՝ E. Caner, 1998, Taf. 71-410.
- Նկար 66. Մուծածիրի տաճարի առջև տեղադրված կաթսաները: Հաջորդիվ՝ P.É. Botta, 1849-50, pl. 141.
- Նկար 67. Այանիսի տաճարական համալիրից գտնված եռոտանի մեծ կաթսան: Հաջորդիվ՝ A. Çilingiroğlu, 2012a., 305.

- Նկար 68. Այանիս: Արարողակարգային միջանցքի ծխապաշտամունքային կառույցը: Վերստեղծման փորձ: Հաջորդիվ՝ A. Batmaz, 2013a., 69, fig. 28a.
- Նկար 69. Գոտի՝ հեղման ծեսի պատկերմամբ: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 66, 67-256:
- Նկար 70. Գոտի՝ հեղման ծեսի պատկերմամբ: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 68-269,
- Նկար 71. Գոտի՝ հեղման ծեսի պատկերմամբ: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 70-71, 282.
- Նկար 72 Կապարձ՝ հեղման ծեսի պատկերմամբ: Հաջորդիվ՝ R. Merhav, 1991b., 215, Fig. 4.
- Նկար 73 Գիյիմլիի թիթեղ՝ հավանաբար հեղման ծեսի հետ առնչվող տեսարանի պատկերմամբ: Հաջորդիվ՝ E. Caner, 1998, Taf. 64-389.
- Նկար 74 Խալդի աստծոն ձոնված հացահատիկով լեցուն կապարձ: Այանիս: Հաջորդիվ՝ Z. Derin, A. Çilingiroğlu, 2001, 184, fig. 17.
- Նկար 75. Գիյիմլի, թիթեղ: Հաջորդիվ՝ E. Caner, 1998, Taf. 20-139.
- Նկար 76. Այանիսից գտնված բրոնզե սաղավարտ՝ կենաց ծառին առնչվող արարողությունների պատկերման տեսարանով: Հաջորդիվ՝ Z. Derin, A. Çilingiroğlu, 2001, 181-59.
- Նկար 77. Այանիսից գտնված կնիք՝ կենաց ծառի հետ առնչվող արարողությունների պատկերման տեսարանով: Հաջորդիվ՝ E. Abay, 2001, 329, Fig. 7
- Նկար 78. Ուրարտական կնիք՝ դատարկ սայլի երկրպագության պատկերման տեսարանով: Հաջորդիվ՝ A. Ayvazyan, 2004b., 125.
- Նկար 79. Այանիսի տաճարական հատվածից գտնված բրոնզե առյուծագլուխ վահանը: Հաջորդիվ՝ A. Çilingiroğlu, 2012a., 303, fig. 20. 14.
- Նկար 80. Այանիսի տաճարին կից օջախները: Հաջորդիվ՝ A. Çilingiroğlu, 2012a., 306, fig. 20. 17.
- Նկար 81. Զենդան-ի Սուլեյմանի կրակի տաճարը: Հաջորդիվ՝ D. Stronach, 1967, Plate XXIVa
- Նկար 82. Քաբահ-Չարդուշտի կրակի տաճարը: Հաջորդիվ՝ D. Stronach, 1967, Plate XXIVa

- Նկար 83. Կարմիր բլուրից գտնված բրոնզե թասերից մեկը: «Էրեբունի» թանգարանի ցուցադրություն (թույլատվությունը՝ Գ. Գյուրջյանի): ԳՄ-70 ԲՄ-82/19:
- Նկար 84 Կարմիր բլուրից գտնված բրոնզե թասերին արված պատկերներ: Հաջորդիվ՝ КБ II, Рис. 30.
- Նկար 85 ա. Պարսք երկրամասի արքա Արտաշիր I-ի դրամը (դիմերես, դարձերես): Հաջորդիվ՝ R. Vardanyan 2001, fig. 33.2.
- Նկար 85. բ., գ., դ. Պարսք երկրամասի արքաների դրամներ: Անանուն (դիմերես, դարձերես): Հաջորդիվ՝ Vardanyan 2001, fig. 33. 3, 4, 5.
- Նկար 86. Եռախորշ դռներ-եռախորշ մուտքեր: Աշոտակերտ-Այանիս:
- Նկար 87. Ասորեստանյան բարձրաքանդակ: Առյուծ սպանելու ծեսի տեսարան: Հաջորդիվ՝ Ch. Watanabe, 2002, fig. 9.
- Նկար 88. Ասորեստանյան բարձրաքանդակ: Յուլ սպանելու ծեսի տեսարան: Հաջորդիվ՝ Ch. Watanabe, 2002, fig. 10.
- Նկար 89. Ուրարտական գոտի: Առյուծ և ցուլ սպանելու տեսարան: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 2-3, 11.
- Նկար 90 Ուրարտական գոտի: Առյուծ և ցուլ սպանելու տեսարան: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 7-19.
- Նկար 91. Ուրարտական գոտի: Առյուծ սպանելու տեսարան: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 31-103.
- Նկար 92. Ուրարտական գոտի: Առյուծ սպանելու տեսարան: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 49-186.
- Նկար 93. Դիյարբեքիրի թանգարանում պահվող գոտու բեկորը՝ առյուծի որսի տեսարանով: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ R. Çavuşoğlu, 2003, 23, fig. 3.
- Նկար 94 Աշշուր աստվածը՝ թևատարած սկավառակի շրջանակի մեջից դուրս եկող աստվածության տեսքով: Հաջորդիվ՝ S. Parpola, 2000, 171, fig. 1.
- Նկար 95. Արևի թևատարած սկավառակից դուրս եկող ցուլի վրա կանգնած աստվածություն: Հաջորդիվ՝ R. Merhav, 1991, 98, fig. 13.2.
- Նկար 96. Յուլի վրա կանգնած աստվածություն պատկեր՝ երիզված երեք շրջագոտիներով: Հաջորդիվ՝ G. Zahlhaas 1993, 50, Abb. 2.

- Նկար 97. Անձավի վահանի առաջին երեք աստվածությունները: Հաջորդիվ՝ U. Seidl 2004:, 85, Abb. 48.
- Նկար 98. Առյուծի վրա կանգնած աստվածություն: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 2004, 174, Abb. 121.
- Նկար 99. Մուծածիրի տաճարի առջև պատկերված կովի և հորթուկի արձանները: Հաջորդիվ՝ P.É. Botta, 1849-50, pl. 141.
- Նկար 100 Մենուա արքայի արձանագրությամբ ուրարտական բրոնզե սաղավարտի ճակատային մասի հատված՝ բոցերի կրկնակի շրջագոտու մեջ պատկերված եղջերավոր թագով արական աստվածության դրվագման պատկերով: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 2004, Taf. 11 a.
- Նկար 101 Արմավենու ծառին պատկերված ցուլին կանգնած, շրջանի միջից դուրս եկող խաչվող թևերով աստվածություն: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 1991, 85, fig. 39.
- Նկար 102. Խաչվող թևերով աստվածություն՝ կանգնած երկու էակների միջև: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 1991, 87, fig. 44.
- Նկար 103. Խաչվող թևերով աստվածություն՝ կանգնած երկու էակների միջև: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 1991, 92, fig. 51.
- Նկար 104. Էրեբունի: Որմնանկարի հատված: Առյուծի վրա կանգնած աստվածություն: Հաջորդիվ՝ Կ. Հովհաննիսյան, 1973, Նկար 15:
- Նկար 105. Արծկեի Բարձրքանդակը: Առյուծի կանգնած աստվածությունը: Հաջորդիվ՝ A. Batmaz, 2013a, 78, fig. 29.
- Նկար 106. Արծկեի Բարձրքանդակը: Յուլի վրա կանգնած աստվածությունը: Հաջորդիվ՝ A. Batmaz, 2013a, 72, fig. 15.
- Նկար 107. Յուլի վրա կանգնած, արևի թևատանած սկավառակի մեջից դուրս եկող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ R. Merhav, 1991e., 56, fig. 4.
- Նկար 108. Յուլի վրա կանգնած, արևի թևատարած սկավառակի մեջից դուրս եկող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 204, 93, Abb.59.
- Նկար 109. Յուլի վրա կանգնած, արևի թևատարած սկավառակի մեջից դուրս եկող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 63, 240.
- Նկար 110. Յուլի վրա կանգնած, արևի թևավոր սկավառակի մեջից դուրս եկող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 84, 411.

- Նկար 111. Ցուլի վրա կանգնած, արևի թևավոր սկավառակի մեջից դուրս եկող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ R. Merhav, 1991a., 175, fig. 11.
- Նկար 112. Նորասրբեստանյան կնքադրոշմ. Ցուլի վրա կանգնած, արևի թևավոր սկավառակի հետ առնչվող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ D. Collon, 2001, 141, fig. 4.
- Նկար 113. Ցուլի վրա կանգնած աստվածություն՝ երիզված բոցավառ պսակով: Հաջորդիվ՝ R. Merhav, 1991e., 77, 30b.
- Նկար 114. Ցուլի վրա կանգնած, խաչվող թևերով աստվածություն: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 2004, Taf. 23, c.
- Նկար 115. Ցուլի վրա կանգնած աստվածություն: Ըստ Արծկեի բարձրաքանդակի վերակազմության: Հաջորդիվ՝ A. Batmaz, 2013a, 72, fig. 15.
- Նկար 116. Ցուլի վրա կանգնած նետաձիգ աստվածություն: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 1991, 89, fig. 47.
- Նկար 117. Ցուլի վրա կանգնած աստվածություն՝ մի ձեռքը ողջույնի դիրքում, մյուսին ինչ-որ առարկա բռնած: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a, Tafel 62, 240.
- Նկար 118. Ցուլի վրա կանգնած աստվածություն՝ մի ձեռքում եռաժանի կամ եռամաս կենած ծառ բռնած: Հաջորդիվ՝ A. Ayvazian, 2006, 23.
- Նկար 119. Ցուլի վրա կանգնած աստվածություն: Վերջինս մի ձեռքը պահել է ողջույնի դիրքում, իսկ մյուսով՝ կենաց ծառն է բռնել: Հաջորդիվ՝ Ç. Işık, 1986, 9, Abb. 11.
- Նկար 120. Արևի թևատարած սկավառակի շրջանակի մեջից դուրս եկող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ R. Merhav, 1991d., 108, fig. 71.
- Նկար 121. Արևի թևատարած սկավառակի շրջանակի մեջից դուրս եկող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 2004, Taf. 32a.
- Նկար 122. Ատլանների հետ պատկերված արևի թևատարած սկավառակից դուրս եկող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ U. Seidl 2004, Taf. 36a.
- Նկար 123. Ատլանների հետ պատկերված արևի թևատարած սկավառակից դուրս եկող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ L. Vanden Berghe, L. De Meyer 1982, 87, Afb. 38.
- Նկար 124 . Ուրարտական լանջապանակ: Բոցերով աստվածություն: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 2004, Taf. 25d.
- Նկար 125. Ուրարտական լանջապանակ: Բոցերով աստվածություն: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ S. Eichler, 1984, 34, S. 2.

- Նկար 126. Բոցերով աստվածություն: Դրվագված Մենուա արքայի արձանագրությամբ սաղավարտի բեկորին: Հաջորդիվ՝ G. Zahlhaas 1993, 47, Abb. 1.
- Նկար 127 Աստվածությունների շարք: Անձավի վահան: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 2004, 85, Abb., 48.
- Նկար 128. Աստվածությունների շարք՝ պատկերված կնիքին: Հաջորդիվ՝ Ç. Işık, 1986, 9, Abb. 11.
- Նկար 129. Աստվածությունների շքերթ: Էրեբունի, որմնանկարի մաս: Հաջորդիվ՝ Կ. Հովհաննիսյան, 1973, Ադ. 15:
- Նկար 130. Անձավի վահանին դրվագված առաջին աստվածությունը: Հաջորդիվ՝ O. Belli, 1999, 38, fig. 18.
- Նկար 131. Այանիսից գտնված բրոնզե նիզակը: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ Çilingiroğlu, Salvini 1999, 58, fig. 2.
- Նկար 132ա. Վաղաքեմենյան դրամ՝ դիմերեսին վազող հերոսի պատկերով: Հաջորդիվ՝ Stronach 1989, Pl. II, 3.
- Նկար 132բ. Աքեմենյան դրամ՝ դիմերեսին վազող հերոսի պատկերով: Հաջորդիվ՝ Stronach 1989, Pl. II, 4.:
- Նկար 133. Խաչվող թևերով աստվածություն: Հաջորդիվ՝ S. Eichler, 1984, 31, P. W. 5.
- Նկար 134. Խաչվող թևերով աստվածություն: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 2004, 72, Abb. 32.
- Նկար 135. Արմավենու սաղարթների վրա պատկերված ցլին կանգնած, արևի թևատարած սկավառակի շրջանակից դուրս եկող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ L. Van der Berghe L. De Meyer, 1982, 84, Afb. 37.
- Նկար 136. Արմավենու ծառի պատկերված ցլին կանգնած, շրջանի մեջից դուրս եկող խաչվող թևերով աստվածություն: Հաջորդիվ՝ U. Seidl 1991, 85, fig. 39.
- Նկար 137. Լուսնագարդ: Կենաց ծառի հետ առնչվող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner 1991c., 165, fig. 3.
- Նկար 138. Առյուծի վրա կանգնած նետաձիգ աստվածություն: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 1991, 89, fig. 47.
- Նկար 139. Առյուծի վրա կանգնած թևավոր աստվածություն, ով մի ձեռքը պահել է ողջույնի դիրքում, մյուսով ինչ-որ իր է բռնել: Արծկեի բարձրաքանդակ: S. Eichler, 1984, 34, R. 1.

Նկար 140ա. Առյուծի վրա կանգնած, խաչվող կապարճներով կամ թներով աստվածություն: Հաջորդիվ՝ E. Caner, 1998, Taf. 21, 148.

Նկար 140բ. Առյուծի վրա կանգնած խաչվող կապարճներով կամ թներով աստվածություն՝ նռան վերջույթ ունեցող ոլորածն երկար «ատրիբուտ» բռնած: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 2004, Abb, 122.

Նկար 141. Առյուծի վրա կանգնած աստվածություն. Մեդալիոն: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991c., 167, fig. 4,

Նկար 142. Մուծածիրի տաճարի առջև պատկերված կովի և հորթուկի արձանները:

Նկար 143. Նիմրուդ: Հորթուկը և իրեն սնուցող կովը: Հաջորդիվ՝ S. Parpola, 2000, 193, fig. 4.

Նկար 144. Գահին նստած աստվածություն՝ առջևում սեղան և ողջունող անձնավորությունների պատկերմամբ: Հաջորդիվ՝ E. Caner, 1998, Taf. 71, 410.

Նկար 145. Գահին նստած աստվածություն՝ գլխավերևում արևի թևավոր սկավառակ: Հաջորդիվ՝ E. Caner, 1998, Taf. 76, 445.

Նկար 146. Գահին նստած աստվածություն՝ իր ուղեկից թռչնի հետ: Հաջորդիվ՝ E. Caner, 1998, Taf. 70, 405a.

Նկար 147 Գահին նստած աստվածություն: Վերջինիս առջև իր ուղեկից ուլի հետ մի կին է պատկերված: H. J. Kellner, 1991c., 165, fig. 2.

Նկար 148. Առյուծին տեղադրված գահին նստած աստվածություն՝ մի ձեռքին՝ շղթա բռնած: Հաջորդիվ՝ E. Caner, 1998, Taf. 23, 172.

Նկար 149. Առյուծին տեղադրված գահին նստած աստվածություն՝ մի ձեռքին՝ գունդ բռնած: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991c., 167, fig. 3.

Նկար 150. Ցուլին տեղադրված գահին նստած անձնավորություն. Բուդինի թիթեղ: Հաջորդիվ՝ R. Barnett, 1974, Pl. XXI.

Նկար 151. Ուրարտական գոտի՝ գահին նստած աստվածության պատկերմամբ: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ A. Çilingiroğlu, 1991, 16, Şek. 1.

Նկար 152. Ալթըն-թեփե: Թևավոր ձիու վրա կանգնած աստվածություն: Հաջորդիվ՝ M. van Loon, 1991, Plate XXVIIb.

Նկար 153. Այծի վրա կանգնած աստվածություն: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 2004, 182, Abb. 132.

Նկար 154. Աստվածության արձանիկ: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 2004, Taf. 37b.

- Նկար 155. Աստվածության արձանիկ: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 2004, Taf. 37e.
- Նկար 156. Աստվածության արձանիկ: Հաջորդիվ՝ Б. Пиотровский, 1959, Табл. I.
- Նկար 157. Աստվածուհու արձանիկ: Հաջորդիվ՝ U. Seidl, 2004, Taf. 38b.
- Նկար 158. Իրար առջև գտնվող առյուծի և ցուլի վրա կանգնած աստվածությունների պատկերման տեսարան: Հաջորդիվ՝ E. Caner, 1998, Taf. 23-173.
- Նկար 159. Իրար առջև գտնվող առյուծի և ցուլի վրա կանգնած աստվածությունների պատկերման տեսարան: Հաջորդիվ՝ E. Caner, 1998, Taf. 23-174.
- Նկար 160. Չելեքիբադիի արձանագրության հատված: Հաջորդիվ՝ M. Salvini, 2010a., Tab. XIV/3.
- Նկար 161. Օձաբերդ ամրոցը: Տեսարան: Լուսանկարը՝ Հ. Դանիելյանի:
- Նկար 162. Օձաբերդ ամրոցի 2014թ. հայ-իտալական արշավախմբի պեղումները:
- Նկար 163. Կարմիր բլուրը: Տեսարան: Լուսանկարը՝ Մ. Բադալյանի:
- Նկար 164. Կարմիր բլուրի հատակագիծը: Հաջորդիվ՝ R. Dan, 2010, 49, fig. 1.
- Նկար 165. Էրեբունի 2014թ.: D1 տեղամաս: Երկրաշարժի ֆիքսված հետքեր:
- Նկար 166. Էրեբունի 2014թ.: D1 տեղամաս: Երկրաշարժի ֆիքսված հետքեր:
- Նկար 167. Այանիսից բուլլա՝ Տարերքի աստծո քաղաքի հիշատակությամբ: Հաջորդիվ՝ M. Salvini, 2001b., 282, Cb. Ay-4.
- Նկար 168 Անձավի վահանին դրվագված երկրորդ աստվածությունը: Հաջորդիվ՝ O. Belli, 1999, 43, fig. 19.
- Նկար 169 Միջագետքյան կնիք՝ «մերկ դիցուհու» պատկերման տեսարանով: Հաջորդիվ՝ M. van Loon, 1990, 369, c.
- Նկար 170. Մալաթիա: Ուշխեթական բարձրաքանդակ՝ առյուծի վրա կանգնած տարերքի աստծո պատկերումով: Հաջորդիվ՝ M. B. Baştürk, 2012a., 133 fig. 23.
- Նկար 171. Կարմիր բլուրից գտնված աստվածության արձանիկը: Հաջորդիվ՝ Б. Пиотровский, 1959, Табл. I.
- Նկար 172. Ուրարտական սաղավարտեր՝ «կայծակնային» նշանների դրվագումներով: Հաջորդիվ՝ H. Born, U. Seidl, 1995, 35, Taf. I.
- Նկար 173. Ցուլի վրա կանգնած, արևի թևատարած սկավառակի մեջից դուրս եկող աստվածություն : Հաջորդիվ՝ R. Merhav, 1991d, 98, fig. 13.3.

- Նկար 174. Յուլի վրա կանգնած, արևի թևատարած սկավառակի մեջից դուրս եկող աստվածություն: Հաջորդիվ՝ R. Merhav, 1991d, 98, fig. 13.2.
- Նկար 175. Ալթըն-թեփե: Թևավոր ձիու վրա կանգնած աստվածություն: Հաջորդիվ՝ M. van Loon, 1991, Plate XXVIIb.
- Նկար 176. Նորաստրեստանյան կնիք՝ ձիու վրա կանգնած աստվածության պատկերով: Հաջորդիվ՝ J. Black, A. Green, 1992, 103, fig. 82.
- Նկար 177. Կարմիր բլուրի գոտիներից մեկին պատկերված ծնկած աստվածությունը: Հաջորդիվ՝ Б. Пиотровский, 1959, 225, рис. 70.
- Նկար 178. Միջագետքյան կնիք՝ ծնկած ատլանտի պատկերով: Հաջորդիվ՝ D. Collon, 2001, Plate XVI, 202.
- Նկար 179. Միջագետքյան կնիք՝ ծնկած ատլանտի պատկերով: Հաջորդիվ՝ D. Collon, 2001, Plate XVI, 207.
- Նկար 180. Էրեբունի: Ձիու պատկերով կարասի բեկոր: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ Մ. Իսրայելյան, 1971, էջ, 72, նկ. 7.
- Նկար 181. Ուրարտական գոտի՝ հավասարաթև խաչերի պատկերումներով: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 26, 99
- Նկար 182. Ուրարտական գոտի՝ հավասարաթև խաչերի պատկերումներով: Հաջորդիվ՝ H. J. Kellner, 1991a., Taf. 31, 103
- Նկար 183. Այանխից գտնված արևային պատկերով բրոնզե թիթեղը: Հաջորդիվ՝ I. Reindell, 2001, 386, fig. 1.
- Նկար 184. Ուրարական մեհենագրերի աղյուսակ: Հաջորդիվ՝ Ա. Մովսիսյան, 2003, էջ, 116, աղ. 8.
- Նկար 185. Գեղիովտի քարայր-դամբարանից հայտնաբերված բրոնզե սափորը՝ վերնամասին փորագրված նշանով: Գծանկար: Հաջորդիվ՝ Ա. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան, 2001, էջ, 153, Աղ. 30/7.
- Նկար 186. Կանացի իրանով թռչուն՝ թևերի միջև արևի սկավառակը: Ուրարտական կաթսայի մաս: Հաջորդիվ՝ Б. Пиотровский, 1959, 175, рис. 36.
- Նկար 187. Կնիք: Կենդանու վրա պատկերված թևավոր դռան տեսարանով: Հաջորդիվ՝ R. M. Boehmer, 1965, Tafel L 597.

Նկար 188. Կնիք: Կենդանու վրա պատկերված թևավոր դռան տեսարանով: Հաջորդիվ՝ R. M. Boehmer, 1965, Tafel LI, 604.

Նկար 189. Ուրարտական կնիք՝ գլխավերևում ամպհովինով պատկերված արքայի տեսարանով: Հաջորդիվ՝ P. Zimansky, 1979, 153.

