

## ОПЫТ АНАЛИЗА ПОГРЕБАЛЬНОГО ИНВЕНТАРЯ ДВУХ ПОГРЕБЕНИЙ ЭПОХИ СРЕДНЕЙ БРОНЗЫ АРМЕНИИ

(на основе данных индийской мифологии)

ГНУНИ А.В.

Изучение погребений и погребального обряда представляет обширный материал для освещения многих вопросов социального устройства древних обществ, а также их верований и мифологии.

Настоящая статья представляет собой попытку интерпретации двух погребений трехк-ванадзорской культуры эпохи средней бронзы.

Первое из рассматриваемых погребений обнаружено в 1946 г. в г. Ванадзоре Б. Б. Пиотровским, второе - в 1971 г. в Лори-Берде С. Деведжян<sup>1</sup>.

Погребальный обряд богатых захоронений Ванадзора, Лори-Берда, а также Триалети, Шамирама и др. имеет многочисленные аналогии в хеттском погребальном обряде, подробно описанном в одной из табличек Богазкея, а также в описании похорон Патрокла и Гектора в Илиаде<sup>2</sup>. Многочисленные аналогии прослеживаются также в мифологии других индоевропейских народов, в частности индийской. Однако, многовековое соседство и взаимодействие с ближневосточными цивилизациями, в частности с шумеро-аккадской не могло не отразиться на всех сторонах жизни, а также на погребальном обряде эпохи средней бронзы Армении. В литературе неоднократно отмечалось влияние шумерской мифологии на хеттскую и даже греческую<sup>3</sup>.

Кроме того следует учесть, что у различных древних обществ, которые находятся на одинаковой ступени социально-экономического развития, складываются одинаковые сюжетные линии мифов<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Подробное описание указанных погребений см.: **Пиотровский Б. Б.**, Археология Закавказья, Л., 1949, с. 46-47; **Мартirosян А. А.**, Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Е., 1964, с. 61-62; **Деведжян С. Г.** Лори-берд I, Е., 1961, с. 20.

<sup>2</sup> **Герни О. Р.**, Хетты, М., 1987, с. 148-150; Сравнение Лори-бердского погребения N. 6 с описанием захоронения Патрокла в Илиаде см.; **Деведжян С. Г.**, указ. соч., с. 22; **Куфтин Б. А.**, Археологические раскопки в Триалети I, Тбилиси., 1941, с. 95; **Արեշյան Գ., Մրինյան Հ., Մարգարյան Գ., Քոչարյան Գ., Օհանյան Հ.**, Հայագիտական կենտրոնի 1977-1978 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքները (Բանբեր Երևանի Համալսարանի, 1973, N. 2 (այսուհետև՝ ԲԵՀ), էջ 213):

<sup>3</sup> **Белицкий М.**, Забытый мир шумеров, М., 1980, с. 215; **Крамер С. Н.**, Мифология Шумера и Аккада (в кн.: Мифология древнего мира, М., 1977, с. 125); **Гютербок Г. Г.**, Хеттская мифология (в кн.: Мифология древнего мира, с. 174); **Флиттнер Н. Д.**, Культура и искусство Двуречья и соседних стран, М., 1958, с. 223.

<sup>4</sup> **Дьяконов И. М.**, Ар. а, чesk, е м, фы Востока , Запада, М., 1990, с. 85-105.

### Погребальный инвентарь

1) Катафалк. В ванадзорском погребении прах усопшего был рассыпан на катафалке. Катафалк или колесница как средство перемещения в загробный мир упоминается в Ригведе. В гимне-разговоре мальчика с умершим отцом упоминается невидимая колесница без колес, которая доставляет дух усопшего в загробный мир (Ригведа (далее-РВ) X, 135, 3-5,7)<sup>5</sup>. Повозка была обнаружена и в погребении N 7 Маисяна<sup>6</sup>. Повозки весьма часто встречаются в богатых погребениях Ура. По мнению В. М. Массона, появление повозок в погребениях эпохи средней бронзы Армении можно объяснить как влиянием шумерской цивилизации, так и уровнем социально-экономического развития населения Армении II тыс. до н. э.<sup>7</sup>

В ванадзорском погребении вместе с катафалком были обнаружены бычьи черепа. Бык в Ригведе упоминается весьма часто: а) Бык мог ассоциироваться с божеством. В образе быка представлялся бог грозы Парджанья (РВ V,83,1), а также Шива (РВ II, 33 Махабхарата (далее-Мах), книга III Лесная (далее-Лес). кн. Горец 29, 83; кн. Мокшадхарма (далее-Мокш). 291, 24), Агни (РВ V, 69,2) и Индра (РВ II, 16,5; III, 30,21)<sup>8</sup>. В древнегреческой мифологии Орион родился из шкуры быка, в которую боги пустили свое семя (Палефат (далее-Пал) LI)<sup>9</sup>. В армянской мифологии от быка родились близнецы Ервас и Ерванд, последний из которых, согласно Хоренаци, был дедом Ваагна. По мнению М. Абеяна, подобно богам грома других народов бык был символом Ваагна (Мовсес Хоренаци (далее-Хор), II,7, 37; Павстос Бузанд (далее- Буз), III, 14)<sup>10</sup>. б.) Бык как животное, связанное с процессом жертвоприношения. Бык призывал богов к жертвоприношению (РВ VII,75,5). Как уже отмечалось (РВ V, 69,2), с быком сравнивался также бог огня Агни - божественный хотар (жрец

<sup>5</sup> Гимны Ригведы цит. по Ригведа, Мандалы I-IV, М., 1989; Ригведа, Избранные гимны, М., 1972; Да услышат меня Земля и Небо, М., 1984. Здесь и далее ссылки на Ригведу - в тексте.

<sup>6</sup> **Аресян Г. Е.**, Раскопки в Маисяне (Археологические открытия в 1984 г. (далее-АО), М., 1986, с. 428, рис.2).

<sup>7</sup> **Массон В. М.**, Древние гробницы вождей на Кавказе (в кн.: Кавказ и Восточная Европа в древности, М., 1973, с. 106).

<sup>8</sup> Выдержки из Махабхараты цит. по Махабхарата. Кн. 1-5, Ашхабад, 1983-1986. Здесь и далее ссылки на Махабхарату - в тексте.

<sup>9</sup> Палефат. О невероятном (Вестник древней истории, 1988, N 4, (далее-ВДИ), с. 219-238). Здесь и далее ссылки на труд Палефата даются в тексте.

<sup>10</sup> **Փափաղանի Բուզանդ**, Հայոց պատմություն, Ե., 1987; Здесь и далее ссылки на труд Бузанда даются в тексте. **Տաղափարյան Ն.**, Հայոց հին կրոնները, Կ.-Պոլիս, 1909, էջ 78-79; Արեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն (Երկեր, հ. Գ., Ե., 1968, էջ 48); **Петросян А.**, Армянский эпос и мифология: истоки, миф и история, Е., 2002, с. 16-17; **Պետրոսյան Ս.**, «Վահագնի երգի» վերականգնության փորձ (Լրաբեր հասարակական գիտություններ, 1984, N 1, չի 83): По мнению С. Петросяна, Ерванд не дед, а отец Ваагна.

