

Г. Д. ВАРДУМЯН

ДОХРИСТИАНСКИЕ КУЛЬТЫ АРМЯН

ВВЕДЕНИЕ

Работа посвящена изучению культов дохристианских божеств у армян и связанных с ними верований, обрядов, обычаяев, праздников и их пережитков, что составляет неотъемлемую часть комплексного историко-этнографического исследования культуры армянского народа. Делается попытка рассмотрения древнеармянского пантеона как целостной религиозно-мифологической системы, уходящей своими корнями в самые ранние этапы формирования армянского этноса и возвращающей в себя элементы различных религий и мифологий Древнего Востока.

Исследование и сравнительный анализ культов божеств с выявлением их пережиточных форм не только позволяют раскрыть многие характерные особенности язычества армян, но и открывают новые возможности для дальнейшего освещения таких узловых проблем истории и этнографии, как проблемы этногенеза, межкультурных связей, характера и структуры духовной культуры и др. Следует иметь в виду, что сложение верований, культов и всевозможных обрядов и обычаяев вплетается в общий этногенетический процесс, в социо- и этнокультурную историю, составляя одну из совокупных частей, своеобразно отражающую специфику формирования и развития народа и его культуры—как духовной, так и материальной. Кроме того, изучение культов языческих божеств важно не только для арменистики, но и кавказоведения, истории древнейших государств на территории СССР, истории древней Передней Азии, а также для историко-мифологических и религиоведческих изысканий по различным регионам мира, ибо оно расширяет возможности решения ряда проблем этнической и социальной истории.

Основная цель настоящего исследования—реконструировать древнейшие слои в системе культов дохристианских божеств у армян, выявить предпосылки генезиса общеармянского государственного пантеона, процесс его сложения и характерные особенности. Решение подобной задачи возможно благодаря применению сравнительно-исторического метода исследования, в котором важную роль играет изучение и использование пере-

житочных явлений, сохранившихся в быту армян вплоть до конца XIX—начала XX вв.

В историко-этнографической литературе проблема изучения культов дохристианских божеств у армян еще не была предметом специального монографического исследования. Ныне, когда накоплены данные различных наук, касающиеся тех или иных сторон обрядовой жизни населения Армянского нагорья и сопредельных областей в различные периоды исторического развития, становится возможным комплексное изучение языческих культов. Сопоставительный анализ данных истории, археологии, этнографии, лингвистики, фольклора и, наконец, религии и мифологии позволяет рассмотреть древние культуры и пережиточные их формы на широком фоне этно- и социокультурной истории армянского народа. Эта задача представляется весьма актуальной в современных условиях развития исторической и этнографической науки, когда всесторонне исследуются механизмы формирования, функционирования и развития компонентов культуры этноса в их органическом единстве, взаимосвязи и взаимопроникновении.

Избранная тематика приобретает ныне еще большую актуальность в свете издания многочисленных обобщающих трудов в виде монографий, сборников, энциклопедических словарей, карт, атласов и т. п.—по верованиям, мифам, культурам народов мира, когда возникает необходимость своевременного исследования аналогичных проблем по конкретным этническим общностям, в том числе и армянской. Разработка, обстоятельный анализ культов божеств различных пластов, начиная с древнейших и кончая позднейшими, выходит далеко за рамки узкоочерченных границ и позволяет шире охватить и глубже проникнуть в своеобразие всего уклада жизни армян и в ряд узловых проблем этнографии и истории армянского народа.

Отличительной чертой древнейшего исторического типа культуры, выросшей на базе первобытнообщинного строя, является, по выражению К. Маркса, «мифологизация»—«бессознательно-художественная переподготовка» человеческой фантазии всего при-

родного и социального бытия¹. Это положение не только указывает на неразрывную связь между базисными и надстроичными процессами и явлениями, но и подводит нас вплотную к определению религиозно-мифологической системы как формы общественного сознания, своеобразно отражающей общественное бытие.

Как и у других народов мира, у армян мифотворчество и древнейшие религиозные представления—важные явления в социокультурной истории народа, что, в первую очередь, представляет собой сложнодинамический процесс, развитие которого протекало в прямой зависимости от изменений в материальной и духовной жизни народа, его межкультурных контактов.

«Все религии древности,—отмечает Ф. Энгельс,—были стихийно возникшими племенными, а позднее национальными религиями, которые выросли из общественно-политических условий каждого народа и срослись с ними». Будучи порождением материальных условий жизни людей, религии и мифологии древнего мира отражали не только социально-экономические и общественно-политические, но и этнокультурные, языковые и многие другие процессы и явления, происходившие в истории народа, начиная с самых ранних стадий. Это положение определяет сущность и основу религиозно-мифологических представлений как в доклассовую, так и в классовую эпоху, когда наряду с доминирующими до того природными, усиливаются также и социальные факторы².

Употребляемые очень часто в нашей работе понятия «древние религии и мифологии» или же «мифы и религиозные представления древности» и им подобные включают в себя, таким образом, и первобытные культуры, и культы переходного периода к ранне-классовому обществу, и культуры древнейших классовых обществ, иными словами—и «племенные» («догосударственные»), и «государственные» («общенародные») культуры³.

В современной науке преобладает мнение, что «миф выражает мироощущение и мировопонимание эпохи его создания»⁴, однако сама мифотворческая деятельность разума изначально не заключает в себе момента религиозности, так как «источники религии и мифологии различны: корни религии—в беспилотника перед слепыми природными и социальными стихиями; мифологии—в элементарной потребности человеческого ума в понимании и объяснении окружающей действительности»⁵. Невзирая на это, мифология и религия имеют много общего, и, в первую очередь,—«одицтвующую фантазию», что «уже на ранних ступенях развития способствует включению мифологических представлений в область религии. В отличие от других

религиозных представлений, религиозно-мифологическое обладает еще одним характерным признаком: фигурирующие в мифологии события относятся к отдаленному прошлому (мифологической эпохе)»⁶. В монотеистических же мировых религиях—буддизме, христианстве, исламе, а также в иудаизме—«религиозно-мифологические представления становятся обязательным предметом веры, превращаются в религиозные догматы»⁸.

Мифы и религиозные представления древности, особенно на стадии так называемого политеизма (многобожия), теснейшим образом переплетаются между собой. Но, вместе с тем, если религия представляет преимущественно сферу идеологии, то мифология приымкает также к области художественного творчества, и это характерно для всех народов мира, в том числе и для армян. На заре своей истории наши далекие предки создавали мифы, легенды, сказания, запечатлев в них свое мировосприятие и сомосознание, свое созерцание и созидание, свои стремления и идеалы. В этих незатейливых повествованиях, преломленных сквозь призму художественной фантазии, отражаются представления древних о мицроздании. Воспоминания о действительных исторических событиях и реальных лицах переплетаются в них, а порой и сливаются воедино с мифологическими темами и образами. Иными словами, мифологические возвретия древних—основной способ их мировопонимания, при котором фантазия, вымысел принимались за реальность.

Что же касается культа, то сущность его выражается прежде всего особым отношением к почитаемому существу, стремлением умилостивить его почестями—жертвоприношениями, различного рода ритуальными действиями, возведением посвященных им святилищ, установлением праздников и всевозможных мероприятий для их возвеличения и т. п. Культ являлся собой сложную систему представлений и действий, порожденных религиозно-мифологическими возвретиями данной этноисторической и социокультурной среды и направленных к объекту почитания, часто обожествленному, как к некоему живому, всемогущему существу⁹. Культы древнеармянских божеств рассматриваются нами, таким образом, не только в плане религиозном, но и в плане мифологическом, ибо сверхъестественные существа, в данном случае божества, имеют происхождение не только религиозное, но и мифологическое—они существа мифические.

Понятие «пережиток» впервые был введен в научный оборот Э. Тэйлором и обозначал «те обряды, обычаи, возвретия и пр., которые, будучи в силу привычки перенесены из одной стадии культуры, которой они были свойственны, в другую, более позднюю, ос-

тается живым свидетельством или памятником прошлого¹². Пережиток представляется нам явлением идеологического и этнокультурного порядка, пережитки же древних культов—это результат длительнейшей переработки унаследованных от прежних времен традиций религиозно-мифологических возврений, это—реликтовый,rudиментарный элемент культуры¹³, отличающийся редкой живучестью и пронесший через многие века до наших дней отголоски далеких языческих времен.

Круг вопросов древнеармянской религии и мифологии интересовал еще первых исследователей, затрагивавших наряду с другими проблемами истории, культуры и языка армян также проблемы их языческих культов и верований. К их числу относятся мхитаристы—ученые-арменисты из армянской духовной конгрегации в Венеции и Вене, выступавшие как с отдельными монографиями, так и публикациями на страницах своих периодических изданий (из коих «Базмавэп»—«Բազմավառ» и «Андэс амкореа»—«Հանդիսական ամփոփակ» выходят по сей день)¹⁴, а также целая плеяда французских и немецких востоковедов—Ф. Виндишман, П. Лагард, Х. Хюбшман и др.¹⁵. Из наиболее удачных попыток историко-сравнительного анализа древнеармянских культов можно считать «Очерк религии и верований языческих армян» Н. О. Эмина¹⁶ и «Древние верования или языческая религия армян» мхитариста Г. Алишана¹⁷, в которых на основе сведений письменных источников и этнографической действительности того времени обстоятельно рассматриваются культуры божеств, гениев, духов, образы мифоэпических героев и связанные с ними народные верования, обычан, предания, посвященные богам храмы и капища.

Определенную лепту в изучение дохристианских культов армян внесли и такие исследователи, как К. Костанянц, Б. Саргсян, Н. Тагаварян, А. Карапет¹⁸, органическим продолжением изысканий которых явились труды исследователей более позднего периода (Г. Матикян, Г. Гараманлян, Е. Дурян, А. Курдян и др¹⁹). Их заслуга состоит главным образом в том, что они извлекли и ввели в научный оборот богатый материал из античных, а также средневековых армянских источников, относящийся к истории и культуре армян, в частности их языческим культурам с образами различных мифологических и эпических персонажей. Однако разностороннее исследование древнеармянской религии и мифологии предполагало не только описание и систематизацию собранного фактического материала, но и его теоретическое осмысление и обобщение; наряду с данными письменных источников—привлечение этно-

графических, особенно полевых, записей, а также археологического и фольклорного материала.

В ряды ученых, занимающихся разработкой и изучением проблем языческого прошлого армян вовлекались историки-этнографы, фольклористы-литературоведы, лингвисты, археологи, востоковеды, среди которых такие крупные арmenисты, как Г. Срванձեան, Е. Лалаян, Х. Самвеян, М. Абелян, Р. Ачарян, Г. Капанցян, Н. Адонц, А. Манандян, Н. Я. Марр, И. А. Орбели, К. В. Тревер и многие другие²⁰. В своих изысканиях они касались различных аспектов дохристианских культов армян, сопоставляя армянский материал с материалом из других религиозно-мифологических систем древности—египетской, шумеро-аккадской, ассирио-аввилонской, арамейско-еврейской, хетто-хурритской, индо-арийской, греко-римской и т. д., рассматривали процесс сложения культов божеств и формирования государственного пантеона в тесной связи с процессом образования армянского этноса и государственности, языка и культуры.

Многие проблемы язычества получили глубокую научную разработку в трудах советских исследователей, что позволило вскрыть особенности формирования религиозно-мифологических возврений и образования культовой системы у армян. При изучении культурно-бытовых традиций разных историко-этнографических групп армян, как представители старшего поколения армянских этнографов—Е. Лалаян, Ст. Лисициан, Срб. Лисициан²¹, так и современные—А. Ш. Мнацакянц, В. А. Бдоян, К. В. Мелик-Пашаян, С. Б. Арутюнян, А. А. Одабашян и др.,²² применяя метод ретроспективного анализа, восстанавливают структуру многих дохристианских обрядов, обычаяев, верований.

Работы современного этапа характеризуются не только широким охватом исследуемого материала, но и применением новейших методов исследования, таких как комплексность, генетический подход, типологическая классификация и пр.

Круг рассматриваемых вопросов в той или иной мере получил освещение в трудах многих историков, археологов, востоковедов, филологов, языковедов наших дней: Т. Авдалбегяна, К. Мелик-Оганджаняна, Б. Б. Пиотровского, И. М. Дьяконова, С. Т. Еремяна, Б. Н. Аракеляна, Г. Б. Джакуяни, Г. Х. Саркисяна, А. А. Мартirosяна, А. Г. Перикянц, К. Х. Кушнаревой, А. Р. Исраелян, Г. А. Тирацяна, С. А. Есаяна и др.²³ В работах указанных авторов даются характеристики культов языческих божеств и их пережитки у армян, в отдельных случаях выявляется структура древнеармянского пантеона, разрабатываются различные проблемы исто-

рии и культуры дохристианской эпохи, часто в сопоставлении с материалами христианского периода, глубоко анализируются многие ключевые вопросы социокультурной истории армян. Среди этих работ выделяется монография К. В. Мелик-Пашаяна «Культ богини Ашант», которую можно считать единственным, после историко-лингвистических работ Г. Карапетяна, трудом, специально посвященным историко-этнографическому изучению языческого пантеона армян.

Проблема же целостного рассмотрения дохристианских культов божеств и процесса формирования общеармянского государственного пантеона по сей день остается не вполне раскрытым и исследованной. Решение подобной задачи представляется возможным лишь на основе сравнительного изучения целого комплекса источников—письменных, археологических, этнографических, языковых, фольклорных и др. Соответствующие материалы по нашей тематике представляют почти все известные нам археологические памятники Армении, начиная с VII тыс. до н. э. вплоть до раннего средневековья, среди которых особо примечательны наскальные изображения Гегамских, Сюникских, Варденисских и других гор и хребтов, каменные стелы—вишапы, языческий храм в Гарни, изображения и статуи божеств, обнаруженные при раскопках различных культурных слоев, а также разнородные культовые памятники по всему Армянскому нагорью.

Большой интерес представляют и письменные источники, из которых для нашей работы наиболее важны в первую очередь хеттские, урартские и другие клинописные тексты (с середины II тыс. по VI в. до н. э.)⁵⁰, содержащие сведения о различных по происхождению и функциям божествах древнейшего населения Армянского нагорья и сопредельных регионов. О культурах божеств-эпических героев, божеств государственного общеармянского пантеона—мы находим ценнейшие данные как у античных (греко-римских, V в. до н. э.—III в. н. э.) авторов: Геродота, Ксенофonta, Страбона и др.²², так и особенно у армянских средневековых (IV—XVIII вв.). Труды мыслителей-ученых раннего средневековья—Агатангелоса, Мовсеса Хорената, Павлоса Бузандца, Езника Кохбаци (V в.), Давида Анахта (V—VI вв.), Себоса, Анании Ширакаци (VII в.) и др.²³, содержат много важных и ценных сведений о дохристианском прошлом армян (зачастую с позиций опровержения древних «языческих» культов—«ересей», в пользу новой—христианской,

идеологии), множество мифов, легенд, эпических повествований о деяниях и подвигах великих предков—нагапетов армян, а также сведения о дохристианских культурах, храмах и капищах богов и богинь, ритуалах и обрядах, связанных с ними, статуях и праздниках, им посвященных.

Мы постарались использовать нужные нам данные и авторов последующего периода, труды которых либо сохранили отдельные упоминания о древних культурах, либо же позволяют уточнить некоторые сведения, приведенные предыдущими авторами.

В нашей работе определенное место занимают этнографические материалы, опубликованные на страницах периодических—«Աղբագրական հանդես» («Этнографический журнал»), тт. I—XXV. Шуша—Тифlis, 1896—1916 гг.), «Եմինիան պղպագրական ժողովածու» («Эминский этнографический сборник»), тт. I—IX. Вагаршапат—Москва, 1901—1913 гг.), «Հայ պղպագրաթյուն և բանահատություն (Կյութքը և ուսումնակրթյուններ)» Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования» (Ереван, тт. I—XVII, 1970—1989 гг.)—и прочих изданий (периодическая печать XIX-начала XX вв., художественная литература). Своеобразным источником служит фольклорный материал—героический эпос «Սաման ծնկը» («Давид Сасунский»), армянские сказки, песни, пословицы, предания, поговорки и другие произведения устного народного творчества²⁴.

В работе впервые вводится в научный оборот полевой этнографический материал, собранный автором в различных историко-этнографических районах Армянской ССР (в 1973—1980 гг.)²⁵.

Эти разнородные материалы этнографического характера позволяют выявить пережиточные формы целого ряда явлений, связанных с почитанием языческих богов у армян. Ретроспективный анализ данных в комплексе с другими источниками дает возможность воссоздать образы божеств, мифо-эпических персонажей, гениев, духов, богов и богинь государственного пантеона армян, а также выявить некоторые традиционные рациональные элементы, восходящие к этически специфическим чертам, порой утраченным впоследствии, которые могут быть возобновлены и вписаны в современную обрядность.

ГЛАВА I

ДРЕВНЕЙШИЕ СЛОИ В СИСТЕМЕ КУЛЬТОВ ДОХРИСТИАНСКИХ БОЖЕСТВ У АРМЯН

Ранние пласти в системе культов языческих божеств у армян представляют собой одну из составных частей религиозно-мифотворческой деятельности как их далеких предков, так и древнейшего населения сопредельных областей. Они входят в комплекс религиозных представлений, характерных для длительного периода распада доклассового и постепенного перехода к раннеклассовому обществу, что хронологически соответствует времени существования племенных союзов Хайаса-Аззи (V—XII вв. до н. э.) и Армен-Шуприя (XII—VII вв. до н. э.), отличавшихся многими чертами первоначальных государственных образований¹. В основе религиозно-мифологических представлений переходного периода лежали воззрения племен и племенных групп Армянского нагорья эпохи первобытнообщинного строя.

