

К СЕМАНТИКЕ И ТИПОЛОГИИ ХРАМОВЫХ СООРУЖЕНИЙ АРМЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА*

Л. А. ЛЕЛЕКОВ (Москва)

Храмовые сооружения армянского язычества на уровнях семантики и типологии изучались мало. Примерно таково же положение дел со всей системой древнеармянских верований, хотя отдельным их аспектам и образам посвящались значительные исследования¹. Одной из многих причин тому, по всей видимости, послужила старая точка зрения о полной зависимости древнеармянской религиозной идеологии от Ирана. Однако, как представляется, такое мнение слишком упрощает историческую действительность тех эпох. При внимательном рассмотрении многочисленных иранизмов в древнеармянской лексике и мифологии одно за другим обнаруживаются существенные различия или отклонения от так называемой иранской нормы, понятия очень условного, конечно, но удобного. В порядке хотя бы постановки вопроса имеет смысл задуматься над этими отклонениями.

Помимо интересов истории собственно армянской культуры, обращение к ее данным позволяет выяснить некоторые особенности культуры древнеиранской, как это показал в 1946 г. известный шведский ориенталист С. Викандер². Потребность в адекватном истолковании сугубо иранских фактов, включая те, что принято относить к числу заимствованных армянской культурой, очень велика, поскольку они весьма противоречивы. Особо плотный сгусток таких противоречий затемняет историю храмовых культов и храмовых сооружений как в Иране, так и отчасти в Армении.

Во-первых, в древнеиранских языках нет единой терминологии с обозначениями таких реалий, как «храм» или «алтарь», хотя в действительности то и другое надежно засвидетельствовано археологически, начиная со знаменитого ныне индийского культового комплекса Нуш-и-джан VIII—VII вв. до н. э. К тому же, несмотря на обилие археологических находок, многие—но не все—греческие авторы, начиная с Геродота и Диона, авторов V и начала IV вв. до н. э., будут уверять, что у персов вообще нет храмов. В противоположность этому странному состоянию источников, при котором отсутствие стабильных древнеиранских терминов для храмовых сооружений как-то соответствует утверждениям одной группы античных текстов, но противоречит осязаемой археологической реальности и сведениям другой группы античных текстов, армянская ситуация довольно ясна и понятна. Зато ей недостает хронологи-

* Статья представляет собой текст доклада, прочитанного на V Республиканской конференции по проблемам культуры и искусства Армении (Ереван, октябрь 1982 г.).

¹ М. Апанікян. Armenia (Zoroastrian). — *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (далее ERE). Vol. I. Edinburgh, 1903, p. 794—802; J. Karst. *Mythologie arméno-caucasienne et hétéro asiatique*. Strassburg — Zurich, 1948; 4. Վ. Մելիք-Փաշայան. Անհրա գիտելի աշտուածները. Երևան, 1963; R. Ajello. Armeno-*p'ark'*, avestico *x'arenah'*. — *Studi iranici*. Vol. 17, 1977, p. 25—33.

² S. Wikander. *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946.

ческой глубины, она не старше эпохи Аршакидов. Тут налицо и храмы как таковые, допустим в Гарни, и упоминания о них в источниках, начиная со Страбона XI. 14. 16, и стабильная терминология. По происхождению она иранская³, как будто видоизмененная адаптацией в иноязычной среде. Однако собственно иранские источники того же времени ею не пользовались.

Во-вторых, армянские тексты рисуют образы богов иранского происхождения—Арамазда, Анаит, Вахагна—совсем не так, как Авеста или Бундахишн. К примеру, армянская Анаит в отличие от иранской Анахиты не имела никакого отношения к воде и к планете Венера, но располагала собственным днем в календаре.⁴ Анахита же в зороастрийских календарных схемах вообще не учитывалась.