распорядитель) (РВ I, 140,6; VII, 3,3). Само жертвенное место связывалось с быком (РВ I, 95,2). Ваагн считался божественным предком армянского народа и родоначальником жреческого рода Вауни (Хор I, 21; Анания Ширакаци (далее-Шир), Космогония, I, 9 ).<sup>11</sup> в) Бык мог восприниматься как жертвенное животное (РВ VII 88,1) и как животное, ассоциирующееся со всякой жертвой вообще, в частности с сомой (РВ, III,36,2; III, 43,7; IX, 76,5). г.) Бык как животное, связанное с загробным миром. По мнению В. Н. Топорова, Ваагн объединял в себе три мира (небесный мир, мир живых и нижний мир). На основе анализа керамики верин наверхского могильника ту же гипотезу выдвигает А. Симонян<sup>12</sup>. Связь быка с загробным миром можно проиллюстрировать еще некоторыми примерами: кости быка были обнаружены в святилище VIII-IX вв. н. э. под Житомиром. Святилище представляло собой неглубокую яму, очертания которой напоминают, по мнению Б. А. Рыбакова, очертания женской фигуры. По мнению В. В. Седова, тот факт, что рядом со святилищем расположен могильник, а само святилище ориентировано на север, позволяет предположить, что оно посвящено богине смерти Бабе Яге. В верин наверхском погребении трехванадзорской культуры в западном углу камеры был обнаружен выступ в форме бычьей головы. При этом примечательно, что очертания камеры напоминают человеческое тело.<sup>13</sup> Древние греки быков приносили в жертву Аиду - царю потустороннего мира (Энеида (далее-Эн.) VI, 253).<sup>14</sup> В табличке из Богазкея с описанием обряда похорон упоминается жертвоприношение быка богине Солнца (Земли) и духу усопшего<sup>15</sup>. Следует также упомянуть эпизод мифа об аргонавтах, где рассказывается о самоубийстве Эсона, который во время жертвоприношения выпил бычьей кровью (Аполондор

<sup>11</sup> *Անանիա Շիրակացի*, Մատենադարաններ, Ե., 1979; *Здесь и далее ссылки на труды Ширакаци даются в тексте. Չախլանց Մ.*, Հայոց պատմություն, Ե., 1985, հ. 1, էջ 121:

<sup>12</sup> *Топоров В. Н.*, Об отображении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции (Պատմա-բանասիրական հանդես, 1977, N.7 (այսուհետև՝ ՊԲՀ), էջ 102); *Симонян А. Е.*, Новая трактовка социокультурной общности эпохи средней бронзы Армении (по данным погребения N 12 из могильника Верин Навер) (ՊԲՀ, 1990, N 1, էջ 196).

<sup>13</sup> *Седов В. В.*, Восточные славяне в VI - XIII вв. (сер. Археология СССР, М., 1982, с. 263-264); *Միսնիսյան Հ.*, Պեղումներ Վերին Նավերում (Հայկական ՍՍՀ-ում դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան (1987-1988), զեկուցումների թեզիսներ, Ե., 1989, (այսուհետև՝ թեզիսներ), էջ 11).

<sup>14</sup> *Соколова З. П.*, Культ животных в религиях, М., 1972, с. 194; *Вергилий*, Энеида, М., 1971. . Здесь и далее ссылки на Энеиду даются в тексте.

<sup>15</sup> *Герни О. Р.*, указ. соч., с. 147.

(далее – Ап. I, IX, 27)<sup>16</sup>. В скальдической поэзии виселица называлась „бычьим обручем” (Сага об Инглингах (далее-СИ) XXIV)<sup>17</sup>.

Повозки, запряженные быками, были обнаружены в погребениях жриц в Уре<sup>18</sup>.

Исходя из вышесказанного, можно предположить, что бычьи черепа могли символизировать либо жертву вообще, либо, что более вероятно, олицетворяли бога (в древнеиндийской мифологии-Агни), доставляющего усопшего в загробный мир. Данная гипотеза подтверждается данными Ашвалаянны - Грихьясутры - сборника домашних обрядов, датирующегося серединой I тыс. до н. э. (Ашвалаянна-Грихьясутра (далее АГ) IV 2)<sup>19</sup>.

Похожее значение имели конские черепа, обнаруженные в лорибердском погребении N 6.

а) Так же, как и бык, конь мог восприниматься: как животное, ассоциирующееся с божеством. С конем ассоциировался Вишну (Мах., кн. Нараяния (далее-Нар.) 342, 93), Агни (РВ III 29, ; 7). Примечательно, что в одном из гимнов огонь сравнивался с быком и кобылицей (РВ X, 5,2).<sup>20</sup> В Старшей Эдде отмечается, что ветер в мире богов называется „Ржущий” (Старшая Эдда (далее СЭ), Речи Альвиса, 20).<sup>21</sup>б) Конь (как и бык) мог ассоциироваться с жертвой вообще, в частности с сомой (РВ I, 164,35; IX, 32, 2). С конем ассоциируется сам жертвенный огонь (РВ VII 3,4) в.) Конь как транспортер в потусторонний мир. Примечательно, что конские черепа были обнаружены по углам юго-восточной стены погребения (на юге находилось царство мертвых). Функция коня как транспортера в потусторонний мир указывается в гимне Погребальному коню (РВ X 56, 2), а также (Атхарваведа (далее-АВ), XVIII, 4, 10)<sup>22</sup>. В скальдической поэзии виселица сравнивается с лошастью (СИ XXIII). В Саге об Инглингах рассказывается легенда о том, как конь конунга, проходя через капище, во время жертвоприношения споткнулся, вследствие чего конунг умер (СИ XXXIX). Точно так же кудесник предсказал князю Олегу смерть от коня (Повесть Временных Лет

<sup>16</sup> *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, Л., 1972. Здесь и далее ссылки на Мифологическую библиотеку даются в тексте.

<sup>17</sup> *Стурлусон С.*, Круг Земной, М., 1980. Здесь и далее ссылки - в тексте.

<sup>18</sup> *Алексин В. А.*, Социальная структура и погребальный обряд древнеземледельческих обществ, Л., 1986, с. 148.

<sup>19</sup> *Ашвалаянна-Грихьясутра (История и культура Древней Индии)*. Здесь и далее ссылки на книгу Домашних обрядов даются в тексте.

<sup>20</sup> *Елизаренкова Т. Я.*, Комментарий к гимну РВ X, 52 (В кн.: *Да услышат меня Земля и Небо*).

<sup>21</sup> *Старшая Эдда*. СПб., 2000. Здесь и далее ссылки на Старшую Эдду даются в тексте.

<sup>22</sup> *Атхарваведа. Избранные гимны*, М., 1976. Здесь и далее ссылки - в тексте.