ԱՂՅՈՒՍԱԿՆԵՐ

Աղյուսակ 1

Խալդիի անունը պարունակող ասորեստանյան անձնանունները

	Մասնագիտությունը	Ժամանակաշրջանը	Բնակության վայրը	Աղբյուրը
Kidin-Haldie (Խալդիի հովանավորյալ)		Ք.ա XIII դար՝ ըստ Մ. Սալվինիի		M. Salvini, 1989, 83
Haldi-e[....]		Միջինասորեստանյան շրջան		Г. Фрайданк, 1976, 87
Sili Haldie (Խալդիի հովանավորյալ)		Ք.ա XIII դար՝ ըստ Մ. Սալվինիի	Աշուր	M. Salvini, 1989, 83
Haldi-remani (O~, Խալդի, ողորմա ինձ)		Թիզլաթպալասար III	Կալխու	PNA 2.1, 442
Haldi-bel (Խալդին տեր է)		Ք. ա. VIII դար	Կալխու	PNA 2.1, 442
Haldi-ēreš (Խալդին ցանկացալ)	պաշտոնյա	Հավանաբար՝ Ք. ա. VIII դար	Բարգիայի հետ հիշատակվում է Բուրամա քաղաքում	PNA 2.1, 442

Haldi-abu-usur (Խալդին հովանավորեց հորը)	անհատ	Սարգոն II	Բիթ-Չամանի	PNA 2.1, 441
Haldiá	ծառայող	Հավանաբար՝ Սարգոն II	Issar-nadin-ի հետ Բուշա և Hup[....] քաղաքներում հիշատակվում են հինգ այլ մարդկանց հետ՝ Nabu-šarru- ussur-ի գերակայության ներքո	PNA 2.1 , 441
Haldi-ibni (Խալդին ստեղծեց)	անհատ	Սարգոն II	Նինվե	PNA 2.1, 442
Haldi-ilā'i (Խալդին իմ աստվածն է)		Սարգոն II	Հիշատակվում է որպես Կալխուում բարձրաստիճան պաշտոնյաների մի խմբի կառավարող	PNA 2.1, 442
Haldi-nāsir (Խալդին հովանավոր է): Հնարավոր են Haldi-issur (Խալդին հովանավորել է) և Haldi-usur (O~, Խալդի, հովանավորիք) ձևերը	անհատ	Սարգոն II	Նինվե	PNA 2.1, 442
Haldi-nāsir (Խալդին հովանավոր է):				

Հնարավոր են Haldi-issur (Խալդին հովանավորել է) և Haldi-usur (Օ, Խալդի, հովանավորիր) ձևերը	նորակոչիկ	Սարգոն II		PNA 2.1, 442
Haldi-ahu-usur (Խալդին հովանավորեց էդբոբը)	պաշտոնյա	Մինախերիբ		PNA 2.1, 441
Haldi-ētir (Խալդին պահպանեց)	ջուլիակ	Մինախերիբ	Նինվե	PNA 2.1, 442
Haldi-remani (Օ~, Խալդի, ողորմա ինձ)		Մինախերիբ	Նինվե	PNA 2.1, 442
Haldi- [...]	անհատ	Մինախերիբ	Նինվե	PNA 2.1, 442
Haldiāiu (Մեկը, ով պատկանում է Խալդիին)	դարպասների պահապան	Ասարհադդոն	Աշշուր	PNA 2.1, 441
Haldi-ilā'i (Խալդին իմ աստվածն է)	այգեպան	Ասարհադդոն	Որպես վկա է հիշատակվում Mannu-ki-Arbaili-ի համար, ով Ուրու-Սի քաղաքում խաղողի այգի է գնում Բդրայից	PNA 2.1, 442

Haldi- [...]]	անհատ	Աստիճապարհ	Երկր	PNA 2.1, 442-443
Haldi-aplu-iddina (Խալդին ժառանգ տվեց)	Adi-ilu-iqbûni-ի հայրը, ով Նաբու աստծո տաճարին գարի էր պարտք	Աշուրբանիպալ	Կալխու	PNA 2.1, 441
Haldi-taia (Խալդին տեճ է)	արքայի անձնական թիկնապահ	Աշուրբանիպալի կառավարման ժամանակաշրջան կամ ավելի ուշ	Խուրաբու	PNA 2.1, 442
Haldi-aplu-iddina (Խալդին ժառանգ տվեց)	վկա	Հավանաբար՝ Աշուրբանիպալի կառավարման ժամանակաշրջան	Կալխու	PNA 2.1, 441
Haldi-da" inanni (O~, Խալդի, զորացրու ինձ)	Mannu-ki-Aššur-ի որդին, Էդբալլը՝ Aššur-duri-ի և Aššur- matu-taqqin-ի	Աշուրբանիպալի կառավարման ժամանակաշրջանից հետո	Աշուր	PNA 2.1, 442
Haldi-remani (O~, Խալդի, ողորմա ինձ)	անհատ	Աշուրբանիպալի կառավարման ժամանակաշրջանից հետո	Աշուր	PNA 2.1, 442
Haldi-duri (Խալդին իմ ամբողջ է)	ձի վարժեցնող		Շիշիլ	PNA 2.1, 442

Աղյուսակ 2.

Մեերի Դոան արձանագրությունում վկայված Խալդիի «ասորիբուտները»

^D Haldinaúe BE-LI ^{meš}	«Խալդյան զենքեր»: Իշպուինիի և Մենուային պատկանող Անձավի վահանի դրվագաշարում Խալդիի զենքերն են նիզակը, աղեղը և սուրը: Ամենայն հավանականությամբ սրանք էլ կարող էին հանդիսանալ «Խալդյան զենքեր»-ը: Չի բացառվում, որ վերը նշված «ասորիբուտին» առնչվեն նաև Ուրարտուի գերագույն աստծուն ձոնված այլ զինատեսակներ, ինչպիսիք են վահանները, նետասլաքները և այլն (տե՛ս՝ Աղ. 4): «Խալդյան զենքեր»-ի մասին տե՛ս՝ նաև՝ Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 27-28:
^D Haldinini iniriaiše	«Խալդյան աստվածայնություն»: Այս «ասորիբուտի» ընթերցման այլ տարբերակների մասին տե՛ս՝ Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 28: Ըստ երևույթին, այն պետք է նույնանա Մենուայի արձանագրություններից մեկում (CTU 1, A 5-57) հիշատակված ^D Haldiei DINGIR-niše հետ:
^D Haldinini alsuiše	Սովորաբար թարգմանվում է որպես «Խալդյան մեծություն» (այդ մասին՝ տե՛ս՝ օրինակ՝ Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 31.):
^D Haldinini diruše	Ըստ Բ. Դյակոնովի՝ կարելի է թարգմանել որպես «Խալդյան ողորմածություն» (УПД, 69, стр., 90.): Ս. Հմայակյանը, հիմնվելով այն հանգամանքի վրա, որ ուրարտական պատկերագրության մեջ ներկայացված են որոշ դրոշներ, բացի այդ՝ Սարգոն II-ի տեքստերից մեկում հաղորդվում է Մուծաձիբի տաճարում պահվող դրոշի (շտանդարտի) մասին, բացառված չի համարում ժամանակին diruše բառի համար Ա. Մորդմանի կողմից առաջարկված «դրոշ» ընթերցման հավանականությունը (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 28-29.):
^D Haldinaúe ^{LU} A.SI ^{meš}	«Խալդյան զորքեր»: Հավանաբար, ինչպես հինմերձավորարևելյան որոշ աստվածներ (օրինակ՝ Աշտուրը, Մարդուկը, Էնլիլը և այլն), այնպես էլ Խալդին, ուրարտական կրոնական և առասպելաբանական պատկերացումներում ունեցել է իր զորքերը, որոնք պայքարում էին տիեզերական կարգը խախտել ցանկացող ուժերի դեմ: Չի բացառվում, որ ուրարտական բանակում եղել են Խալդիի անունը կրող զորամիավորներ (Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 29.):
DINGIR ^{meš} ^D Haldinini URU-ni	«Խալդյան քաղաքի աստվածություններ»: Դեռևս դժվար է խոսել, թե որ աստվածությունների մասին գնում խոսքը: Ինչպես նշել ենք, նաև վերջնականապես միանշանակորեն հստակեցված չէ Մեերի Դոան տեքստում հիշատակված «Խալդյան քաղաքի» տեղադրության հարցը:
^D Haldinini daši	Ելնելով Մենուայի կողմից Խալդիին ձոնված մի աշտանակի տեքստից, որտեղ այդ առարկան անվանվում է dašiusi; Ս. Սավինին կարծիք է հայտնել, որ ^D Haldinini daši-ն «Խալդյան լույսն» է (M. Salvini, 1991, 344-346.): Ըստ Օ. Բելլի՝ այն ներկայացված է Անձավին դրվագված Խալդիի բոցերի տեսքով (O. Belli, 1999, 37.):
^D Haldinaúe KÁ	«Խալդյան դարպաս»: Հանդիպում է նաև Աշտուակերտի (CTU 1, A 3-2), Այանիսի (CTU 1, A 12-11) և այլ արձանագրություններում, որտեղ թվարկվում են ուրարտական աստվածությունները: Հինմերձավորարևելյան որոշ կնիքներին առկա են տարբեր կենդանիների վրա պատկերված դարպասներ (նկ. 187, 188), որոնք, ըստ, երևույթին, ընկալվել են որպես աստվածություն կամ փոխարինել որևէ աստվածության:
^D Haldini arni	Ըստ որոշ հետազոտողների՝ թարգմանվում է որպես «Խալդյան առնականություն» (այդ մասին՝ տե՛ս՝ օրինակ՝ Ս. Հմայակյան, 1990, էջ, 31.): Դեռևս դժվար է միանշանակ կարծիք հայտնել այս «ասորիբուտի» մասին:
^D Haldinini ušmaše	Հաճախ թարգմանվում է որպես «Խալդյան զորություն» (տե՛ս՝ օրինակ՝ KYKH, 18, 127.): Վերջերս Ս. Սավինին առաջարկեց «Խալդյան հովանավորություն» ընթերցման տարբերակը՝ այն համադրելով մի շարք ուրարտական կնիքներում ներկայացված (նկ. 189) ուրարտական միապետներին գլխավերևում պահվող ամպհովանու պատկերների հետ (M. Salvini, 2010b., 32.):

DINGIR ^{meš} D ³ Haldinini susini	«Խալդյան susi-ի աստվածներ»։ Այս հաղորդումից պարզ է դառնում, որ Խալդիին ձոնված susi-ներում պաշտվել են նաև այլ աստվածություններ։
D ³ Haldini niribi	«Խալդյան հոտ»։ Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալության շրջանին պատկանող Քելիշինիի երկլեզվյա արձանագրություն հիշատակվում է Խալդիի հոտին կենդանիներ զոհաբերելու մասին (CTU 1, A 3-11.)։ Հավանաբար Ուրարտուի գերագույն աստծուն են նվիրված եղել որոշ կենդանիներ, որոնք որոշակիորեն տարբերվել են և ընկալվել որպես սրբազան։ Հետաքրքիր է, որ Հայկական լեռնաշխարհում Անահիտ դիցուհուն են ձոնված եղել երինջներ (Կ. Մելիք-Փաշայան, 1963, էջ, 92.)։ «Խալդյան հոտ» հասկացությունը մատնանշում է այն մասին, որ Ուրարտուի հովանավոր աստվածը ընկալվել է նաև որպես «աստվածային հովիվ»։ Հետաքրքիր է, որ մի շարք ուրարտական միապետներ իրենց անվանել են «ճշմարիտ հովիվ» (այդ մասին տե՛ս՝ օրինակ, Ե. Գրեկյան, 2004ա., էջ, 319.)։

Աղյուսակ 3

Խալսիին ձոնցած առարկաները

	Իշարուինի	Իշարուինի և Մենուա. Իշարուինի, Մենուա և Ինուշարուա	Մենուա	Արգիշթի I	Սարրուրի II	Ռուսա I	Արգիշթի II	Ռուսա II	Ռուսա III	Սարրուրի III	Անհայտ
Օղերից բաղկացած շղթա	1	1									
Սրի պատյան	1										
Վահան		1		8	3	1	2	3?	11	1	
Վահանի մոտ դրվող իր			1								
Աշտանակ			1								
Շտեմարանը լցնելու մասին պատմող բրոնզե իր` հավանաբար ծանրոց											
Սարդավարտ				3	2			2			
Կապարձ				3	3		1				1
Կռճակ				1							
Նետասլաք			1	1	3						
Պատվանդան				1				2?			
Խուլի				1							
Նիզակ								2			
Գամ								3?			
Ապարանջան					1						

Աղյուսակ 4
Ուարուբանիին վերաբերող հիշատակությունները՝ վկայված հնագիտական և գրավոր սկզբնաղբյուրներում

Միապետը	Վայրը	Գործողությունը կամ համատեքստը	CTU
Բշպուինի և Մենուա	Աշոտակերտ	Հիշատակվում է susi-ի կառուցման, ինչպես նաև qadslani-ում Խալդիին ուլ գոհաբերելու (nipsidu-) , ցուլ գոհաբերելու (արս-), Ուարուբանիին՝ կով, ինչպես նաև՝ Խալդյան դարպասներին և զենքերին մեկական ոչխար գոհաբերելու (արս-) մասին:	CTU 1, A 3-2
Բշպուինի և Մենուա	Մհերի Դուռ	Առաջինն է այսպես կոչված «աստվածուհիների» շարքում, ում համար պետք է գոհաբերություններ իրականացվեն: Հիշատակվում է Ուարուբանիին կով և ոչխար գոհաբերելու մասին:	CTU 1, A 3-1 ²¹
Մենուա	Գյուզակ	Արձանագրության տեքստում հիշատակվում է Խալդյան դարպասների, Խալդի աստծո քաղաքի կառուցման, ինչպես նաև խաղողուտ և պարտեզ հիմնելու մասին: Արձանագրության վերջին հատվածում նշվում է խաղողուտի կամ գուցե գինու հասունացման ժամանակ Խալդիի և Ուարուբանիի համար pulusi-ի առջև ինչ-որ արարողություններ անելու մասին:	CTU 1, A 5-33 ³⁰⁻³⁶
		Ուլունքահատիկ, որի վրայի	

Արգիշթի I?	Վանի թանգարան	արձանագրությունում Արգիշթին հիշատակում է այն Էրիսի երկրից բերելու և Ուարուբանին նվիրաբերելու մասին:	CTU 4, D 8-1
Արգիշթի II	Չելեբիքադի	Այս արձանագրությունում Ուարուբանի անունը հիշատակվում է երկու անգամ. 1. Թեյշեբային և Շիվինին զոհաբերություններ կատարելու մասին հաղորդմանը հետևում է Ուարուբանին մեկ ոչխար, իսկ այնուհետև այլ աստվածություններին կենդանիներ զոհաբերելու հիշատակությունը: 2. Նման հիշատակություն է հետևում արձանագրության մյուս հատվածում, սակայն, Ուարուբանին և մյուս աստվածություններին ոչխար զոհաբերելու հաղորդմանը նախորդում է գերագույն եղյակին զոհաբերություններ մատուցելու հիշատակությունը:	CTU 4, A 1-11Vo
		Այանիսի տաճարի առաջին հատվածում հիշատակվում է	

Ռուսա II	Այանիս	ղիցարանի գերագույն եռյակից հետո Ուարուբանին կով զոհաբերելու մասին (CTU 1, A 12-1I.): Երկրորդ հատվածում նշվում է Խալիին ուլ, ցուլ, և Ուարուբանին կով զոհաբերելու մասին: Այնուհետև՝ pahazuli-ի կառուցման ժամանակ Խալիին ուլ և Ուարուբանին կով զոհաբերելու մասին: Այս տեքստում նաև վկայություն կա susi-ի առջև գտնվող sirihani կառույցում Խալիի և Ուարուբանիի առջև ինչ-որ արարողություններ կատարելու մասին (CTU 1, A 12-1II.): Այանիսի տաճարի արձանագրության տեքստի հինգերորդ հատվածում հիշատակված է տարբեր աստվածություններին կենդանիների զոհաբերություններ մատուցելու մասին, որոնց թվում Ուարուբանին չորրորդն է: Վերջինիս այս անգամ պետք է ոչխար զոհաբերվեր (CTU 1, A 12-1V.):	CTU 1, A 12-1
	Այանիս	Բուլլա, որի վրա հիշատակված է Ուարուբա աստծո մարդու մասին:	CTU 4, CB Ay-39
		Կարմիր բլուրի տաճարի արձանագրության առաջին	

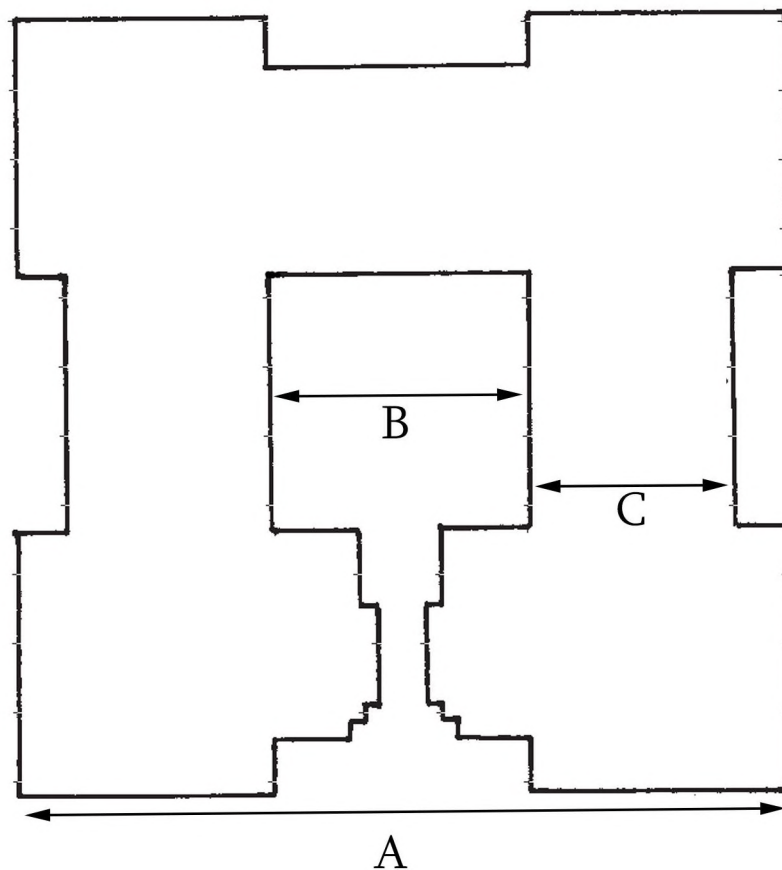
	Կարմիր բլուր	հատվածում, որտեղ թվարկվում են տարբեր աստվածություններին կենդանիներ զոհաբերելու կարգադրությունները, նշվում է Ուարուբանիին կով զոհաբերելու մասին: Այստեղ վերջինս հաջորդում է գերագույն եռյակին: Տեքստի մեկ այլ հատվածում երկու անգամ հիշատակվում է միայն Խալդիին ուլ, ցուլ, իսկ Ուարուբանիին կով զոհաբերելու կարգադրությունը: Այստեղ հիշատակվում է նաև pahazuli-ն (CTU 1, A 12-2.): Այս հատվածին հաջորդող երկրորդ մասում հիշատակվում է Խալդիին ուլ և ցուլ, իսկ Ուարուբանիին կով զոհաբերելու մասին: Այս տեքստում, ինչպես և Այանիսի արձանագրության դեպքում, վկայություն կա susi-ի առջև գտնվող sirihani կառույցում Խալդիի և Ուարուբանիի առջև ինչ-որ արարողություններ կատարելու մասին (CTU 1, A 12-2II.):	CTU 1, A 12-2
		Արձանագրության տեքստում հիշատակվում է Խալդիին ուլ և ցուլ, իսկ	

	Արգիշթիխինիլի	Ուարուբանին կով զոհաբերելու մասին: Քիչ անց նշվում է Խաղիին ուլ և ոչխար և Ուարուբանին ոչխար զոհաբերելու մասին: Այստեղ ևս հաղորդում կա <i>paḥazuli</i> -մասին:	CTU 1, A 12-3
Ռուսա Էրիմենայորդի	Գյովելեք	Արձանագրության տեքստում երկու անգամ հիշատակվում է դիցարանի աստվածություններին տարբեր կենդանիներ զոհաբերելու մասին: Այստեղ՝ Ուարուբանին երկու դեպքում էլ հաջորդում է գերագույն եռյակին: Նրան պետք է ոչխար զոհաբերվեր:	CTU 1, A 14-1Vo
Ռուսա Էրիմենայորդի	Մավաջըք	Նույնը, ինչ Գյովելեքի արձանագրության մեջ է վկայված:	CTU 1, A 14-2Vo
Մարրուրի?	Մասնավոր հավաքածու	Մարդիոնից ուլունքահատիկ, որի վրա արձանագրված է <i>md'Uaruba</i> <i>md'Sarduri</i> արտահայտությունը:	CTU 4, D 9-1

Աղյուսակ 5

Խաղիին ձոնված և հնագիտորեն ֆիքսված susi-ները չափերը

	Մենուա	Սարդուրի II	Ռուսա II	A	B	C
Վերին Անձավ	X			13.40 x 13.40	7.30 x 7.30?	2.50
Ազնավուրթեփե	X			13.63 x 13.63	5.03 x 5.03	4.00
Հայկաբերդ (Վերին ամրոց)		X		12.50 x 12.50	4.50 x 4.50	3.50
Քայալրդերև			X	12.50 x 12.50	5.0 x 5.0	3.20
Այանիս			X	12.75 x 13.00	4.58 x 4.62	4.30



Աղյուսակ 6

Խաղիին գոհաբերվելիք կենդանիները (ըստ ուրարտական սեպագիր աղբյուրների)

Իսլաֆ	Կենդանի(ներ)	Քանակը	Զոհաբերության ձևը	Վայրը	CTU 1
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	6	nipsidu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-13
՝Haldie	GU ₄	17	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-14
՝Haldie	UDU	34	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-14
՝Haldinaúe BE-LI ^{meš}	GU ₄	1	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-17
՝Haldinaúe BE-LI ^{meš}	UDU	2	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-17
՝Haldinini iniriašie	GU ₄	1	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-112
՝Haldinini iniriašie	UDU	2	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-112
՝Haldinini alsuiašie	GU ₄	1	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-112
՝Haldinini alsuiašie	UDU	2	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-112
՝Haldinini dirušie	GU ₄	1	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-113
՝Haldinini dirušie	UDU	2	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-113
՝Haldinaúe ^{LU} A.SI ^{meš}	GU ₄	2	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-113
՝Haldinaúe ^{LU} A.SI ^{meš}	UDU	4	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-113
DINGIR ^{meš}	GU ₄	1	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-115
՝HaldininiURU-ni					
DINGIR ^{meš}	UDU	2	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-115
՝HaldininiURU-ni					
՝Haldinini dašie	GU ₄	1	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-115
՝Haldinini dašie	UDU	2	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-115
՝Haldinaúe KÁ	GU ₄	1	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-116
՝Haldinaúe KÁ	UDU	2	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-116
՝Haldini arnie	GU ₄	1	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-117
՝Haldini arnie	UDU	2	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-117
՝Haldinini ušmašie	GU ₄	1	urpu-	Մհերի Ղուռ	CTU 1, A 3-117