Самые ранние формы культов и верований—totемизм, анимизм, магия, колдовство и др.—датируются еще мустерьской эпохой палеолита. К древнему каменному веку—палеолиту, среднему—мезолиту и новому—неолиту относятся первые памятники искусства и культа на территории Армянского нагорья, включая современную Армению². Особенно многочисленны памятники неолита-энеолита (VI—IV тысячелетия до н. э.) и ранней бронзы (III тыс. до н. э.)—наскольные изображения и надписи, обнаруженные в Варденисских, Гегамских, Вайоцдзорских, Сюникских горах и в других горных хребтах от Малого Кавказа до Армянского Тавра³. Изображения сцен охоты, разных птиц и животных, геометрические символы небесных тел (солнца, луны, звезд, созвездий) являются своеобразными репродукциями картины жизни охотника-собирателя и его религиозно-мифологических представлений. К эпохе ранней и средней бронзы (III—II тыс. до н. э.) относятся и кромлехи, менгиды, вишапы, изображения диска или колесницы—символов солнца, связанные с представлениями о загробной жизни, с культом воды, плодородия

и плодовитости, с космогоническими и прочими представлениями⁴.

Традиции наскальных изображений, среди которых встречаются и пиктографические (*ժալիպատկերներ և ժալիպագեր*), с аналогичными сюжетами из повседневной жизни и религиозно-мифологических взглядов скотовода-земледельца, продолжаются и в эпоху бронзы. К этому времени восходят также традиции декоративно-бытовой и обрядово-культурной керамики, бронзовых, глиняных фигурок и посуды. На протяжении последующей эпохи поздней бронзы и раннего железа (II—I тыс. до н. э.) окончательно формируются космогонические представления и находят свое отражение в искусстве, уже на новой ступени развития—рядом с зооморфными и геометрическими изображениями космической и земной стихии появляются также антропоморфные изображения мифических существ в виде исполинов, богатырей, фей, русалок и т. д. Среди них можно увидеть и первые изображения зооморфных и антропоморфных божеств—солярных, лунарных, астральных, а также громовых, водных, растительных и т. д.⁵ Выявлению семантического значения этих изображений и их символов помогают материалы по армянской этнографии и фольклору, которые дают возможность установить наличие активной религиозно-мифотворческой деятельности первобытного человека в интересующем нас ареале. Сопоставление археологических, этнографических, фольклорных и других данных способствует выявлению древнейших, можно сказать «доисторических», корней армянского искусства и мифологии, истоков религиозно-культовых представлений, архетипов языческих божеств.

1. *Культы хайасских божеств*. Уже к середине II тыс. до н. э. у этнических групп, населявших Армянское нагорье, формируются первые пантеоны, из которых современной науке известен лишь хайасский. Энтополитическое объединение Хайаса-Аззи, явившееся

одним из древнейших государственных образований на западной окраине Армянского нагорья, к тому времени уже играло немаловажную роль в политической и этнической истории племен и народностей древнемалоазийского этноисторического ареала. Об этом свидетельствуют материалы из хеттских царских архивов, дающие представление о политической истории, общественных отношениях, экономическом и культурном уровне страны Хайаса, а также о ее взаимоотношениях с могущественной в ту пору Хеттской державой. Эти ценнейшие документы, относящиеся к XV—XIII вв. до н. э., опубликованы как в серийных изданиях, так и в хрестоматийных сборниках⁶. Именно по этим надписям мы знакомимся с культовым пантеоном хайасцев. Изучение древнейших пластов в системе культов дохристианских божеств у армян мы начинаем с рассмотрения хайасских божеств на том основании, что в современной арменоведческой литературе преобладает точка зрения, согласно которой хайасский пласт был одним из основных и первоначальных в этногенезе армян⁷, и этот первоначальный очаг формирования этноса явился центром сосредоточения культа. И если ядром формирующегося армянского этноса явились хайасцы, то древнейшим слоем армянского языческого пантеона можно считать хайасский.

О хайасском пантеоне мы узнаем из отрывка одного политического документа—договора, заключенного между хеттским царем Тудхалия III и хайасским предводителем Карапинисом (коисц XV—начало XIV вв. до н. э.)⁸, или же между Суппилулиумой и Хукканой (середина XIV в. до н. э.)⁹. Немецкому исследователю Э. Форреру удалось найти в неопубликованных фрагментах клятвенную часть договора с именами как хеттских, так и хайасских божеств. В ней говорится: «Я сделал эту договорную таблицу (=надпись), теперь мы призвали в этой клятве 1000 богов для суда»¹⁰.

Из призывающей «тысячи» хеттских богов отмечаются: «бог солнца неба, богиня города Ариния, бог грома города Хатти, бог грома г. Халаб, бог грома г. Зиппаланда..., бог грома г. Баттенариага..., бог грома г. Шапинуа, бог... грома г. Лихизина, бог..., бог герой [Инар] города Гарахна..., бог Е—А, бог..., бог Иаррис..., бог Ашкашепа, царица..., бог Телиппинуш..., богиня Иштар..., бог Нингал, боги Маллаш (?), бог Лильпаниш земли, бог солнца города Анкува, бог Гаттахаши города Катала, царица города Шамуха, бог Апараш г. Хурма, бог Хантедашущ города Тахарла, бог Аммаммаш города Дунна, бог Халлара города Хубинша, бог Хувашшана, бог Хаминива(ш)..., боги и богини, все города Хатти, все—небо, земля, горы, источники,

все боги Эллат, большое море (šalliš аги-наš)¹¹.

В хайассском списке богов приводятся следующие имена: «бог подземного царства dU-GUR города Хайасы, богиня Иштар города Ра-а-ад-те-и-..., (бог)... Šappuš города Лахирхила, бог Загга-города Кадкуша (?), бог грома и молнии города Ариния, бог Таруму (с) города Кам-, бог грома и молнии города Паххуутея, бог Териттиууни(с) города Таматта, бог Унагаста (с) города Газзу, бог dU-tag-ša-ap-na-aš города Архита, бог ъалтаги города Дуггаммана, бог Унагаста(с) города Барраана, бог...хуху(с) города Гасмиаха, бог Силлили (?)»¹².

Мнения по поводу этимологии хайасских теонимов расходятся. Гр. Капанян считал их «местного—малоазийского, (азиатического)», а точнее древнепереднеазиатского происхождения¹³. Г. Б. Джакунян же склонен рассматривать их в связи с индоевропейскими племенами и указывает на влияние индоевропейских языков как на хайасскую теонимию, так и на хайасский язык вообще, не исключая принадлежности последнего к древнеанатолийской ветви языков, индоевропейской по происхождению. Он также перечисляет божества хайасского пантеона:

Baltašk [Ba-al-ta-ik], Šinni... [ši-il-II-II...], Tarumūš (Ta-a-ru-u-mu-uš), Terittitūniš (Te-ri-it-tu-u-ni-iš), Unagašatš (U-na-ga-aš-ta-aš), Zakk(ан...) [Za-ak-k(ан...)], предположительно восстановленные (Izzišt)anuš |(Iz-zí-iš-ta)-ap-ni-uš|, (Kar)ħuħuš |(Ka-ar)-ħu-ħu-us|, идеографически переданные dU-GUR, dINANNA, dU takšannaš¹⁴.

Из вышеприведенного перечня хайасских богов установлено, что во главе пантеона стояли бог подземного царства и потустороннего мира и его супруга, имена которых переданы идеографически— dU-GUR и dSTAR (=шумерск. dINANNA). В надписи имена этих двух божеств написаны на 26-й строке, а последующая оставлена без записи. Э. Форрер в связи с этим полагал, что это сделано специально, чтобы подчеркнуть их главенство, ибо с 28-й строки и по 34-ю включительно приводятся имена остальных божеств, без пропуска строк¹⁵.

Хайасский dU-GUR — бог подземного царства, по всей видимости, был умирающим—воскресающим божеством, подобно аналогичным древневосточным божествам: египетскому Осирису, шумеро-аккадскому Нергалу, арамейско-еврейскому Таммузу (в свою очередь восходящему к шумеро-аккадскому Думизу), финикийско-карфагенскому Эшмуну, фригийскому Аттису, греческому Адонису (фригийско-сирийского происхождения) и пр¹⁶.

Культ бога *dU-GUR* особо почитался в городе Хайаса, который являлся центром одноименной страны и в котором он был, вероятно, богом-покровителем. То обстоятельство, что имя этого божества в вышеупомянутом документе фигурирует на первом месте и связывается с городом Хайаса—центром страны, дает основание заключить, что в союзе Хайаса-Аззи жителя города Хайасы политически доминировали.

Эти данные приобретают особую ценность в том отношении, что установившееся впоследствии у армян самоназвание *հայ-հայ* генетически восходит к этониму *հայ-ասց* (хай-асцы и к топониму *Խայ-ասա*) *Хай-ասա*¹⁷. Поэтому материалы, касающиеся религиозно-мифологических воззрений хайасцев и их пантеона, в определенной мере могут рассматриваться в качестве одного из компонентов древнейшего пласта в системе культов дохристианских божеств у армян.

Надпись дает нам возможность узнать о двух главных богах хайасского пантеона: *dU-GUR* и хайаском двойнике богини Иштар (Астарта, восходящей генетически к шумерской Инанне—«владычице небес»¹⁸). Значительную сложность представляет интерпретация этой идеограммы. Если исходить из той, часто встречающейся в древности, традиции использования в надписях наиболее употребительных и широко известных идеограмм, то вполне приемлемо предположение, что вышеприведенная идеограмма могла заменять подлинное имя местной богини. В данном случае *dINANNA/dIŠTAR* могла быть синонимичной какому-то собственно хайасскому божеству с идентичными функциями. Показательно, что Гр. Капанцян считал возможным отождествить интересующую нас идеограмму с именем Хепит, Нанэ—*նանէ*, или Нуард—*Նուարդ*: первые две как богини любви, плодородия и плодовитости, великие матери богов, в некоторых своих чертах схожие с Инанной (Иштар) Астартой, а третья—как супруга Ара Гехецика (прототип которого являлся собой хайасский *dU-GUR*)¹⁹.

Установить точно, какая именно из этих трех богинь имелась в виду в надписи, невозможно. Однако можно предположить, что у хайасцев супругой верховного бога пантеона была некая богиня, соответствующая шумерской Инанне и ассирио-аввилонской Иштар/Астарте. Парами выступали и другие аналогичные божества, такие как Осирис и Исида у египтян²⁰, Таммuz Думузи и Иштар/Инанна у месопотамских народов²¹, Аттис и Кибела у фригийцев²², Тешуб и Хебат у хетто-хурритов²³ и т. д. В этих парах, как правило, женское божество являло собой великую матерь богов, богиню плодородия, богиню-покровительницу страны. Именно поэтому нам

представляется правомочным связать идеограмму Иштар (Инанна) и с именем богини Анаит, которая наделялась атрибутами, сходными не только с ассирио-аввилонской (шумеро-аккадской) богиней, но и с другими богинями, функционально родственными верховной богине. Тем более, что, как установлено К. В. Мелик-Пашаляном, культ армянской Анаит к середине II тыс. до н. э. уже сформировался в своих основных чертах²⁴.

В пользу этого предложения свидетельствует и такой примечательный факт: местом почитания богини, упомянутой в документе, являлось поселение Паттеярика, которое отождествляется с позднейшим Бтарич-Бага (*йа*рич, расположенным в исторической Акилесене-Екелике (в западной части Армянского нагорья), где, как свидетельствуют армянские средневековые источники, был один из значительных центров культа богини Анаит²⁵.

Из остальных божеств хайасского пантеона, несмотря на трудности точного прочтения их названий из-за плохой сохранности, следует отметить богов грома и молнии городов Арниа и Паххутея. Гр. Капанцян такие же функции приписывал и *dU-GUR*, так как обычно верховные боги были божествами грома и молнии,—и тогда в пантеоне оказалось бы три таких божества. Известно, что во многих странах древнего мира был широко представлен кult бога грома и молнии. Не случайно такие боги особо почитались и фигурировали в качестве покровителей городов или стран, как индийский Индра, вавилонский Мардук, хурритский Тешуб (Тишшуб), греческий Зевс, римский Юпитер²⁶. В этом отношении исключение не составляли, по-видимому, и города Хайаса-Аззи—Хайаса (или Хайаша), Арниа, Паххутея, где божество грома и молнии фигурировало либо под одним и тем же названием, либо это были три разных бога. Возможно, это был тот же *dU-GUR*, который не только возглавлял пантеон, но и почитался как бог грома и молнии. Так или иначе, после верховной пары следовал кult громового божества, что свидетельствует о развитости олицетворения—антропоморфизации природных явлений в религиозно-мифологических представлениях хайасцев.

Из божеств хайасского пантеона, упомянутых в надписи, исследователи выделяют имена некоторых других. Гр. Капанцян считает теоним *Բալտակ* ассирио-аввилонского происхождения, аккад. *baltu* со значением «живой, жизнь»²⁷, а Г. Джакуян—индоевропейского происхождения **bh̥l-to-*, со значением «блеск?», «лоб», возможно, связанные с солнцем или с человеческим разумом²⁸. Имя же Силлили (с) (**Silihiš*). Г. Джакуян этимологизирует индоевропейским **sel*, *šeli-*

«благосклонный, милостивый», или же армянским *միղեղ* (*մեղեղ*, *միղել*, *մեղել*) «միղեղան»— «влюбленный²⁹», между тем как Гр. Капанцян выводил его из аккадского *šillu*— «защита³⁰.

В имени бога Тарумы(с)—*Tarūtīmuš*—французский исследователь Э. Ларош выделял имяprotoхеттского бога времени Тару³¹, к которому Г. Джакуян прибавляет этимологию окончания —му древнеанатолийским словом типа «сила»³². Тарумус—сила Тару. Возможно, теоним Тарумы(с) означал «вечный».

Интересна этимология теонима Теритти туни(с)—*Terittitūniš*. По Гр. Капанцяну он означает «трехногий, трехвостый» (от индоевропейского *trei- и армянского *տուն*, *տուն*— *տուն*, *տուն*— *եպատուն*, *եպատ*) и имеет параллель с греческим Тритоном— трехногим, трехвостым морским существом, сыном бога вод и морей Посейдона³³. Г. Джакуян связывает тот же теоним с другим индоевропейским корнем, *tete, означающим «великий» (нар.. в хеттских (protoхеттских) теонимах Тетепириан, Тетишапи, Титиутти и др.). При такой этимологии имя хайасского бога означало бы «трижды великий» (ср. с армянским «серамец»— *եպամեծ* с тем же значением, употребляемым при возвеличении почитаемых особ или богов). В качестве параллелей Г. Джакуян приводит теонимы Тотис или Титис (имя богини) и Тотоец (имя бога)³⁴. Он же в *-titūniš* выделяет частицу *tit-*, у которой множество параллелей в древнебалканской и малоазийской ономастике (протогреч. Τεθύος, Τίτια, фрак. *-titha*, лид *Titaxas*, хеттск. *Titai*, *Tittija*, а также арм. *տիւ* «день, свет»³⁵.

Название следующего бога—Унагаста(с)/*Unagaštāš*—Н. Адонц давал в форме Унагастас и связывал его с армянским словом «астуац/аства»— *աստված*—(«бог»), которое считается генетически восходящим к имени фригийского верховного божества Сабадзиоса. Гр. Капанцян этимологизирует это имя как производное от корня *unap*—неизвестного значения и суффикса *-ast(a)*, сродного с хеттск.- *ast!*, арм. -ast (в словах *իշտ*, *առաջիշտ*), либо с хайасским *-ast*, *-st*. Г. Джакуян же возводит этот хайасский теоним к индоевропейской основе *ongv, что означает «мазать мазью, совершать миропомазание» (арм. «օցը»— *աւելի*), в результате чего имя этимологизируется как «помазанный» (ср. с именем Христос)³⁶.

Имя бога Утаксанас (*du takšanaš*) Э. Форрер связывал с хеттским словом *takšatar*

(*takšappaš*)—«середина, половина; совместно, равно» и толковал его как «бог грома и молний равенства»³⁷. Г. Джакуян, приводя это толкование, считает его и богом полудня, этимологизируя *takšan*—хеттским «полдень». Он возводит хайасский теоним и к индоевропейской основе *tek'p—«плотничать, обтесывать дерево и строить из него», с которой перекликаются как авестийский «ташан»— «творец, создатель», так и армянский «ташел» (*տաշել*)—«обтесывать, обрубать»³⁸, т. е. имя этого божества связано с понятием творения, созидания, совершенствования, а также с действием обтесывания.

Теоним Загга Гр. Капанцян сравнивает с именем хеттского бога Заггага (*Zaggaga*) и урартского божества Зикекуни³⁹. Г. Джакуян, отрицая наличие первого, заменяет его хурритским Занникага, однако полагает, что больше подходит форма *Zakk(an)* и сравнение с этрусским *zek*—зек—«святой» и «сак»—«освящать», откуда и понятия «сакни»—«жрец, священник», лат. *sacer*—«священный, святой», хеттск. «саклайс»—«обряд» и др⁴⁰.

Теоним Саннус (*Sannuš*) Гр. Джакуян сравнивает с латинским словом *sanus*, что означает «здравый». Гр. Капанцян восстанавливает теоним Кархого(с) или Кархуху(с), этимологизируя хетто-хурритским *Huša* со значением «дед». Он также отмечает, что у армян из Арабкира есть слово *Xoho*, которым пугают детей⁴¹, что представляется нам отзвуком хайасского божества в облике, видимо, злого духа или пугала.