(далее - ПВЛ) с36)<sup>т7</sup>. В Старшей Эдде также конь часто воспринимался либо как предвестник смерти, либо как проводник в потусторонний мир (СЭ II Песнь о Хельги, 49). У древних балтов обрядовые конские состязания совершались во время похорон<sup>т4</sup>. Древние греки около головы коня организовывали поминальные пиршества<sup>т5</sup>. Череп коня был атрибутом хеттского погребения<sup>т6</sup>. В иранской мифологии повелителем коней считался Апам Напат. Любопытно, что это божество в индийской мифологии олицетворяло жертвенный костер (Авеста (далее Ав.) Яшт XVIII, 72)<sup>т7</sup>.

Таким образом, как и бык в ванадзорском погребении, конь в погребении N 6 Лори-берда, вероятно, выполнял функцию транспортера в потусторонний мир.

**2) Котел.** Как уже отмечалось, как в ванадзорском погребении, так и в погребении N 6 Лори-берда были обнаружены котлы. Котлы обнаружены также в погребениях Триалети, Шамирама, Карашамба<sup>т8</sup>.

Сам котел по Ригведе являлся предметом почитания. В одном из гимнов Индра сравнивается с клокочущим котлом (РВ III, 53, 22).

В Младшей Эдде упоминается поток Кипящий Котел, откуда берут начало мировые реки (Младшая Эдда (далее- МЭ), Видение Гюльви (далее- Видение), с. 60)<sup>т9</sup>.

В Старшей Эдде упоминается Эльдхримнир - котел богов, в котором варится кабан Сехримнир, оживающий каждый раз, когда бывает съеден богами (СЭ, Речи Гримнира 18). Котел также упоминается в Младшей Эдде в связи с обретением меда поэзии. В котел с кровью первого человека добавили мед (МЭ, Язык поэзии (далее - Язык) с.101-102). Сюжет „котел-жертва” наблюдается также в древнегреческой мифологии. В своей оде Пиндар пересказывает миф о том, как Тантал, желая угостить богов, сварил в котле своего сына Пелопа (Пиндар, Пелоп 35-50)<sup>т0</sup>. Сакральная роль котла видна и в Саллической Правде, где упоминается испытание посредством

<sup>23</sup> *Повесть Временных Лет (Повести Древней Руси, Л., 1983). Здесь и далее ссылки на Повесть Временных Лет даются в тексте.*

<sup>24</sup> *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, Тбилиси, 1984, т. II, с. 545, 555.*

<sup>25</sup> *Соколова З. П., указ. соч., с 185.*

<sup>26</sup> *Маккуин Дж. Г., Хетты и их современники в Малой Азии, М., 1983, с. 135.*

<sup>27</sup> *О функциях Апам Напата в индийской мифологии см. ниже. Հին Արևելքի պոեզիա, Ե., 1982: Здесь и далее ссылки на Авесту даются в тексте.*

<sup>28</sup> *Куфтин Б. А., указ. соч., с. 85; Оганесян В. Э., Культура первой половины II тыс. до н.э. (автореферат дис... канд. ист. наук), Е., 1990, с. 9; Մրեշան Գ., Ասատրյան Ե., Հայագիտական կենտրոնի 1979-1983 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքները (ԲԵՀ, 1985 N. 3, էջ 205):*

<sup>29</sup> *Младшая Эдда, М., 1976. Здесь и далее ссылки на Младшую Эдду- в тексте.*

погружения руки в котелок с кипящей водой (титул LIII)<sup>у1</sup>. Согласно Младшей Эдде, в потустороннем мире в Кипящем Котле великанша Нидхегг будет глотать грешников (МЭ, Видение с.94).

Еще в 1891 г. в Ютландии был обнаружен ритуальный котел, изображения на котором Г. Арешян связывает с циклом „жизнь-смерть-возрождение”<sup>ут</sup>. Следует отметить, что в указанном мифе о Пелопе и Тантале котел также выступает символом возрождения, так как боги именно в котле оживили Пелопа<sup>уу</sup>.

В Урарту котел также употреблялся в культовых церемониях. Культовые котлы обычно украшались фигурками птиц, быков или львов. Подобные фигурки были найдены в погребении близ села Гуши (оз. Урмия)<sup>у4</sup>.

В Ригведе в гимне Восхваление коня упоминается именно котел для варки жертвенного мяса (РВ I, 162,15). Функцию котла в ванадзорском погребении помогает разъяснить котел из лори-бердского погребения. Котел был установлен на очаге из трех камней, в центре был кусок сторевшего дерева. Можно предположить, что в данном случае огонь под котлом был разожжен уже после того, как погас погребальный костер. По индийской традиции костер разжигался несколько раз. В одном случае он предназначался для ритуального очищения, в другом - уже для жертвоприношения богам или обожествленным предкам<sup>у5</sup>.

В котле были обнаружены позвонки теленка или оленя и копытная кость лошади. Расчленение жертвы упоминается как в Ригведе (РВ I,162,10; II 3,10), так и в Атхарваведе ( АВ IX, 5, 5).

Варка как способ приготовления жертвенной пищи также неоднократно упоминается не только в Ригведе, но и в других ведах и в Махабхарате (РВ I,162,10; АВ IX, 3, 5; Мах. кн.Мокш. 234, 6). Вареная жертва

---

<sup>30</sup> Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты, М., 1980. Далее ссылки на оды Пиндара даются в тексте.

<sup>31</sup> Текст титула LIII Саллической правды цит.: (Хрестоматия по истории средних веков под ред. Н. П. Грацианского и С. Д. Сказкина, М., 1953, с. 40).

<sup>32</sup> Арешян Г. Е., Индоевропейский сюжет в мифологии населения междуречья Куры и Аракса II тыс. до н. э. (ВДИ, 1988, N 4, с. 95).

<sup>33</sup> См.: Примечание 28 к оде Пелоп (В кн.: Пиндар, с. 397).

<sup>34</sup> Пиотровский Б. Б., Искусство Урарту, Л., 1962, с. 35-37, 58-59, рис. 8.

<sup>35</sup> Елизаренкова Т. Я., Комментарий к гимну X,56 (В кн.: Ригведа. Избранные гимны, с 356-357), *ее же*, Ригведа. Великое начало (Ригведа. Мандалы I-IV, с 488).

системе жертвоприношений занимала почетное место: „И вот вареная жертва должна оставить позади лепешку” (РВ IV, 24, 5) В поздневедический период вареная жертва приносилась в новолуние и полнолуние – особо почитаемые дни, считавшиеся в древней Индии священными (АГ I,10).

Жертвоприношение коня в древней Индии считалось самым почетным<sup>у6</sup>. Оно неоднократно упоминается в Ригведе (РВ I,162,163; X, 56 и др.). В Махабхарате упоминаются десять жертвоприношений коня (Мах. кн. Лес. кн. Сказание о Раме (далее – Рама) 291, 70). Очистительное жертвоприношение конем совершил Индра после убийства брамина Нахуши (Мах. кн. Нар. 344, 30). В хеттских законах лошадь также упоминается в связи с жертвоприношением. Коней бросал Ахиллес в погребальный костер Патрокла (Илиада XXIII, 170-175). Коней приносили в жертву также умершим армянским царям.<sup>у7</sup>

В космогоническом смысле Вселенная сравнивается с отдельными частями жертвенного коня (Брихадараньяка Упанишада (далее-БУп) Мадху I, 1, 1-2)<sup>у8</sup>. День и ночь с конем сравнивается и в Старшей Эдде (СЭ, Речи Вафтруднира, 11-14), а также в Младшей Эдде (МЭ, Видение с. 46). В поздневедической литературе Творец, отождествляющийся со смертью в образе коня, сам себя принес в жертву себе (БУп Мадху I, 2, 7).