Как видим, целый ряд характерных особенностей древнеармянского язычества не выводятся непосредственно из культуры Ирана. Это относится и к семантике храмовых сооружений. Судя по сообщениям источников, в Армении они всегда посвящались тому или иному конкретному божеству, начиная с Арамазда, Анаит, Вахагна, Михра и кончая менее значительными божками вроде Тира и Астхик. Это нормальная ближневосточная ситуация, как, впрочем, и поздняя общеиндоевропейская. В языческих религиях Скандинавии, Галлии, прибалтийских славян, не говоря уже о Греции, Риме, Индии, с каждой культовой постройкой связывались имя и образ какого-нибудь божества, покровителя местной общины. Часто в культовом фокусе такой постройки поддерживался неугасимый огонь, топливо к которому подносили только жрецы⁵. Так, в Багаване при храме Арамазда поддерживался и неугасимый огонь этого божества (Мовсес Хоренаци, II. 77). Однако нет надлежащей ясности насчет двух других храмов Арамазда, в Ани и на горе Палат или Пашат. Точно так же нет документальных оснований утверждать, что в каждом армянском языческом храме жрецы всегда сохраняли неугасимые огни в честь местного храмового божества.

Итак, для армянских культовых построек языческого периода не вполне понятна ситуация с огнями, но и только. Для иранских же непонятно почти все. За вычетом одного сомнительного случая иранские источники безмолвствуют о храмах Ормазда и о посвященных ему огнях—в полном контрасте с армянскими. Едва ли это следствие плохой сохранности источников. Во всех собственно иранских номенклатурах культа огня и в календарях имя верховного божества отсутствует или табуировано. Стало быть, культ и образ Арамазда в Армении отнюдь не копирует иранские образцы.

Собственно иранские храмы огня без культовых изваяний назывались армянами в отличие от своих святилищ «домами золы»⁶ как нечто инородное и достойное хулы. Тем самым как бы осуждалась подлинная иранская типология храмовых сооружений, распадавшаяся, если доверять источникам, на две независимые ветви минимум с раннепарфянского времени. К первой относились *uzdes kadag*, святилища типа армян-

³ A. Meillet. Sur les termes religieux iraniens en arménien.—REArm. T. I, 1920/1921, p. 233.

⁴ Fr. Cumont. Anahita.—ERE. Vol. I, p. 414—415; H. Weller. Anahita. Stuttgart—Berlin, 1938.

⁵ O. Schroeder. Aryan Religion.—ERE. Vol. II. Edinburgh, 1909, 34—35; L. Schroeder. Aische Religion. Bd II. Leipzig, 1923, S. 475—581.

⁶ Agathangelos. History of the Armenians. Albany, 1976, p. 464.

ских и вообще ближневосточных, со статуарными идолами, ко второй — *atāxš kadag*, т. е. «дома золы», где единственным объектом культового поклонения было пламя на алтаре⁷. Почему-то все иранские источники любых эпох толкуют об этом глухо, с недомолвками и непонятными для нас аллюзиями. Идолопоклоннические храмы статуарных культов, те, что характерны для Армении, хотя бы на словах предавались осуждению.

Одним словом, если иранская типология двойственна и видимо намеренно затемнена во внутренних источниках, то армянская, напротив, едина. Для нее типичен ритуальный комплекс, в котором храм как таковой совмещался с культовым изваянием местного божества и с факультативно или обязательно возжигавшимися в его честь огнями.

Если обратиться к так наз. внешним источникам, сведениям греческих, сирийских, армянских авторов о религии и храмовых сооружениях Ирана, положение будет выглядеть иначе. Вопреки Авесте священные огни, т. е. «дома золы», станут связываться с именами и образами божеств (Фирмик Матерн, *De errore...* 5). Даже сасанидские и пехлевийские источники, снова с околичностями и умолчаниями, выдают увязку священных огней с фигурами Варахрана в первую очередь, Митры и Анахиты⁸, приближая этим культурно-историческую ситуацию к общеперсидской и, разумеется, к армянской.

По Авесте и вообще по индоиранской норме огонь божество мужского пола, а вода женского. В армянской мифологии налицо инверсия отношений, вода соотносена с мужским началом, огонь с женским. Внешние источники и здесь противоречат Авесте. Сирийские мученики стереотипно повторяли одну и ту же фразу в знак отвержения персидских верований: «Огонь не есть дочь божия». Р. Тюркан хочет видеть тут отказ поклониться не огню вообще, а только огню Анахиты, государственному очагу Сасанидов⁹, по контекст этого как будто не подразумевает.