Этимологии хайасских теонимов, данные вышеупомянутыми исследователями, особо ценные тем, что они позволяют в определенной степени воссоздать образы хайасских божеств и провести некоторые параллели с другими религиозно-мифологическими системами древнего мира. Однако следует отметить, что их анализ носит в основном лингвистический характер, между тем как нас больше интересует сущностная сторона культов. Но поскольку единственно достоверным источником для изучения хайасского пласта божеств являются, как уже было отмечено, теонимы, то мы вынуждены основывать анализ культов на их этимологии.

Этимология некоторых имен божеств хайасского пантеона весьма красноречиво свидетельствует об их функциональном назначении: Теритти тунис—трехногий, трехвостый или же трижды великий, величавый, Унагастас—помазанный, Балтайк—блестящий или умный, Силлилис—благосклонный, милостивый, возлюбленный (?), Тарумус—сила Тару, вечный (?), Утаксанас—творец, создатель, или бог равенства и полудня, Загга—святой, Саннус—здравый, Кархого(с)—дед или пугало и т. п. Однако следует признать, что окончательное установление точных форм

написания и осмыслиения значения этих теонимов может быть достигнуто лишь благодаря более полным данным, которыми, к сожалению, наука пока не располагает. Ограниченный перечень хайасских теонимов и топонимов все же позволяет извлечь ценные сведения о религиозно-мифологических представлениях хайасцев. Сравнительный анализ с другими дрэзневосточными системами открывает возможности для обнаружения существенных параллелей, свидетельствующих уже о довольно высокой степени развития культовых представлений хайасцев. В их религиозно-мифологическом комплексе можно различить не только олицетворение сил природы, но и антропоморфизацию духов, создание образов божеств, связанных с этическими понятиями, направленными, по-видимому, на возвеличение почитаемого существа (благосклонный, милостивый, трижды великий, помазанный, блестящий).

Примечательно, что имена хайасских божеств, как правило, упоминаются в надписях вместе с именами городов, где эти божества были в особом почете: бог Саннус в городе Лахирхиле, бог Загга в Кадкуше, бог Тарумус в Кам... (видимо, Камахе), бог Унагастас в Газуу, бог Утаксанас в Архите, бог Балтаин в Дуггаммане, бог Унагастас в Барайе, бог Кархухус в Гасмиахе, бог Силили—название города не сохранилось, можно думать, что это мог быть или Аззи (второй центр страны), или название какоголибо другого города этнополитического объединения Хайас-Азии. Употребление в надписи теонимов вместе с топонимами позволяет предположить, что эти города были в той или иной мере значительными культовыми центрами страны, поэтому вполне естественно, что там были возведены храмы или капища, где и совершались обрядовые действия, праздники, связанные с культом данного хайасского божества.

В хеттском списке божеств также теонимы и топонимы приведены вместе, причем и среди хеттских упоминается богиня Иштар, и также прослеживается культ бога грома и молнии как особо почитаемый (в городах Хатти—центре Хеттской державы, Халабе, Баттеиарие /Паттейарике, Шапинуа, Лихзине и др.), что указывает на общность религиозно-мифологической сферы хеттов и хайасцев, являющей собой результат этно-культурной взаимосвязи и взаимопроникновения.

Обращает на себя внимание компактность и определенная функциональная дифференцированность божеств хайасского пантеона, что, по всей видимости, было результатом общественно-политического единства, а также определенной субординации внутри этно-политического союза Хайаса-Аззи, просущест-

вовавшего около четырех столетий—с XV по XII вв. до н. э. Дальнейших упоминаний о пантеоне хайасцев или об их отдельных божествах не сохранилось ни в хеттских, ни в каких либо других источниках. Весьма возможно, что этот факт объясняется сменой этнической и социокультурной, включая языковую, ситуации, приведшей как к появлению культов новых божеств, так и новых названий, синонимичных хайасским теонимам. Хайасские божества были местными богами, власть которых, по выражению Ф. Энгельса, «не переходила за границы охраняемой ими... области, по ту сторону которых безраздельно правила другие боги. Все эти боги жили в представлении людей лишь до тех пор, пока существовала созданная ими нация и падали вместе с ее гибеллю»⁴¹. Итак, после падения Хайасы-Аззи хайасские божества, вероятно, были отнесены другими, принадлежавшими иной этнической общности, божествами, или же упоминания о них и о самих хайасцах постепенно прекращаются. Этому способствовало и то обстоятельство, что язык хайасцев постепенно вышел из употребления, уступив место языку другой этнической группы—арим/арменов. И если название Хайасы стало основой для самоназвания армян—най, то о языке хайасцев можно сказать, что он сохранился в качестве одного из древнейших пластов армянского языка. Дошедшие до нас сведения не позволяют делать окончательных выводов об этнической и языковой принадлежности хайасцев. До недавнего времени преобладало мнение, что хайасцы и их язык—хурритского происхождения⁴². Однако последние исследования по данному вопросу показывают, что в хайасском языке значительное место занимал индоевропейский элемент, на основании чего и допускается его принадлежность к хеттолуйской группе древнеанатолийских языков—индоевропейских по происхождению, или же он выступал как отдельный анатолийский язык. В последнее время предпринимаются попытки доказать, что основным языком Хайасы был армянский и что армянский элемент занимал главное в хайасском государстве⁴³. А официальным письменным языком хайасцев служил, как полагает И. М. Дьяконов, «иероглифический хеттский»⁴⁴.

Не предрешая вопроса о языковой принадлежности жителей Хайасы (ввиду скудости данных) и связи их языка сprotoармянским, Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов считают «вероятным наличие таких взаимоотношений между этническими группировками, которые бы сделали возможным перенятие protoармянами название *hay*—в качестве их этнонима», откуда и можно «предположить определенную связь топонима *Ha-iasa* с самоназванием армян *hay*»⁴⁵.

Этнополитическое объединение Хайаса-Аззи перестало существовать, как установлено, уже накануне разгрома великой Хеттской державы (около 1200—1190 гг. до н. э.), так как в последних хеттских надписях вместо Хайасы-Аззы упоминаются города-государства: Дукамма, Куммаха, Исува, Паттейари-ка и др.⁴⁶, оставшиеся после его распада.

За время своего короткого существования этнополитическое объединение Хайаса-Аззи сыграло решающую роль в этногенезе армян: оно стало местом смешения этнических групп, составивших ядро армянского народа, колыбелью его культуры и древнейшим культовым центром.

2. *Культы божеств хетто-хурритского происхождения.* Кроме хайасского пантеона в древнеармянском религиозно-мифологическом комплексе можно выделить еще один слой группы божеств, которые в свое время составляли, по всей вероятности, культовый пантеон другого этнического компонента, возможно арим-арменов (мушков-урумейцев), вошедших в состав формирующегося армянского народа. И! поскольку этот второй пласт, по существу, реконструирован (Гр. Капанцяном) на основании изучения историко-лингвистических и историко-этнографических данных, то установить точно, какой именно этнической группе эти культуры принадлежали, пока невозможно. Однако можно сказать, что они представляют собой несколько иной, по сравнению с хайасским, пантеон. В отличие от хайасских, божества второго пласта в той или иной мере и форме сохранились—некоторые вплоть до принятия христианства (Нана/Нанэ, Нар, Мажан), другие—в трансформированном виде: иногда теоны сохранились в форме парицательных имен, обозначающих то или иное свойство, отличающее данное божество (Хебат, Шавушка, Завалл, Шанта, Тирана и др.). Эти божества составляют важнейшую фазу в процессе формирования языческих культов армян, многие из них явились прототипами богов и богинь, которые вошли впоследствии в состав общеармянского государственного пантеона, другие же продолжали трансформированное существование в фольклоре, в частности, в народном эпосе, источники которого уходят в глубь многовековой истории народа. Изучение этой группы культов необходимо не только потому, что оно дает возможность обнаружить корни официального государственного пантеона армян и древнейшие пласти эпических сказаний, но и выявить истоки многих народных верований и поверий, обрядов и обычаяев, сохранившихся и после принятия христианства, а в пережиточной форме—вплоть до недавних времен.

Культы божеств, о которых речь пойдет

ниже, изучались еще Гр. Капанцяном в немалом труде «Хеттские или малазийские (азиатические) боги у армян», где автор путем сопоставления и историко-сравнительного анализа множества данных реконструировал образы божеств и установил генетические и функциональные связи между древне-армянскими и «азиатическими», по его выражению, аналогичными божествами. В религиозно-мифологических представлениях армян и структуре народных верований он отмечал наличие определенных образов и понятий, которые, пройдя длительный путь трансформации, бытовали вrudиментарной форме даже в недалеком прошлом. Последующие историко-лингвистические изыскания дали в этом плане ценные результаты: оказалось, что этимология целого ряда собственных и нарицательных имен в армянском языке ассоциируется с образами и названиями божеств хетто-хурритского происхождения.

Интересующие нас культуры божеств хронологически соответствуют, как нам кажется, второму этапу в длительном процессе этнического формирования армян—этапу, ознаменованному завершением периода военной демократии в общественном строе этнополитических образований и союзов на территории Армянского нагорья, среди которых стал выделяться союз Арме-Шуприа (Царство мушков—XII—VII вв. до н. э.). И если Хайаса-Аззи представляла собой, по характеристике С. Т. Еремяна, родоплеменную организацию, сложившуюся на базе интеграции нескольких племен, близких по языку и происхождению, то Арме-Шуприа уже была союзом племен, образовавшихся на базе синтеза различных этнолингвистических элементов—как хурри-урартских, так и индоевропейских⁴⁷. Огромная роль этой этнополитической общности в процессе первоначального формирования армянского народа очевидна как в историческом, этнокультурном, так и особенно в языковом отношениях: именно она явилась носителем языка, легшего в основу формировавшегося армянского языка и ставшего языком—«победителем» в конкуренции с хурри-урартскими и другими языками⁴⁸.

Этнополитическое образование Арме-Шупри, сыгравшее столь ощущимую роль в процессе сложения армянского этноса и государственности, а также причастное к разгрому таких древневосточных держав, как Ассирия и Урарту, не могло не иметь своего культового пантеона. Однако утверждать с полной уверенностью, что он состоял именно из божеств изучаемой группы, пока невозможно. Мы лишь гипотетически можем сказать, что не исключена вероятность принадлежности божеств хетто-хурритского происхождения к арменскому пантеону, т. е. пантеону насе-

ния Арме-Шуприи—культурному пласту арм/арменов.

В числе первых из божеств хетто-хурритского происхождения следует остановиться на Хебат—«госпоже небес», супруге Тешуба, имевшей функцию богини-матери, и Шавушке—богине любви и плодородия, сестре Тешуба. Хебат функционально соответствовала семитской Иштар (в области Нузи супругой Тешуба была Иштар Ниневийская), а в период Новохеттского царства отождествлялась с хеттской богиней солнца города Аринна (ср. с. 66). Шавушка тоже функционально была сходна с ассирийско-аввилонской Иштар и отождествлялась с ней—идеографически ее имя часто писалось *šiSTAR*⁴⁹. Анализ таких понятий и терминов в армянском, как *հոլիտ*, *հոլիտացիւն* (со значениями «проказница, шут, фэйлэр, неженка, кокетка, обольстительница») и «шошокел, шохакел» (*շոշկել*)—«жеманиться, кривляться»⁵⁰, привел Гр. Капанцяна к выводу, что они могли появиться как отголоски некогда существовавших культов хетто-хурритских богинь Хебат (Хепит, Хипта) и Шавушки у древних армян⁵¹. Ряд присущих этим богиням атрибутов—типовично женских черт—действительно в ходе трансформации образов могли быть выражены вышеупомянутыми эпитетами, тем более что некоторые из них были характерны и для периода процветания их культов. Это были богини плодородия и плодовитости с некоторыми эротическими чертами в культе, широко почитавшиеся в странах Древнего Востока и греко-римского мира (у греков упоминается *θέλερη Ήρτα*—мать Хипта, кульп которой процветал в западной части Малой Азии).

Известно, что Хебат почиталась в Малой Азии, Северной Месопотамии, во многих областях, пограничных с Хеттским государством—хетто-хурритским этнолингвистическим ареалом, а Шавушка—в Хурри-Митанни, Угарите, Арме-Шуприи и в ряде других мест на территории Армянского нагорья⁵². Найденные здесь многочисленные женские фигуры, видимо, могут рассматриваться как символы богинь плодородия и плодовитости, великих богинь-матерей.

Как уже отмечалось, Хебат и Шавушка соответствовали семитской Иштар, кульп которой восходил, в свою очередь, к шумерской богине плодородия и любви Инанне/Иннине. В аккадскую эпоху она стала называться Эштар/Иштар, в вавилонскую—Аштарт/Астарт, в ассирийскую—Иштар⁵³. Женское божество любви и плодородия Иштар со временем слилась с древнейшей Инанной и стала верховной богиней почти у всех семитских народов. Как и другие идентичные божества, Иштар обнаруживала черты эротической бо-

гини (ср. с Иштар из мифа о Гильгамеше⁵⁴), а в ассирийскую эпоху она превратилась в грозную воительницу. Мужским дополнением шумерской Инанны был бог неба Ану, а семитской Иштар—Таммуз/Думузи—растительное божество, смерть и воскресение которого—символическое олицетворение земледельческого процесса прорастания зерна⁵⁵, подобно египетскому культовому мифу об Осирисе и Исиде⁵⁶.

Божеством, с которым выступала Хебат, мог быть или Гелепинус—умирающий-воскресающий бог весны, возрождения природы⁵⁷, или же верховное хетто-хурритское божество Тешуб. Государственный пантеон в дальнейшем вобрал в себя и кульп богини Хебат, уступившей, впоследствии, в период процветания культа великой матери богов (*Magna Mater Deorum*), другой богине—Кибеле (Ма, Рея)⁵⁸.

Богиня Шавушка обладала теми же чертами, что Ишгар и Хебат, и ее кульп развивался в аналогичных условиях, как и кульп Хебат. В процессе последующего исторического развития кульпы указанных богинь постепенно потеряли свою значимость, уступив место новым, но их отголоски в армянском языке сохранились, трансформировав собственные имена в нарицательные. «Что собственное имя может сохраняться в качестве нарицательного, пишет Гр. Капанян,—а именно свойства (признака) этого носителя собственного имени, это мы знаем и из многочисленных других примеров. Так, напр. у восточных славян бог *Ярь* продолжает существовать в своих характерных атрибуатах или, точнее, характерных чертах, как яровой, яркий, ярый... или от греческого имени бога *πάν* (с человеческим телом, но с козлиными рогами и ногами) имеем производное *«паника»*. Замена имени предмета его признаком есть общелингвистическое явление»⁵⁹.

Применено к таким же вышепомянутым рассмотрение и ряда других понятий, употребляемых в армянском языке, несущих отголоски разнородных социополитических и этнокультурных контактов. Так, понятие «шант» в значении «молния» определенным образом находит параллели с хетто-хурритским Шанта. В текстах из Богазкека упоминается имя бога Шанта/(Шанда)/Шандаллуган⁶⁰, который, как установлено, был богом воздуха и неба, богом-громовержцем⁶¹. Он попытался в южной Малой Азии и функционально соответствовал вавилонскому Мардуку—верховному богу—покровителю страны, богу грома и молнии, грозному богу войны. Это дает основание считать, что здесь речь идет не о простом совпадении названий, а о функциональном сходстве культового характера, поскольку в армянском языке слово

«шант» и производные от него «шантел, шантарап, шант-у-ворот, шантарцакел» (*շանտել, շանտարպ, շանտ-ու-պրոտ, շանտարցակել*)⁶² не только означают молнию, гром, но и заключают в себе некое представление о страхе, беспомощности человека, перед стихией, определенный элемент почитания. Таким образом, армянское нарицательное имя представляет собой лексическое отображение функций древнейшего хурритского божества, входившего, вероятно, и в пантеон Арме-Шуприна. Впоследствии это божество у хурритов было заменено другим грозовым божеством—Тешубом, культа которого был широко распространен не только в хетто-хурритском, но и в урартском этнических ареалах (у последних он назывался Тейшебой). Что же касается теонима Шанта/Шанда (в греческой передаче Сандон), то он более не упоминается в источниках, между тем как его наличие в словарном составе армянского очевидно.

Еще один хетто-хурритский теоним—Тиранна, генетически, как считают специалисты, от шумерского Тиранна, нашел отражение в лексике армянского языка. Среди хурритских текстов из Нузи встречается Ар-Тиранна, что, видимо, означает Дар-Тиранны⁶³. Армянское слово «цирани» (*ծիրանի*) употребляется в значении «багряный, пурпурный» для обозначения цветовых гамм радуги⁶⁴. А радуга сама часто именуется в армянском «цирани готи» (*ծիրանի գոտի*)—буквально означающее «радужный пояс». Примечательно, что грузинское слово «чирано» тоже означает «орбита радуги», или же «круг, орбита луны»⁶⁵.

Хетто-хурритский Тиранна олицетворял, как установлено, такое явление природы, как радуга. Семантическое значение слов «цирани» и «цирани готи» в армянском и «чирано»—грузинском говорит в пользу того, что шумерский *તִରାନା*, перешедший в хетто-хурритский регион, был принят армянами, особенно в областях Арме и Шуприа. Божества Шанта и Тиранна представляют собой яркий пример широко распространенной в религиозно-мифологических системах древнего мира практики антропоморфизаций и обожествления природных явлений.