**3) Крюк.** Как в ванадзорском, так и в лори-бердском погребении рядом с котлом обнаружен крюк. Крюк упоминается в гимне Восхваление коня (РВ I 162, 13). Крюк упоминается также в качестве оружия в одном из эпитетов Рудры-Шивы опять таки в связи с процессом жертвоприношения. В Махабхарате пересказывается миф о том, как Рудра разгромил жертвоприношение владыки существ Дакши, при этом вырвав глаза у бога счастливой судьбы Бхаги. Стремясь умиловить разгневанного бога, Дакши среди прочих эпитетов называет его „крюком для глаз Бхаги” (Мах., кн. Мокш. 286, 78).

**4) Ведерко.** В ванадзорском погребении обнаружено серебряное ведерко. Ванадзорское ведерко является упрощенным вариантом серебряного ведерка из Триалети, украшенного изображениями оленей<sup>у9</sup>. В Ригведе жрец, разливающий жертвенный напиток, сравнивается с водолеем (РВ III,

<sup>у6</sup> *Авдиев В. И., История Древнего Востока, М., 1970, с. 355.*

<sup>у7</sup> *Միլիշին Ղ., Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնը Հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 413; Տադևադարյան Ն., указ.соч., с. 17; Илиада, М., 1986. Здесь и далее ссылки на Илиаду даются в тексте.*

<sup>у8</sup> *Брихадараньяка Упанишада, М., 1964. Здесь и далее ссылки на Брихадараньяка Упанишаду даются в тексте.*

<sup>у9</sup> *Куфтин Б. А., указ. соч., с. 85.*

32,15). В следующем гимне уже сам Индра предстает в качестве раздающего жертвенный напиток (РВ IV, 32, 17).

В Младшей Эдде ведро отождествляется с Луной (МЭ, Видение с. 26).

Ведерко широко употреблялось в культовых церемониях и в Урарту. Так, изображенные на бронзовом шлеме Сардури II крылатые гении, почитающие священное дерево, изображены с ведерком в руках. Гений с ведерком в руках изображен и на росписи большого зала в Эребуни. Бронзовое ведерко было обнаружено и при раскопках кладовой 12. Кармир блура. При этом следует отметить, что ведерко было украшено точно такими же фигурками быков, что и котлы. Ведерко было обнаружено также при раскопках колумбария у автоагрегатного завода в Ереване<sup>40</sup>.

**5) Наконечник копья.** Следующим предметом, обнаруженным в ванадзорском погребении, является наконечник копья. Копье нередко упоминается как в Ригведе, так и в Махабхарате. Копье могло выполнять несколько функций. а) В Ригведе копье считается оружием Марутов - богов бури, грозового дождя и молнии-сыновей Рудры, которых часто называли воинами (РВ I, 85, 4; I, 42,6; I, 64,4; I, 64,11). В Махабхарате копье упоминается в качестве оружия бога войны Сканды- сына Рудры (Мах., кн. Мокш 329, 10-19). В армянской мифологии копье было оружием Тиграна, которым он поразил Аждахака (Хор, I, 26, 29). По мнению ряда исследователей, копье являлось символом бога Халди в урартской мифологии.<sup>41</sup> б) Копье как атрибут жертвоприношения. В одном из гимнов дождь, вызываемый Марутами, сравнивается с разбрызгиванием жертвенных напитков (РВ I, 168, 5). Копье в Старшей Эдде упоминается и как орудие жертвоприношения, причем когда жертва приносится именно владыке воинов-Одину (СЭ, Речи Высокого 138). Г. Алишан пересказывает легенду о том, как царь Аршак во время похода на Понт вонзил копье в каменное изваяние, после чего копье в Понте стало объектом почитания<sup>42</sup>. в) Копье как атрибут похоронного обряда. В Саге об Инглингах пересказывается миф о том, как Один при смерти велел пометить себя острием копья и присвоил себе всех умерших от оружия" (СИ IX). Сам дом Одина был сооружен из копий (СЭ, Речи Гримнира 9).

<sup>40</sup> *Пиотровский Б. Б.*, Кармир-Блур I, Е., 1950, с. 53; *Оганесян К.*, Крепость Эребуни, М., 1980, с. 80-81; *Пиотровский Б. Б.*, Искусство Урарту, с. 60, 70-71; *Есаян С. А.*, *Биягов Л. Н.*, *Амаякян С. Г.*, *Канесян А. Г.*, Биайнская гробница в Ереване, Е., 1991, с. 12, табл. XIII-XIV.

<sup>41</sup> *Дьяконов И. М.*, К вопросу о символе Халди (Древний Восток, вып. 4, Е., 1983, с. 193-194); Впрочем, данное мнение разделяется не всеми исследователями. См.: *Кальмейер П.*, Символ Халди (Древний Восток, вып. 4, с. 179-189).

<sup>42</sup> *Այիշին Ղ.*, указ. соч., с. 154-155.





6; III, 8,6). Обработка дерева упоминается в ряде гимнов, посвященных братьям Рибху, изготовившим кубки для богов и за свое мастерство удостоившимся бессмертия (РВ I 161, 1-2; см. также I, 110; IV, 33; IV,35). Наконец с работой плотника сравнивается работа певца-риши (РВ I, 61,4; III, 38,1).

Сам топор также являлся объектом почитания. С топором сравнивались Индра (РВ III, 53,22), Агни (РВ, III, 2, 10). Топор был объектом поклонения и у древних славян, связываясь с почитанием Перуна.

Приведенные примеры показывают, что топор воспринимался и как оружие и играл роль в ритуальных действиях. То, что топор (секира) мог быть ритуальным предметом, доказывается данными карашамбского погребения, где была обнаружена миниатюрная серебряная секира<sup>47</sup>.

Следует отметить, что набор плотника был положен в погребение после того, как погас погребальный костер. В таком случае он либо считался ритуально чистым, либо был предназначен для совершения ритуальных действий в потустороннем мире.

**8) Горшки.** В гимне „Восхваление коня” упоминаются „дымящиеся крышки горшков”(РВ, I, 162,13). В ванадзорском погребении обнаружено большое количество глиняной посуды. Горшки были накрыты крышками. В древней Индии каменными крышками горшки накрывались и во время похоронного обряда: „Камень получил превосходство над кушаниями” (АВ XVIII,4).<sup>48</sup> Глиняные сосуды, накрытые туфовыми крышками, были обнаружены также в Шамираме<sup>49</sup>.