Вкратце армянские и остальные внешние источники сильно ослабляют впечатление упоминавшейся выше категорической двойственности, каковую Авеста впрочем замалчивала вообще вместе с самим фактом существования культа и храмов огня (кроме одного случая в Видевдате 8. 81), а пехлевийские тексты, наоборот, всячески заостряли. Следовательно, такая двойственность была далека от универсальности, хотя и давала знать о себе от случая к случаю. Между прочим, никаких ее следов пока не обнаружено в Средней Азии, где настоящих «домов золы» не выявлено ни разу. Храмы огня в Кух-и Ходжа или в Сурх-Котале относились к особому классу династийных царских святилищ, а не общинных, тогда как зороастрийская ортодоксия признавала только последние и замалчивала династийные. Скорее всего это и есть причина умолчания в Авесте о связях огня с фигурами Митры или Анахиты, божествами древнеиранских династийных культов. Другими словами, большие различия между древнеармянской и древнеиранской типологиями не в последнюю очередь вытекали из различий социально-политической ориентации. В Армении, как и во всем Западном Иране, она была династийно-аристократической, но в зороастрийской ортодоксии, наоборот, опре-

⁷ G. Gnoli. *Zoroaster's Time and Homeland*. Naples, 1980, p. 221.

⁸ J. Darmesteter. *Le Zend-Avesta*. T. I. Paris, 1892, p. 149—157; J. Kramers. *Iranian Fire-worship*. (Analecta orientalia. Vol. I.) Leiden, 1954, p. 342—363.

⁹ R. Turcan. *Mithras Platonicus*. Leiden, 1975, p. 97.

делялась устойчивой оппозицией жречества к засилию военной аристократии, проклятой лично Зороастром (Ясна 46. 1)¹⁰.

Если пользоваться терминологией Ж. Дюмезиля, семантику древнеармянских языческих храмов породили династийные культы божеств второй функции, кумиров военной аристократии. По внешним источникам примерно так же обстояло дело под скипетром Аршакидов и Сасанидов. В сасанидском Истахре главный храм государства был посвящен патронессе династии Анахите и при нем поддерживался неугасимый огонь в честь богини. Неизвестно только, стоял ли внутри идол Анахиты, во всем же остальном картина не отличается от армянской в Ерезе. Однако внутренние иранские тексты, конкретно Авеста и поздние документы ортодоксии, ориентировались на персонажей первой функции, богов индоиранского жречества, почему их авторы делали вид, что исторической действительности с подавляющим господством династийных божков как бы даже не существует.

Другим свидетельством сказанному является стабильное присутствие Анахиты-Анаит в так наз. династийной триаде Западного Ирана и Армении. Авеста о такой триаде безмолвствует. О месте Анахиты-Анаит в этой триаде, где два других места занимали Ормазд и Митра, приходится задумываться еще по одной причине. Для индоевропейского и общиндоиранского состояний нормой была всецело мужская триада. Женские персонажи в нее не допускались. В ведической Индии триаду составляли чаще всего Агни—Вайю—Сурья либо Митра—Арьяман—Варуна и т. п.¹¹, в архаическом Лациуме Юпитер—Марс—Квирин, в дохристианской Упсале Один—Тор—Фрейр. Даже в поздней Индии с ее обилием высокочтимых богинь вроде Лакшми, Дурги и пр. триада оставалась чисто мужской в составе Брахма—Вишну—Шива. Армяно-западноиранская триада с женским персонажем по линии третьей функции нарушает общиндоевропейскую типологию и уже не раз объяснялась воздействием шумеро-семитских цивилизаций Передней Азии¹². В первой по хронологии митанийской триаде 1380 г. до н. э., состоящей, однако, из четырех имен, поскольку первую функцию в ней маркируют два персонажа, Варуна и Митра (вторую Индра, третью Насатьи), женского божества еще нет. Оно не повлияло на раннедревнеиндийскую традицию ни в Передней Азии, ни в собственно Индии. Когда оно появляется в триадах Западного Ирана и Армении, функции его отнюдь не идентичны, как отмечалось выше. Если бы образ Анаит был воспринят только и единственно из Ирана, где он немыслим вне связей со стихией мировых вод, то и в Армении эта богиня ведала бы водой, чего на деле нет. Скорее, процессы месопотамско-индоевропейского синкретизма на территориях Ирана и Армении с самого начала протекали обособленно, хотя, разумеется, не в полной изоляции.