В богазкейских текстах упоминается также имя богини Хашунтархи вместе с именами других богинь (Кубала, Адамма) из свиты верховной богини Хебат⁶⁶ Хашунтархи принадлежит к той группе божеств, которые выступали как божества растений, полезных для человека (как, например, Пиашапхи, Тарпантухи, Шуруххи). Основа «хашун» в хурритском теониме напоминает армянское слово «хашидех» (*խաշիդեղ*), что означает «ревень»—растение, применяемое в пище, и как лекарственное—при родах, и как слабитель-

ное⁶⁷. Такими же свойствами обладают растения «чакндеж» (*չակնդեղ*)—свекла, «канндеж» (*կանդեղ*)—«трава от запора», в названиях которых тоже фигурирует элемент «дех» (*դեղ*) со значением «злак, трава, лекарство», а также «яд, отрава»⁶⁸. Армянское существительное «дех» со своим глаголом «дехел» (*դեղել*) полностью соответствует по смысловой нагрузке русскому «трава—отравить»⁶⁹. Сопоставление имени хурритской богини с армянскими словами, обозначающими лекарственные растения, дает возможность предположить, что богиня Хашунтархи была знакома и древним армянам.

То же самое можно сказать о божестве Тарпантухи—олицетворении деревца, из которого получают терпентин (скипидар)⁷⁰. По сведениям Ксенофона, солдаты, проходившие через Армению в страну халибов, спасаясь от холода, натирали свои тела терпентином⁷¹. Имя хетто-хурритского божества Шуруххи можно сопоставить с армянским словом «сорек» (*սօրէկ*) или диалектным «сорик» (*սօրիկ*) Гр. Капанцян ошибочно предполагал, что «сорек» в армянском языке означает сорт отборного черного винограда. На самом деле сорек—это масличная культура⁷². Палайское имя главного бога Лапаруа Гр. Капанцян ассоциирует с армянским словом «ձավար», *ձափար*, означающим «крупа», проведя семиологическую параллель с арамейско-финикийским теонимом Дагон/Даган, означающим «колос»⁷³, что также говорит о растительном происхождении этих божеств.

В несколько иной форме сохранилось древнеармянское женское божество Нар, выступавшее первоначально как дух водной стихии, дождя и дождевой влаги и, в связи с этим, туч и молний. Армянское божество Нар, имя которой означает «нимфа», генетически восходит к общепереднеазиатскому Нара, так как целый ряд признаков свидетельствует о связи названия армянской Нар с хеттским и хурритским Нара⁷⁴. Хотя функции последних не вполне уточнены в литературе, но ассирио-аввилонское Нару (ср. с семитским *Nahar*—река), олицетворявшее реку, воду, а также тот факт, что армянская богиня Нар связана с культом водной стихии и дождя, дают основание считать все эти теонимы генетически родственными и функционально сходными. Разновидности имени Нар в армянском языке красноречиво иллюстрируют как широту и частоту их употребления, так и значительную степень вариативности: Цовинар (*Եղինար*)—«морская нимфа», Цовимар (*Եղիմար*)—«моря мать», Цовиал (*Եղիալ*)—«морской дух» или «моря бес», Цовиан (*Եղիան*)—возможно, некий дух небесного моря, связанный с молнией как предвестни-

цей дождя, *некинар/некинар* (Հեղնար/Հեղինար) — «нимфа дождя, ливня, потока», Оскинар/Воскинар (*Օսկինար/Ոսկինար*) — «златая нимфа»⁷⁵.

В армянском народном эпосе «Сасна Црер» («Сасунские храбрецы») образ Цовинар ассоциируется не только с культом воды, но и с идеей материнства. Цовинар зачала, выпив воду из родника у моря (из полной горсти и из полгорсти) и родила богатырей—братьев-близнецов Санаасара и Багдасара:

Ետու կոտ էդ անմահակն աղբրի մեզ,
Մի բուռ միք շուր խմեց,
Մենք էլ մի բուռ կիսատ
Ալորորն տամափավ:
Էդ էրկու բուռ շրբ հղացավ:
Մանաց: Ին ամիս, ին օր, ինը ժամ,
Ինը բուռ որ թամամագ:
Էնոր ժամանակ լըմբնացավ,
Էրկու տղա էրեր.
Մեկըն թամայ, մեկըն կիսատ⁷⁶:

В этнографической действительности армян засвидетельствован обряд вызывания дождя при засухе, чтобы обеспечить обильный урожай. Этот обряд известен под названием Нурин-Нурин, и генетически восходит к культу воды, дождя, водной стихии, плодородия, перекликаясь с образом Нар. Для вызывания дождя в знойную пору сооружали чучело женщины и носили по домам с возгласами:

Нурин, Нурин пришла, аджубская,
Чудная гурия пришла,
Алую рубашку она надела.
Красным пояском подложасалась.
У бога она просит дождя, у людей—хлеба,
Воду приносите, чтоб ей голову облить,
Яйцо несите, чтобы в руки ей положить,
Масло несите, смазать ей пуп.
Нашей Нурин долю несите,
Чтобы мы поели, попили, попировали.

Նուրին, Նուրին էկել ա,
Աջրածուրին էկել ա,
Եկաւ շապիկ ձագել ա,
Կարմիր գոտիկ կապել ա:
Զօս:ր րերեր՝ զիկին ածենք
Եղ բերեր, մազը բաներ,
Բարով աստծուն անձրել աս,
Զեր չոր արտեր կանաչան,
Մեր նուրինին փայ տիբեր,
Բաւենք, խմենք, բեֆ անենք⁷⁷:

Этот обычай сохранился до недавних времен в народе и был связан с поверьям, что если эту самодельную Нурин (в разных районах Армении она называлась по-разному) облить водой, то обязательно пойдет дождь⁷⁸. И каждый раз этот ритуал воспринимался как действенное средство борьбы против засушливой погоды. Народная Нурин,

несомненно, отголосок древнеармянского божества дождя, влаги, следовательно, туч и молний, как предвестниц дождя. В связи с этим интересно отметить, что у лорийских армян и сейчас женские собственные имена Цовинар и Цовимар обозначают молнию⁷⁹.

Наблюдается еще одноrudimentарное явление, связанное с культом древней богини Нар. Речь идет о пропевах в армянских народных песнях, обращенных к возлюбленной, где поется: Нар-ой, Нар-ой джан или ой-Нар (*Եար-հոյ, նար-հոյ շնի, հոյ-նար*)⁸⁰. У сасунцев поется «Дерико ой-Нар»—*Դերիկոն հոյ-նար* что может означать «Дерико великая нимфа», где Дерико—искаженная форма теонима древнемалоазийской богини воды и плодородия Деркето⁸¹, которую М. Абелян отождествлял с армянской богиней любви, воды и красоты Астхик, относя к ее культу каменные вишапы, тоже связанные с культом воды и плодородия⁸².

Пережитки почитания воды, источников (ключей), родников и сейчас можно наблюдать в различных историко-этнографических районах Армении: «лусахбюр»—*լուսահպրոյր* (светлый источник), «катнахбюр»—*կառնահպրոյր* (молочный источник), «сарнахбюр»—*սարնահպրոյր* (холодный источник)—так часто именуют в народе эти источники жизни⁸³. В христианский период им давали имя какого-нибудь святого или мученика, например Сурб (святой) Ованес, Сурб Карапет и др. Обычно у таких источников стоит одинокое дерево, большей частью калина (*փլշիկ, բլշիկ*); верующие бросают в воду мелкую монету, около родника на хачкаре (крест-камне) зажигают свечки, а ветки деревца обвязывают косынками, разноцветными лоскутками от платьев в дар святому—в надежде исполнения желаний или исцеления болезни⁸⁴. Эти отголоски далекого прошлого интересны не только в связи с культом воды, но и камня и дерева, культы которых часто перекликаются и с культом плодородия, обилия, плодовитости.

Сохранились также пережитки почитания рек: в армянских народных песнях и в фольклоре река Аракс и теперь величается «мать»—*մայր Արքի*, что находит параллель с русской «матушкой Волгой».

Прослеживаются некоторые параллели культа Нар и с греческими нимфами Нереидами—дочерьми морского божества Нерея и океаниды Дориды⁸⁵.

В заключение всего сказанного о богине Нар можно сделать вывод, что культ воды не только был широко представлен в религиозно-мифологических воззрениях древних армян, как впрочем и других народов древности, но и пустил глубокие корни в быту и

повседневной жизни народа, не теряя своей живучести и в наши дни.

К божествам хетто-хурритского происхождения, имена которых сохранились у армян в виде нарицательных имен, принадлежит и Завалл(ис), относящийся к божествам-страшилищам, как свидетельствуют данные из хеттских текстов и некоторые изображения такого типа божеств на скале Язлы-Кая⁸⁶. Армянское слово «чивах»—*धीψη* употребляемое в значении «бес», а нередко и в значении «чудовище», по всей вероятности, восходит к хеттскому Завалл(ис)у—божеству-гению, часто приносящему людям зло, несчастье⁸⁷. Этнографические материалы выявили в быту армян целый ряд поверий и предрассудков, связанных с этим образом, которые были живучи вплоть до недавнего времени, злых людей часто называли «чивах» и про них говорили—*धीψηψή կրպարանք* („имеет облик страшилища“).

Завалл(ис) ассоциируется не только с армянским чивахом, но и с древнееврейским зебулом, от которого произошло библейское Вельзевул—(*פָּנָאַתְּרִים*) «князь бесов», сыною которого Иисус Христос, поутверждению фарисеев и книжников, изгонял бесов (Матф., 10, 25; 12, 24, 27; Мк., 3, 22; Лука, 11, 15—19)⁸⁸.

Примерно такие же выводы можно делать при рассмотрении связи армянских слов «пай» (производные от него: пайик, пайак, пайапис, мардапай—*պայիկ, պայակ, պայապայ*, *մարդապայ*)⁸⁹ с названием хурритского мифического существа Пай; «тпха» (тпхотел, тхпа-улун—*թպհ, թպղուլ, թպղուլուն*) именем хеттского божества Телепинуса; «али» (алк—*ալի*)⁹⁰ с хетто-хурритскими божествами Алитапара и Алитарухи.

В армянском пай—название мифических человекообразных существ, пасущихся с дикими животными. В хурритских документах Пай фигурирует рядом с именами божеств Тешуба, Сина, Тилла; это могло означать, что он выступал в качестве быстроногого служителя богов, подобно греческому Пану—лесному духу-служителю Зевса⁹². Примечательно в этом отношении, что и греческий Пан, и армянское божество низшего порядка Пай имели определенное отношение к такому быстроногому животному, как горный (диккий) козел (ср. с именем мифического титана из легенды об Араме—Пайаписа Кааха—*Պայապիս Քահապիս*, где «ках»—*բաշ* также означает «горный козел»).

Что же касается функции служителя богов, то у хурритов быки Хурри и Шерри, как установлено, служили у Тешуба, а богини-служанки Кулита и Нинатта—у Хебат и Шавушки. Из древней мифологии известны

вестовые, часто птицы (сорока, ворон, орел, аист и др.), в некоторых случаях и быстрые козлы (как Пан у Зевса). Возможно, Пай тоже был вестовым у богов Тешуба, Сина, Тилла, чем раскрывается двойственный характер его образа—дух-страшилище и дух-посыльный, и это подтверждается также семантикой армянских слов *պայիկ, մարդապայ* и др.

Связывая образ демона тпха *թպհ*, у армян с хеттским божеством Телепинусом, Гр. Капанян объяснял эту метаморфозу—превращение доброго божества в злого демона, спецификой культурно-исторических отношений двух этнических общностей⁹³. Тпха представляется в народных поверьях в образе чудовища с длинными волосами и рогами, которое душит рожениц или вредит беременным (таких женщин называли в народе тпхот—*թպղոս*, чтобы отвести опасность носили бусы-обереги тпханулын—*թպղանչուն*), после чего плод погибал, а женщина становилась бесплодной⁹⁴. В этнографической действительности армян прослеживается целое множество мер борьбы, направленных на обезвреживание этих злых духов⁹⁵.

Схожим представляется ряд других вреодоносных существ—алков (*ալի-լիվ*)—они, согласно суевериям, вызывают сердце и легкие у женщины и новорожденных, а также терзают молодых людей во время сна. Внешне алки выглядят ужасно: со змеиными волосами, медными когтями и кабаными клыками⁹⁶. В некоторых районах бытовало выражение али-парав (*պայակ*—старуха), которая представлялась вроде русской бабы-яги. Гр. Капанян связывал имя али/алк либо с хеттским божеством Алитапар (ср. с арм. диалектным Табарук—*Թարպուկ*, со значением «бродячий злой дух»)⁹⁷, либо с хурритской богиней Алитарухи, этимологизируя слово али как «дух». Г. Алишан и Гр. Ачарян же считали, что ал/алк означает «бездна, пропасть»⁹⁸.

Гр. Капанян проводил также параллель между армянским словом *նաշմ* (*նաշմ, նաշմանցիմ*—хромой, ивалид) и аккадским теонимом *наш(а)мили*—по всей вероятности, из рода хромых божеств-страшилищ, бесов. У хеттов был бог-кузнец Хасамили (*Хасамиль*)—ср. с греческим хромым Гефестом⁹⁹.

Несколько особый характер имеют материалы, восходящие к фрако-фригийской основе. Еще Н. Я. Марр путем лингвистического анализа установил, что имя фрако-фригийского верховного божества, бога грома и неба, перешло к армянам и сохранилось в их языке в форме аствац (*աստված*)—бог¹⁰⁰. Культ Сабадзиоса перешел к армянам через население Арме-Шуприи, которое генетически было близко фрако-фригийцам: арим/армены и фрако-фригийцы принадлежали к родст-

венным по языку подгруппам большой индоевропейской семьи¹⁰¹.

Важные этнокультурные аспекты выявляются также и при анализе проявлений культов божеств Наны и Мажана. Культ женского божества Нана перекликается и с культом одной из служанок Хебат (или Шавушин) — Нинаты/Нинады, и позднейшим культом богини материнства и домашнего очага Нанэ у армян. Поэтому мы будем рассматривать этот культ при анализе культов божеств общеармянского государственного пантеона, в числе которых и почиталась Нанэ.

Что же касается Мажана, то он, вероятно, лидийско-фригийского происхождения и проник к армянам через их индоевропейских предков¹⁰². Культ Мажана у древних армян полифункционален: с одной стороны, он— жрец, выразитель воли верховного бога, с другой—это божество—«приютодатель, гостеприимец».

В «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци Мажан упоминается как историческая личность—один из сыновей Арташеса I—царя объединенного государства Великой Армении (189—160 гг. до н. э.): «В великом смущении царь Арташес возвращается в Арташат, снова отправляет туда сына своего, Мажана, с большим отрядом, приказав истребить многих из рода Мурацан, предать огню чертоги Аргама, и Манду—дивной красоты наложницу его—привести к себе в наложницы»: «Եւ խոսպթեամբ մեծաւ եկեալ լիրտաշտ Արտաշէս արքա՝ դարձեալ արձակեաց զրդի իւր զՄաժան մեծավ զնդավ, և զրագում յազդէն Մուրացեան սպանանել հրամաքեաց, և զափարանն Արդամալ ալրել, և զնարձ նորին, որ Կարի չընադ էր զեղով և մնացեալ զնացիւք ուից, զոր կոչէին Մանգու, ամել ի հարծովիւն Արտաշէնիս»¹⁰³.

Несмотря на то, что в повествованиях Хоренаци как о борьбе Мажана с врагом, так и в легендарных сказаниях об Арташесе часто мифическое переплелется с историческим, в них нетрудно найти подтверждение нашим предположениям о наличии в древнеармянском пантеоне божества Мажана с вышеуказанными культовыми функциями. Например, у Хоренаци сохранилось указание на то, что Арташес назначает «Мажана главным жрецом бога Арамазда в Ани»: «Ա զՄաժան կարգէ քրմափիտ ի Անի դիցն Արտաշէպակալ»¹⁰⁴. В другом отрывке рассказывается о том, как после смерти Мажана Тигран Последний, желая почтить могилу брата своего, верховного жреца Мажана, в Багаване, что в Багревандской области, воздвиг над могилой

жертвенник с тем, чтобы мимо проходившие могли пользоваться от жертвоприношений, а странники—получить noctleg»: «...պատմէ իմենիցն պաշտամանց՝ վերջին Տիրապանաւ արքայի Հայոց պատուեալ գգիրեզման եղրօն իւրու Մաժանավի քրմափիտի ի Բագնանց աւանի, որ ի Բագրեանդ զաւատի, բագին ի վերայ վերեգմանին շինեալ, զի ի զո՞րիցն ամենալին անցաւորք վալելսցին, և ընդոնիցին հիւրք երեկօթիւք: Յուրում և զինի Վալարց տօն աշխարհամուռք կարգեաց ի սկզբան ամին նորոյ ի մուտն նաւասարդիք»¹⁰⁵. В этом отрывке образ Мажана ассоциируется с образом древнеармянского бога-приютодателя Ванатура, имя которого словно означает «пристанище-датель».

В храме (жертвеннике), построенном царем Тиграном, царь Валарш, по свидетельству Хоренаци, «учредил всенародный праздник в начале нового года со вступлением месяца Навасардэ». Здесь уже обнаруживается связь образов гостеприимного Мажана и щедрого новогоднего божества Аманора (слово «каманор»—ամանոր—и сейчас бытует у армян со значением «новый год»), который, в свою очередь, приближается к образу хранителя-покровителя всякого добра Аменабеха/Аменабера (*Ամենարեղ, Ամենարեր*). Может, именно на основании сходства функций, с которыми выступали эти божества, многие исследователи отождествляли их, однако последние этнографические наблюдения говорят в пользу самостоятельности каждого из них, по крайней мере Аманора и Ванатура¹⁰⁶, о культурах которых обстоятельнее будем говорить при рассмотрении общеармянского государственного пантеона.