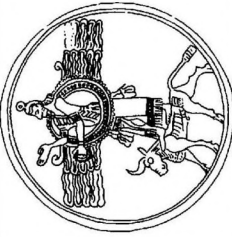
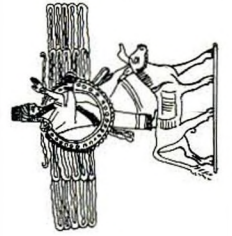
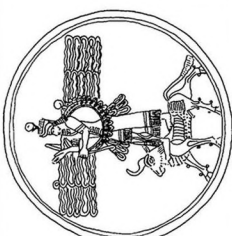
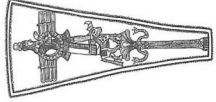
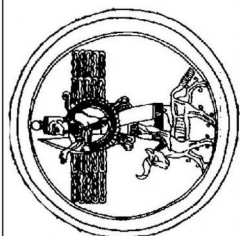
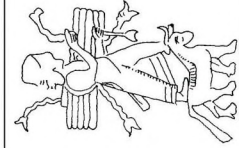
՝Haldinini užmašie	UDU	2	արք-	Մհերի Դուռ	CTU 1, A 3-1 ¹⁷
DINGIR ^{mes} ՝Haldinini susini	GU ₄	1	արք-	Մհերի Դուռ	CTU 1, A 3-1 ¹⁷
DINGIR ^{mes} ՝Haldinini susini	UDU	2	արք-	Մհերի Դուռ	CTU 1, A 3-1 ¹⁷
՝Haldie	UDU	3	արք-	Մհերի Դուռ	CTU 1, A 3-1 ³⁰
՝Haldie	UDU	3	արք-	Մհերի Դուռ	CTU 1, A 3-1 ³⁰
՝Haldie	UDU	3	արք-	Մհերի Դուռ	CTU 1, A 3-1 ³¹
՝Haldini niribie	UDU	4	արք-	Մհերի Դուռ	CTU 1, A 3-1 ²⁰
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Աշոտակերտ	CTU 1, A 3-2 ⁴
՝Haldie	GU ₄	1	արք-	Աշոտակերտ	CTU 1, A 3-2 ⁴
՝Haldinaúe KÁ	UDU	1	արք-	Աշոտակերտ	CTU 1, A 3-2 ⁴
՝Haldinaúe BE-LI ^{mes}	UDU	1	արք-	Աշոտակերտ	CTU 1, A 3-2 ⁴
՝Haldie	GU ₄	1	արք-	Օձասար	CTU 1, A 3-8 ⁵
՝Aldie	GU ₄	1112		Քելիշինի	CTU 1, A 3-10 ¹⁴
՝Aldie	UDU. MÁŠ, UDU. NITA	9020		Քելիշինի	CTU 1, A 3-10 ¹⁴
՝Aldie	UDU. MÁŠ.GAL	12480		Քելիշինի	CTU 1, A 3-10 ¹⁴⁻¹⁵
Մենուա					
ԽԱԼԴԻ	Կենդանի(ներ)	Քանակը	Զոհաբերության ձևը	Վայրը	CTU 1
՝Haldie	GU ₄	1	արք-	Գյուզակ	CTU 1, A 5-33 ²⁵⁻²⁶
՝Haldie	UDU	3	արք-	Գյուզակ	CTU 1, A 5-33 ²⁵⁻²⁶
՝Haldie	GU ₄	1	արք-	Վանի թանգարան	CTU 1, A 5-90 ²
՝Haldie	UDU	1	արք-	Վանի թանգարան	CTU 1, A 5-90 ³
Սարդուրի II					

ԽԱԼԴԻ	Կենդանի(ներ)	Քանակը	Զոհաբերության ձևը	Վայրը	CTU 1
՝Haldie	UDU	1	արս-	Սուրբ Պողոս	CTU 1, A 9-1 ₁₂
Արգիշթի II					
ԽԱԼԴԻ	Կենդանի(ներ)	Քանակը	Զոհաբերության ձևը	Վայրը	CTU 4
՝Haldie	UDU ŠE	1		Չեղբիբաղի	CTU 4, A 11-1V ₀₂₇
՝Haldie	UDU	1		Չեղբիբաղի	CTU 4, A 11-1V ₀₂₇
Ռուս II					
ԽԱԼԴԻ	Կենդանի(ներ)	Քանակը	Զոհաբերության ձևը	Վայրը	CTU 1
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Այանիս	CTU 1, A 12-1 I ₄
՝Haldie	GU ₄	1		Այանիս	CTU 1, A 12-1 I ₁₀
՝Haldie	UDU	2		Այանիս	CTU 1, A 12-1 I ₁₀
՝Haldinaúe BE-LI	UDU	1		Այանիս	CTU 1, A 12-1 I ₁₁
՝Haldinaúe KÁ	UDU	1		Այանիս	CTU 1, A 12-1 I ₁₁
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Այանիս	CTU 1, A 12-1III _{4,5,6,7}
՝Haldie	GU ₄	1		Այանիս	CTU 1, A 12-1III _{5,6}
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Այանիս	CTU 1, A 12-1 V ₆
՝Haldie	UDU	1		Այանիս	CTU 1, A 12-1 V ₆
՝Haldinaúe BE-LI	UDU	1		Այանիս	CTU 1, A 12-1 V ₇
՝Haldinaúe KÁ	UDU	1		Այանիս	CTU 1, A 12-1 V ₈
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Այանիս	CTU 1, A 12-1V ₁₂
՝Haldie	GU ₄	1	-	Այանիս	CTU 1, A 12-1V ₁₂
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Կարսիբ բլուր	CTU 1, A 12-2I ₇
՝Haldie	GU ₄	1		Կարսիբ բլուր	CTU 1, A 12-2I ₇
՝Haldinaúe BE-LI	UDU	1		Կարսիբ բլուր	CTU 1, A 12-2I ₈
՝Haldinaúe KÁ	UDU	1		Կարսիբ բլուր	CTU 1, A 12-2I ₈
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Կարսիբ բլուր	CTU 1, A 12-2I ₁₀

՝Haldie	GU ₄	1		Կարսի բլուր	CTU 1, A 12-2I ₁₀₋₁₁
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Կարսի բլուր	CTU 1, A 12-2II ₁
՝Haldinani ^{GIS} KÁ	UDU	1		Կարսի բլուր	CTU 1, A 12-2II ₃
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Արգիշթիսիսիլի	CTU 1, A 12-3 ₂₋₃
՝Haldie	GU ₄	1		Արգիշթիսիսիլի	CTU 1, A 12-3 ₃
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Արգիշթիսիսիլի	CTU 1, A 12-3 ₄
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Արգիշթիսիսիլի	CTU 1, A 12-3 ₅
՝Haldinaw KÁ	UDU	1		Արգիշթիսիսիլի	CTU 1, A 12-3 ₇
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Զվարթնոց	CTU 1, A 12-8 ₁₈₋₁₉
՝Haldie	UDU	1		Զվարթնոց	CTU 1, A 12-8 ₁₉
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Զվարթնոց	CTU 1, A 12-8 ₂₃
՝Haldie	UDU	1	nipsidu-	Զվարթնոց	CTU 1, A 12-8 ₂₄
Ռուսա Էրիմնայրդի					
ԽԱԼ ԴԻ	Կենդանի(ներ)	Քանակը	Զոհաբերության ձևը	Վայրը	CTU 1
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1	nipsidu-	Գյովկէք	CTU 1, A 14-1V _{0 4-5}
՝Haldie	GU ₄	1		Գյովկէք	CTU 1, A 14-1V _{0 5}
՝Haldie	UDU	5		Գյովկէք	CTU 1, A 14-1V _{0 5}
՝Haldie	UDU. MÁŠ.TUR	1		Սավաջք	CTU 1, A 14-2V ₀₃
՝Haldie	GU ₄	1		Սավաջք	CTU 1, A 14-2V ₀₃
՝Haldie	UDU	5		Սավաջք	CTU 1, A 14-2V ₀₃₋₄
Անհայտ					
ԽԱԼ ԴԻ	Կենդանի(ներ)	Քանակը	Զոհաբերության ձևը	Վայրը	CTU 1
՝Hald[i-	GU ₄	1		Նորագավիթ	CTU 1, A 18-7 ₅

Աղյուսակ 7

Ցույի վրա կանգնած, արևի թևատարած սկավառակի շրջանակի մեջից դուրս եկող աստվածության պատկերման տիպերը

Իշպուհինի					
Իշպուհինի և Մենուա					
					
					
					

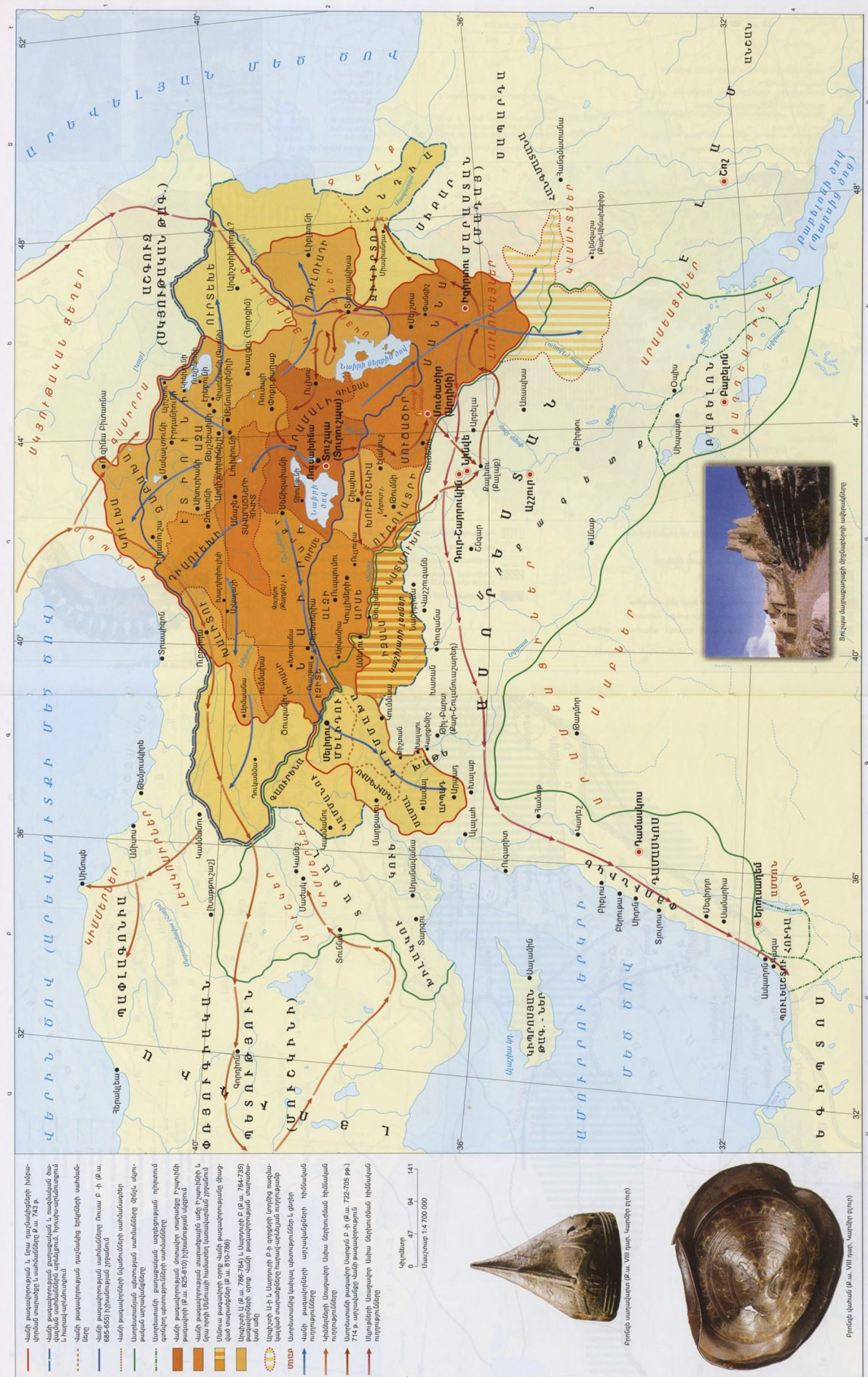
ՔԱՐՏԵԶՆԵՐ

Քարտեզ 1. Ուրարտուն և Հին Մերձավոր Արևելքը

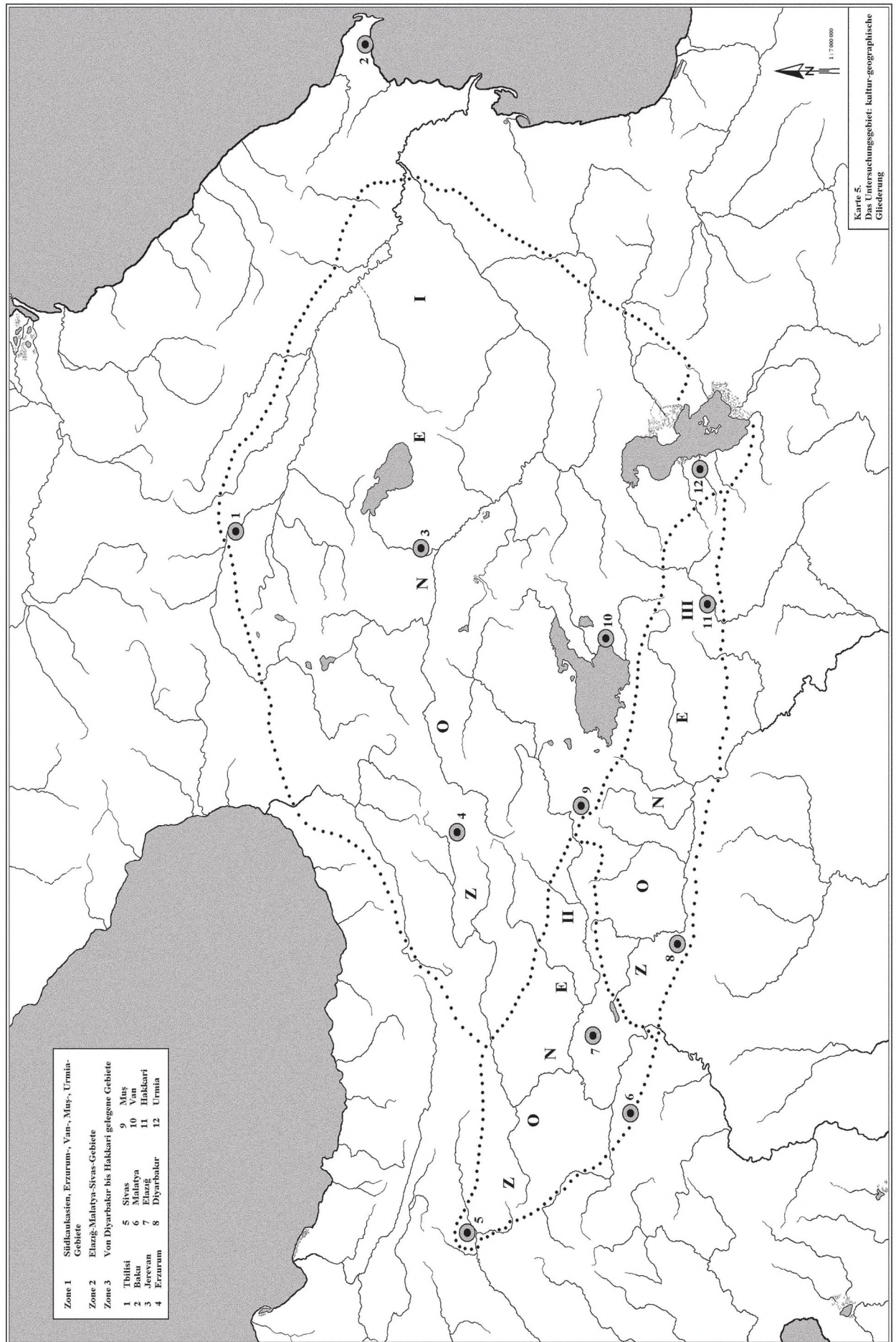


Քաղաքացի 2. Վանի թագավորությունը Բ.ա. IX-VII դարերում

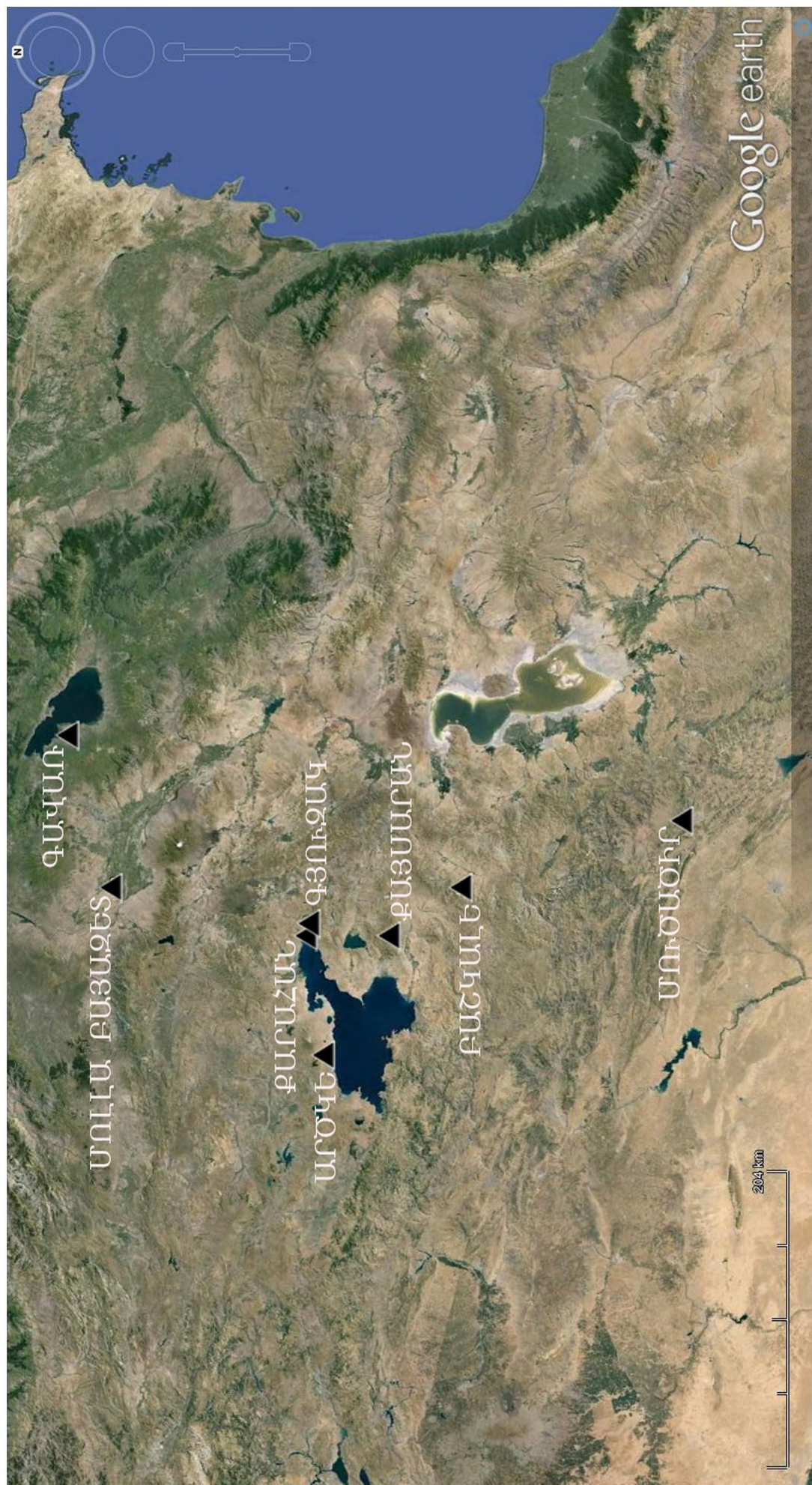
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԱՐԴԱՐԱԴԱՐԱՆԻ ԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՄԻՏԵ



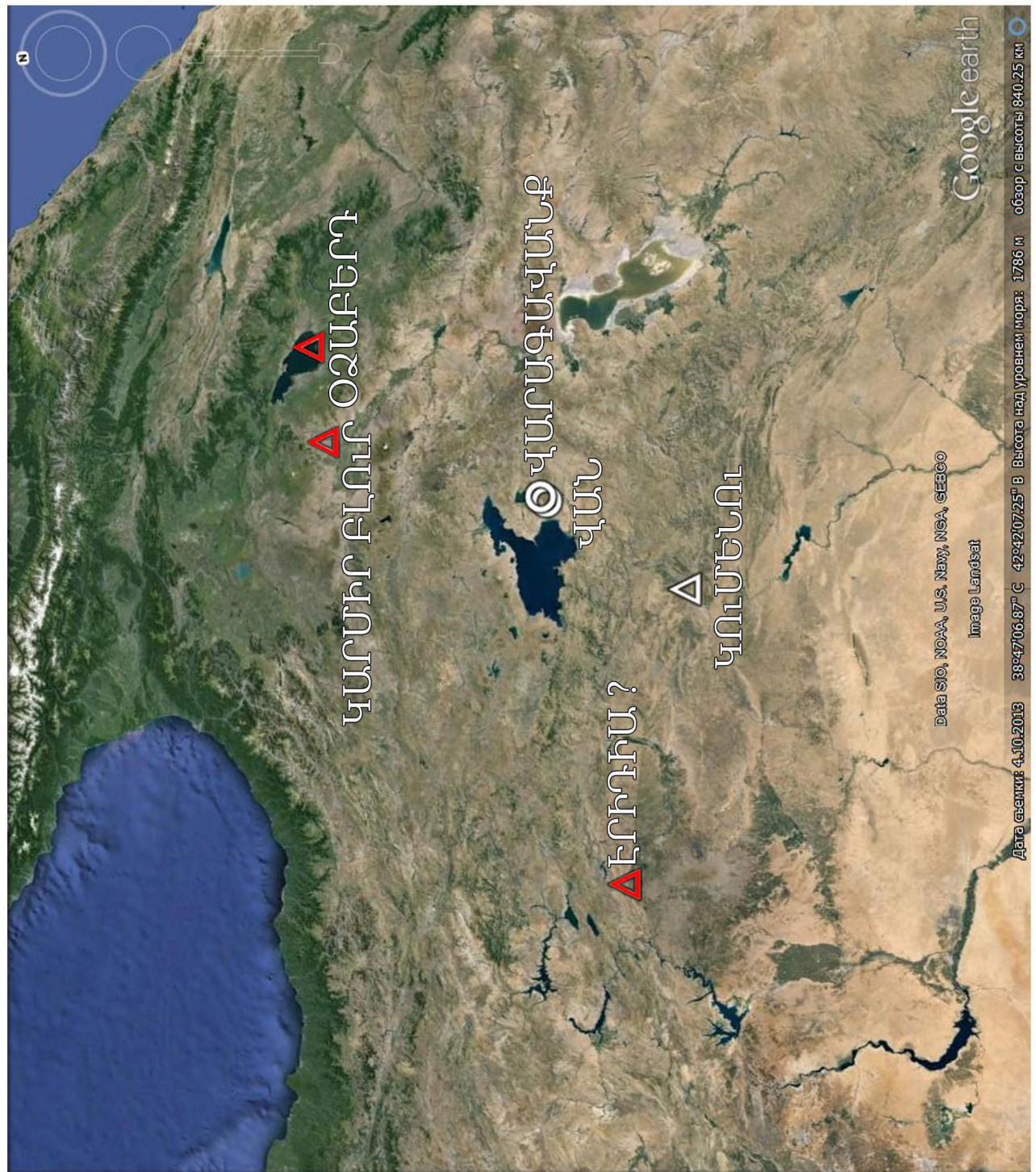
Քարտեզ 4. Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային գոտիները (ըստ՝ Ա. Բորիսյանի)