Это видно по типологически единой тенденции к преобразованию армяно-иранской триады в тетраду. Так, пехлевийский календарь построен на тетраде Ормазд—Атар—Михр—Ден (персонификация Религии, женское божество), чему отвечает тетрада эллинистической Коммагены Зевс (Ормазд)—Аполлон (Митра)—Арес (Вртрагна-Вахагн)—

¹⁰ E. Wilhelm. *Königtum und Priesterthum im alten Iran*.—ZDMG. Bd 41, 1886, S. 102—110.

¹¹ J. Gonda. *Triads in the Veda*. Amsterdam—Oxford—New York, 1976, p. 61—65.

¹² G. Gnoli. *Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides*.—Acta Iranica 2. Leiden, 1975, p. 127—131, 184.

«Мать Коммагена». Парфяно-сасанидская тетрада отличалась от пехлевийской тем, что вместо Атара в ней фигурировал Бахрам, вместо Ден привычная иранскому западу Анахита. А манихейские идеологи устранили из пехлевийской тетрады имена собственные и она получила вид схоластической формулы «бог»—«свет»—«сила»—«премудрость». Ж. Дюшен-Гийемен высказал предположение, что коммагенская тетрада, возможно, представляет собой преобразование митаннийской триады с четырьмя именами, будучи результатом почти полуторатысячетлетней переднеазиатской эволюции¹³. Если это так, Армения оказывается вместе с Ираном полноправной наследницей культур Передней Азии II тыс. до н. э., включая раннеиндоарийскую. Снова нет причин видеть в армянском язычестве позднее эхо одной только иранской идеологии. Историческая действительность по всей видимости была намного сложнее, чем это представляется сейчас.

Для общеиндоевропейской типологии тетрады вообще не типичны, как и теологические спекуляции на их основе. Тетрада и замыкающая ее фигура женского божества явно возникли в Передней Азии, куда предки армян и мидо-персидских племен проникли очень рано, во II тыс. до н. э., и где они переняли данную схему, неизвестную ни в Индии, ни в Средней Азии.

Недавно появились проблематичные пока еще доводы совершенно иного рода о непрерывном эволюционном развитии ирано-армянских культов от переднеазиатских прототипов середины II тыс. до н. э. Речь идет о храмах Митры. Особые полуподземные святилища этого божества в эллинистическую эпоху именовались митреумами или мифрайонами¹⁴. Известны они только на территориях к западу от Евфрата и не ранее III в. до н. э., т. е. очень поздно. Однако в ходе раскопок знаменитым археологом Л. Вулли сирийского города Алалаха в слоях середины II тыс. до н. э. было обнаружено загадочное полуподземное храмовое сооружение с явным его подобием классическим митреумам¹⁵. Сначала гиперскептики успешно замалчивали предположение о возможной генетической преемственности от Алалаха до эллинистических митреумов, но впоследствии у данной теории появились сторонники в лице Дж. Ньюли, Г. Гроппа¹⁶, Ж. Дюшен-Гийемена и др. Само имя Митры засвидетельствовано в теофорной ономастике того же Алалаха, Нузи, Богазкея XVI—XV вв. до н. э. Этот бог уже изображался на печати митаннийского царя Шаушшатара точно как на митранстских рельефах, во фригийской шапке и опирающимся коленом на спину жертвенного быка¹⁷. Если имя и культовая иконография явно обнаруживают непривычную для нас сверхдолгую эволюцию в ближневосточном ареале с XVI в. до н. э. по I—III вв. н. э., то нет причин исключать из нее соответствующие храмовые сооружения. Повод для размышлений здесь скорее в ином. Ономастику Алалаха и Нузи формально легче отнести к раннеиндоарийским лингвистическим фактам, нежели к раннеиранским, да и митаннийская династия считается как раз индоарийской по именам всех ее царей,

¹³ J. Duchesne-Guillemin. Iran and Greece in Commagene.—Acta Iranica 17. Leiden, 1978, p. 198.