Итак, можно выявить следующие аспекты культа божества Мажана. Во-первых, он предстает прежде всего как обожествленная личность. В его образе прослеживаются черты исторической личности, современника Арташеса. Во-вторых, подтверждается связь божества Мажана как со жречеством, так и с культом верховного бога, главным жрецом которого он был. В-третьих, выявляется также его отношение к культу гостеприимца-приютодателя. Как эти, так и предыдущие функции в дальнейшем—в период Армянского царства, перешли к другим божествам (в функции бога жреческой науки в общеармянском пантеоне фигурирует Тир). Однако упоминания Мовсеса Хоренаци о Мажане как об исторической личности—сыне великого царя, про которого тоже сохранилось множество легенд и мифов, говорят о том, что и в I в. до н. э. образ древнейшего божества не был забыт и нашел воплощение в образе царского сына.

Завершая рассмотрение божеств второй группы, преимущественно хетто-хурритского происхождения, можно отметить следующие характерные особенности: в подавляющем большинстве их следы обнаруживаются в армянском языке, фольклоре, обычаях, религиозных представлениях и эпико-мифологическом творчестве; многие из них находят параллели в пантеонах других этнических общностей древней Передней Азии, таких как шумеро-аккадцы, хурии-субарейцы, митанийцы, хетты, фрако-фригийцы, лидийцы и пр.; некоторые из божеств этой группы послужили прототипами для более поздних божеств государственного пантеона армян, что указывает на генетическую связь их культов.

По сравнению с хайасскими культурами трудно судить о степени развития культов божеств этой группы. Во-первых, хайасский пантеон был целостным и находился на довольно высоком уровне развития культа. Во-вторых, необходимо помнить, что божества хетто-хурритской группы хронологически непосредственно следовали за хайасскими, т. е. их разделял небольшой промежуток времени, и существенных отличий между этими двумя группами культов божеств еще не выработалось. Но значительную степень сохранности образов божеств второй группы по сравнению с хайасскими, как уже отмечалось, можно объяснить их принадлежностью к этнокультурной общности, сложившейся в после-хайасский период и предшествовавшей урартскому периоду в истории формирования армянского народа.

3. Культы урартских божеств. Одной из самых малоизученных и нерешенных проблем в арменоведческой науке была и остается проблема урарто-армянских связей в области религиозно-мифологических представлений, необходимость изучения которых ощущается при рассмотрении процесса формирования дохристианских культов армян.

Деятельность человека на территории Армянского нагорья наблюдается с древнейших времен. Как мы видели, особенно богатыми памятниками представлен бронзовый век. Урартский период, хронологически совпадающий с так называемым железным веком, считается поворотным этапом в развитии производительных сил и производственных отношений у различных этнических общностей, населявших Армянское нагорье. Из них урарты первыми достигли стадии образования рабовладельческого государства. Им удалось распространить и в течение двух с лишним столетий удерживать свою власть над большей частью нагорья, создав одно из крупнейших государств древнего мира. И если до IX в. до н. э. ассирийские клинописные источники упоминают страну мушков, то на-

чиная с 859 г. до н. э. в них встречается уже имя первого урартского царя Араме¹⁰⁷.

Исследования по гражданской истории, а также изучение процесса сложения и развития материального и социального быта населения Армянского нагорья в урартский и послеурартский периоды определенным образом фиксируют не только преемственность, но и сосуществование, взаимосвязь и взаимопроникновение урартских и армянских этно-культурных явлений. И если при изучении истории армянского народа непременно обращаются к истории *Ванского царства (Урарту/Бианинили), рабовладельческого государства на территории Армянского нагорья*¹⁰⁸, с привлечением материалов по культуре и религии урартов, то при изучении дохристианских божеств армян также невозможно обойти урартский пантеон. Как урартский этап считается одним из важнейших этапов в процессе этнического формирования армян, так и, следовательно, при рассмотрении процесса формирования дохристианского пантеона армян, протекавшего параллельно с этногенетическим процессом и в прямой зависимости от него, нельзя не учитывать данных урартского культового комплекса. Поэтому предположение с влиянием урартских культовых представлений и образов на систему древнеармянских культов вполне допустимо. Задача заключается в том, чтобы выяснить, какие культовые явления скрещивались и каким образом, а также, в какой мере можно говорить о существовании урартского пласта в интересующем нас феномене.

Усилиями нескольких поколений исследователей (К. Леман-Гаупт, Гр. Капанцян, Б. Б. Пиоторовский, Г. А. Меликишивили, А. А. Мартиросян, Н. В. Арутюнян, М. А. Исраелян, С. Г. Амаякян и другие¹⁰⁹) определен урартский пантеон главных и второстепенных богов и богинь.

Сохранилось очень мало урартских мифов, а по религии основными источниками являются клинообразные надписи и памятники изобразительного искусства. Последние дают возможность выявить также некоторые черты народных верований, не нашедших отражения в клинописных текстах¹¹⁰.

Уместно привести перечень имен урартских божеств из лапидарной надписи в нише скалы около г. Вана «Мхери дур»— *Մհերի դոր* («Дверь Мгера»), с указанием полагавшихся им жертв:

1. Халди—17 быков, 34 овцы
2. Тейшеба—6 быков, 12 овец
3. Шивини—4 быка, 8 овец
4. Хутуни—2 быка, 4 овцы
5. Турани—1 бык, 2 овцы
6. Уа—2 быка, 4 овцы
7. Налани—2 быка, 4 овцы

8. Шебиту—2 быка, 4 овцы
 9. Арсимела—2 быка, 4 овцы
 10. Анопша—1 бык, 2 овцы
 11. Диуданин—1 бык, 2 овцы
 12. Шеларди—1 бык, 2 овцы
 13. Оружие бога Халди—1 бык, 2 овцы
 14. Атбини—1 бык, 2 овцы
 15. Куера—1 бык, 2 овцы
 16. Эллири—1 бык, 2 овцы
 17. Тараини—1 бык, 2 овцы
 18. Адарута—1 бык, 2 овцы
 19. Ирмушини—1 бык, 2 овцы
 20. ILU aluše uruliliue šiwalli—1 бык, 2 овцы
 21. Алантушини—1 бык, 2 овцы
 22. Эрина—1 бык, 2 овцы
 23. Шинири—1 бык, 2 овцы
 24. Унина—1 бык, 2 овцы
 25. Аиранини—1 бык, 2 овцы
 26. Зузумару—1 бык, 2 овцы
 27. Хара—1 бык, 2 овцы
 28. Араза—1 бык, 2 овцы
 29. Зикууни—1 бык, 2 овцы
 30. Ура—1 бык, 2 овцы
 31. Арцибедини—1 бык, 2 овцы
 32. Арини—1 бык, 2 овцы
 33. Халдиево inirlašie—1 бык, 2 овцы
 34. Халдиево alšuišie—1 бык, 2 овцы
 35. Халдиево dirušie—1 бык, 2 овцы
 36. Воинство бога Халди—2 быка, 4 овцы
 37. Воинство бога Тейшебы—2 быка, 4 овцы
 38. Артухарасау—2 быка, 4 овцы
 39. Бог г. Арда, т. е. Мусасира—1 бык, 2 овцы
 40. Бог г. Кумену—1 бык, 2 овцы
 41. Бог т. Тушпы—1 бык, 2 овцы
 42. Боги г. Халди—1 бык, 2 овцы
 43. Боги г. Арцуниуни—1 бык, 2 овцы
 44. Халдиево däſie 1 бык, 2 овцы
45. Шуба—1 бык, 2 овцы
 46. Ворота бога Халди—1 бык, 2 овцы
 47. Ворота бога Тейшебы г. Эриана (Ирдиа)—1 бык, 2 овцы
 48. Ворота бога Шивини г. Уиши—ни—1 бык, 2 овцы
 49. Элиаха—1 бык, 2 овцы
 50. Халдиево—atgle i бык, 2 овцы
 51. Халдиево ištašie—1 бык, 2 овцы
 52. Боги ūši Халди—1 бык, 2 овцы
 53. Талапура—1 бык, 2 овцы
 54. Килибани—1 бык, 2 овцы
 55. Бог стран (земли?)—1 бык, 2 овцы
 56. Бог границ (гор) —1 бык, овцы
 57. Бог озер (морей) —1 бык, 2 овцы
 58. Боги...атханана—2 быка, 14 овец
 59. Бог...—2 быка, 14 овец овец
 60. ILANI GAMRUTI—4 быка, 18 овец
 61. Халдиевому pīrible—4 овцы
 62. Ворота бога Уа г. Ниши...—2 овцы
 63. Горы—10 овец
 64. Арубани—корова, овца
 65. Хуба—корова, овца
 66. Тушпушва—корова, овца
 67. Ауи—корова
 68. Аиа—корова
 69. Сарди—корова
 70. Цинуарди—2 овцы
 71. Ипхари—2 овцы
 72. Барница—овца
 73. Сибли—овца
 74. Арха—овца
 75. Адна—овца
 76. Уна—овца
 77. Линау—4 овцы
 78. Арди—2 овцы
 79. Инуанай—17 овец^{III}.

На основании сравнительного изучения официальной религии Ванского царства по материалам источников—клинописных текстов, росписей дворцов и храмов, изображений на печатях, поясах, колесницах, амулетах, бронзовых и других фигуруок—установлено, что урартский пантеон возглавлялся верховной триадой—Халди (Халде), Тейшебой и Шивини. Почти все урартские тексты содержат обращение к богу или богам, обычно, в первую очередь, к верховным¹¹². По мнению Б. Пиотровского, «сочетание трех указанных богов отображает культурно-исторические связи Урарту». Он разъясняет это следующим образом: «Дело в том, что для Тейшебы (бог бури и войны), тесно связанного с малоазийским богом Тешубом, так же как и для Шивини (бог солнца), в урартском

письме использованы ассирийские идеограммы Адада и Шамаша, в то время как имя Халди всегда выписывается фонетически. Из этого факта можно заключить, что бог Халди был местным, исконным урартским богом, по всей вероятности, богом одного из племен, вошедших в урартское государство. Очень вероятно, что он приобрел свое исключительное значение еще до введения в Ванском царстве ассирийского письма. С этим исконным урартским богом были связаны Тейшеба, малоазийский (хуррито-хеттский) бог, и Шивини, воспринявший символы месопотамской (ассиро-авилонской) области. Таким образом, эти три бога в некоторой мере отражают три культурно-этнических элемента в религии Ванского царства»¹¹³.

Итак, Халди, Тейшеба и Шивини считались верховными богами Бианили, что нашло отражение в полифункциональности их культа. Халди/Халде почитался как покровитель страны и государства¹¹⁴, как создатель вселенной¹¹⁵, как бог неба, плодородия, жизни, ремесел, виноградарства, войны¹¹⁶. Он изображался то в виде юноши, то в виде зрелого бородатого мужчины, то в виде старца, что послужило основанием для определения его в качестве бессмертного бога, символизирующего вечность и умирающего-воскресающего божества¹¹⁷. В этом аспекте можно провести параллель с культом хайасского верховного божества *dU-GUR* и с позднейшим культом Ара Гехекика (Ара Прекрасного) у армян, которые также отличались свойствами умирающего-воскресающего божества, что свидетельствует о непрерывности эволюции этого культа в интересующем нас ареале.

Культ Халде-Халди, главнейшего бога урартского пантеона, имел огромное политическое и государственное значение: правители страны и государства (это известно из многих царских надписей) принимали власть как дар бога Халди, свою победу считали прежде всего победой Халди и воспевали его могущество, силу его оружия. Например, в надписи Сардури II (764—735 гг. до н. э.) говорится: «Бог Халди выступил (в поход) со своим оружием, победил он Хиларуда, сына Шаху, царя страны города Мелитеалхи, поверж его перед Сардури, сыном Аргишти. Халди могуч, оружие бога Халди—могучее»¹¹⁸.

Привилегированная роль Халди в пантеоне, абсолютизация его власти (в надписях он так и величается: «бог Халди могуч, среди всех божеств могуч», к нему обращаются—«богу Халди, владыке»¹¹⁹)—одна из отличительных черт урартской религии. Это объясняется особым стремлением к централизации государственной власти, к усилению могущества страны. (в представлениях урартов власть была божественным даром бога Халди). За весь период своего существования, начиная с тех времен, когда Бианили было еще небольшой страной Наири, и в период расцвета, когда стало могучим Ванским царством, оно было вовлечено в важные исторические события Древнего Востока, борьбу могущественных держав. Особенно часты были столкновения Урарту с грозным соседом—Ассирией, павшей, как и Урарту, к концу VII в. до н. э.

Не вникая в подробности культа Халди, остановимся на некоторых урarto-армянских параллелях в связи с этим богом. Специалистам удалось найти сходства как в культовом аспекте, так и в названиях. Еще К. Ф. Леман-Гаупт, выделяя в теониме Халди корень «хал»—«небо»¹²⁰, связывал его с армянским

словом «կահարդ»—«кахард», что означает «маг, чародей, волшебник, колдун». Известно также, что в послеурартской Армении встречается антропоним Халдита—Հալդիտ (так звали сына Араки—авилонского предводителя, армянина по происхождению, восставшего против Дария I (521—486 гг. до н. э.)¹²¹. Много писалось о совпадении имен Халди и Хайка (*Հայկ*), божества-эпического героя, прародителя армян. Думается, что в этом случае следует говорить не столько о сходстве между урартским теонимом и армянским эпонимом, сколько об аналогичности образов Халди и Хайка, во многом схожих и в функциональном аспекте, о чем подробнее будет сказано во второй главе работы.

Анализ некоторых культовых понятий, связанных с различными ипостасями Халди, в частности понятий «астинузи» (*aštūzī*) и «дируши» (*dīrušī*), тоже позволяет говорить о наличии определенных урарто-армянских параллелей в интересующей нас сфере. Г. А. Меликишвили ассоциирует «астинузи» с армянским «аствац»—«бог, идол»¹²², о котором мы уже говорили в связи с фрако-фригийским верховным божеством Сабадзиосом, перешедшим, по Н. Марру, и к армянам. Если верно ассоциирование урартского «астинузи» с армянским «аствац»—աստված, а также урартского культового понятия «дируши», означающего «победа», с армянским словом «drosh»—դրոշ—«победное знамя, флаг»¹²³, то это—еще одно свидетельство урартско-армянской культовой и языковой преемственности.

Женским дополнением бога Халди была богиня Арубани (Аурубани)¹²⁴, культовым центром которой являлся город ее супруга Халди—Ардини (Мусасир)¹²⁵. Как нетрудно заметить по надписи на Ванской скале, самое большое количество быков и овец приносили в жертву Халди, среди богинь же больше всех коров и овец жертвовали Арубани. В этой надписи она возглавляет список богинь—факт, говорящий о главенствующей роли Арубани в женской половине пантеона. Видимо, она почтилась и как богиня-матерь, ибо в надписи Саргона II упоминается как Иштар¹²⁶, подобно которой была также и богиня плодородия, плодовитости и любви. С. Амаякян предполагает, что «Иштар Арбели» из ассирийских надписей—это богиня Арубана/Арубани, так как город Арбела был в районе, где находились крупные религиозные центры главных урартских божеств Халди, Тейшебы, Арубани¹²⁷.

В Мусасире она именовалась Багмашту или Багбарту. Первая форма трактуется исследователями как «богиня мудрости»¹²⁸, ассоциируясь и с армянским «имаст» իմաստ—«смысль, мысль», а вторая форма трактуется

как «богиня плодородия и плодовитости», ассоциируясь с армянским «бар» *բար*—«плод»¹²⁹ (и «бар», и «имаст»—слова индоевропейского происхождения). Так или иначе, функциональная характеристика Арубани/Багшту почти совпадает с функциональной характеристикой Халди. Верховная богиня почтась как богиня любви, плодородия и плодовитости, ремесел и искусств, садоводства¹³⁰. Поэтому она считается женским вариантом бога Халди (Э. А. Грантовский), что касается весьма закономерным в условиях урартского пантеона, где наблюдается четкая дифференциация культов божеств по женско-мужским (большинстве случаев, супружеским) парам¹³¹.

В материалах, найденных при раскопках в Арин-берде (Эребуни) и Кармир-Блуре (Тейшебани) и хранящихся в Государственном музее истории Армении и в Музее Эребуни, встречаются изображения бога Халди и богини Арубани, иногда фигурирующие вместе. Халди изображался обычно стоящим на льве или сидящим на троне, с митрой на голове, со скаплером или жезлом в руке, а Арубани—стоящей или сидящей (часто на троне), со знаменем в руке (ср. «дрош»—знамя), или с веткой, символизирующей древо жизни, или с жертвенным козленком¹³². Она тоже изображалась в разных возрастных состояниях: то в виде девушки или молодой женщины без головного убора, то в виде зрелой женщины в головном уборе—с доходящей до пят шалью или покрывалом, причем в соответствии с возрастом стоящего рядом Халди, что дает основание считать их культы гармонично развивавшимися.

Культ урартской Арубани/Багшту находит параллели среди богинь как доурартского периода в лице хайасского двойника богини Иштар, и богинь хетто-хурритского происхождения, идентичных Хебат и Шавушки; так и послеурартского периода—в лице армянской богини Анант. Культ последней, имевший древнейшие корни, особого расцвета достиг в период формирования общеармянского государственного пантеона, где она была одной из центральных фигур, функционирующей рядом с верховным богом не только в качестве его женского дополнения, какой являлась Арубани/Багшту для Халди, но и в качестве богини-покровительницы народа и государства. В основных своих функционально-генетических особенностях культ Арубани совпадает с культом Анант: обе они генетически восходят к великой матери богов и несут функции, характерные для ее культа—верховная богиня, богиня плодородия и плодовитости, любви, т. е. функции, в которых выступали и другие аналогичные богини, в том числе Хебат и Шавушка. Это позволяет делать выводы не только о непре-

рывном развитии культа верховной богини-матери в религиозно-мифологических представлениях племен и народностей Армянского нагорья и сопредельных областей, но и о сложности эволюции этого культа, окончательно оформленвшегося в образе великой Анант, кульп которой будет рассматриваться в III главе работы.