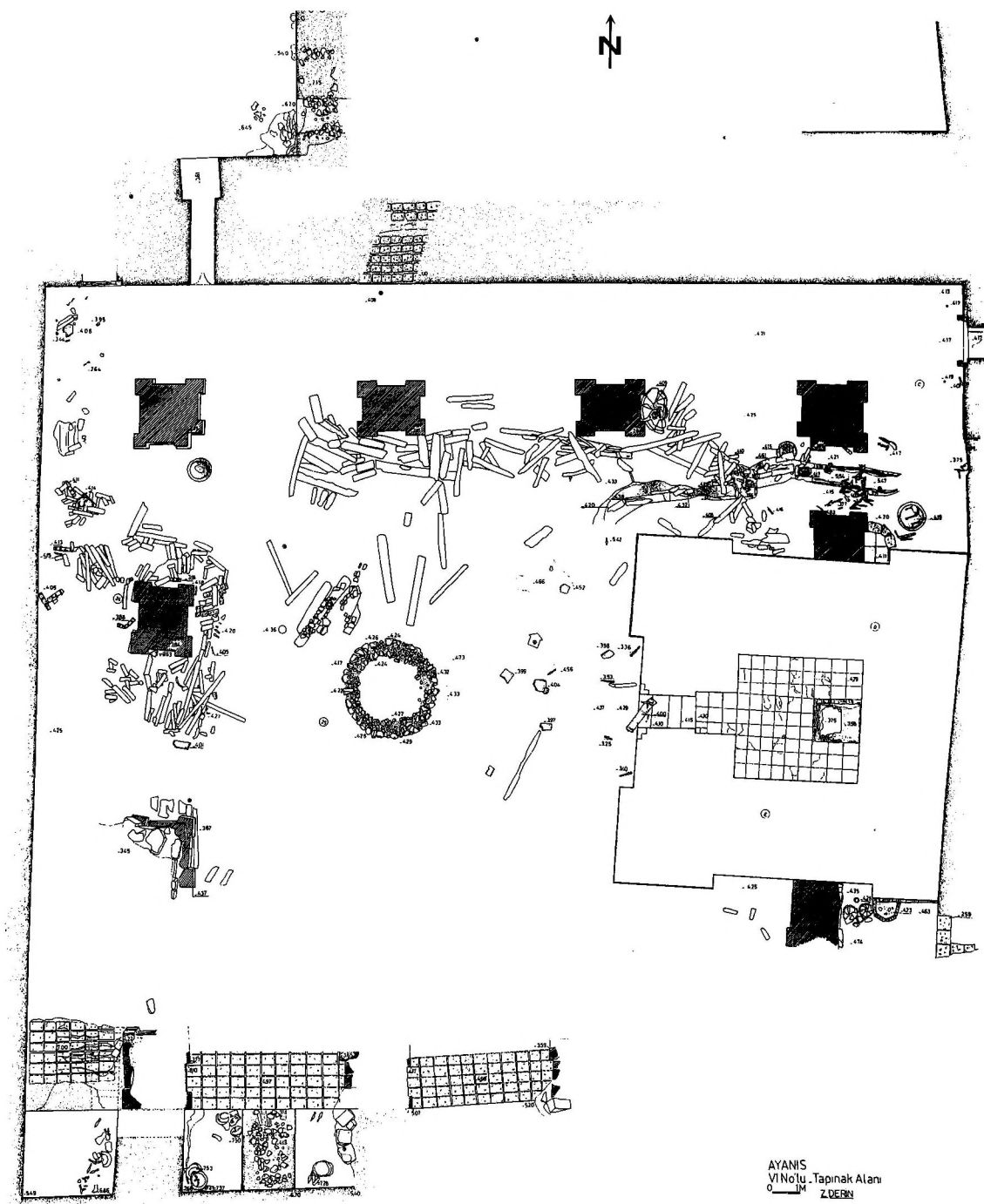
Քարտեզ 6. <<Խալիլի քաղաքները>>



Քարտեզ 7. Թեյշեբային ձոնված քաղաքներն ու pulusi կոթողները



ՆԿԱՐՆԵՐ



Նկար 1



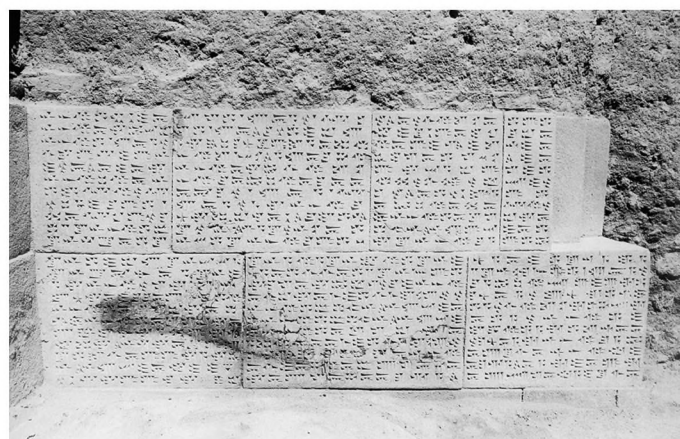
Նկար 2



Նկար 3



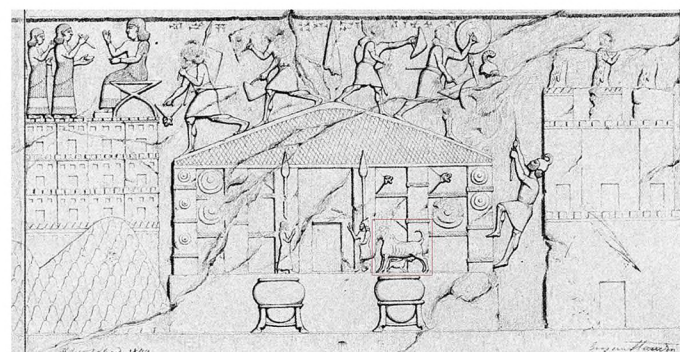
Նկար 4



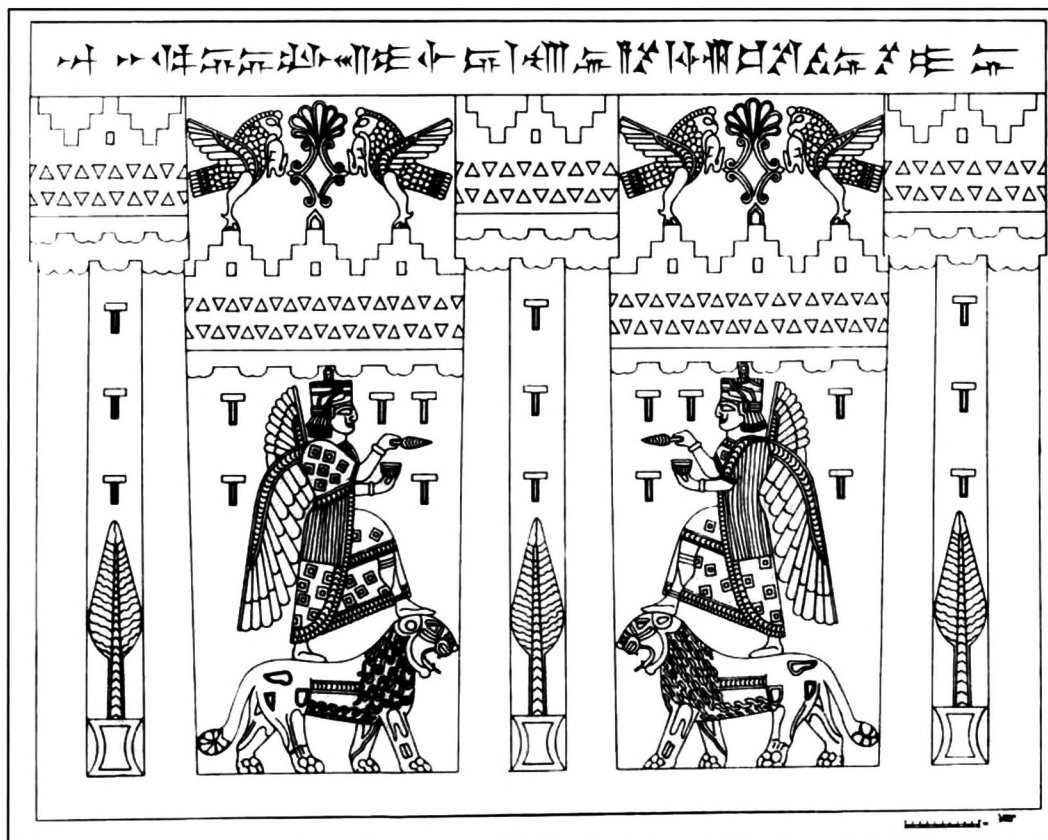
Նկար 5



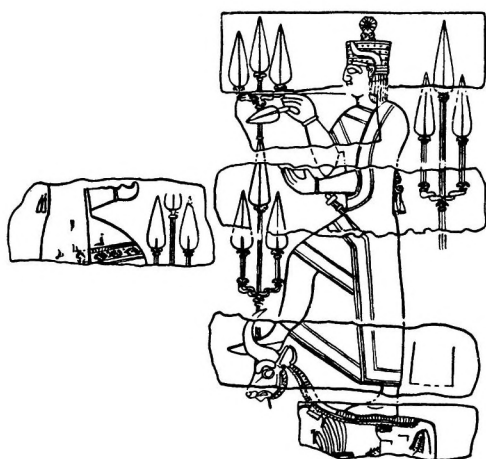
Նկար 6



Նկար 7



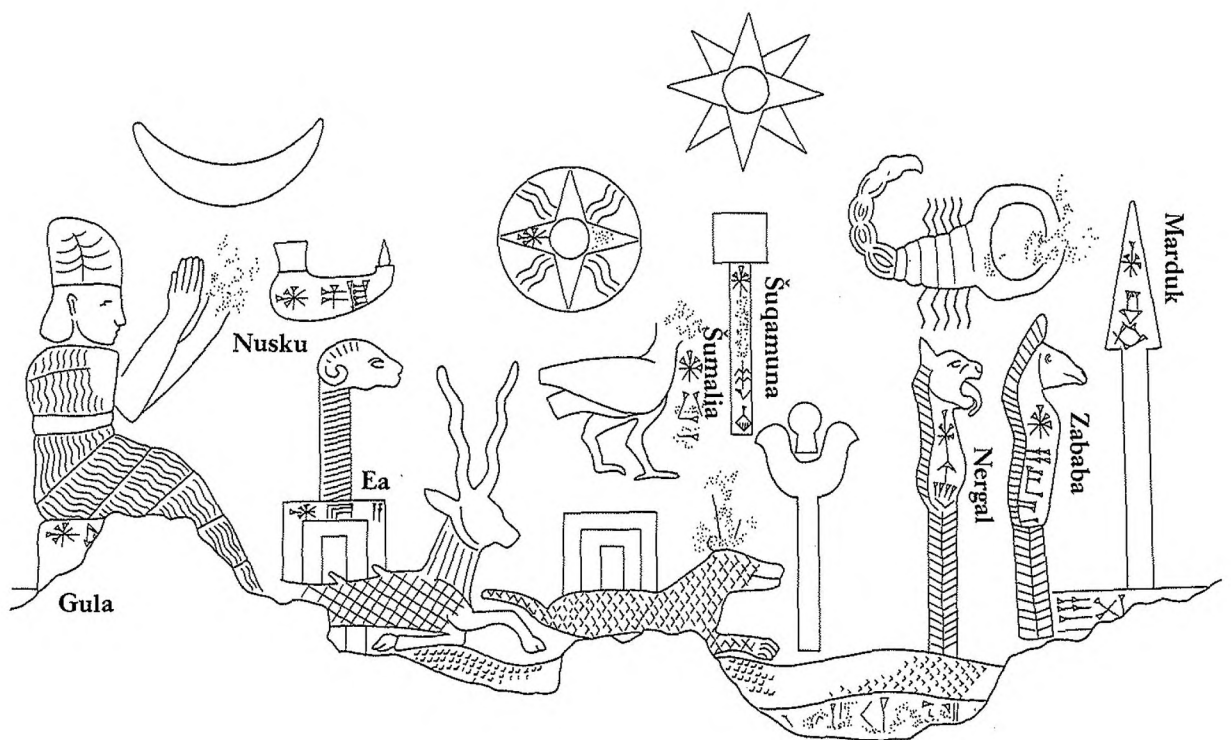
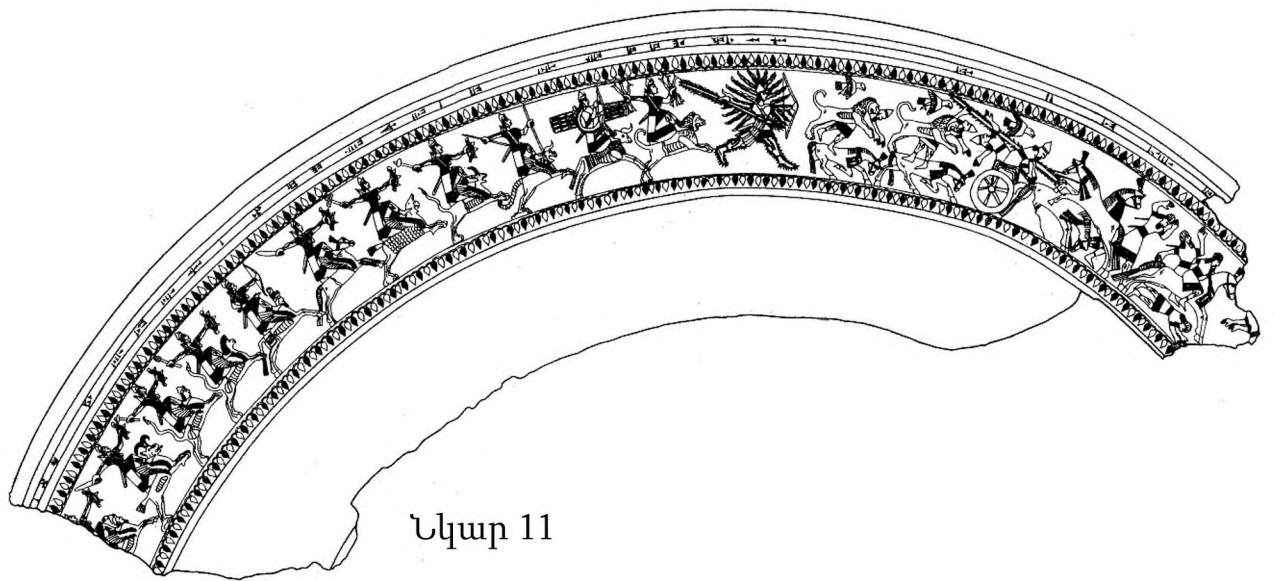
Նկար 8