**9) Кубок.** Следующим элементом ванадзорского погребения является серебряный кубок. Согласно Ригведе, кубок в ритуальных действиях древних ариев занимал особое место. Выше уже было отмечено, что именно за изготовление кубка братья Рибху были обожествлены. В том же гимне бог Тваштар (творец Вселенной) говорит: „Мы убьем тех, кто ругал кубок, служащий богам для питья” (РВ I, 165,5). В ведической традиции каждый жрец, выполняющий определенную функцию при жертвоприношении, имел особый кубок (РВ II 36-37). Сами боги часто отождествляются с кубком. Так в одном из гимнов Индра и Вишну отождествляются с кубками для питья сомы (РВ, VI, 69, 2). В этой связи следует отметить, что у германских народов кубок олицетворял также власть. В Саге об Инглингах отмечается, что

<sup>47</sup> Հովհաննիսյան Վ., 1987 թ. պեղումները Քարաշամբի դամբարանադաշտում (թեզիսներ- 1987-1988 թթ. Ե., 1989, էջ 15):

<sup>48</sup> Елизаренкова Т. Я., Комментарий к гимну XVIII, 4 (В кн.: Атхарваведа).я  
Լրարբեր <sup>49</sup> Հովհաննիսյան Վ., Ասատրյան Ե., указ. соч., с. 206.я

церемония передачи власти у шведов осуществлялась выпиванием символического кубка, который назывался Кубок Браги (СИ XXXVI).

Чеканный кубок был неотъемлемым составляющим погребального инвентаря у древних германцев (Бв, XXXII, 2354; 2281, 2306; XLI, 3046). У хеттов было специальное празднество, посвященное „кувшину (кубку?) богов”<sup>50</sup>. Кубок как сосуд для питья богов в древней Индии был неотъемлемой частью погребального обряда:

„Не опрокинь, Агни, этот кубок!  
 Приятный богам и готовящим сому.  
 Этот кубок служит для питья богов,  
 Из него опьяняются бессмертные боги” (РВ, X, 16, 8).

Из текста гимна ясно, что кубок должен был быть положен в погребение уже после того, как погас погребальный костер, как и было сделано в ванадзорском погребении.

На серебряном кубке из Триалети изображено божество с большим кубком в руке. По мнению Г. Е. Арешяна, иконография кубка отражает сюжет „жизнь-смерть”, а кубок в руках бога предназначен для священного напитка.<sup>51</sup>

В древнегреческом мифе в кубке Гелиоса Геракл переправился в царство Аида (Ап, II, V, 10; ).

Кубки были непременным атрибутом всякого шумерского погребения вне зависимости от социального статуса погребенных. В царских погребениях эти кубки из золота и других драгоценных металлов. Однако в отличие от погребений эпохи средней бронзы Армении кубки зажаты в руках погребенных<sup>52</sup>.

Таким образом, в ванадзорском погребении кубок мог рассматриваться как атрибут бога или обожествленного предка.

**10) Чаши.** В гимне „Восхваление коня” отмечается, что чаша служила для наливания жижи. В ванадзорском погребении обнаружены одноручная серебряная и безручная золотая чаши. В гимне, посвященном Небу и Земле, последние сравниваются с чашами (РВ, I, 160, 1). В поздневедийской традиции человеческая голова сравнивается с чашей (Б.Уп Мадху, II, 2, 3). Чаша с ручкой (кружкой) была непременным атрибутом индийского жреца (Мах. Нар. 340, 9-10). По мнению Л. Вулли, чаши в руках лиц, сопровождавших покойных царей Шумера в последний путь, были

<sup>50</sup> *Гиоргадзе Г. Г., Очерки по социально-экономической истории хеттского государства, Тбилиси, 1973, с. 49.я*

<sup>51</sup> *Арешян Г. Е., Индоевропейский сюжет..., с. 87-88.я*

<sup>52</sup> *Вулли Л., Ур халдеев, М., 1961, с. 56, 68, 88.я*

наполнены ядом, однако В. А. Алексин считает эту версию маловероятной.<sup>53</sup>

11) **Изображения львов на золотой чаше.** На золотой чаше из ванадзорского кургана были изображены три пары львов. В погребениях эпохи средней и поздней бронзы часто встречаются как изображения львов, так и кости этих животных. Кости львов найдены в погребениях Лори-берда и Верин Навера. Обнаружены также бронзовые изваяния львов (Алазани (II курган Цнорской группы), Ширикаван)<sup>54</sup>. а.) Со львом отождествляются многие боги; Маруты (РВ I, 64, 8), Парджанья (РВ, V, 83, 3), Индра (РВ, IV, 16, 14). В урартской мифологии лев был священным животным бога Халди<sup>55</sup>. В шумерской мифологии лев одно из наиболее часто упоминаемых животных. Со львом сравниваются боги и герои, а также их противники (Эпос о Гильгамеше (далее-Гильг) VIII, II, 19, 37)<sup>56</sup>. б.) Лев воспринимался как сакральное животное, олицетворяющее священную власть царей. Об этом свидетельствует трон с изображением львов в Пилосе, львиные ворота в Микенах и в Богазкее, а также обрядовые песни, где видна связь лев-бог-царь<sup>57</sup>. В армянской мифологии царь Аждахак во сне видит трех богатырей, один из которых верхом на льве мчится на запад (Хор. I, 26). б.) В Ригведе функции льва при жертвоприношении описаны весьма подробно. В первую очередь со львом сравнивается божественный хотар бог огня Агни, в проявлении молнии (РВ I, 95, 5). Лев воспринимался также как охранник жертвоприношения (РВ I, 174, 3). В Махабхарате лев также устанавливает порядок работы жреца: „Звонкое рычание льва будит брахмана действия” (Мах. кн. Усилия сохранить мир (далее -Усилия) кн. Бхагаваньяна (далее Бхаг) 140, 36). В мифе о жертвоприношении Дакши гнев Шивы в облике льва уничтожает жертвоприношение, неудобное богу (Мах., Мокш, 285, 32, 35). И наконец со львом сравнивается жертвенный огонь (Мах., Усилия, Бхаг, 120, 14). В хеттской мифологии упоминается ритуальная ловля волка и льва;<sup>58</sup>. В контексте связи образа льва с жертвоприношением следует упомянуть о

<sup>53</sup> Там же, с. 70; Алексин В. А., указ. соч., с. 140.я

<sup>54</sup> Մեֆրախյան Մ., Լոռի-բերդի դամբարանադաշտի հնեակենդանաբանական նյութը (թեզիսներ-1989-1990, Ե., 1991, էջ 45); Միսնյան Հ., Վերին Նավեր (Հայկական Սովետական Հանրագիտարան, հ. 11, Ե., 1985, էջ 404); Թորոսյան Ռ. Մ., Խնկիկյան Օ. Մ., Պետրոսյան Լ. Մ., Հին Շիրակական (1977-1981 թթ. պեղումների արդյունքները), Ե., 2002, աղ. XXV; *Дедабришвили III. III*, Курганы Алазанской долины, Тбилиси, 1979, с. 41.я

<sup>55</sup> Հմայակյան Մ., Վանի Թագավորության պետական կրոնը, Ե., 1990, էջ 35:

<sup>56</sup> Белицкий М., указ. соч., с. 209, 291; Эпос о Гильгамеше („О все выдавшем”), М.-Л., 1961. Здесь и далее ссылки на Эпос о Гильгамеше даются в тексте.я