Изображения и Анант, и Арубани известны нам по различным предметам прикладного искусства: считается, что богиня Арубани изображена на золотом медальоне, найденном на Топрах-кале, и на серебряном медальоне из Кармир-блура; весьма вероятно также, что бронзовая статуэтка сидящей женщины, хранящаяся в Государственном музее истории Армении, и изображение богини на пекторали Берлинского музея являются изображениями этой богини. Многочисленные изделия из золота, серебра и драгоценных камней украшали храмы и святыни богини Анант: «по свидетельству историков, в главных храмах Анант установлены были золотые, а во второстепенных—медные статуи богини»¹³³.

В связи с закладкой виноградника в Урарту устраивали праздник в честь Халди и Арубани: «Когда устройство виноградника 'ahule—праздник богу Халди пусть будет устроен у ворот Халди, праздник—богине Арубани, праздник богу Халди перед надписью»—так пишет в своей надписи царь Менуа (810—786 гг. до н. э.)¹³⁴.

Из этого отрывка явствует, что культ Арубани, подобно культу Халди, был связан и с виноградарством, им посвящался праздник посадки виноградников. Верховной паре общеармянского государственного пантеона—Арамазду и Анант, был посвящен праздник урожая и плодов, где Анант, подобно урартской Арубани, выступала богиней плодородия и плодовитости, садоводства. И как Арубани изображалась царицей, так и Анант величалась «великой госпожой»—*Մեծ տիկին*. И если Арубани изображалась с веточкой в руке (вспомним мотив древа жизни), то и Анант на монетах изображалась с веткой оливкового дерева в руке, что свидетельствует о связи культов обеих богинь с растительным миром, характерной для культов большинства богинь аналогичного типа—Иштар, Артемиды, хеттской Аиа и др.¹³⁵.

Все эти сходства культов Арубани и Анант еще раз подтверждают наш тезис о непрерывности эволюции определенных культов в доурартский, урартский и послеурартский периоды.

Другой представитель верховной триады урартского пантеона—Тейшеба—почитался богом грома и молнии, водной стихии, бури, а также богом войны. Следует отметить, что и Халди, и Тейшеба, и Шивини считались бо-

гами войны, так как в военных текстах именно к ним обращаются урартские цари перед тем, как выйти против врага: «Аргиши говорит: В том же году в третий раз я собрал воинов; взмолился я к богу Халди, владыке, к богу Тейшеба, к богу Шивини, ко всем богам страны Бианили (о том), что я хотел (совершить) по господнему величию; прислушались (к моей просьбе) боги. Выступил я (в поход) на страну Урме, завоевал я страну Урме, страну я разорил»¹³⁶. В надписи «Мхери дур» рядом с «воинством бога Халди» величается «воинство бога Тейшебы», с указанием одинакового количества жертв (стк. 36—37), что свидетельствует о важности культа Тейшебы как бога войны.

Очень часто упоминается верховная триада и как угроза в адрес тех, кто осмелился разрушить надпись царя: «Кто эту стелу выбросит с этого места, кто (ее) разобьет, кто кого-нибудь заставит совершить эти (дела), скажет: «иди (и) уничтожь (ее)», пусть Халди, Тейшеба, Шивини, (все) боги города Ардини (Мусасир) истребят (его) семя на земле»¹³⁷.

Из тех же клинописных табличек мы узнаем о центрах культа бога Тейшебы: город Кумену (в среднем течении р. Большой Заб), «ворота бога Тейшебы: города Эридия» (Ирдия), город Тейшебани (Кармир-блур)¹³⁸. Можно полагать, что в этих городах находились храмы и капища, посвященные грозному богу бури и войны. Статуэтка из Кармир-блура, рельефы на бронзовых поясах изображают Тейшебу в виде безбородого бога в головном уборе, стоящего на быке с боевым топором и палицей в руках¹³⁹. В другом изображении Тейшеба предстает «коронованный звездой—символом божества»¹⁴⁰, и если Халди отождествлялся с планетой Юпитер, то Тейшеба—с Марсом, красной звездой войны.

Таким образом, кульп урартского Тейшебы представляется интересным с нескольких точек зрения. Во-первых, здесь явствен культ бога грома и молнии, характерный и для хайасского пантеона, и для культов хетто-хурритского происхождения, т. е. налицо историческая преемственность культовых явлений. Во-вторых, теоним Тейшеба имеет прямую аналогию с хурритским Тешубом, из чего явствует, что в хурритском и урартском языках данный теоним генетически восходит к общему прототипу. Примечательны и женские параллели в хурритской мифологии: женой Тешуба была богиня Хебат, а супругой урартского Тейшебы—богиня Хуба. Все это со всей очевидностью свидетельствует об общности происхождения не только теонимов, но и культов этих божеств в целом.

В надписи «Мхери дур» Хуба, следующая после Арубани (стк. 65), была второй фигу-

рой среди урартских богинь. По мнению Б. Пиотровского, она изображена на хранящейся в Эрмитаже печати из Хайкаберда, в обычной позе хурритской Хебат—с поднятыми вверх руками, справа от нее стоит козленок, слева—дерево, по бокам—фигуры в молитвенной позе, над ними—полумесяцы.

Третий верховный бог—Шивини, считался божеством солнца, особенно почитался в столице Урарту—Тушпе, и его супругой была богиня Тушпвеа, имя которойозвучно с называнием города. Совпадение урартского Шивини с ассирийским Шамашом, идеограмма которого означала «солнце, день» и употреблялась как в ассирийской, так и урартской клинописи, дало основание считать символом Шивини крылатый солнечный диск на печатях с культовым изображением. Это изображение обнаруживает прямое сходство с символом Шамаша, нередко сочетаясь с зооморфными сюжетами. На бронзовом поясе из Кармир-блура урартский бог солнца и дневного света Шивини изображен молодым безбородым богом, с распластертыми руками, тоже в сочетании с зооморфными изображениями. Вполне вероятно также предположение, что крылатые женские фигуры, управлявшие культовыми котлы, обнаруженные при раскопках различных урартских городищ, есть изображения Тушпвеа—супруги Шивини¹⁴¹.

С урартским Шивини, символом которого был также крылатый крест, можно сопоставить армянский Тив—символ дня, света, являвшийся объектом поклонения у армян. «Твнджеан лусату»—*միւ*, *մրնչեան լուսատ*—Тивское светило и ныне означает солнце. Очень часто солнце изображалось в виде диска и у армян: из наскальных композиций Гегамских гор можно привести целый ряд примеров, где солнце имеет изображение лучистого диска, а мотив сидящей на нем крупной птицы с направленным к «огненному» щастью клювом напоминает изображение Шивини с зооморфными существами наподобие птиц. С этими изображениями весьма созвучны и изображения на больших сосудах из городища Двин (недалеко от Еревана), относящиеся к IX—VIII вв. до н. э., где среди астральных и зооморфных фигур встречаются и антропоморфные—«солнечные божества, наделенные «лучистой» головой, распластертыми руками, растопыренными пальцами, с дубиной птицы с направленным к «огненному» щастью»¹⁴². Фигуры фантастических вишапов с рыбьим торсом, змеиной головой, луристым окончанием ног и крыльев, извижающихся змей, крылатых коней-пегасов и других мифических существ обычно сопутствовали изображениям солярных, громовых божеств, культуры которых были тесно связанны с культом плодородия. Анализ символики наскальных

изображений и семантики орнаментальных композиций (двинской керамики, урартской глиптики и т. п.)¹⁴³ указывают не только на внутреннюю связь культов солнца, грома и молнии, воды и плодородия, но и позволяют выявить единство верховной триады урартских божеств как результат взаимосвязи природных процессов и явлений, циркулирующих по курсу космос—небо—земля. В таком разрезе нам представляется не случайным то обстоятельство, что возглавляли урартский пантеон именно боги, олицетворявшие круговорот жизни, земную (плодородие, вода, плодовитость—Халди), небесную (гром и молния—Тейшеба) и космическую (солнце—Шивини) стихии. В паре с женским божеством со схожими функциями боги верховной триады выглядели еще более могучими и всесильными, они доминировали над остальными богами и богинями урартского пантеона.

Среди их сонма можно выделить также целый ряд лунарных и астральных божеств: Шеларди (стк. 12), Сарди (стк. 69), Цинуарди (стк. 70), Арди (стк. 78). Культы этих божеств были связаны с ночными светилами: Шеларди—с луной, «ночной звездой», Сарди—с Венерой, Арди—с Меркурием, Цинуарди—с Сатурном. Само название «арди», фигурирующее во всех приведенных теонимах, означает «звезда»¹⁴⁴, т. е. все небесные тела, наблюдаемые на ночном небосводе, воспринимались как звезды. Кроме того, Халди и Тейшеба, как уже отмечалось, изображались в головных уборах со звездовидными верхушками и отождествлялись с планетами Юпитер и Марс. Все это говорит об особой развитости культа небесных тел и светил в религиозно-мифологических воззрениях урартов, что, в свою очередь, свидетельствует об их широких представлениях о космических телах и их воздействии на земные природные явления: буря, гром, молния, засуха, наводнения и т. д. Жертвоприношения вином, растениями, животными с целью получения обильного урожая, такие средства борьбы против засухи, как вызывание дождя, обливание вином или водой и другие подобного рода обряды ярко свидетельствуют о взаимосвязанных и взаимообусловленных представлениях и действиях, основанных на чаяниях и заботах повседневной жизни, характерных для народов древности.

Из остальных божеств урартского пантеона, общее число которых около семидесяти, не все функционально дифференциированы или изучены. Следует упомянуть бога земли и подземного царства Хутуни, покровителя мужской оплодотворяющей силы бога Арии, бога дорог Хара, бога пещер Аиранни, бога пастбищ Араца, бога радуги Турани, бога болезней и врачевания Ирмушини, богиню рождения Силина (Цилина), бога в образе ор-

ла Арцибедини, двуполого бога-творца Иварша, бога-покровителя скотоводства Дидуани и пр. Перечень этот можно продолжить, однако в данном случае нас скорее интересуют те связи, которые, на основании изучения урартских теонимов и самих культов, могут быть установлены, с одной стороны, между доурартским и урартским населением, а с другой—между урартами и армянами.

Анализ материалов по верховым богам и их женским парам выявляет определенную преемственность, а также сосуществование доурартских (месопотамских, древнемалоазийских) и урартских религиозно-мифологических явлений. Что же касается урarto-армянского аспекта, то сопоставительное изучение материалов позволяет выявить определенные параллели, особенно в сфере культовой. Специалистам удалось найти и некоторые аналоги среди урarto-армянских теонимов. Армянское слово «айр» (*շար*)—«пещера» явно ассоциируется с урартским теонимом Аиранни—именем бога пещер¹⁴⁵. Примечательно, что следы почитания пещер сохранились у армян до недавнего времени: этнографические и фольклорные материалы разных областей исторической и современной Армении дают возможность говорить о древних корнях представлений и суеверий, связанных с темными, таинственными пещерами. Нор-баязетские армяне, например, верили, что в темницах скал обитают тапагэзы или кялла-гэзы (арм. *շդրտիք*—аккатар)—одноглазые страшные великаны (внешним обликом и поведением напоминающие циклопа из «Одиссеи» Гомера), а в пещерах Масиса, т. е. Араката, живут семиглавые чудовища, похищающие красивых девушек и женщины¹⁴⁶.

Название одного из гаваров (протиний) исторической Армении Андзавацеац (область Васпуракан—территориально совпадает с центральной областью Урарту), в первоисточниках фигурирует и в форме Андзавацеац, что означает «страна пещер» (*անձավ*—*անձիք* на армянском «пещера»)¹⁴⁷.

Имя урартского бога пастбищ Араца Гр. Капанцян связывает с армянским словом «арац-ел» (*արշծել*)—«пастись» и «арот» (*արշտ*) «пастбище», а Ари—с армянским «леарн» (*լեառն*)—«гора». Интересно отметить, что в южных районах оз. Ван сохранились географические названия Арной-сар (*սար* на армянском означает «гора»), и Арной-вотн (*վոտն*—на армянском—«подножье») и др. Пережитки почитания гор, возвышеностей и горных вершин у армян прослеживаются вплоть до недалекого прошлого: объектами почитания являлись почти все наиболее высокие горы и горные вершины, такие, как Масис (Арапат), Сис, Небровд (Немруд), Арагац, Арай-лер (Араева гора), Марута-сар

(Маратук), а также горные хребты и массивы—Гегамский, Мравский, Сюникский, Базумский и т. д. Почитались и горные пастибща, луга—явление, часто наблюдаемое у земледельческих народов, ведущих скотоводство отгонным способом, каковыми были и армяне¹⁴⁸.

Бог Арии, как считает С. Амаякян, покровитель мужской оплодотворяющей силы, культа которого был слит с культом Халди¹⁴⁸ (ср. арм. արի—арн—«овен» и առնարի—«арнабар»—по-мужски)¹⁵⁰.

Название народного празднества Навасард (Новый год), известное у армян с древних времен, хотя и имеет индоевропейскую основу, может быть ассоциировано и с урартским теонимом Сарди. Об этой богине мы уже говорили в связи с культом небесных светил—она олицетворяла планету Венеру, и ее символом была звезда, часто встречающаяся на амулетах рядом с символом Шеларди—луны. Слово «сард» и его разновидности на индоиранских языках—санскрите, авестийском, персидском, осетинском—означает либо «год», либо какое-нибудь время года, сезон (осень, лето). Обе трактовки имени урартской богини Сарди могут быть приняты, особенно если учитывать, что в древности времена года, его начало и конец определялись положением небесных тел—луны, звезд, солнца, созвездий.

Армянское слово «цил» (*ծիլ*)—«росток» и производные от него понятия (*ծիլ*, *ծիլ մաղպի*) перекликаются с именем урартской богини Силиа/Пилиа, олицетворяющей рождение, роды (ср. урартской «сила/цила»—«женщина»)¹⁵¹. У армян на навасардские (новогодние) праздники был обычай изготовления сладкого блюда «ацик» (*ածիկ*) из пророщенных (*ծիլցրդ*) пшеничных зерен, изюма, или же из фасоли и других злаков (блюдо называлось «цандил»—*ծանդիլ*). Эти блюда были ритуальной пищей и принимались с целью сбесечения хорошего урожая¹⁵².

С урартским теонимом Барциа можно сопоставить армянское «барди» (*բարդի*)—«тополь». В урартском религиозно-мифологическом комплексе тополь почитался особо, так как он не только обожествлялся в лице Барциа, но и отожествлялся с древом жизни. На урартских бронзовых поясах, царских шлемах, скульптурах и рельефах культового содержания древо жизни часто изображено в виде тополя. В дохристианской Армении тоже существовал культ тополя: мотив тополя—древа жизни, символизирующего как идею бессмертия народа, человека, так и идею плодовитости, плодородия,—встречается в армянской миниатюре¹⁵³.

Этнографические материалы свидетельст-

вуют о живучести этого культа, пережитки которого сохранились вплоть до наших дней. Почтание деревьев наблюдалось почти во всех историко-этнографических районах Армении. Священными считались как отдельные деревья, так и рощи—тополиные, кленовые, платановые, сосновые, дубовые, орешники и т. п.¹⁵⁴. Плодоносные фруктовые деревья почитались по-особому, а с не плодоносящими, к числу которых относятся и тополь, были связаны такие анимистические представления, как наделение их душой, обычно умершего человека¹⁵⁵. В народных поверьях эти деревья обладали целительными свойствами; к ним водили больных, отрывали кусок от их одежды и оставляли там, согласно поверью, вместе с болезнью. Многие из таких деревьев были знамениты во всей округе, к ним стекался народ из самых отдаленных районов испрашивать милость у святых. Такие деревья даже имели культовое название «хач» (*խաչ*—букв. «крест», в значении «святой»): Кахни-хач—Կահնի խաչ—սвятой дуб, Чинари-хач—Չինարի խաչ и др.), возле них обычно стоял чахкар—խաչքար (крест-камень), символизируя единство культа камня и дерева. В особом почете были одинокие деревья—великаны, растущие на труднодоступных вершинах, обрывах, на холмах, в ущельях, которые величались Ջորաշըր ծառ (всемогущее дерево). Что же касается тополя, то часто он на подступах к селению стоял как некие символические врата¹⁵⁶.

В области Дерсим исторической Армении было селение Барди, получившее название от окружающих его тополиных рощ, считавшихся святыней не только для армян, но и для живущих там курдов¹⁵⁷.