¹⁴ L. A. Campbell. Mithraic Ideology and Iconography. Leiden, 1968.

¹⁵ L. Wooley. Alalakh. Oxford, 1955, p. 68—69.

¹⁶ G. Gropp. Die Function des Feuertempels der Zoroastrier.—AMJ. Bd 2, 1969, S. 172.

¹⁷ J. Duchesne-Guillemin. Le dieu de Cyrus.—Acta Iranica 2. Leiden, 1975, p. 11—21.

кроме Шаушшатара. Только это имя представлялось С. П. и Л. С. Толстовым квазиiranским, хотя окончательное суждение на этот счет за специалистами узко лингвистического профиля.

Нечто подобное проглядывает из знаменитой «Песни о Вахагне». Еще Н. О. Эмин в 1874 году связывал образ Вахагна с ведийским Индрой на основании явного сходства мифов о рождении этих персонажей¹⁸, чему категорически возражал К. П. Патканов¹⁹. Он допускал только иранские сопоставления. Однако авторы новейших исследований вновь ведут речь преимущественно об индоарийских созвучиях образу Вахагна. Они слишком очевидны, даже напрашиваются. Обстоятельно рассматривал их Ж. Дюмезиль²⁰ примерно под одним углом зрения с Н. О. Эмином, а Вяч. Вс. Иванов доказывал крайнюю архаичность «Песни о Вахагне» и видел в ней едва ли не первичный документ общиндо-европейской архаики²¹. Если он прав, то «Песнь о Вахагне» будет вообще невозможно сопоставлять с иранскими аналогиями любого рода как стадияльно несравненно более поздними и тем более ставить в зависимость от них. Чуть по-иному ставили вопрос Х. Ольденберг, Б. Линколн, В. Н. Топоров²² и многие иные ученые. Они возводили образ Вахагна к условному индоиранскому прототипу, предпочитая не углубляться в спорную проблему его последующего расщепления. Как бы то ни было, целый ряд пассажей из Ригведы (1. 61. 14; 1. 121. 11; 4. 17. 2) удивительно схож с фабулой, мотивами и даже фразеологией «Песни о Вахагне» при полном отсутствии подобных аналогий в иранских источниках, где нет ни слова о красочных обстоятельствах огненного рождения божественного драконоборца.

О них молчит не только Авеста. Нет чего-либо близкого в Шахнаме, в скифском эпосе, в нартских преданиях. Принято винить в таких упущениях плохое состояние текстов, малые размеры корпуса иранских источников. Однако имеются причины искать объяснение этому в специфических особенностях древнеиранской идеологии. Ведь могла же она игнорировать главную на взгляд инокультурных наблюдателей особенность всех иранских религий,—гипертрофированные формы поклонения священным огням, особенно династийным. По каким-то близким мотивам в Иране был подавлен образ бога-драконоборца, скорее всего потому, что он выступал главным культовым символом военной аристократии, если становиться на позицию Авесты, где мотив драконоборства снижен и перемещен с космического уровня в мир сугубо человеческих деяний, героических, но не божественных. Драконоборцы Авесты—Траэ-таона и Крсаспа—в отличие от Индры и огнеглазого Вахагна, непосредственно порожденного Небом и Землей, всего лишь смертные.

Итак, даже беглое обращение к особенностям древнеармянской

¹⁸ Н. О. Эмин. Вахагн-Вишалапах' армянской мифологии есть Индра—Vritrahan Риг-Веды.—Труды Вост. отд. имп. Русск. Археологического общества. Ч. 17, СПб., 1874, с. 93—129.

¹⁹ К. П. Патканов. Замечания на статью г. Эмина....—Труды Вост. отд.... 1874, с. 130—147.

²⁰ G. Dumézil. Mythe et épopée. T. I. Paris, 1971, p. 218—219.