<sup>57</sup> Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии, М., 1977, с. 42, 49, 252, 261.я

<sup>58</sup> Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В., указ. соч., с. 508-509; Луна, упавшая с неба, с. 40.я

барельефе из Ерзнка. На барельефе изображен человек с поднятыми руками, в которого с двух сторон вцепились львы. Под ногами человека изображена дуга. По предположению Г. Алишана, изваяние относится к языческой эпохе<sup>59</sup>. В этом случае можно предположить, что барельеф изображает какой-то обряд, скорее всего жертвоприношение. Приведенные примеры показывают, что льву в процессе жертвоприношения в основном отводилась роль жертводателя. На втором поясе изображений на кубке из Карашамба изображены лев, убивающий козла, и казненные пленные. По мнению А. Петросяна, отношение „лев-козел” на карашамбском кубке может быть отождествлено с отношением „жертводатель-жертва”<sup>60</sup>. В шумерской мифологии примечательно упоминание ритуального сосуда в форме головы льва в мифе о приобретении Инанной у бога Энки божественных законов „ме”<sup>61</sup>. в.) Связь льва с загробным миром можно проследить в описании подвигов Геракла. Немейский лев, побежденный Гераклом, был рожден олицетворяющим землетрясение Тифоном - гигантом, рожденным богиней Земли Геей и Тартаром. Следует отметить, что Геракл, спустившись в подземное царство, надел именно шкуру Немейского льва (Ап II, V, 1; 12). Об определенной связи образа льва с потусторонним миром в шумерской мифологии свидетельствует стих из эпоса о Гильгамеше о том, как Гильгамеш после смерти Энкиду облачился в львиную шкуру и убежал в пустыню (Гильг VII, III, 48). В облике льва с крыльями и рогами быка изображался также Нергал - сын Энлиля, один из божеств подземного царства. Однако отождествление ванадзорских львов с Нергалом проблематично. На карашамбском кубке изображено фантастическое существо с головой льва и крыльями птицы. Следовательно, носителям трехк-ванадзорской культуры был знаком облик Нергала<sup>62</sup>.

Приведенные выше данные позволяют предположить, что изображения львов на чаше из Ванадзора свидетельствовали о военной и сакральной власти погребенного. Вместе с тем лев считался одним из символов потустороннего мира.

**12) Драгоценные металлы.** Употребление изделий из драгоценных металлов могло иметь несколько значений а) В космогоническом смысле

<sup>59</sup> *Ալիշան Դ.*, указ. соч., с. 421.я

<sup>60</sup> *Պետրոսյան Ա.*, указ. соч., с. 13.я

<sup>61</sup> *Белицкий М.*, указ. соч., с. 219.я

<sup>62</sup> Там же, с. 206; *Крамер С.*, указ. соч., с. 151; *Соколова З. П.*, указ. соч., с. 163; *Петросян А.*, Армянский эпос и мифология. Истоки, миф и история, Е., 2002 с. 105. В той же работе см. об индоевропейских параллелях Нергала. Подробное описание карашамбского кубка см.: *Оганесян В. Э.*, Серебряный кубок из Карашамба, с. 151.я

золото в поздневедийской литературе отождествляется с небом, тогда как серебро - с землей (Чхандохья-упанишада (далее-ЧУп), III, 19)<sup>63</sup>. б) Появление в трехк-ванадзорских комплексах золотых изделий является показателем определенного уровня развития общественных отношений. В этих условиях формируется триединство „божество-герой-царь” и то, что символизирует божество, может быть перенесено также на царя<sup>64</sup>. В древнеармянской мифологии Анаит отождествлялась Г. Алишаном и Г. Гельцером с Воскецин (Золоторожденная), алтарь которой был расположен в Аштишате рядом с алтарями Ваагна и Астхик. Та же богиня почиталась также как Воскемайр (Золотая мать)<sup>65</sup>. В иранской мифологии богиня Анахита называлась „золотокудрой”(Ав. Яшт XXX, 126). Ее одежда и обувь сияла золотом и серебром (Ав. Яшт XVI, 64; XXIX, 123; XXX, 129). Вершина горы Хукарая в обиталище богов также была золотой (Ав. Яшт. XXI, 96). С золотом ассоциировался Шива, которого называют „золотогубым и владыкой золота” (Мах., Мокш. 286, 17). В хеттской мифологии хвост быка Бога Грозы был покрыт золотом.<sup>66</sup>В русских летописях сообщается, как Владимир в Киеве поставил „Перуна деревяна, а главу его сребрену и усъ златъ” (ПВЛ с. 54). В Старшей Эдде упоминается, что дома богов были построены из серебра и золота (СЭ, Речи Гримнира 6-10). в) Следующий мотив, который находит свое отражение в индийской мифологии, это мотив „золото-солнце-божество”. Солнце является одним из основных орнаментальных мотивов золотых изделий II тыс. до н. э. Армении<sup>67</sup>. „Солнечная тематика” находит свое отражение в Ригведе, в гимне, посвященном Пушану - солярному богу, охранителю дорог, покровителю скота и материального благополучия, состоящего в свите бога Солнца - Сурьи (РВ VI, 58,6). В одном из гимнов, посвященных Рудре, тот сравнивается с золотом и солнцем (РВ, I, 43, 5). г) Драгоценные металлы, употребляемые в процессе жертвоприношения. Так, в древней Индии серебряный и золотой сосуды ставились впереди и позади жертвенного животного, причем один употреблялся до жертвоприношения, другой - после (БУп Мадху I, 1, 2). Золото было неизменным атрибутом

<sup>63</sup> Чхандохья-упанишада (В кн.: История и культура Древней Индии). Здесь и далее ссылки на Чхандохья-упанишаду даются в тексте.

<sup>64</sup> **Ավետիսյան Պ.**, Ոսկին բրոնզեդարյան Հայաստանի պաշտամունքային համակարգում (Հին Հայաստանի ոսկին, Ե., 1997, էջ 6):

<sup>65</sup> **Ալիշան Ղ.**, *Յգազ.յ.սոչ.*,յ.ս.յ.յ.275; **Տադավարյան Ն.**, *Յգազ.յ.սոչ.*,յ.ս.յ.յ.69; **Գեղցեր Հ.**, Հետազոտություն հայ դիցաբանության, Վենետիկ, 1897, էջ 54-55:

<sup>66</sup> *Луна, упавшая с неба, с. 133.я*

<sup>67</sup> **Ավետիսյան Պ.**, *указ. соч.*, с. 6; **Դևեցյան Ս.**, Ոսկե զարդերի հմայական-պաշտամունքային էությունը մ.թ.ա. II-I հազ. (ըստ Լոռի բերդի նյութերի) (Հին Հայաստանի ոսկին, էջ 7):

жертвоприношения (РВ III, 30, 20; V, 58, 5). В мифе о царе Марутте (Мах. кн. XIX) жрец Самварта требует, чтобы царь Марутта приготовил сосуды для жертвоприношения из золота бога богатств Куберры<sup>68</sup>. Золото при жертвоприношении упоминается также в Брихадараньяка Упанишаде (БУп Яджнявалкьи III, 1, 2). Мотив „золото-солнце-огонь” находит свое отражение также в гимне, посвященном божественному хотару Агни опять-таки в связи