В народных песнях красота любимой, ее тонкий и высокий стан часто сравнивался с красотой тополя, как, например, в напеве «тонка, как чинар, тополь»¹⁵⁸. (*«Չինար եւ ծիլ շինարի լոր»*):

Имя урартского божества Арцибедини, известное из надписи «Мхери дур» (стк. 31), может быть увязано с армянским «арцив» (*արծիվ*)—«орел». Возможно, это божество изображалось в облике орла. На основании сопоставительного анализа с греческой мифологией, где орел фигурирует как вестник Зевса и как одно из его воплощений, установлено, что в урартском пантеоне Арцибедини также выполнял функции вестового и был одним из символов (иностасий) Халди¹⁵⁹. Нам кажется, что Арцибедини может считаться богом-тотемом в подобии орла, как многие из египетских древнейших зоантропоморфных богинь и богов. Например, бог Тот часто изображался с головой ибиса, Собек—с головой крокодила, Хагор—с головой коровы, Сох-

мет—с головой львицы, Гор—с головой ястреба, Бастет—с кошачьей головой, Анубис—с головой собаки, Апис и Мневис—в облике быка и т. д. Изображение божества в виде животного или получеловека-полуживотного было результатом антропоморфизаций священных животных и имело древнейшие корни¹⁶⁰. Культ этот, по М. А. Коростовцеву, «проявляется в форме обожествления живого животного и в форме поклонения изображению обожествленного животного или антропоморфному божеству с частью тела животного»¹⁶¹.

Из урартского материала известно огромное количество изображений (преимущественно на печатях) птиц, грифонов, мифических существ, животных, возле которых часто помещены астральные символы—полумесяц, звезды, созвездия. На каменной шкатулке из Кармир-блура изображено священное дерево с солнечным крылатым диском над ним и стоящими по сторонам дерева гениями (или божествами?) с крыльями и птичьими, похожими на орла, головами¹⁶². Можно даже предположить, что эти зоантропоморфные существа изображают бога Арцибидики.

Из армянского материала известны бронзовые статуэтки орла из Артшата, Арагата, причем орел изображен в сочетании с ланью или оленем, а также рельефное изображение орла из Сисианской гробницы и др. Эти статуэтки характеризуются Б. Н. Аракеляном как яркие примеры «местного традиционного стиля» искусства Армении эллинистического периода, которые отражали «символику, связанную с древнейшими представлениями и верованиями, и, очевидно, имели вотивное (посвятительное) значение»¹⁶³.

О широкой распространности культа орла в урартский и послеурартский периоды свидетельствуют и многочисленные топонимы из различных районов исторической Армении с составной частью *արծիւ* „арцив“. *Արծվաբերդ*—Арцваберд, *Արծվալիս*—Арцвалист, *Արծվաքար*—Арцвакар, *Արծվանիկ*—Арцваник, *Արծվաձոր*—Арцвадзор и т. п., а также антропонимы: *Արծվի(ն)*—Арциви(н), *Արծվիկ*—Арцивик.

При анализе различных урартских источников, в частности и надписи Аргишти I из Эребуни¹⁶⁴, выявляется синкретическая сущность урартского божества Иварша: с одной стороны, как бога-творца, а с другой—двуполого божества, подобно египетским Нейт, Птах¹⁶⁵ и прочим аналогичным божествам из мифологии древности.

Можно привести и некоторые другие примеры совпадений урартских теонимов с армянскими словами или понятиями, тоже связанными с какими-либо культовыми явлениями, близкими или схожими по содержанию

и урартскими культурами. Однако уже на основании изложенного можно сделать заключение, что существуют определенные урarto-армянские параллели (причем не только в области религиозно-мифологических воззрений), являющиеся результатом не только генетической преемственности, но и общности территории и этнокультурной интеграции.

Для более полного подтверждения наших тезисов перейдем к рассмотрению некоторых явлений ритуально-обрядового порядка, распространенных как у других народов древности, так и у урартов. Речь идет о жертвоприношениях—растительных, животных, человеческих, восходящих к самым отдаленным временам, весьма характерных для язычества, а впоследствии унаследованных и монотеистическими религиями.

Э. Тэйлор считал, что «жертвы богам могут быть классифицированы совершенно таким же образом, как приношения на земле. Случайные дары по поводу каких-нибудь внезапных происшествий, периодическая дань, платимая подданным своему властелину, регалия, обеспечивающая собственность или охраняющая приобретенные богатства,—все это имеет вполне ясные, определенные образцы в системах жертвоприношений всего мира»¹⁶⁶. Указывая на такую зависимость религиозного обряда от экономического базиса общества¹⁶⁷, Э. Тэйлор также показывает постепенный переход от «приношения и получения предметов натурай к церемониальному обряду почитания»—«уже в весьма раннюю пору представления о ценности или годности приношений божеству начинает уступать место стремлению ублаготворять или умилостивлять его почтительностью приношения, хотя бы последнее само по себе и мало значило для столь могущего существа, как божество».

Археологические материалы свидетельствуют о широкой распространности в Урарте жертвоприношений животными—мелким и крупным рогатым скотом, преимущественно молодых особей—новорожденных козлят, телят, ягнят. Изучение остеологического материала из кладовых Кармир-блура показало, что эти животные, более вероятно, приносились в жертву, а не употреблялись в пищу: в этих останках отсутствовали черепа и нижние части конечностей, которые обычно оставлялись при шкуре жертвенного животного.

Из урартских текстов, в частности из надписи «Мхери дур», известно, сколько быков (коров) и овец приносилось в жертву тому или иному богу (богине), причем количество жертвенных животных дифференцировано по иерархической лестнице божеств и их ипостастей. Из тех же текстов и много-

численных изображений известует, что верховному богу Халди жертвовали также козлят («б козлят богу Халди чтобы были зарезаны»)¹⁶⁸. Урартский материал подтверждается не только вавилоно-ассирскими ритуальными текстами с описанием аналогичных жертвоприношений¹⁶⁹, но и армянским материалом, особенно этнографическим. В языческой Армении также приносили в жертву богам животных и птиц—коней, быков, баранов, козлят, голубей, петухов. Культы таких божеств общearмянского пантеона, как Арамазд, Анант, Михр, Астхик и др. были связаны с культом вола, коня, голубя. Жертвоприношения играли немалую роль в отпразднении культа того или иного бога или богини, поскольку в дохристианской Армении служение культу заключалось, по всей очевидности, в регулярном выполнении ритуалов и церемониалов, необходимых и угодных, как полагали древние, богам. В пастбищах при храмах и святилищах богини Анант, армянской Артемиды, свободно паслись стада бычков и нетелей, которым оказывали особые почести, а на праздниках бычки приносились в жертву богам. Обильным этнографическим материалом можно иллюстрировать обычай жертвоприношений, пережитки которого сохранились до недавнего прошлого. Например, в свадебном цикле армян существовал ритуальный обряд, тесно связанный как с культом быка, так и с культом плодородия и плодовитости. Поскольку бычья кровь считалась плодоносной, в канун свадьбы торжественно резали быка, в первых каплях которого свекровь смачивала кусок нитки и хранила ее до первой брачной ночи, дабы жених не терял мужских способностей. Старший из азапов—неженатых дружков жениха—с этой же целью наносил пальцем красный крест из бычьей крови на лбу жениха¹⁷⁰. Представления о плодоносной функции бычьей крови тесно связаны и с культом древнеармянского бога Михра.

Как было упомянуто, богу Халди приносили в жертву и козлят. У древних армян тоже было принято жертвоприношение козленком. Среди ширакцев, особенно переселенцев из Карса и Эрзерума (Карин), был обычай в день поминок преподносить жертвенному козлака. Обычай этот сопровождался тризной в память об усопших и назывался в народе «улноц»—*ուլնոց*¹⁷¹ («ул”—“ул” означает «козлик»).

О человеческих жертвоприношениях в Бианили/Урарту свидетельствуют археологические источники: останки человеческих костей, найденные в одном из участков Топрак-кале, а также урартский материал из Мешаморской гробницы, дают основание урартологам-археологам полагать, что при жертвоприношениях верховному божеству,

кроме обычных, существовали и человеческие¹⁷². Причем, трупы принесенных в жертву людей хранились в одном месте, а черепа—в отдельном жертвенике; не исключено, что с обезглавленных туловищ сдирали кожу, что, видимо, составляло элемент обряда очищения перед загробной жизнью. Различного рода очистительные обряды, как известно из текстов пирамид, применялись в древнем Египте при мумифицировании и бальзамировании, чтобы освободить тело от всего земного перед отправлением его на небеса, в вечную жизнь¹⁷³. Вполне возможно, что в Бианили тоже был свой способ очищения тела, особенно жертвы, принесенной богам, дабы она была принята ими. Но, вероятно, человеческие жертвоприношения и ритуальные действия, их сопровождающие, делались вне санкций государственной официальной религии Вансского царства, поскольку в надписях о них нет никаких упоминаний¹⁷⁴.

Письменные источники позволяют утверждать, что в дохристианской Армении были приняты человеческие жертвоприношения, по крайней мере в форме самопожертвования, особенно при кончине правителя страны. У Мовсеса Хоренаци сохранились сведения о том, как при похоронах любимых царей (из обожествленной царской династии) жертвовали собой его жены, наложницы, слуги, дабы не оставлять его без заботы и внимания в загробной жизни. Историк пишет: «...много народу погибло во время смерти Арташеса; (погибли) любимые жены, наложницы, верные слуги. Похороны в честь его трупа были великолепны, не по обычаям варваров, а народов образованных... Вокруг его могилы совершалось много добровольных смертей. Так умер этот царь, любимый нашей страной...» («որչափ ամբոխթիւնք մնան ի մահտան Արտշեսի, սիրելի կանայք և հարգելի մահերիմ ծառալք. և որպիսի շուրջ բազմադիմիս արարին առ ի պատիւ գիլոյ, քաղաքականաց կարգօք և ոչ որպէս զրարրարուս... եւ շուրջ զգերեզմանաւն լինելին կամաւոր մահտանք... եւ սորա տիսպէս սիրելի եղեալ աշխարհի մերոյ...»).

И поскольку «по случаю смерти Арташеса большая была гибель народу, по языческому обычаю», сын царя Артавазд, «огорчился, говорят» и обратился к отцу с такой речью: «ты ушел и унес с собой всю нашу землю, как же мне царствовать над развалинами», за что отец сурово его проклял: «если ты пойдешь на охоту на азати Масис, тебя захватят Каджи, повлекут на азати Масис; там останешься и света не увидишь больше». (Каджи—Քաջը—духи, обитающие в горных пещерах, ср. ачкатар—одноглазое чудище):

«...եթէ ի մահաւանք Արտաշիսի բազմութ կուռ-
րածք մինեխն ըստ օրինի հեթանոսաց, գմուտիր,
ասեն, Արտաւազը՝ ասելով յնալիք, «Միշ զու
զնացեր. և զերկիրս ամենալի Ընդ քեզ տարար,
իս աւերեկաց ո՞ւմ թագաւորեմ»: Վասն որով
անիծեալ զնի Արտաշիսի՝ անցա ալսպէս. «Եթէ
զու յորս հեծցիս յազանի ի վեր ի Մասի, զքիզ
կալցին քաշք, տարփին յազանի ի վեր ի Մասի,
անդ կայցեն և զուս մի՛ տեսցնա»¹⁷⁵.

Приведенный отрывок из легенды об Артшесе и Артавазде позволяет судить о наличии у древних армян обычая человеческих жертвоприношений в своеобразной форме самопожертвования—обычая, свойственноного многим народам древности.

Что же касается растительных жертвоприношений, то Б. Пиотровский, основываясь на отсутствии археологических данных, полагает, что у уартов этот обычай отсутствовал¹⁷⁶. Однако нам это кажется маловероятным, ибо земледельческим народам древности были присущи культ растительности и растительные жертвоприношения. Уартский бог Халди и его супруга богиня Арубани были растительными божествами. Халди—богу плодородия и плодовитости приносилась также жертва вином, о чем свидетельствует упоминание ассирийского царя Саргона II, как он увез из Мусасира большую медную кастрюлю, которую цари Уарту наполняли вином при жертвоприношениях богу Халди¹⁷⁷. В древнем Риме также совершались жертвоприношения богу Юпитеру в день сбора винограда—жрец отрезал первую созревшую лозу, виноград с которой пробовали со старым вином, после чего резали тельца в знак плодородия и изобилия¹⁷⁸. Такие праздники, как юпитерские виналии, устраивались, видимо, и в Уарте, в честь бога Халди, и приносилось ему и всем богам множество жертв: «Ишпунин, сын Сардудри, (и) Минуа, сын Ишпунин, виноградник новый устроил богу Халди, даже лес новый устроили, ничего там (раньше) не было построено. Ишпунин, сын Сардудри, (и) Минуа, сын Ишпунин, дворец новый основали (и) установили приказ: когда деревья (лозы винограда) будут подрезаны (?), пусть будут принесены в жертву богу Халди—3 барана (и) 3 барана всем богам; когда виноградник будет сооружен (?)—пусть будут принесены в жертву богу Халди—3 барана (и) 3 барана всем богам; когда виноградник (урожай винограда) соберут, богу Халди пусть будут принесены в жертву 3 барана (и) 3 барана (всем) другим богам GESTIN mešišini mei esimeši elmuše manuni», —читаем в надписи «Мхери дур»¹⁷⁹.

Особенно ярко представлен культ растительного бога в религиозно-мифологической сист-

еме древних египтян. Центральные фигуры их пантеона—Осирис и его супруга Исида—были не только божествами-покровителями страны и государства, но и типичными растительными божествами, особое значение культов которых подчеркивалось еще Дж. Фрэзером. В знаменитом труде «Золотая ветвь» он весьма красноречиво описывает, как Осирис и Исида вывели «египтян из состояния дикости», научив их «обработке злаковых культур», положили начало «сбору плодов с деревьев», возделыванию винограда, лозы и выдавливанию винограда. Осирису, как богу хлебов и растений, приносили в жертву хлебные злаки, деревца, изготавливали изображение бога из древесины (сосны), хранили его в течение года, после чего сжигали¹⁸⁰. Праздничные шествия, напоминающие дионаисийские мистерии, выражали стремление крестьян-земледельцев способствовать росту посевов, обеспечить хороший урожай.

Обряды растительных жертвоприношений существовали, по всей вероятности, и у древних армян. Переизитками таких обрядов можно считать такие этнографические явления, как *hexi* (հեղի) и *խաչբ* (*խաչբա*). В сезон созревания хлебов все сельчане—млад и стар—собирали с краю нивы недозревшие колосья пшеницы—հեղի, очищали ости, поджигали их в небольшом костре и съедали—с поверьем, что обеспечат этим урожай. После жатвы из колосьев плели хачбуры—в виде креста, свастики или дерева жизни—и прикрепляли к стене дома до следующей жатвы, когда торжественно сжигали с той же целью¹⁸¹. Эти обычай были широко распространены в народе, в том числе и среди ванских армян, и являюг собой прямое доказательство того, что растительные жертвоприношения были и у древних армян. Обычай благословения первого винограда—*խաղողբներ*—во время праздника св. Богородицы сохраняется по сей день и сопровождается ритуалом приношения в жертву виноградной лозы. Реконструкция подобного рода обрядов и обычая армян и их сопоставление с аналогичной обрядовой практикой других народов древности дает нам возможность утверждать, что и у жителей Ванского царства, как у всех земледельческих народов древней Передней Азии функционировал обычай растительных жертвоприношений.

Обобщая сказанное об уартском пантеоне и об уарто-армянских религиозно-мифологических и культовых параллелях, следует подчеркнуть, что, во-первых, уартский пантеон находился на достаточно высоком уровне развития, во-вторых, будучи порождением одной и той же этнокультурной среды, уарты и армяне обнаруживают множество сходств в культово-мифологическом аспекте,

особенно в сфере верований, обрядов, обычаяев.

Известно, что первое Армянское царство Ервандуни последовало за Урарту хронологически, а территориально совпадало с ним—оно было основано на территории центральных областей павшего государства Бианили и даже унаследовало бывшую биайскую столицу Тушпа (арм. Тосп)—Ван. В дальнейшем Армянское царство быстро расширило границы до озер Гехаркунеац (Севан) и Караптан (Урмия) и далее на запад и северо-запад от оз. Ван, включив в свои пределы и город-крепость Эребуни—один из административных и культурных центров Урарту. Известно также, что армяне явились прямыми наследниками культурной традиции Ванского царства—как материальной, так и духовной—неизбежное следствие этнокультурных процессов в условиях распада одного государства и возвышении на его место другого¹⁸². Религиозно-мифологический комплекс урартов, как элемент духовной культуры и идеологической системы общества, не мог исчезнуть полностью; он сохранился в традициях их преемников. Так и язык урартов, уступив место языку армян, оставил значительный след в армянском, главным образом в словарном фонде. С другой стороны, если урартская клинопись постепенно перестала

употребляться после распада биайского государственного аппарата и падения правящей верхушки, письменным языком которой она являлась, то и официальная религия, в частности государственный общебиайский пантеон, перестала функционировать, поскольку выражала идеологические позиции господствующих слоев. Однако народные верования, ритуалы, обычай и прочие элементы религиозно-культовой жизни и их традиции сохранялись еще долго после падения Ванского царства. Об этом могут свидетельствовать письменные этнографические и фольклорные материалы, особенно из областей исторической Армении—Васпуракан (Ван-Тосп), Туруберан (Муш-Тарон) и Айрагат, к сожалению, мало изученные в интересующем нас аспекте. Думается, что в будущем их исследование, основанное на ретроспективно-сравнительном анализе, в сочетании с другими материалами по Урарту, даст результаты, подтверждающие положение о том, что армянский и биайский пантеоны генетически были связаны друг с другом, откроет новые возможности для более разностороннего освещения вопросов урarto-армянского параллелизма, общности их этнокультурной истории, а также роли урартской фазы в процессе формирования языческого пантеона армян.