²¹ Вяч. Вс. Иванов. Использование для этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках.—Этимология. 1967. М., 1969, с. 47—51.

²² H. Oldenberg. Die Religion des Veda. Berlin, 1917, S. 132; B. Lincoln. The Indo-European Cattle Raiding Myth.—History of Religions. Vol. 16, 1976, № 1, p. 50—51; В. Н. Топоров. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции.—Историко-филологический журнал, 1977, № 3, с. 88—105.

языческой идеологии требует серьезных поправок к общему представлению о прямом переносе иранских верований в Армению. Определенное влияние, разумеется, отрицать невозможно, но не может быть и речи о простом слепке с иранской модели. Нарастают признаки совместного параллельного восхождения многих образов древнеармянской и древнеиранской культур к переднеазийскому наследию II тыс. до н. э.

Примечательны новые для науки моменты какой-то общности между древнеармянскими и раннеиндоарийскими верованиями, общности, быть может, только кажущейся по причине несовершенства наших представлений. Однако в свете широко известной теории Л. Грэя и Т. Барроу о предшествовании индоарийцев ранним иранцам на территориях Ирана, включая западные²³, такие моменты выглядят достаточно вероятными. К их числу прежде всего относится идентичная типология храмовых комплексов с обязательными культовыми изваяниями или символами и факультативно возжигаемыми в честь храмовых божеств огнями. О таких неугасимых огнях, в частности, сообщает Рамаяна (3. 68. 29—30; 6. 57. 21; 7. 24. 10), что еще не привлекало должного внимания исследователей. Вторым по счету, но, быть может, главным по значению из-за очевидности будет разительное соответствие мифологических циклов с преданием о пирогенетическом рождении бога-драконоборца. Наконец, не исключено, что армянские храмы Митры параллельно эллинистическим мифрайонам и сугубо иранским «домам золы», которые почему-то носили наименование «врата Митры» (*dar-i Mihr*), продолжали типологию квазимитреума из Алалаха середины II тыс. до н. э., сооружения неопределенной культурно-лингвистической принадлежности. Признаки бытования индоевропейской речи в ономастике Алалаха пока что трактовались как индоарийские. Впрочем, это не может категорически исключать гипотетической возможности синхронного им сосуществования протоиранского элемента.

Не предпрешая этих загадочных вопросов, можно тем не менее удовлетвориться констатацией того, что поздние армяно-иранские факты и культурно-исторические ситуации, как бы они ни толковались в отдельности, ведут нас к очагам передневозосточных цивилизаций II тыс. до н. э. и по крайней мере удревяняют армяно-иранскую религиозно-мифологическую общность на тысячу с лишним лет. Из этого видно, что возможности изучения древнеармянской языческой культуры далеко еще не исчерпаны. Вполне допустимы новые точки зрения и новые подходы, пока еще весьма дискуссионные. Немалые надежды возлагаются на новые археологические открытия, после которых, должно быть, придется еще и еще раз пересматривать любые теории вместе с вышеизложенной.

ՀԱՅ ՀԵԹԱՆՈՍԱԿԱՆ ՏԱՃԱՐՆԵՐԻ ՍԵՄԱՆՏԻԿԱՅԻ ԵՎ ՏԻՊԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀՈՒՐԳ

Լ. Ա. ԼԵԼԵԿՈՎ (Մոսկվա)

(Ա մ ֆ ո ֆ ո լ մ)

Հոդվածում քննարկվում է տաճարային կառույցների հին հայկական և հին իրանական սեմանտիկայի և տիպարանության միջև եղած տարբերությունների կոլտուր-պատմական խնդիրը: Տվյալ երևույթի պատճառներից մեկը ենթադրաբար եղել է հայ մշակույթի բավական անկախ վերաբերմունքը Առաջավոր արևելքի մ. թ. ա. II հազարամյակի քաղաքակրթությունների խոշոր ժառանգության նկատմամբ:

²³ Th. Burrow. The Proto-Indoaryans.—Journal of the Royal Asiatic Society. 1973, № 2, p. 123—140.