с процессом жертвоприношения (РВ I, 46, 10). г) Употребление изделий из драгоценных металлов в процессе погребального обряда. В Ригведе с золотом сравнивался упоминаемый иногда в свите Агни Апам Напат – водяное божество, земной ипостасью которого был жертвенный костер.<sup>69</sup> Из чистого

золота был сооружен дворец Ямы, золотыми были одежды Варуны<sup>70</sup>. Чаши из драгоценных металлов в Беовульффе упоминаются в качестве обязательного атрибута погребения (Бв. XXXII, 2230; XXXVIII, 2760). В Младшей Эдде золото и серебро неоднократно упоминаются в связи с обрядом погребения (МЭ, Язык, с. 148). В Старшей Эдде отмечается, что чертог, в котором найдут упокоение души воинов, золотой (СЭ, Прорицание Вельвы, 64; Речи Гримнира). д) В своей одноименной оде Пиндар рассказывает об острове блаженных, где найдут упокоение души покойных героев и где ”горят золотые цветы” (Пиндар. Острова блаженных. 70-75). В древнегреческой мифологии Посейдон сделал бессмертным Птелелая, вырастив на его голове один золотой волос (Ап, II, IV, 5). Имя римского бога потустороннего мира Плутона<sup>71</sup>. Чтобы проникнуть в потусторонний мир, Эней должен был поднести Прозерпине золотую ветвь (Эн, VI, 139-145).

**13) Украшения.** Золотые украшения как атрибуты богов также упоминаются в Ригведе. Золотое многоцветное украшение является неотъемлемым атрибутом Рудры-Шивы и его сыновей Маруттов (РВ I, 85,3; II, 33, 9). Однако само украшение также являлось объектом поклонения (РВ II, 33, 10). Сам бог Агни отождествлялся с золотым украшением (РВ X, 45,8). Украшения были неперенными атрибутами жрецов (Мах., Нар. 340, 9-10). Драгоценное ожерелье было атрибутом бога Тора в германской мифологии

<sup>68</sup> Темкин Э. Н., Эрман В. Г., Мифы древней Индии, М., 1985, с.112.я

<sup>69</sup> О жертвенном костре как земной ипостаси Апам Напата см. Елизаренкова Т. Я., Комментарий к гимну II, 85. (Ригведа. Мандалы I-IV, с. 685).я

<sup>70</sup> Темкин Э. Н., Эрман В. Г., указ. соч, с.107; Эрман В.Г., Очерки истории ведийской литературы, М., 1986, с. 63.я

<sup>71</sup> Тахо-Годи А. А., Анд. Мифы народов мира, т.1, М., 1978, с. 51.

(СЭ, Песнь о Трюме 19). В шумерском погребальном обряде ожерелье также являлось неперенным атрибутом. Даже в рядовых могилах в глиняный или каменный сосуд рядом с покойным клали ожерелья<sup>72</sup>. Тот факт, что украшения были положены уже после того, как погас жертвенный костер, позволяет предположить, что бусы рассматриваются как атрибут божества либо обожествленного предка.

**Выводы.** Таким образом, анализ обряда захоронения, а также погребального инвентаря ванадзорского погребения и погребения N 6 Лориберда позволяет сделать следующие выводы. а) Богатство погребений, разнообразие положенного инвентаря позволяют предположить, что похороненные там были представителями военно-жреческой аристократии. б) Погребальный инвентарь из захоронений трехк-ванадзорской культуры имеет аналогии среди инвентаря погребений Ура, однако многие компоненты имеют несколько другое назначение, чем в Уре. Так, повозки, запряженные быками, в Уре были обнаружены только в погребениях жриц. Обращает внимание также отсутствие в царских погребениях Шумера орудий труда. В Кюль-тепе Анатолийском орудия труда встречаются только в рядовых погребениях. Особенностью местного погребального обряда является также обнаружение в богатых погребениях трехк-ванадзорской культуры котлов и крюка. Следует отметить, что сакральный смысл многих предметов погребального инвентаря находит свое объяснение в мифологии индоевропейских народов, в частности в индийской мифологии. в) Многочисленные аналогии позволяют использовать Ригведу, а также пураны и Махабхарату как вспомогательные источники при изучении погребального обряда трехк-ванадзорской культуры. Однако при этом следует учитывать, что в этих разновременных памятниках часто отображаются социальные и идеологические реалии различных эпох. г) Обнаружение в погребениях ряда предметов, которые были положены в погребение уже после того, как погас погребальный костер (т.е. оно было уже ритуально очищено) и которые в индийской мифологии часто являются атрибутами богов, позволяет говорить об обожествлении предков. О том, что вместе с покойным сжигались его вещи и только потом клались подношения, сохранились свидетельства в античной литературе и в Беовульфе (Бв, XVI, 1108-1109; Светоний, I, 84, 4)<sup>73</sup>. Обожествление предков в индийской

<sup>72</sup> Вуллс Л., Ур халдеев, с 56.я

<sup>73</sup> Светоний, Жизнь двенадцати цезарей, М., 1966. Здесь и далее ссылки на произведение Светония даются в тексте.я



мифологии встречается уже в Ригведе (РВ X,15). Обожествленные предки, как и боги, удостаивались сомы<sup>74</sup>.

Обожествление покойного царя встречается в Махабхарате (Мах., кн. Лес. Рама, 221, 80; Нар. 341, 104)<sup>75</sup>. Примечательно, что местом захоронения армянских царей являлся г. Ани-Камах Даранагского гавара. Там же располагался алтарь верховного бога Арамазда. По мнению Г. Гельцера, его армянские цари избрали себе в качестве места упокоения, так как считали себя потомками богов<sup>76</sup>. Цари (как живые, так и покойные) обожествлялись также в Урарту. В Мусасирском храме были установлены статуи как Русы, так и Аргишти I<sup>77</sup>. Подобное явление встречалось также у хеттов, где смерть царя выражалась формулой „он стал богом”<sup>78</sup>. В святилище в Язылкае в ряду богов был изображен хеттский царь Тудхалия<sup>79</sup>. В ряде надписей регулируются правила подношения поминальных даров покойному государю<sup>80</sup>. Своими родоначальниками богов считали цари в гомеровской Греции, многие патрицианские роды Рима (Светоний VII, 2). Родоначальник римлян-легендарный Эней после смерти стал называться Юпитером Родоначальником (Ливий I, 2, 6)<sup>81</sup>. Отцом легендарных Ромула и Рема считался Марс (Эн. I, 274-275). После смерти обожествлялись римские императоры (Светоний I, 84, 2). По всей вероятности, на начальном этапе обожествление покойного правителя имело место и у скандинавских народов (СИ IX). Обожествление предков вообще и умершего царя в частности имело место также в Шумере. В текстах упоминаются дары, предназначенные „важным умершим”. Богатые дары, предназначались также одному из божеств подземного мира Гильгамешу, который после смерти был обожествлен<sup>82</sup>. В рассматриваемых погребениях имелось большое количество предметов, которые в индийской мифологии так или иначе связывались с культом огня и солнца и слияния с ними усопшего. Мотив царь-солнце находит свое отражение и у хеттов. Так, царевич Митани в своем письме хеттскому царю