Նկար 9



Նկար 10



Նկար 12



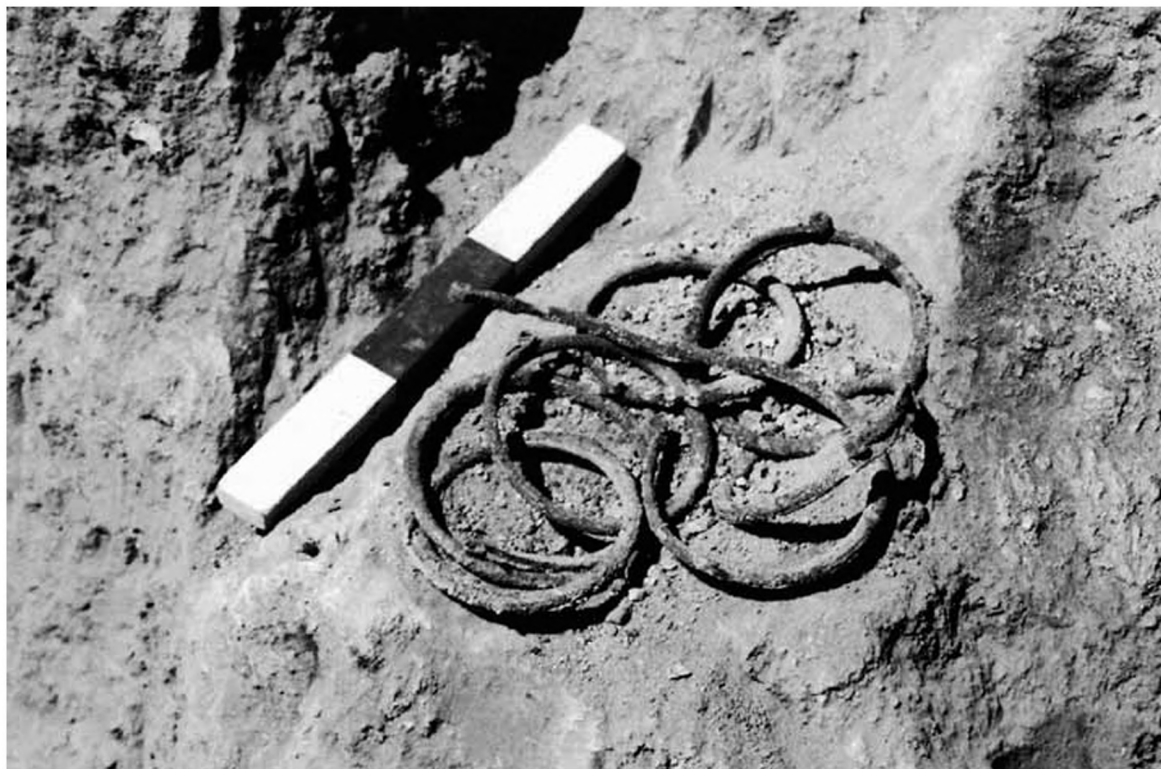
Նկար 13



Նկար 14



Նկար 15



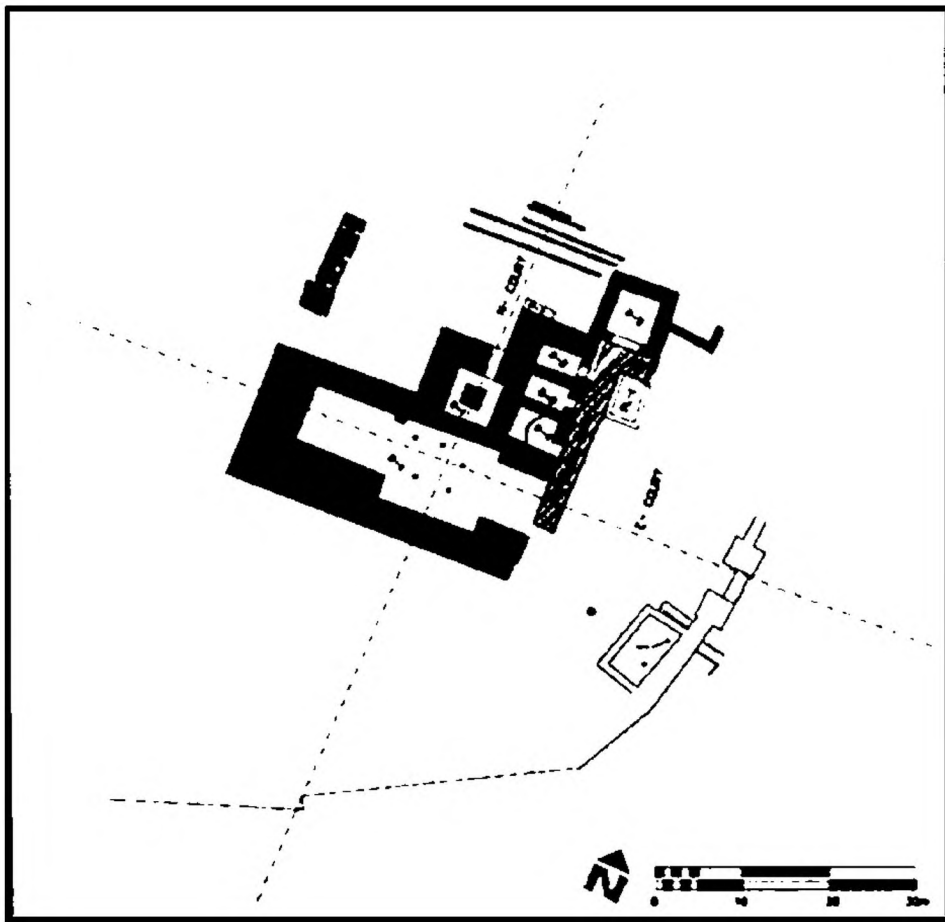
Նկար 16



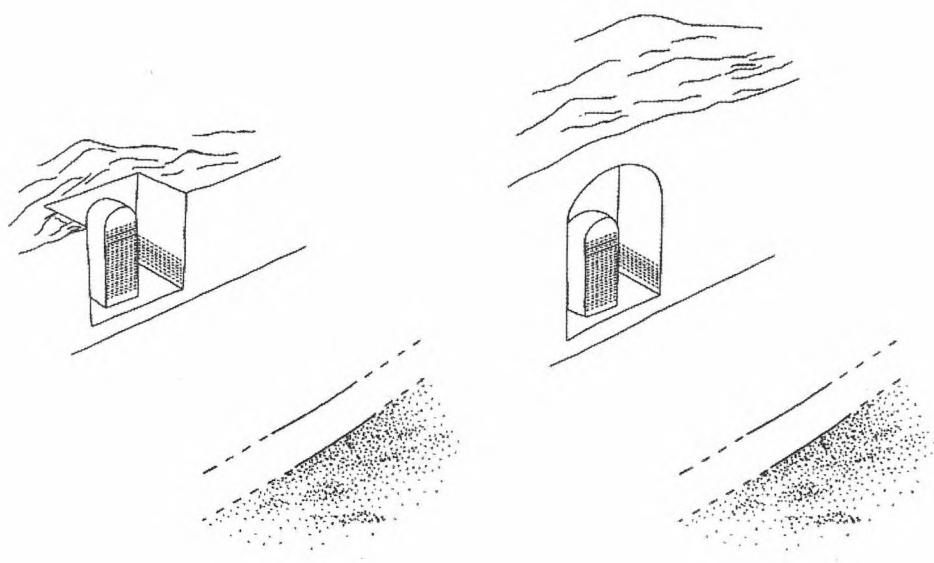
Նկար 17



Նկար 18



Նկար 22



Նկար 23



Նկար 24



Նկար 25



Նկար 26



Նկար 27



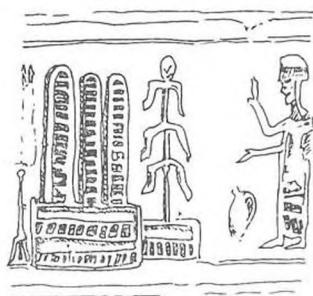
Նկար 28



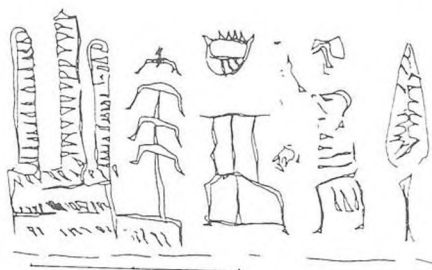
Նկար 29



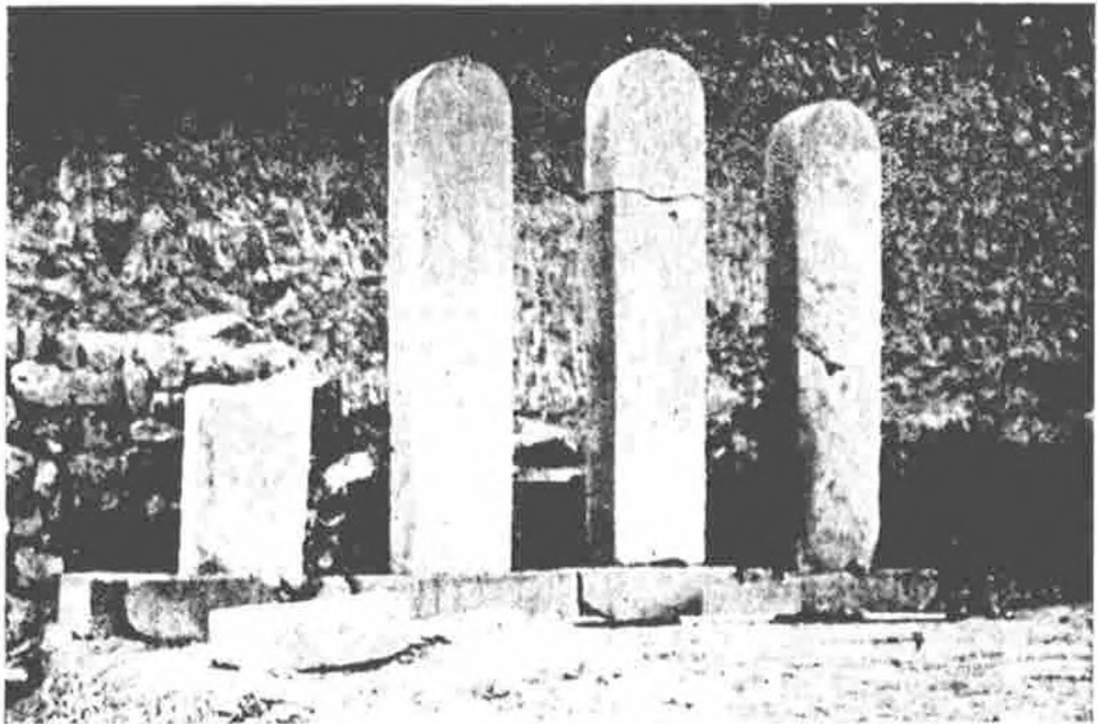
Նկար 30



Նկար 31

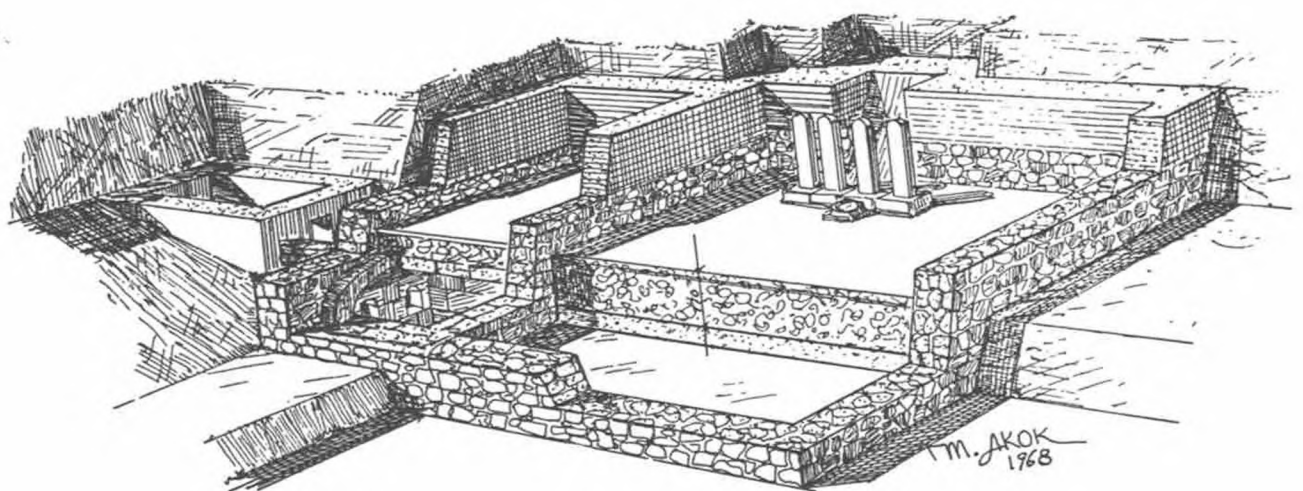


Նկար 32



I

Նկար 33a



Նկար 33b



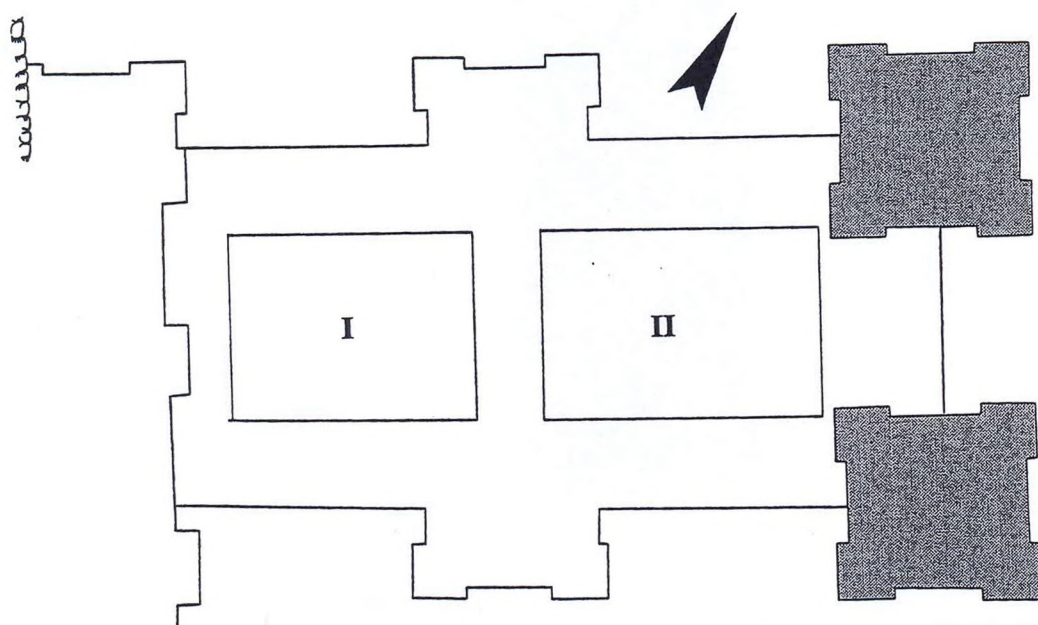
Նկար 34



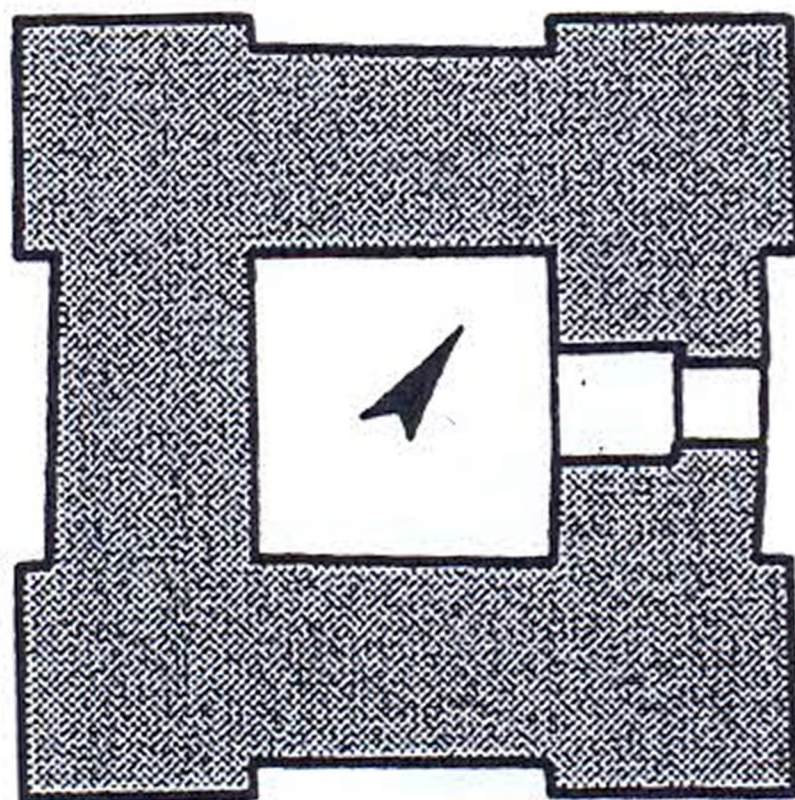
Նկար 35



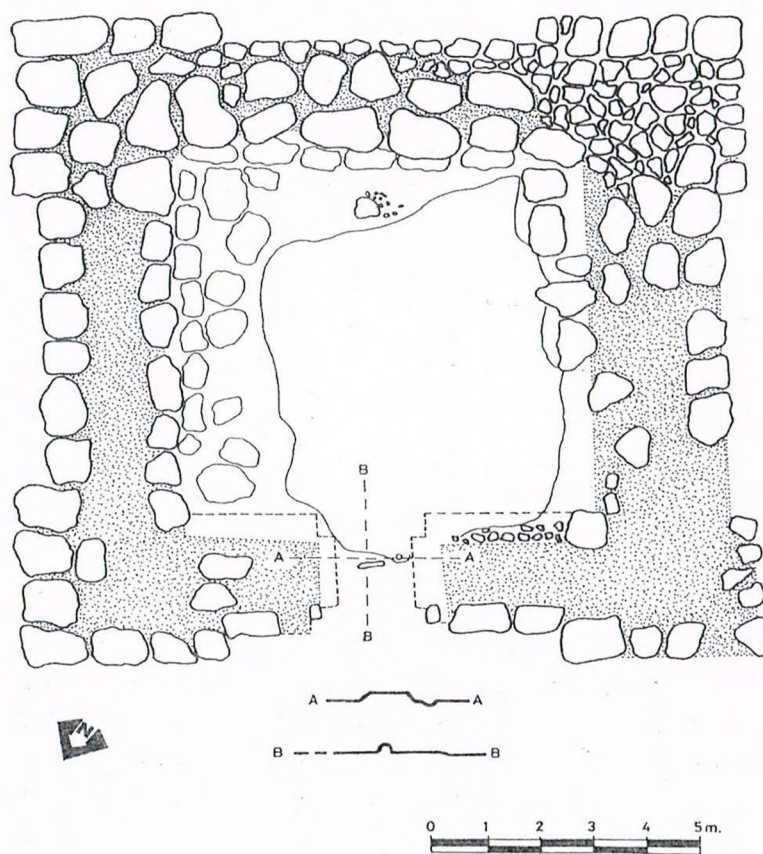
Նկար 36



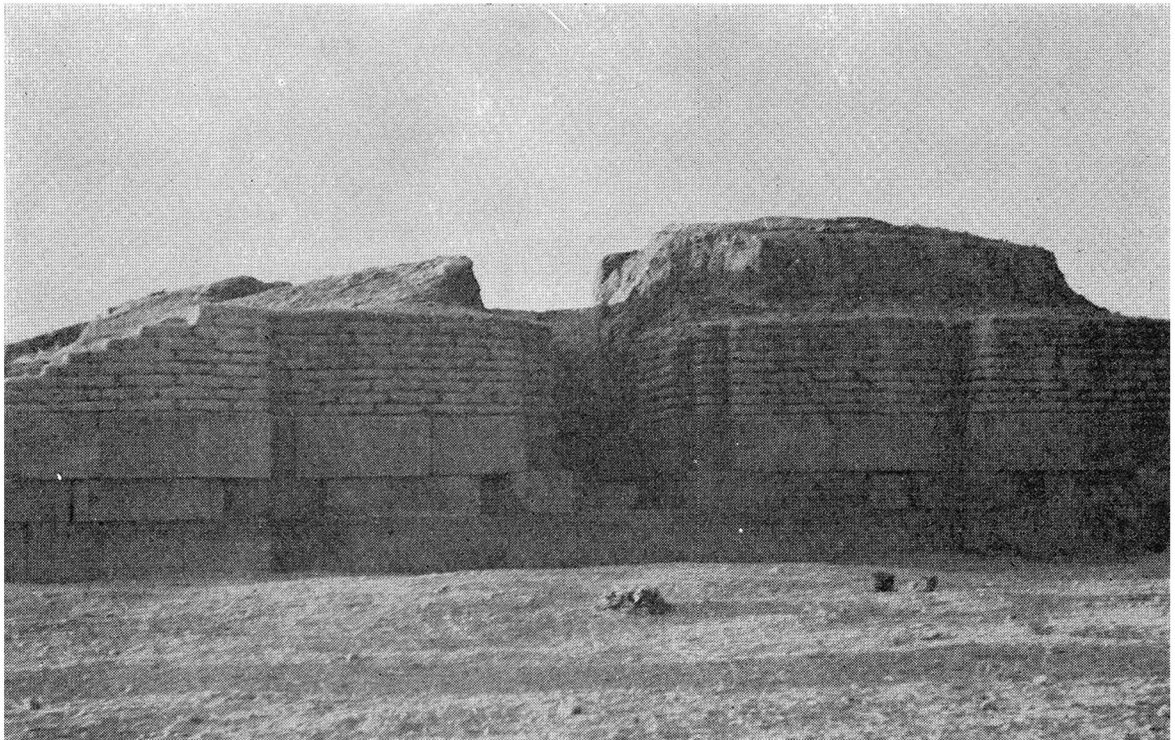
Նկար 37



Նկար 38



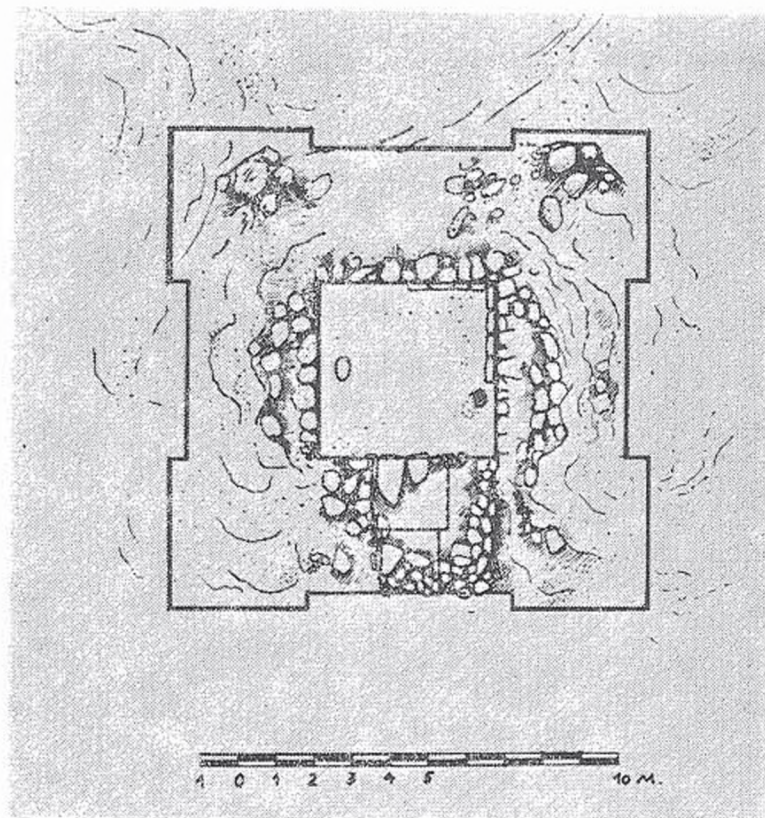
Նկար 39



Նկար 40



Նկար 41



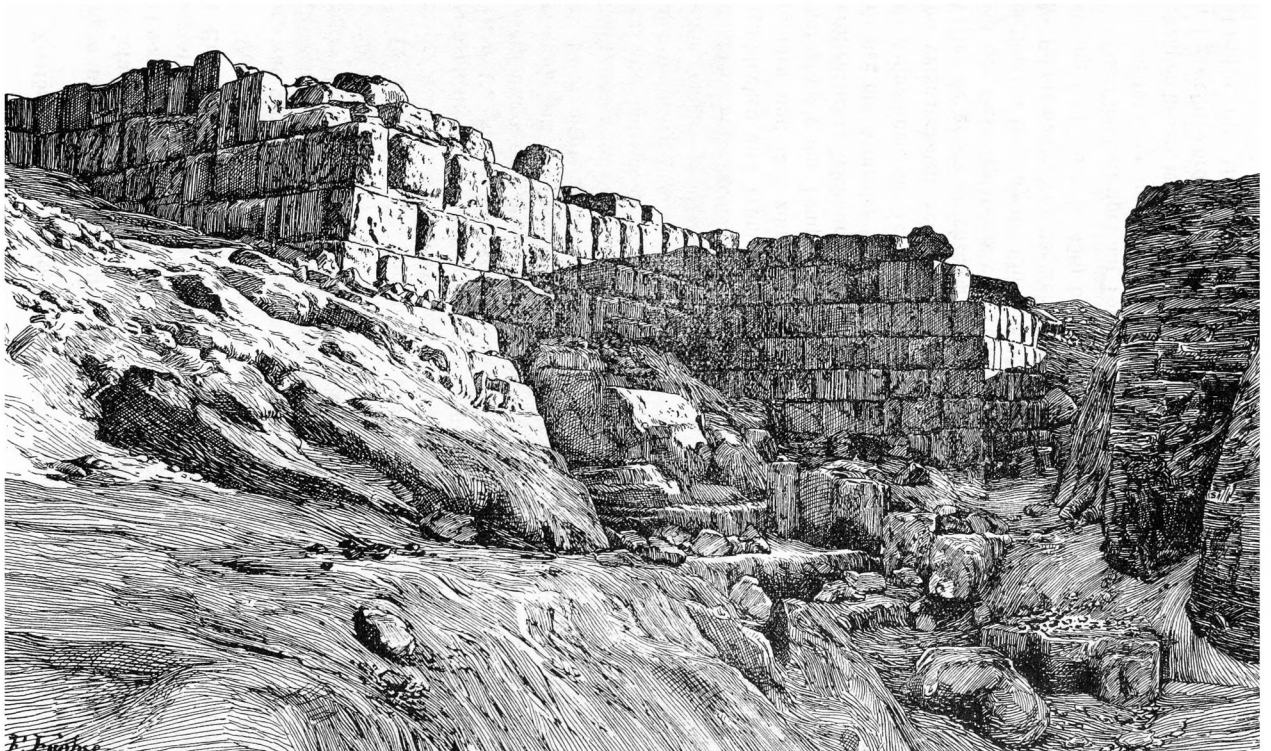
Նկար 42



Նկար 43



Նկար 44



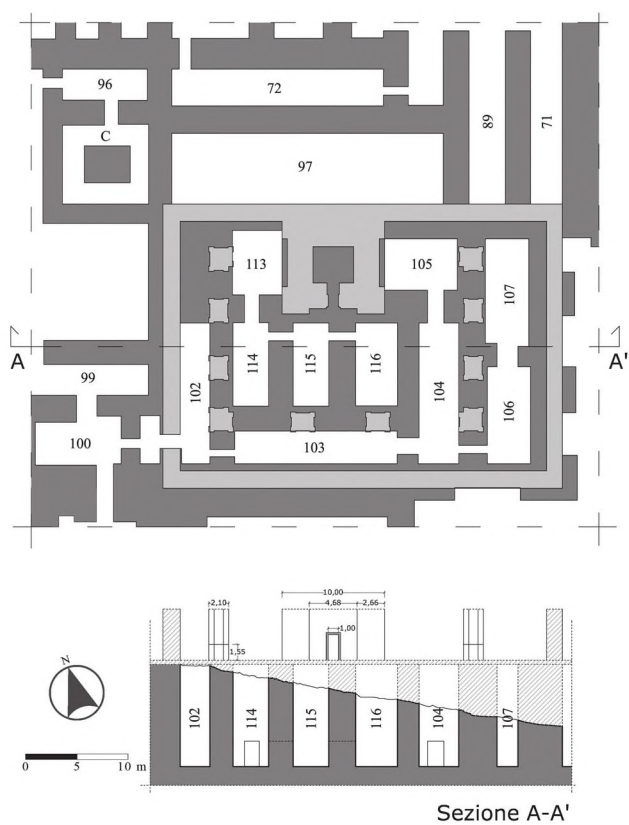
Նկար 45



Նկար 46



Նկար 47



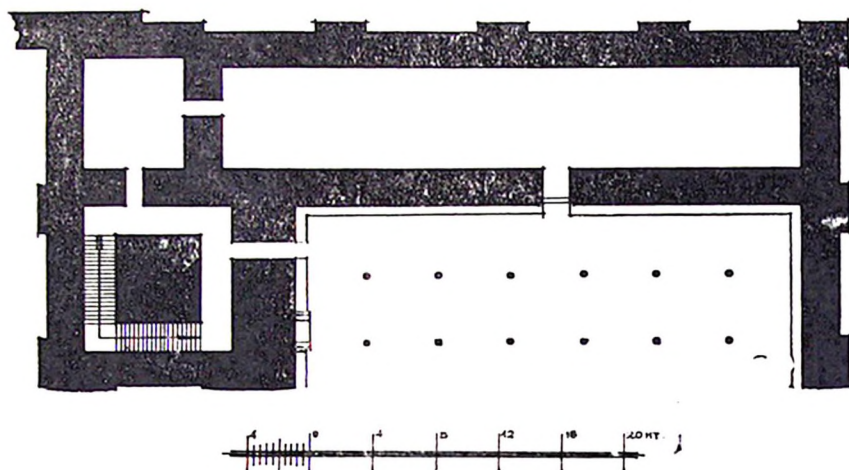
Նկար 48



Նկար 49



Նկար 50



Նկար 51



Նկար 52



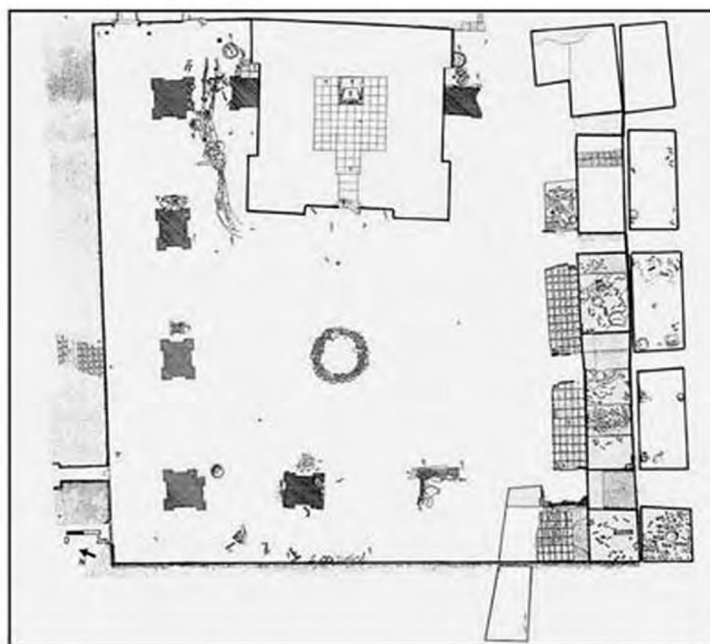
Նկար 53



Նկար 54



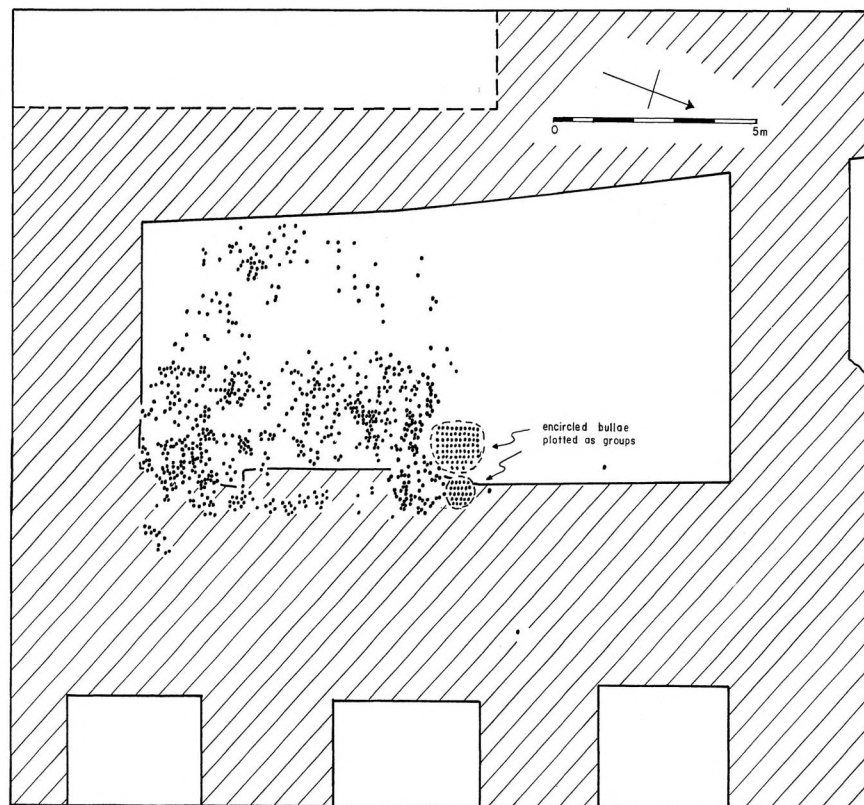
Նկար 55



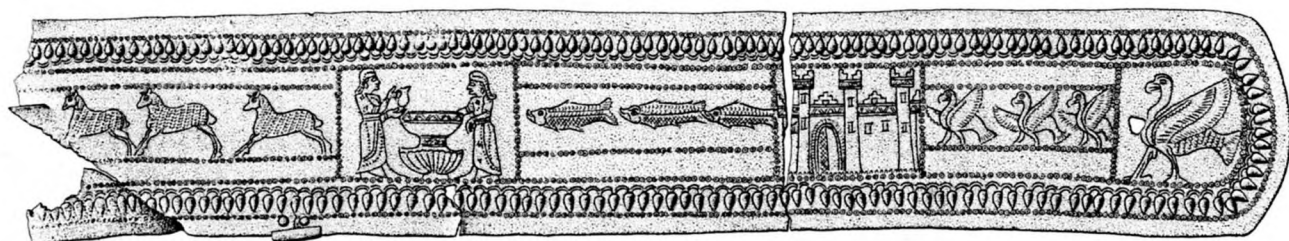
Նկար 56



Նկար 57



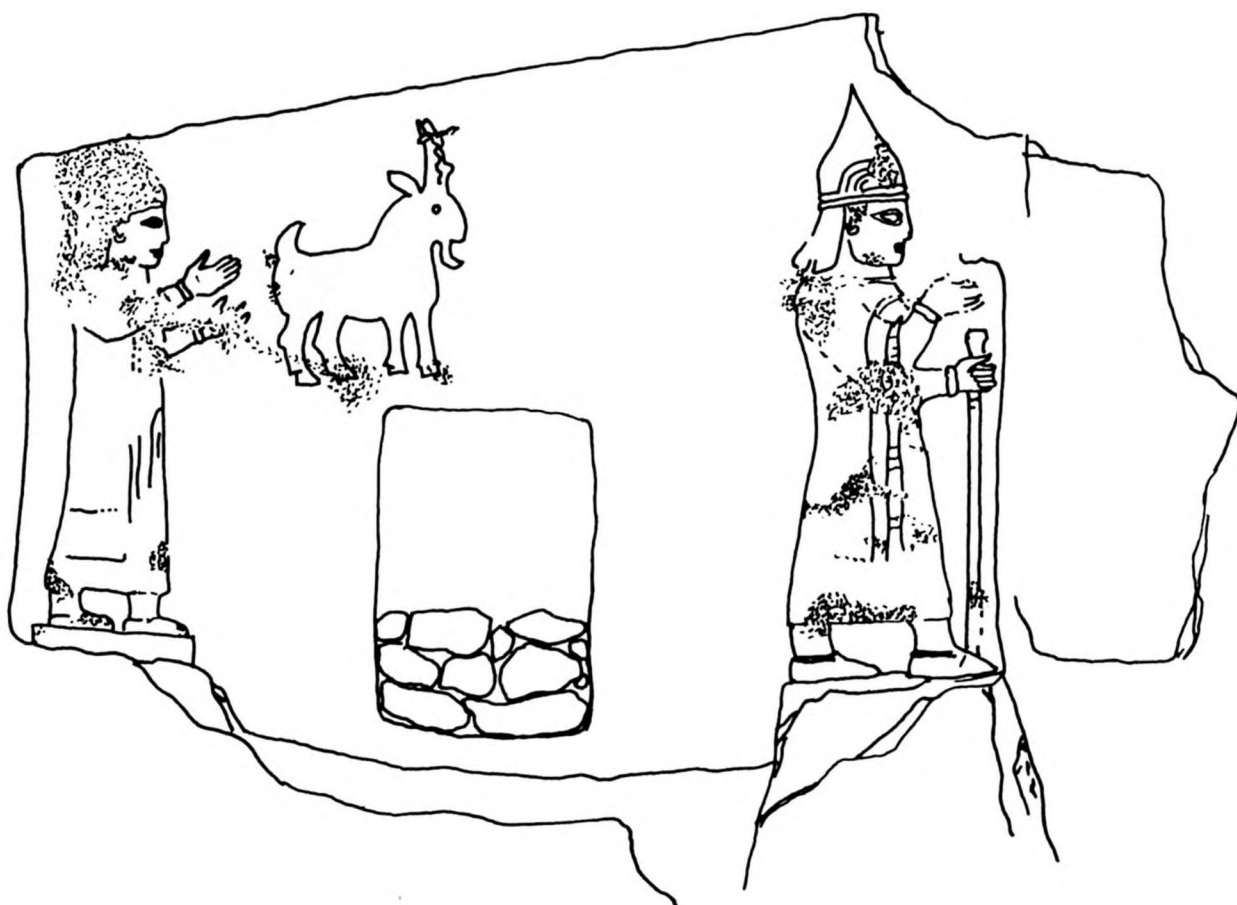
Նկար 58



Նկար 59



Նկար 60



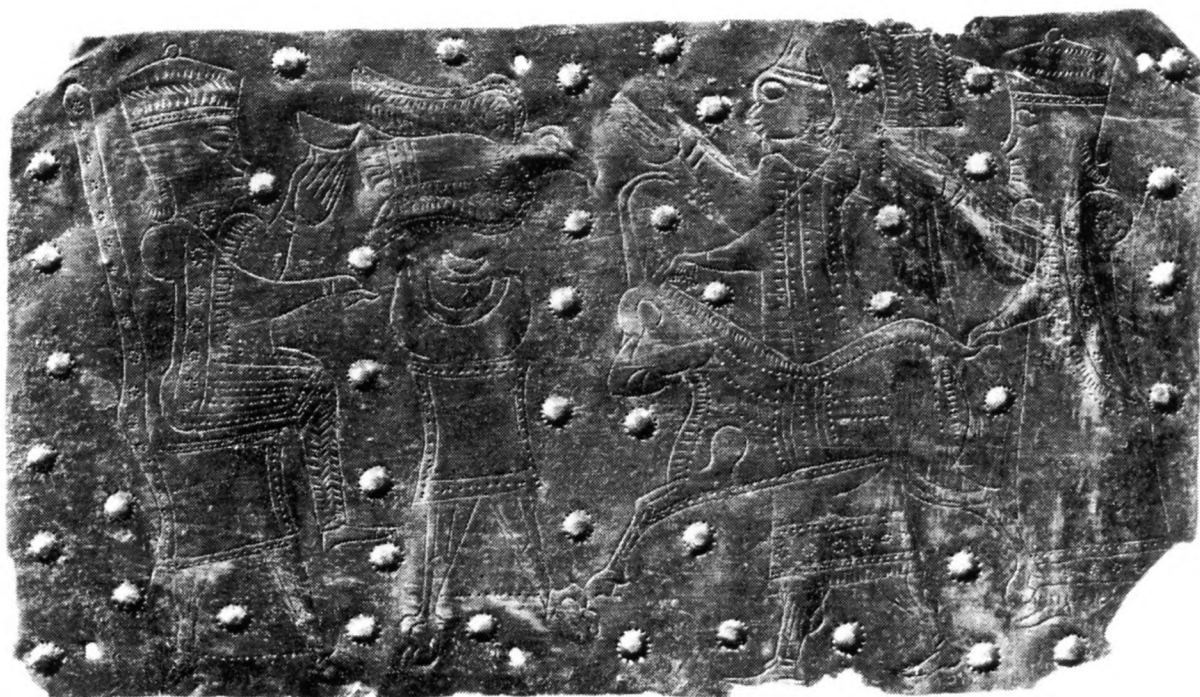
Նկար 61



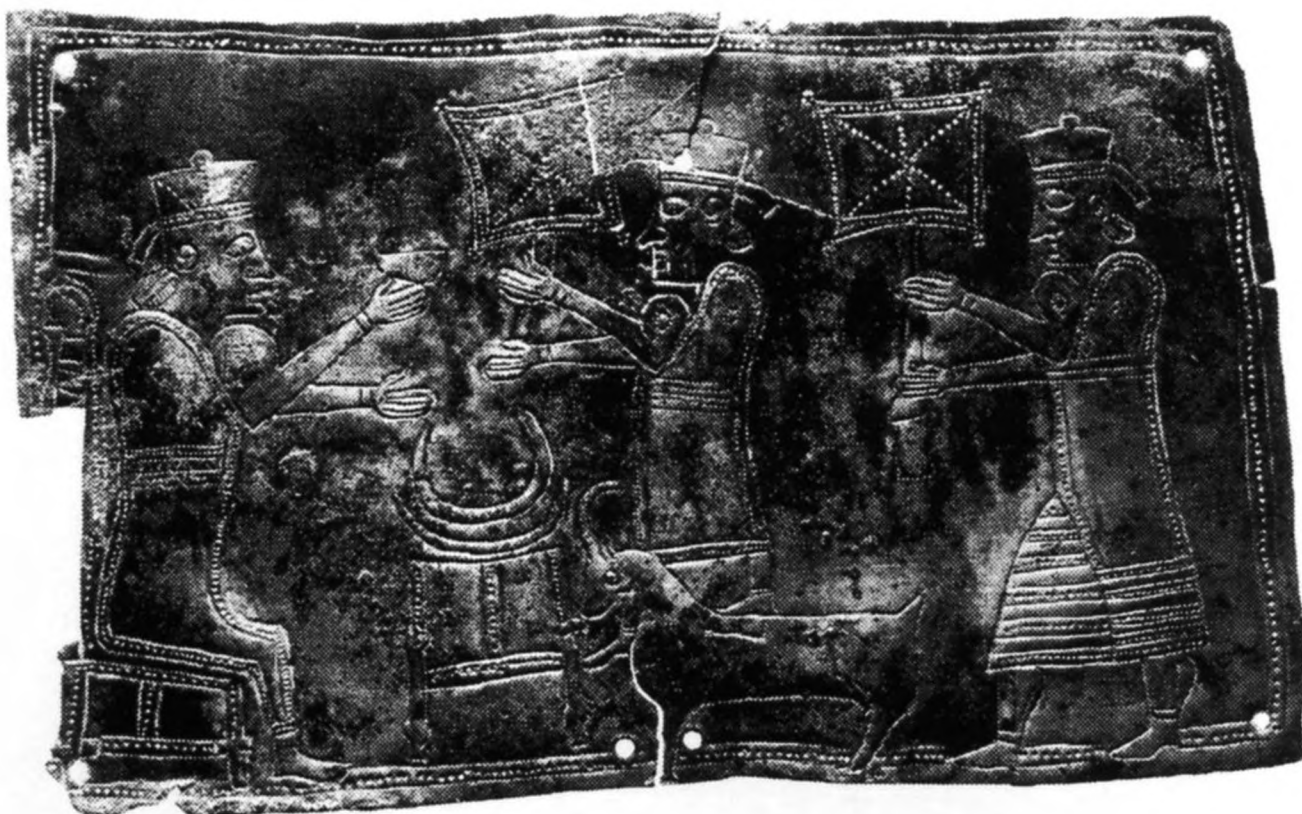
Նկար 62



Նկար 63



Նկար 64



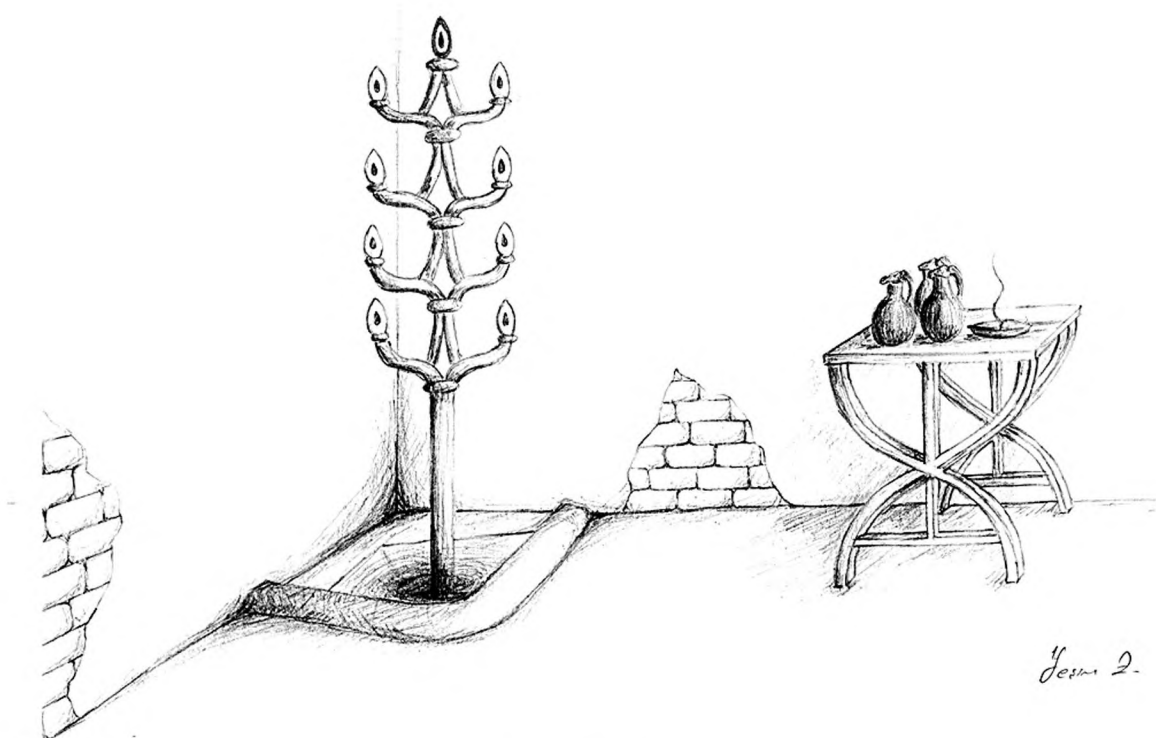
Նկար 65



Նկար 66