<sup>74</sup> Дюмезиль Ж., *Верховные боги индоевропейцев*, М., 1986, с. 107.я

<sup>75</sup> Браун У. Н., *Индийская мифология*, с. 301. (В кн: Мифология древнего мира).я

<sup>76</sup> Гельцер Г., указ. соч., с. 25.я

<sup>77</sup> Зигмунд У., указ. соч., с.33-34.я

<sup>78</sup> Герни О. Р., указ. соч., с. 61.я

<sup>79</sup> Маккуин Дж. Г., указ. соч., с. 129; Флиттнер Н. Д., указ. соч., с. 223.я

<sup>80</sup> Гиоргадзе Г. Г., указ. соч., с.42.я

<sup>81</sup> Тит Ливий, *История Рима от основания Города*, т. 1, М., 1989. Здесь и далее ссылки на произведение Тита Ливия даются в тексте.я

<sup>82</sup> Белицкий М., указ. соч., с. 278-279.я

Суппилиумуе называет его „Солнце-Суппилиума”<sup>83</sup>. Царь называется Солнцем также в ряде других надписей<sup>84</sup>. В одной из новохеттских надписей некий Хуласая носит титул „Солнцем освещенный”<sup>85</sup>. д) Сопоставление элементов погребения, указывающих на жреческую принадлежность погребенного (котел, крюк, набор плотника, изображение львов на чашах), и элементов, которые в индийской мифологии связываются с кастой воинов (копье), позволяет предположить, что в периоде средней бронзы имело место

совмещение функций полководца и жреца. В сказании о царе Марутте по просьбе брахмана Самварты царь богов Индра распоряжался жертвоприношением, выделяя каждому богу долю<sup>86</sup>. О совмещении функций царя и жреца свидетельствует отмеченная еще Ж. Дюмезилем трехфункциональность индийских богов, которые объединяли сакральную, военную и экономическую функцию<sup>87</sup>. В хеттском государстве царь одновременно являлся верховным жрецом. В хеттском культовом здании „хилани” верхнее помещение было специально отведено для царя. Вероятно, там он сам совершал жертвоприношения<sup>88</sup>. На рельефе из Малатии царь изображен приносящим жертву богу Хатти, при этом он облачен в особую одежду<sup>89</sup>. Цари выполняли жреческую функцию также в гомеровской Греции (Илиада, Язва, гнев, 309-311). В классической Греции один из ежегодно избираемых чиновников назывался царем, а его жена - царицей. Оба они выполняли культовые функции. Жреческие функции выполняли и спартанские цари. В древнем Риме был жрец, который носил титул „Царя жертвоприношений”, причем титул этот был установлен после отмены царской власти. До этого функции „царя жертвоприношений” выполнял сам царь<sup>90</sup>. Первым царем Рима, который упорядочил порядок принесения жертв, а также совершил первое жертвоприношение, был Ромул (Ливий I,7,3). Совмещение функций царя и жреца наблюдается также у скандинавских народов. Один, во время своей земной жизни, будучи владыкой шведов, установил порядок жертвоприношений (СИ V). Функции царя и жреца совмещались также у древних славян<sup>91</sup>.

<sup>83</sup> Флиттнер Н. Г., указ. соч., с. 230.я

<sup>84</sup> Гиоргадзе Г. Г., указ. соч., с. 41.я

<sup>85</sup> Косян А.В., указ. соч., с. 35.я

<sup>86</sup> Темкин Э.Н., Эрман В.Г., указ. соч., с. 117.я

<sup>87</sup> Дюмезиль Ж., указ. соч., с. 24-25, с. 158-160.я

<sup>88</sup> Герни О.Р., указ. соч., с. 61-62, Маккуин Дж.Г., указ. соч., с. 128.я

<sup>89</sup> Вулли Л., Забытое царство, М., 1986, с. 122.я

<sup>90</sup> Эрлсгетер Э. Э., *Opuscula Archaeologica*, Б., 1989, т. 17:

<sup>91</sup> Седов В.В., указ. соч., с. 268.

Цари выполняли жреческие функции также в Шумере. В частности, царь выполнял главную роль в мистерии священного бракосочетания - роль, которая у ряда других народов отводилась жрецу<sup>9т</sup>. В Урарту именно царь устанавливал порядок жертвоприношения, следовательно, был верховным жрецом<sup>9у</sup>.

Таким образом, сопоставление данных погребального обряда трехк-ванадзорской культуры с элементами индийской мифологии позволяет подробно осветить ряд проблем, связанных с идеологическими представлениями населения Армении II тыс. до н. э., а также некоторые вопросы социального развития общества. Наиболее подробное изучение данных параллелей позволит выделить индоевропейский пласт верований, а также следы взаимодействий с народами неиндоевропейского происхождения.

### ՄԻՋԻՆ ԲՐՈՆՁԻ ԴԱՐԱՇՐՁԱՆԻ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԵՐԿՈՒ ԴԱՄԲԱ- ԴԱՆՆԵՐԻ ԹԱՂՄԱՆ ԳՈՒՅՔԻ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁ

(հնդկական դիցաբանության տվյալների հիման վրա)

ԳՆՈՒՆԻ Ա. Վ.

#### Ամփոփում

Թռեղք-վանաձորյան երկու հուշարձանների (Վանաձոր, Լոռի-բերդի թիվ 6 դամբարան) գույքի բազմաթիվ բաղադրատարրերի քննությունը ցույց է տալիս՝ ա. թաղումների գույքի հարստությունը մատնանշում է, որ դամբարանները պատկանում էին ռազմաքրմական վերնախավի ներկայացուցիչներին, բ. թեպետ դիտարկված թաղումների գույքը բազմաթիվ զուգահեռներ ունի Ուռի թաղումների հետ, սակայն առավել մոտ է հնդեվրոպական ժողովուրդների թաղումային հուշարձաններին, գ. բազմաթիվ զուգահեռները թույլ են տալիս օգտագործել Ռիգ-վեդան՝ որպես օժանդակ նյութ թռեղք-վանաձորյան մշակույթի թաղման ծեսի ուսումնասիրության համար, դ. թաղումներում մի շարք իրերի առկայությունը, որոնք տեղադրված էին խցում դիակիզման խարույկի մարելուց, այսինքն՝ դամբարանի ծիսական մաքրումից հետո, թույլ է տալիս ենթադրել, որ առկա է նախնիների աստվածացումը, ե. թռեղք-վանաձորյան հասարակությունում զուգորդվում էին քրմի և առաջնորդի պաշտոնները:

<sup>92</sup> *Оппенгейм А., Древняя Месопотамия, М., 1990, с. 147, 153; Заболоцка Ю., История Ближнего Востока в древности, М., 1989, с. 99; Белицкий М., указ. соч., яс.я257; Ջրեյզեր Ջ., указ. соч., с.174.я*

<sup>93</sup> *Հմայակյան Ս., Յказ.яоч.,я.я73.я*