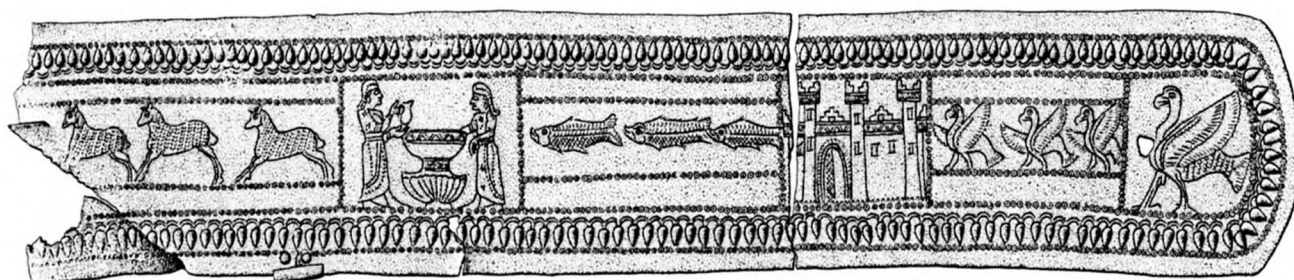
Նկար 67



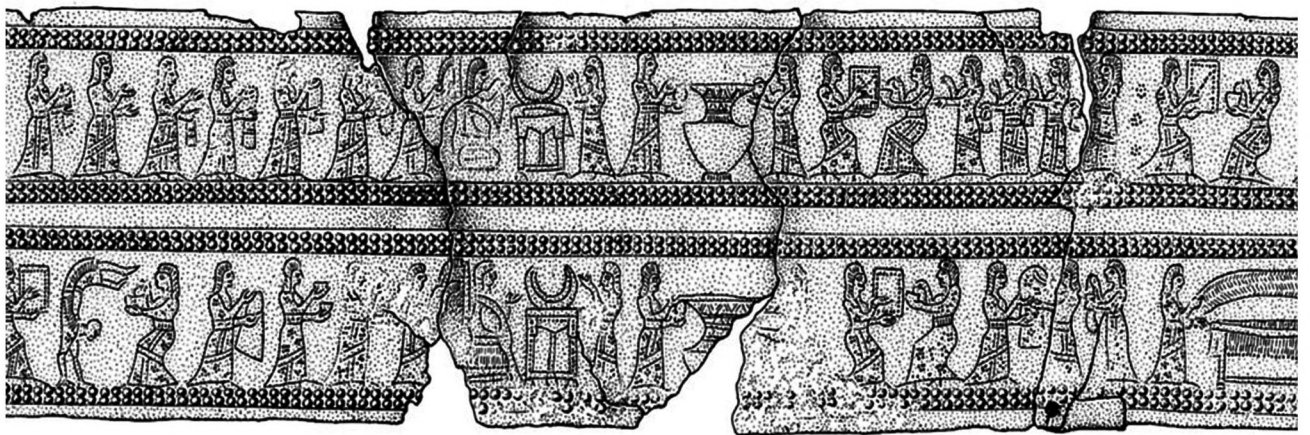
Նկար 68



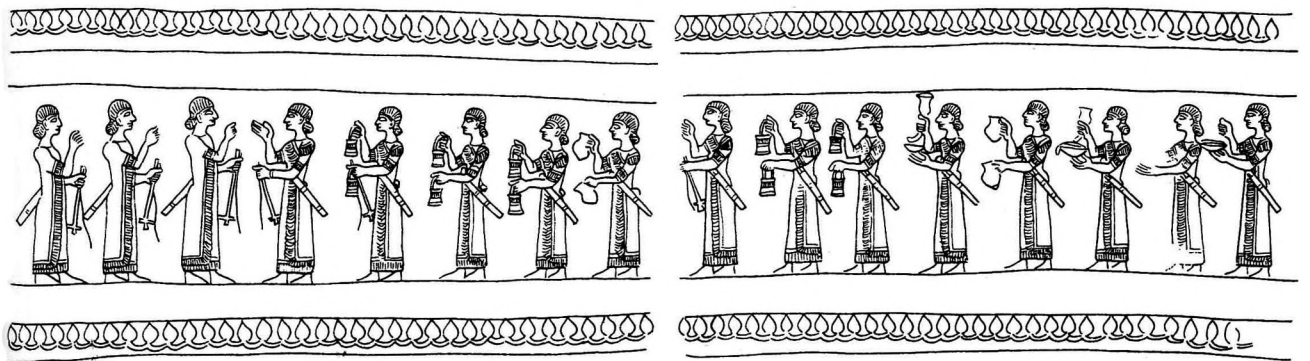
Նկար 69



Նկար 70



Նկար 71



Նկար 72



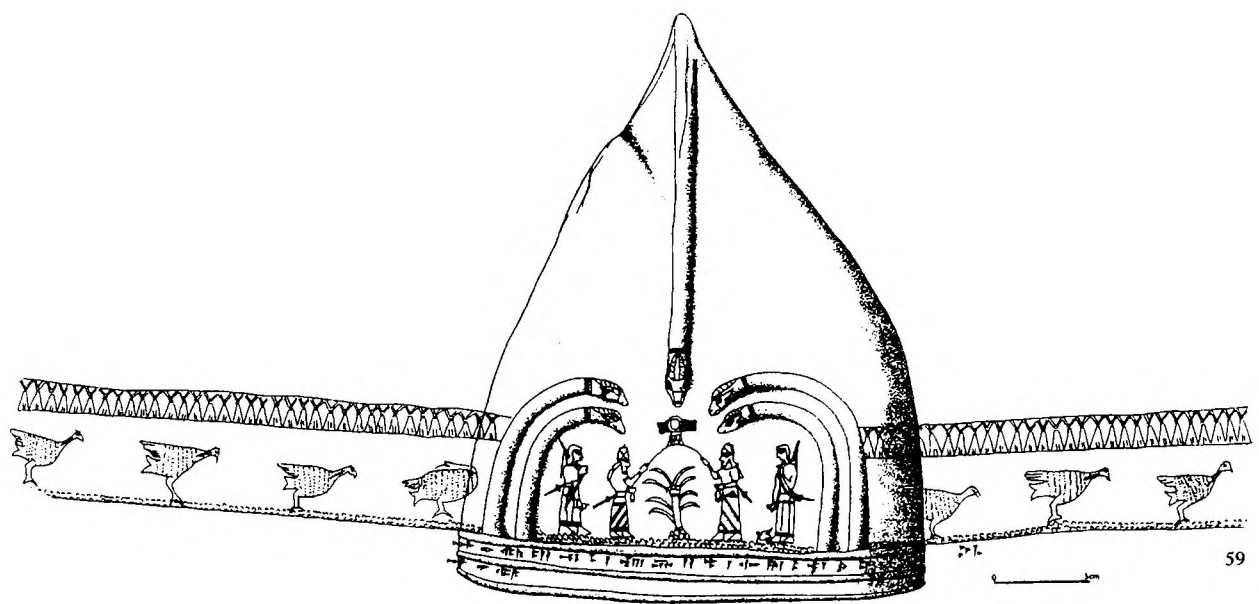
Նկար 73



Նկար 74



Նկար 75



Նկար 76



Նկար 77



Նկար 78



Նկար 79



Նկար 80



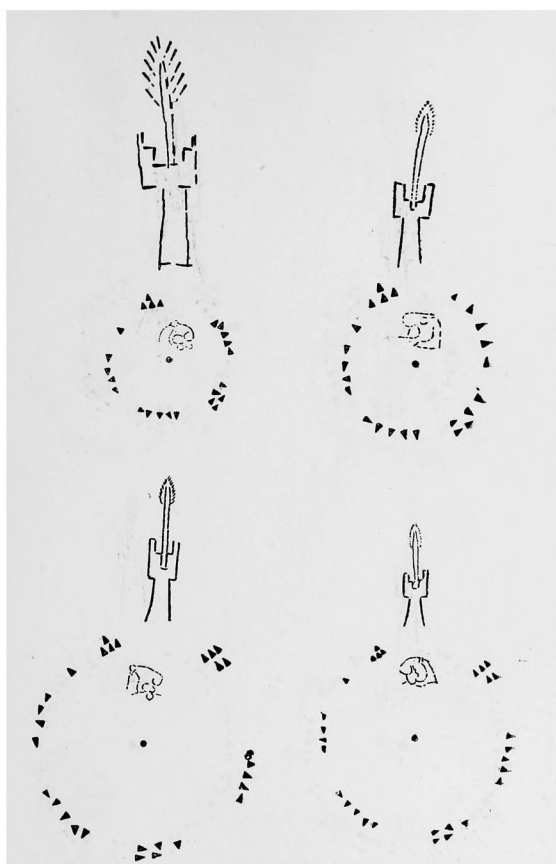
Նկար 81



Նկար 82



Նկար 83



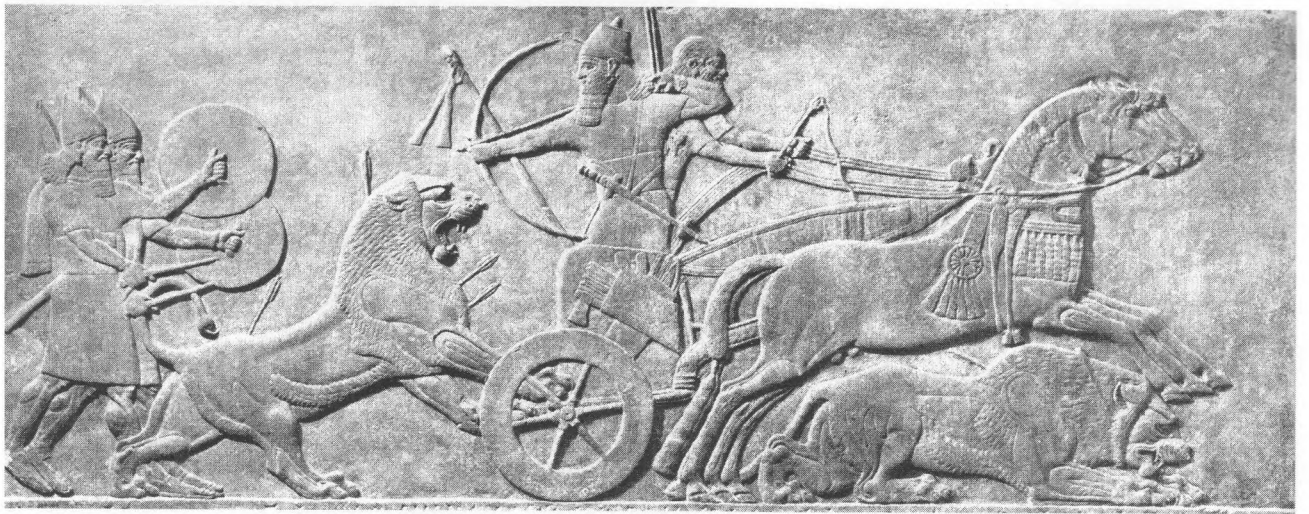
Նկար 84



Նկար 85



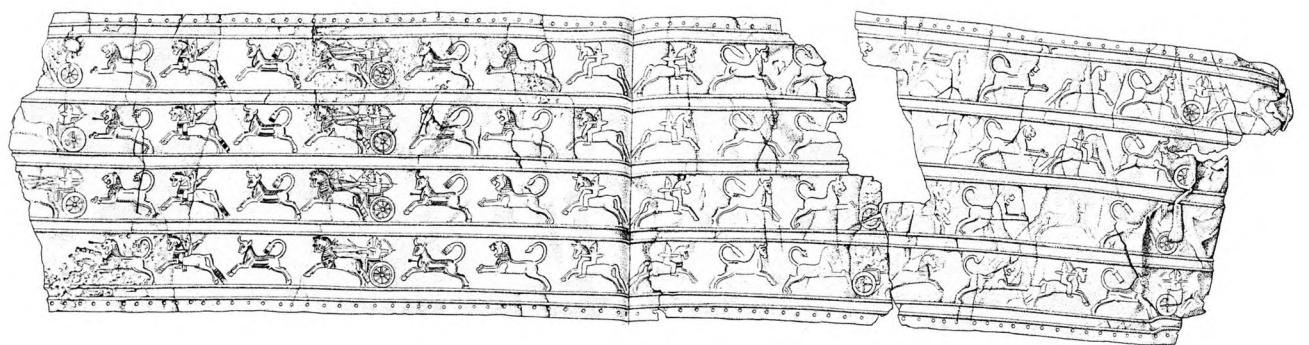
Նկար 86



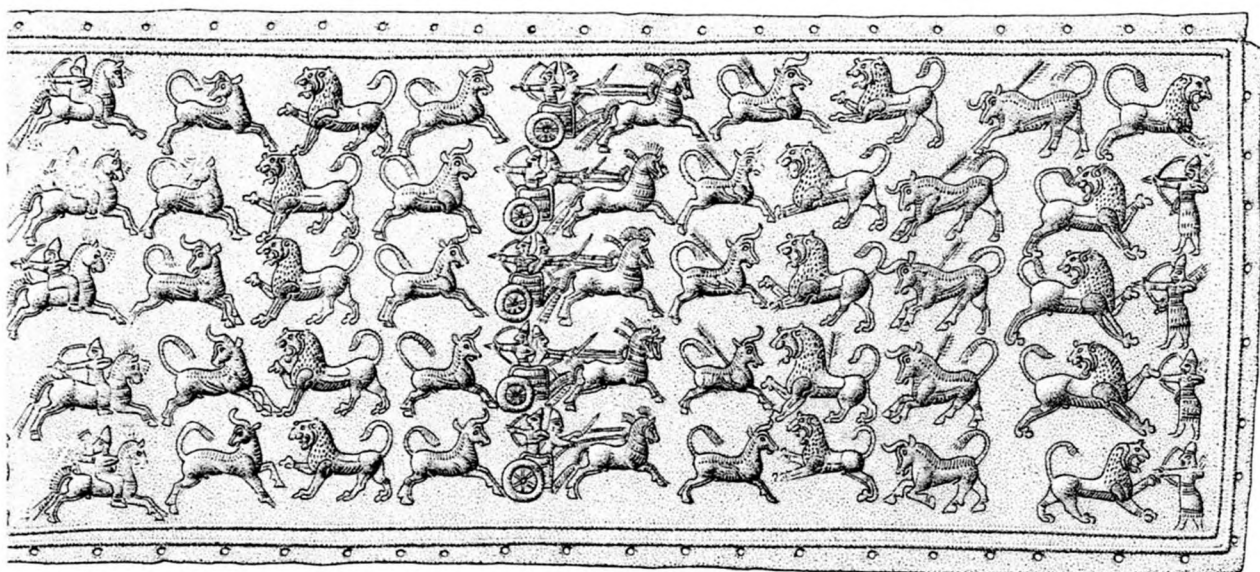
Նկար 87



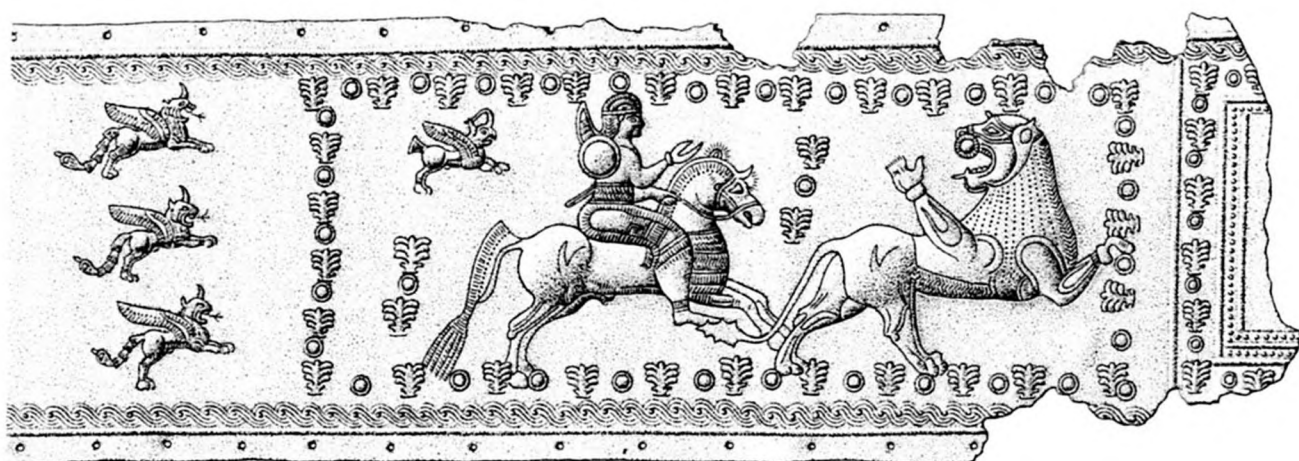
Նկար 88



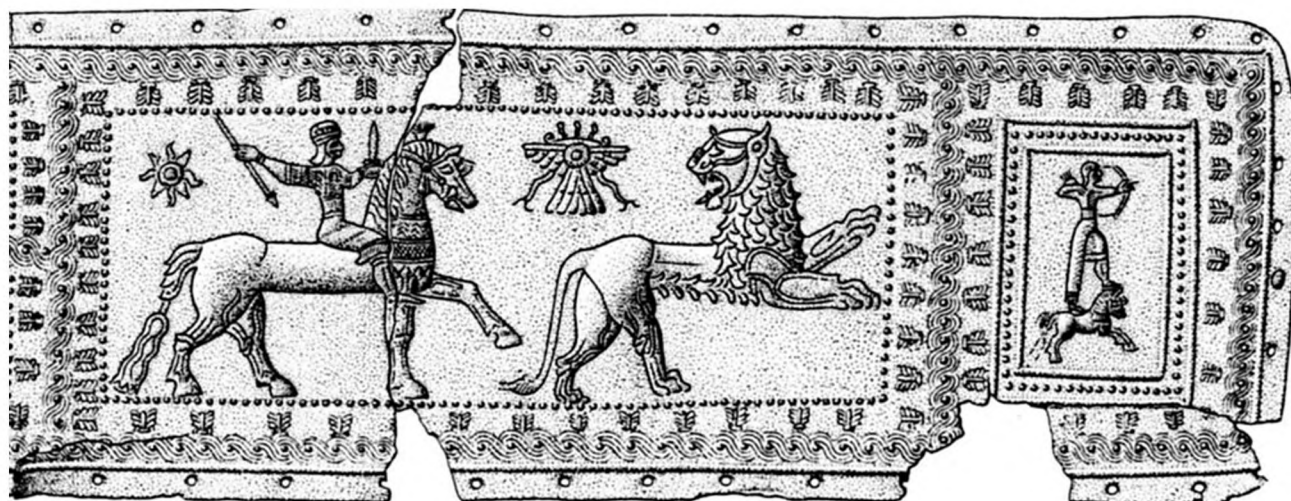
Նկար 89



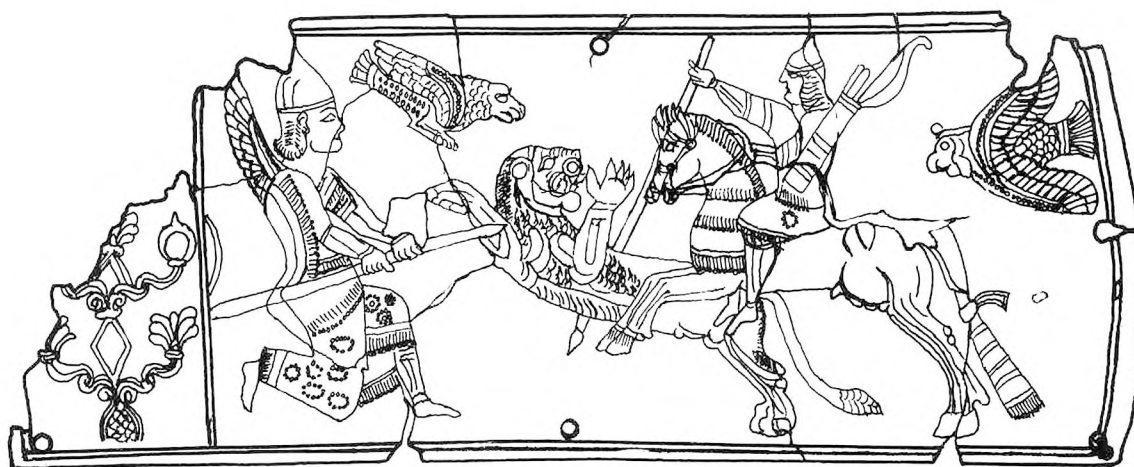
Նկար 90



Նկար 91



Նկար 92



0 1 2 3 4 5cm.

Նկար 93



Նկար 94



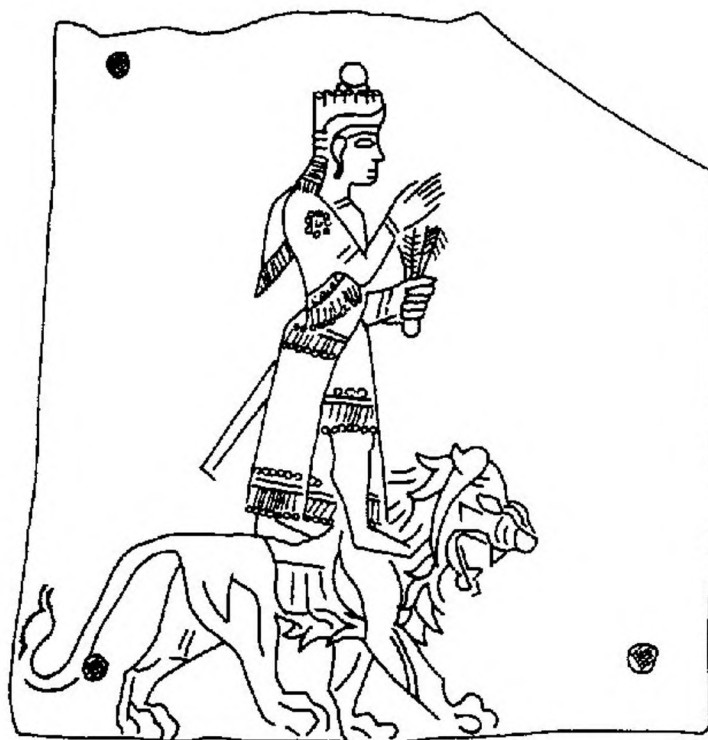
Նկար 95



Նկար 96

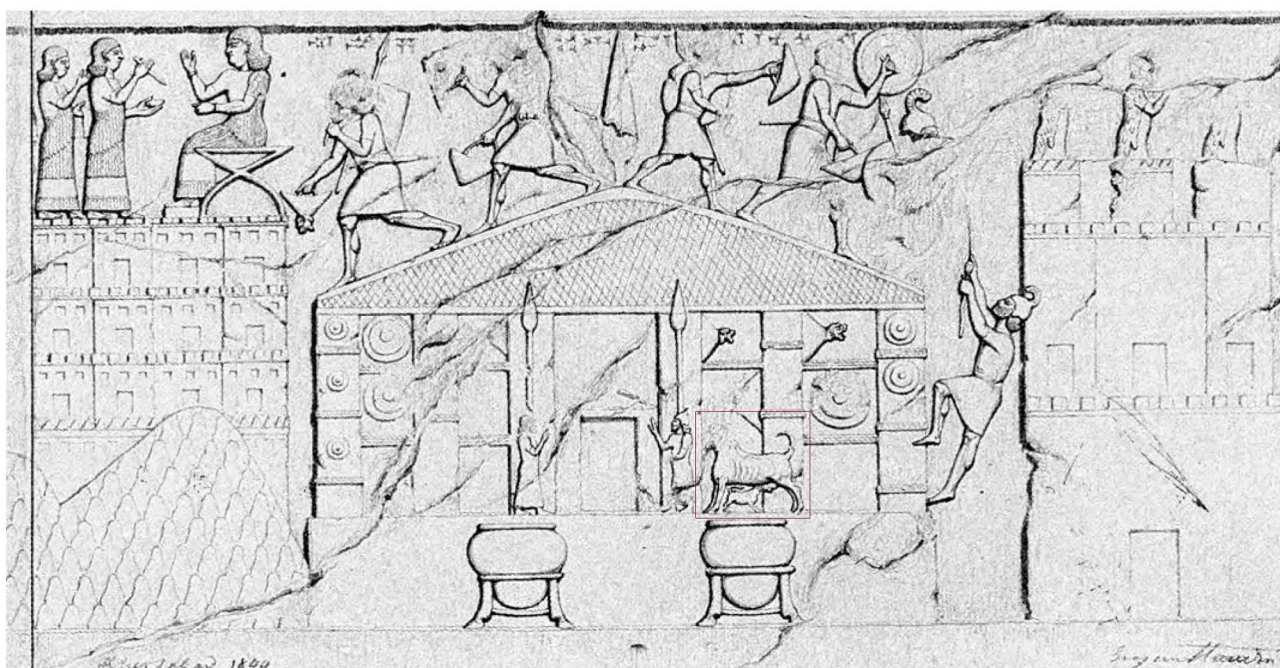


Նկար 97

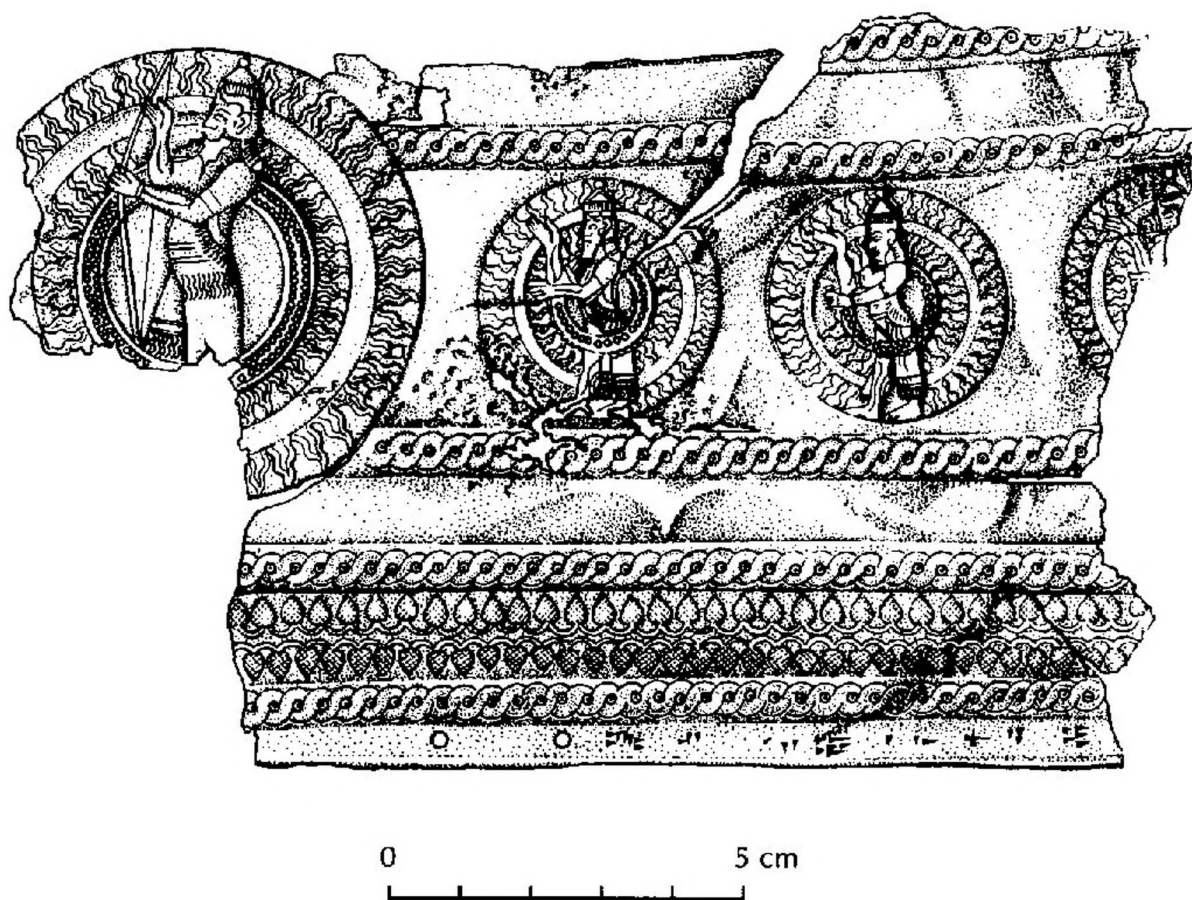


0 5 cm

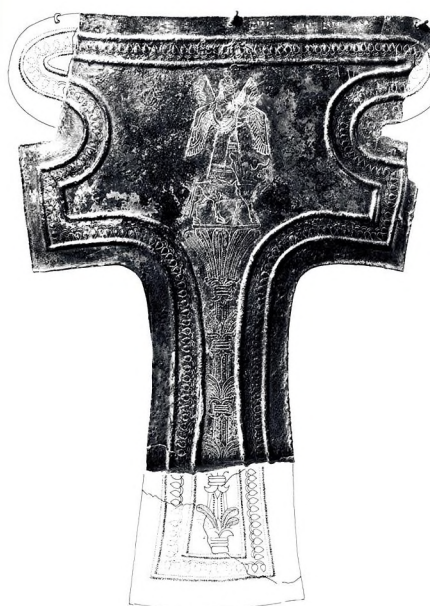
Նկար 98



Նկար 99



Նկար 100



Նկար 101



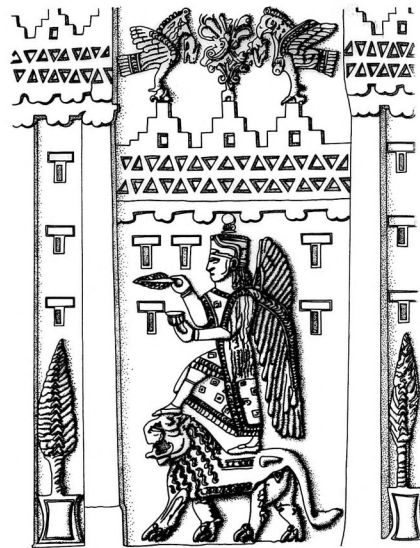
Նկար 102



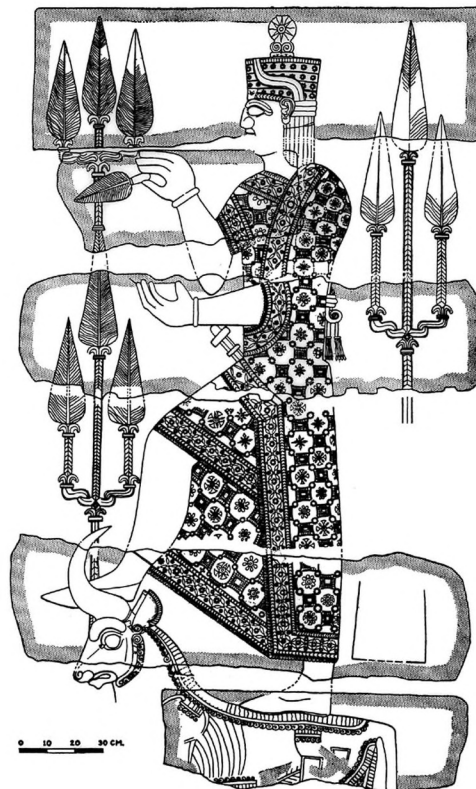
Նկար 103



Նկար 104



Նկար 105



Նկար 106



Նկար 107



Նկար 108



Նկար 109



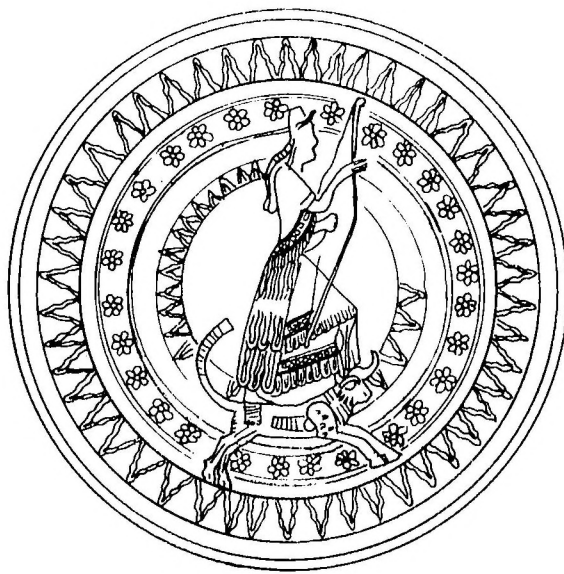
Նկար 110



Նկար 111



Նկար 112



Նկար 113



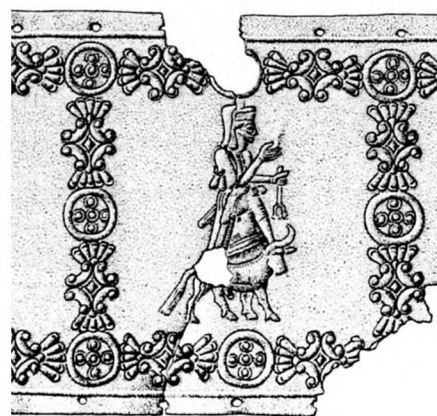
Նկար 114



Նկար 115



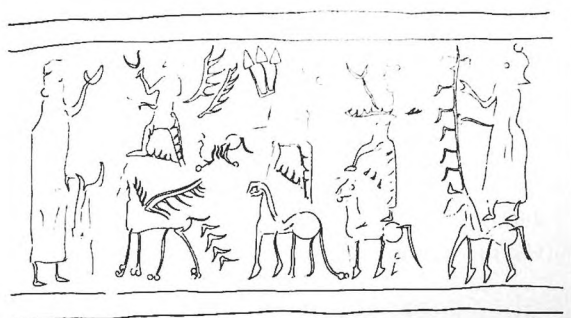
Նկար 116



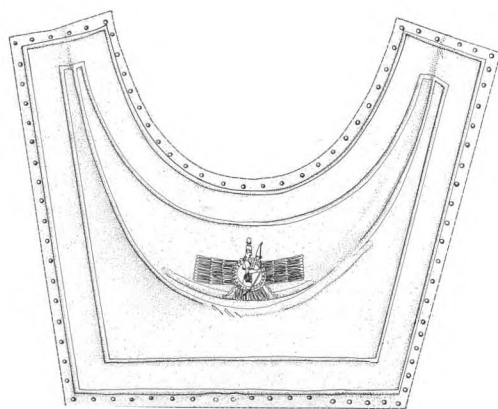
Նկար 117



Նկար 118



Նկար 119



Նկար 120



Նկար 121



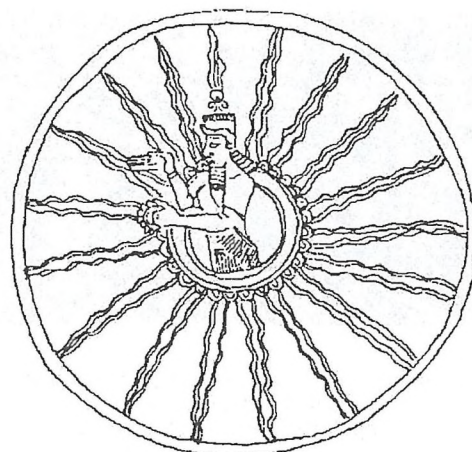
Նկար 122



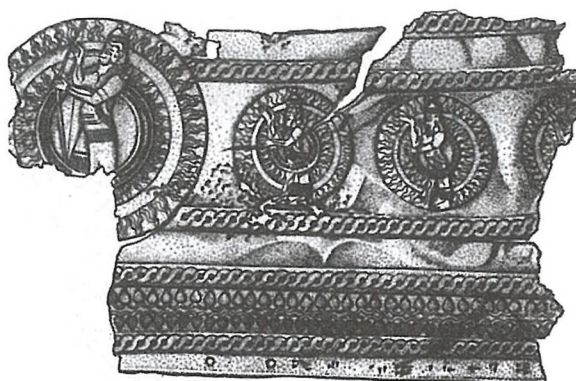
Նկար 123



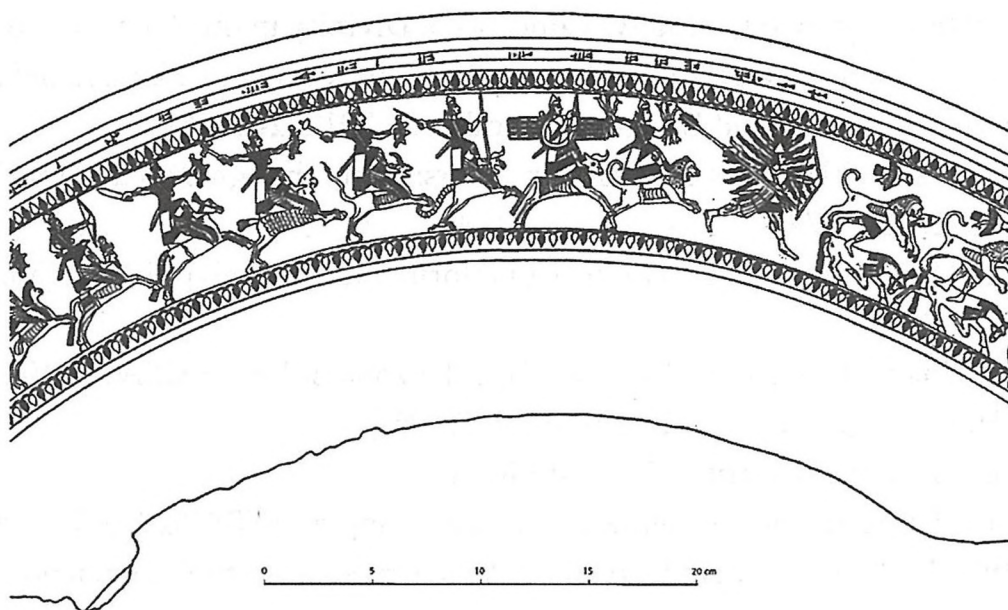
Նկար 124



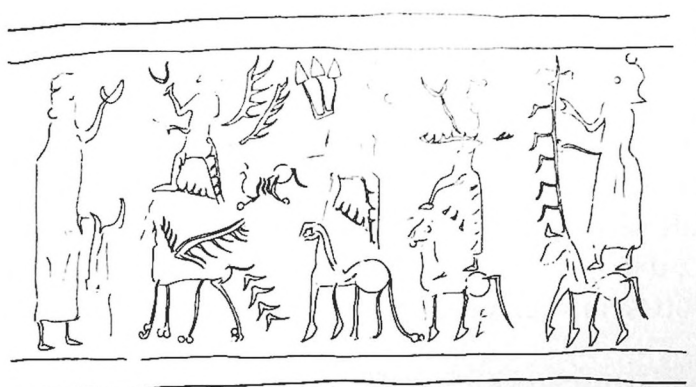
Նկար 125



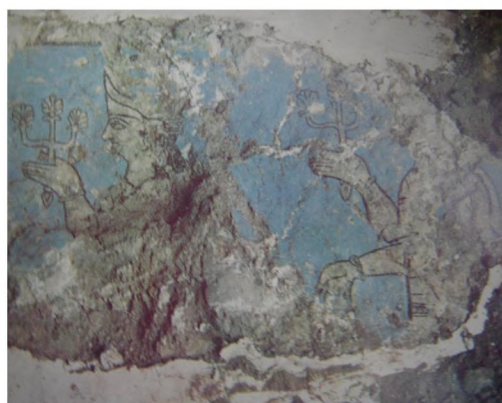
Նկար 126



Նկար 127



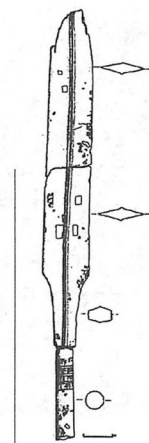
Նկար 128



Նկար 129



Նկար 130



Նկար 131



Նկար 132 ա



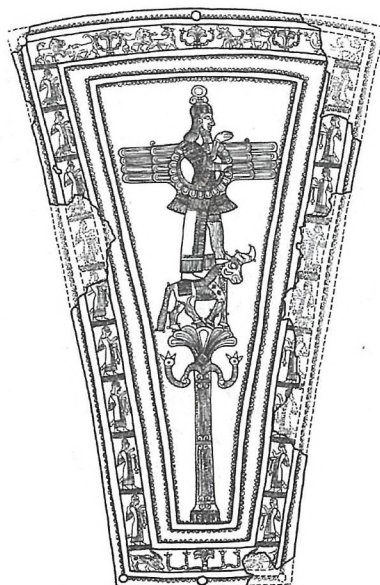
Նկար 132 բ



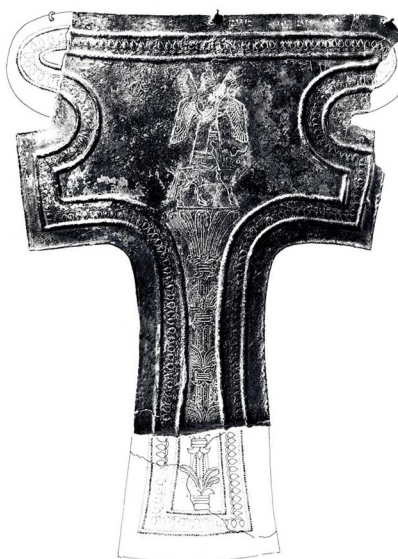
Նկար 133



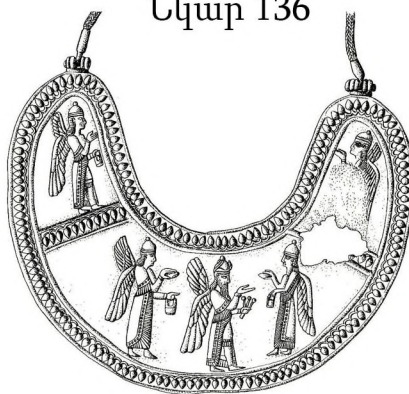
Նկար 134



Նկար 135



Նկար 136



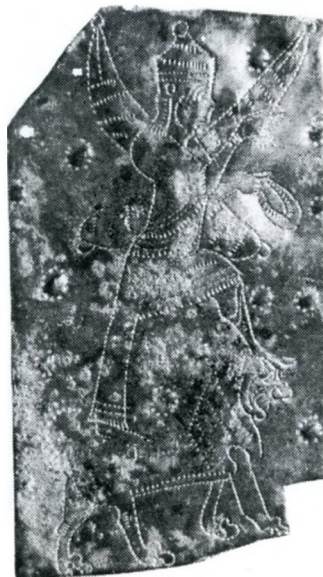
Նկար 137



Նկար 138



Նկար 139



Նկար 140 ա



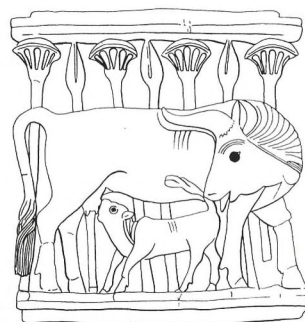
Նկար 140 բ



Նկար 141



Նկար 142



Նկար 143



Նկար 144



Նկար 145



Նկար 146



Նկար 147



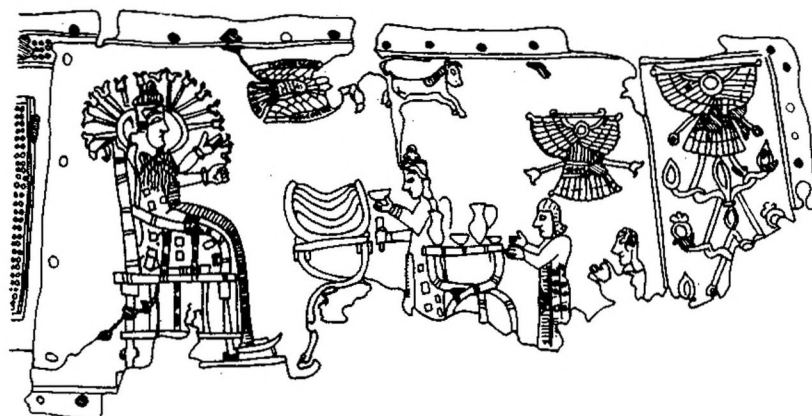
Նկար 148



Նկար 149



Նկար 150



Նկար 151



Նկար 152



Նկար 153



Նկար 154



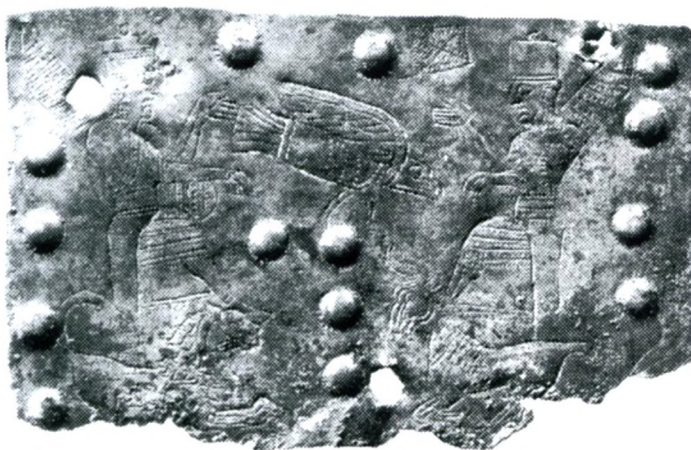
Նկար 155



Նկար 156



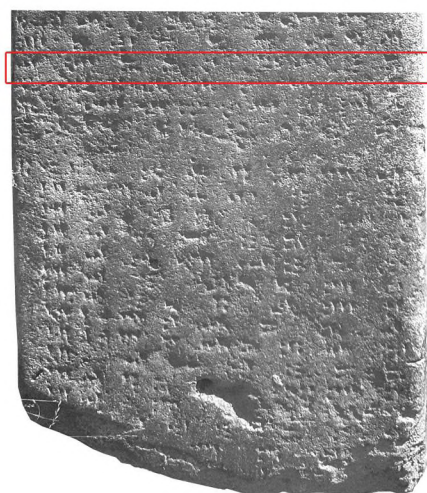
Նկար 157



Նկար 158



Նկար 159



Նկար 160



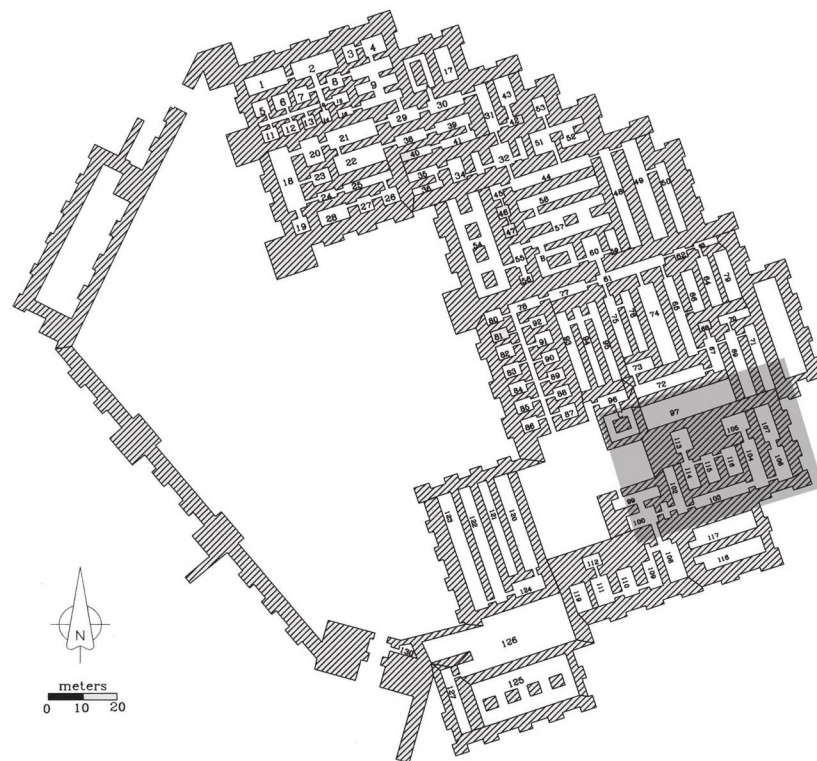
Նկար 161



Նկար 162



Նկար 163



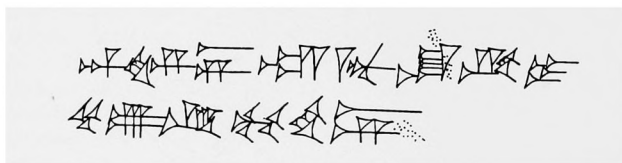
Նկար 164



Նկար 165



Նկար 166



Նկար 167



Նկար 168



Նկար 169



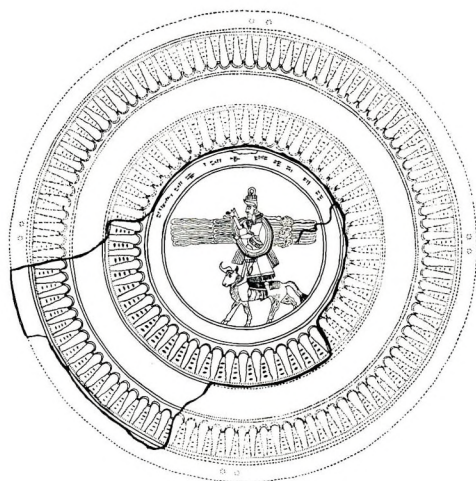
Նկար 170



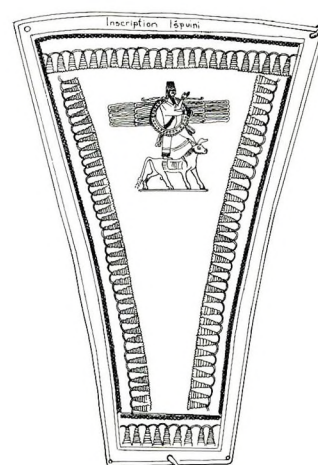
Նկար 171



Նկար 172



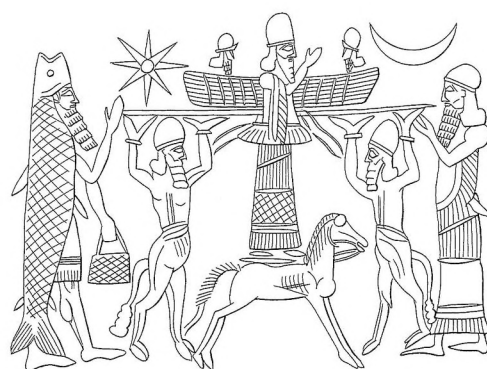
Նկար 173



Նկար 174



Նկար 175



Նկար 176



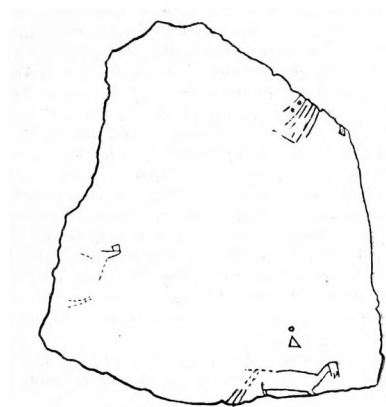
Նկար 177



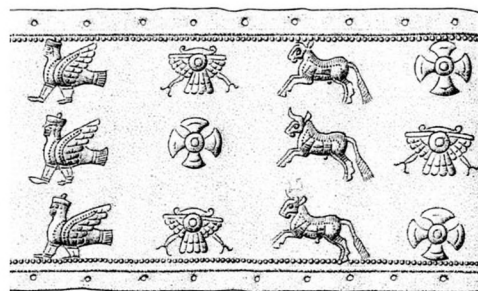
Նկար 178



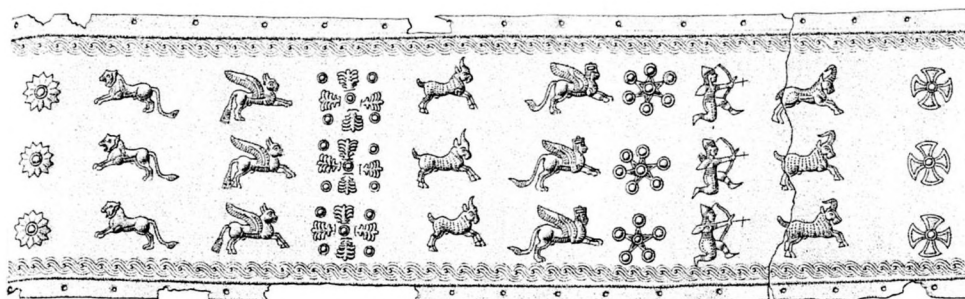
Նկար 179



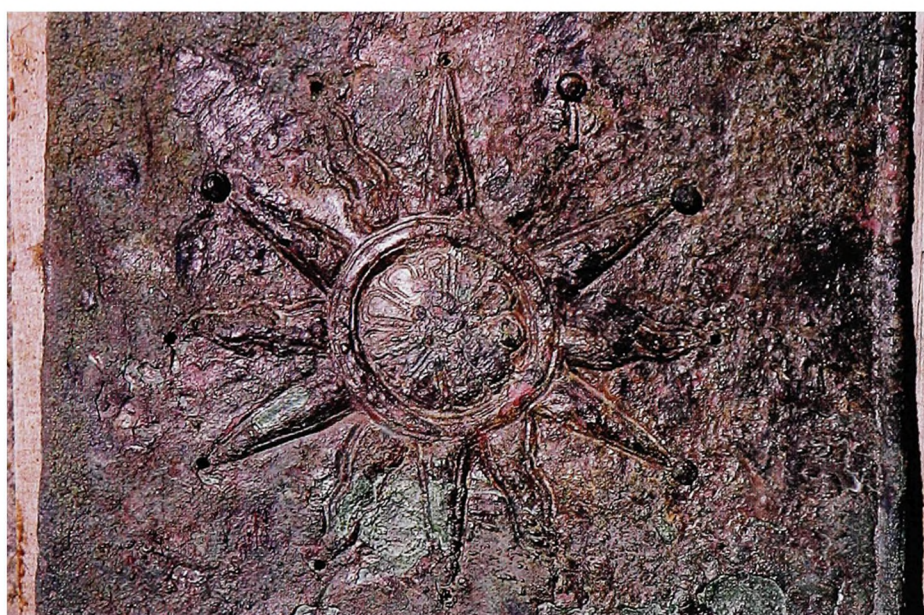
Նկար 180



Նկար 181



Նկար 182



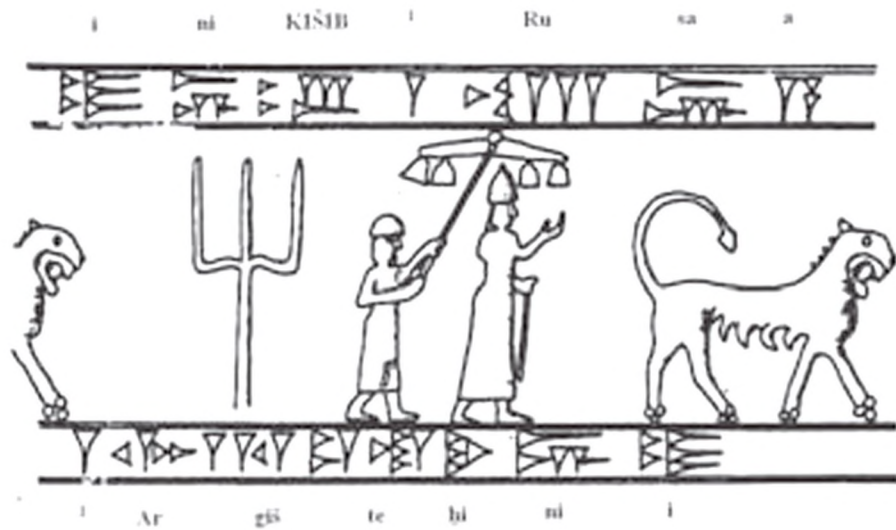
Նկար 183



Նկար 187



Նկար 188



Նկար 189