ГЛАВА II

КУЛЬТЫ БОЖЕСТВ-ПРАРОДИТЕЛЕЙ АРМЯН И ЭПИЧЕСКИХ ГЕРОЕВ

В религиозно-мифологической системе древних армян особое место занимают культуры божеств-предков, патриархов-родоначальников-наапетов армянского народа и эпических героев. В трудах раннесредневековых армянских авторов—Агатангексоса, Мовсеса Хоренаци, Павстоса Бузанда, Себоса, Анании Ширакаци и др.—сохранились мифы, легенды, эпические сказания о них. Основное их содержание—повествования о героических свершениях легендарных предков армян—Хайка Араманеака, Арамаиса, Арама, Ара Гехецика, Торка Ангеха и пр.

Памятники мифо-эпического творчества, каковыми являются повествования о наапетах-хайкидах, потомках патриарха Хайка, составляют ценнейшую часть культурного наследия народа, будучи свидетелями и тем самым источниками его древней истории. Мифо-эпический мир—это своеобразное отражение действительного мира, своеобразная модель временного и пространственного континуума, строящаяся по определенным законам, трансформирующими действительность «мифологизированием» (выражение К. Маркса). Мифо-эпическое творчество основывается на исторической действительности, поэтому при переходе от мифа к эпосу на первый план выходят отношения этнических групп и архаических государств, как правило, исторических существовавших¹. Мифо-эпическое время (или эпоха), как называют в современной науке время создания архаического эпоса, прослеживается в истории каждого народа и обычно совпадает с мифической эпохой первотворения. Исторически же ранняя эпика, складывавшаяся в период разложения рода-племенного строя², берет свое начало с древнейших стадий этнической истории народа.

Сказания о наапетах представляют собой преимущественно полумифическое-полуисторическое отображение сложнейших этнических процессов начальной истории армян в их мифотворческой деятельности. Централь-

ным сюжетом в них является мотив освободительной борьбы армян против иноземных захватчиков в лице правителей крупнейших древневосточных держав—Ассирии, Мидии и т. д., на фоне исторических событий, происходивших на территории Армянского нагорья и в близлежащих областях. Иными словами, для эпических мифов характерна «историзация содержания»—«архаические боги и герои в них преобразовались в эпонимов армян, основателей страны и государственности... Мифические события были включены в конкретно-географическую среду. Злые космические или хтонические духи и демоны стали фигурировать как «чужие» этнические вожди цари или царицы вражеских государств... Борьба между хаосом и космосом трансформировалась в военно-политическую борьбу между армянскими и «чужими» народами и государствами...»³.

Подобно библейским сказаниям о Симе, Хаме, Иафете, легендарные повествования о Хайке, Араме и других хайкидах отражают в себе исторические события тех незапамятных времен, когда целые племена или народы персонифицировали исполин или титан, покровитель страны, борющийся за ее существование, свободу и процветание.

Армянская устная народная традиция в течение многих веков удивительно хорошо сохранила мифы и легенды о наапетах и их потомках вплоть до раннего средневековья, когда они были зафиксированы в письменной литературе. Достаточно только вспомнить труд Мовсеса Хоренаци, где они лучше всего сохранились, чтобы убедиться, с какой любовью и теплотой эти сказания рассказывались, сколь много они значили для памяти народной. И совсем не случайно, что эпические герои-наапеты в свое время обожествлялись (Хоренаци их так и называет—«боги» или «полубоги»), почитались как величайшие и могущественнейшие из богов, которым посвящались планеты, звезды, пелевые созвездия. Однако следует с самого начала

подчеркнуть, что их обожествление и почитание было не столь религиозного, сколько легендарно-возвышенного характера. По всей вероятности, в начале в образах героев налиничествовал элемент религиозности, однако со временем он уступил свои позиции и к моменту письменной фиксации этих мифов уже почти не наблюдается, как мы увидим ниже. При демифологизации и историзациии архаических мифов и складывании эпоса между различными мифо-эпическими персонажами возникла определенная кровно-родственная связь, о чем красноречиво свидетельствует и генеалогическое древо, приведенное у Хоренации. Оно так изображает истоки первопредков-наапетов, начиная родословную еще с Иафета: «Յարեթ ծնանի գԳամեր. Գամեր ծնանի զԹիրա. Թիրա ծնանի զՊորդու. Պորդու ծնանի զՀայկ. Հայկ ծնանի զԱրմաշ. Արմաշիս ծնանի զԱմաշիս. Ամաշիս ծնանի զԳեղամ. Գեղամ ծնանի զՀարմաշ. Հարմաշ ծնանի զՎրամ. Վրամ ծնանի զՎրայն Գեղեցիկ»: — «Иафет родит Гамера. Гамер родит Тирака. Тирак родит Торгома. Торгом родит Хайка. Хайк родит Арменака. Арменак родит Арманса. Арманис родит Амасию. Амасия родит Гехама. Гехам родит Хармая. Хармай родит Арама. Арам родит Ара Прекрасного»⁴.

На пороге принятия христианства армянами божества-наапеты выглядят уже мифическими предками, эпическими героями—основоположниками народа, эволюция образов которых теснейшим образом связана с эволюцией этнического самосознания армян. Эти божества занимают промежуточное положение в религиозно-мифологическом комплексе древних армян между пластами догосударственных и государственных богов. Мифические повествования, описывающие их героические свершения, наилучшим образом отражают этногенетические процессы, а также важнейшие события в ранней истории армян.

1. *Культы Хайка и Арама*. Древнейший из армянских мифов—это легенда о первопредке армян Хайке, приведенная в «Истории Армении» Мовсеса Хоренации, в «Истории» Себеоса, а также в труде Анании Ширакаци. Легенда повествует о том, как прародитель армян Хайк, «статный, рослый, быстроокий, с божественными кудрями, с крепкими мышцами, славившийся среди исполинов храбростью», восстал против вавилонского царя Бела, титана деспотического нрава, стремившегося властвовать над всеми. Хайк, который «был противником всех, кто подымал руку единоличного господства над всеми исполинами и полубогами», не желал покориться Белу. «Он гордо выступил, поднял руку против самовластия Бела (в то вре-

мя), когда род человеческий распространялся по всей широкой земле, выступил он среди множества исполинов безмерно-неразумных и сильных». — «... Հայկ գեղապատշաճ և անձնեալ, քաշադանդուր, խալուակն և հաստաբազուկ: Սա ի մէջ սկալիցն քաջ և երեսի լեալ, և ընդգիւմակաց ամենեցուն, որք ամբառնալին զձեռն միապատճել ի վերայ ամենայն սկալիցն և դիւցականց: Սա խրխտացեալ ամբարձ զձեռն ընդգէտ բռնաւորութեանն Բելալ, ի տարածանել աշդիք մարդկան ընդ լայնութիւն ամենալին երկրի, ի մէջ բազմակուր սկալիցն, անհուն խօլաց և ուժաւորց»⁵.

Не захотев участвовать в захватнических войнах, где «разъяренные люди, воинзая меч в бок своим собратьям, думали господствовать друг над другом», Хайк, «после рождения сына Арменака, двинувшись пошел в землю Ааратскую, что в странах севера, с сыновьями, дочерьми и с сыновьями своих сынов—мужами сильными, числом около трехсот в сопровождении домочадцев и пришельцев, приставших к нему со всем их скарбом». — «Քանզիփ անդ մոլեգնեալ այլ իւրաքանչիւր, ուր ի կող ընկիրու իւրոյ գգերով չանալին տիրել ի վերայ միմեանց. ուր պատահամունք ի գէպ եւանչէնն Բելալ՝ բռնանալ ունել զայենայն երկիր: Որում ոչ կամեցիալ հնազանդ լինել Հայկալ, լիս ծնանելոյ զորքի իր զԱրամանեակ ի Բարելոնիկ՝ չու արարեալ զնայ լիրիկին Արարագալ, որ է ի կողմանս հիւսիսու, հանդերձ որդւով իւրովք և գստերօք և որդւոց որդւովք, արամիք գորարորք, թուով իրեալ երեքնարիր, և ալլովք ընդոնօք և եկօք լարեցելովք ի նա և բոլոր աղսիւ»⁶:

Остановившись «у подножия одной горы на поляне, где жило уже небольшое число еще прежде рассеявшихся людей», Хайк оставляет там своего внука Кадмоса с некоторыми домочадцами, а сам «направляет свой путь к северо-западу и поселяется на высокой поляне и именует эту горную равнину

Харком» «Հարք» означает «отцы», район современного Мелазгерда-Маназкера). «Он строит также одну деревню и называет своим именем Хайканеном», что значит «Хайком построенное» — «Երթեալ բնակէ ի լինուանդ միում ի գաշտավալիրի, լորտմ սակաւք ի մարդկանէ յառաջպատճեն ցրտելոցն դադարեալ բնակէին. զորա հնազանդ իւր արարեալ Հայկ՝ շինէ անդ տուն բնակութեան կալուածոց և տալ ի ժառանգութիւն Կագմեալ որդւու Արամանեկալ: ... Եւ ինքն խաղալ ... ալլով աղսիւն ընդ արեւուստ հիւսիսու գայ բնակէ ի բարձրաւանդակ գաշտի միում, և անուանէ զանուն լինադաշտին Հարք, այս ինքն

թէ Հարք են աստէն բնակեալք՝ աղդի տանն
թորգոմալ: Ենէ և դիւղ մի, և անուանէ իւր
անոն Հայկացէնց:

Тем временем Бел, «утвердив власть свою над всеми», предлагает Хайку покориться ему. Отвергнув требования «титаныда» Бела подчинится и возвратиться на юг—в Вавилонию. Хайк был вынужден дать бой преследовавшему его «тирану». «Страшно заколебалась земля от столкновения исполнов обеих сторон и от воинственного натиска. Яростными нападениями они наводили друг на друга ужас»,—красочно описывает бой титанов Мовес Хоренаци: «Եւ յառաջ մատուցեալ զրասն իւր ասէ, թէ ի հաստատել Տիտանեանն Բելայ զթագաւորութիւն իւր առ ամենեան՝ առաքէ ի կողմն հիսխոս զմի ոմն յորդոց իւրոց առ Հայկ արամբը հաւատարմօք, դալ նմա ի հնազանդութիւն և կեալ խաղաղութեամբ: «Յնակեցեր, ասէ, ի մէջ ցրտութեան սառնամանեաց. ալլ չեռուցեալ մեղկեա զցրտութիւն սառուցեալ քո հպարտացեալ բարոցդ, և հնազանդեալ ինձ կեաց ի հանդարտոթեան, ո՛ւր հաճոյ է քեզ յերկրիս իմում բնակութեան»: Եւ ի բաց դարձուցեալ Հայկայ զպատգամավորսն Բելայ՝ խստութեամբ պատասխանեաց: Դառնայ առաքեան անդրէն ի Բարելովն: Ապա զօրաժողով լինի ի վերայ նորա Տիտանեանն թէլ ամբոխի հետևակ զօրաց. գայ հասանէ ի հիսխոս, յերկիրն Արարադայ, մերձ ի տունն Կաղմեայ: Փախստական լինի Կաղմոս առ Հայկ, քաշընթացիկս առաջի իւր առաքե. «Գիտեա՛, ասէ, ո՛վ մեծդ դիւցանց, զի դիմեալ գայ ի վերայ քո թէլ յաւերշիւր բաջօք և երկնադիզօք հասակօք սկալիւք մրցողօք» ... Իսկ թէն, յանդուգն և անձոռնի զօրութեամբ ամբոխին, որպէս յորձան ինչ սաստիկ ընդ զառ ի վայր հեղեղեալ՝ փութացր հասանէլ ի սահմանս բնակութեանն Հայկայ, ի սիրտ և ի մարմին վստացեալ արանց զօրաւորաց: Աստ ուշիմ և խոհեմ սակայն, քաջագանգորն և խայտակնն, աճապարեալ հաւաքէ զորդիս իւր և զթոռունս, արս բաջս և ալեղնաւորս, թուով յոյժ նուաղունս, և զայլսն ևս որ ընդ իւրով ձեռամբ. հասանէ յեզր ծովակի միոյ, որոյ ազի են չուրքն, մանուն ունենալով յինքեան ձկունս: ... Եւ յառաջ կոյս անցեալ բովանդակ ասպարէզս՝ հասանին ի միջոց ինչ զաշտաձե՝ լերանց բարձրագունից: Եւ յաշմէ չուրց հոսանաց ի բարձրաւանդակում կուր կալով ի տեղուց, ի վեր զերես ամբարձեալ՝ երկեցալ նոցա բազմութիւն անկարգ հրոսակի ամբոխոյն Բելայ, ցան և ցիր յանդուգն յարձակմամբ ընդ երեսս երկրին սորալով, իսկ թէլ հեզ և հանդարտ ամբոխի մեծաւ ի ձախմէ չուրցն ի

վերայ ոստոց միոյ, իբրև ի դիտանոցի ... Եւ տեսալ Հայկին զթիտանեանն կուր վառեալ, և զար ընտիրս ընդ նմա աչինս և աշեկինս՝ կարէ զերամանեակին երկու եղագարք ընդ աչմէ, և զկաղմոս և զալս երկու յորդոց իւրոց ի ձախմէ, զի արի կորովիր էն յաղեն և ի սոսեր. և ինքն առաջի և զալս հրոսակին զկնի իսր կարգեաց. երեք անկինի իմն կարգեաց ձևով, հանդարտ յասաշ մատուցեալ: Եւ հասեալ երկողունց կողմանց սկալիցն ի միմեանս՝ աճագին դղրդմունս ի վերայ երկրի առնէին շահատակելով, և աճա պակոցանոց տարազով յարձակմանցն սկայաղունքն զմիմեամբք արկանէին»⁸:

Наконец луконосец Хайк, «устремившись вперед, приблизился к царю и, тут натянув широкий-как-озеро, лук, угодил в наперник Бела стрелою с на-три-расщепленным наконечником».

После смерти вавилонского царя его полчища обратились в бегство, Хайк же похоронил Бела на холме, где они сражались, вокруг которого в честь одержанной победы основал поселение и назвал его Хайк—Հայք, «Поэтому теперь еще область эта называется Хайоцзор (Հայոց ձոր — Армянское ущелье). В приведенном варианте миф кончается словами: «Страна же по имени предка нашего, Хайка, называется Хайк».—Անդ ու սակաւ յերկողունց կողմանց արբ յաղանդամբ բերանոյ սրոյ դիպեալը՝ տապալ յերկիր կործանէին, և մարտն յերկողունց կողմանց մնայր անպարտելի: Զայսպիսի անակունելի զիստած տարակուսանոց տեսեալ արքայն Տիտանեան զարհուրեցա, և ի նոյն բլուր ուստի էջն՝ վերջունեալ ելանէր. քանզի խորհէր ի միջոցի ամբոխին ամբանալ, մինչև հասցէ բովանդակ զօրն, զի միսանդամ ճակատ յօրինեսցէ: Զայս իմացեալ աղեղնաւորին Հայկայ՝ յառաջ վարք զինքն, մօտ հասանէ յարբան, լի քարչէ զլայնալիճն, դիպեցանէ գերեթեանն կրծից տախտակին, և շեշտ ընդ մէջ թիկանցն թափանցիկ լեալ՝ յերկիր հարստի սլաքն. և այսպէս ճոխացեալն Տիտանեան կործանի յերկիր զարկուցեալ, և փէշ զորին: Իսկ ամբոխն տեսեալ զայսպիսի աճագին զործ բազութեան՝ փախեան յորաբանչիւր ոկէպ երեսաց իւրեաց: Եւ վասն այսորիկ այսշափ բաւական լիցի ասել: Բայց զտեղի ճակատուն շինէ զաստակերտ, և անուն կոչէ Հայք, վասն յաղթութեան պատերազմին. այսորիկ աղադաւ և զաւառն այժմ անուանի Հայոց ձոր: Իսկ զլուրն, որ քաջամարտկօքն անկար թէլ՝ անուանեան Հայկ Գերեզմանս, որ այժմ ասին Գերեզմանակիր: Բայց զդիմակն Բելայ պաճուճեալ զեղովք, ասէ, հրամայէ Հայք տանել ի Հարք, և թաղել ի բարձրա-

ւանդակ տեղւոց, ի տեսիլ կանանց և որդուց իւրոց իսկ աշխարհու մեր կոչի յանուն նախնուոյն մերոյ Հայկայ՝ Հայր»⁹.

Миф о Хайке и Беле, по существу, эпическое повествование о борьбе хайев (армян) с семитами. В литературе высказана также мысль о том, что в единоборстве Хайка с Белом отражена борьба Урарту с Ассирией¹⁰. Во всяком случае, определенная связь мифа с начальной этнической историей армян очевидна: в эпониме Хайк олицетворены древнейшие хайи, от которых исходит само-название армян—հայ—най/хай. Анализируя образ Хайка и связь эпонима Хайк с этонимом хай, Гр. Капанян, в частности, отмечает, что «такого патриарха, как исторической личности, у нас не было. Тут имеется олицетворение этнического... имени հայ — «армянин» как это часто делалось в древнем фольклоре... Армянское этнонимическое Хайк не только персонифицировано, но по тому же древнему идеологическо-мифотворческому мышлению или представлению так же обожествлено, получив даже место на небе (созвездие Ориона), как это мы видим и у других культурных и крупных племен и народов древности»¹¹.

Есть основание говорить о генетической связи эпонима Хайк с топонимом Хайаса и этонима хайи с этонимом хайасцы. Данное предположение представляется весьма вероятным и дает основание сделать два важных вывода: первый—о наличии преемственности в культуре и составе населения Армянского нагорья в хайасский и послехайасский периоды; и второй—об особенностях мифотворческой деятельности, когда этнические процессы в известной мере персонифицируются в образах первопредков-патриархов.

Ряд атрибутов Хайка свидетельствуют также о древней традиции обожествления его образа. В религиозно-мифологических воззрениях древних армян он предстает как покровитель хайев-армян, как символ свободы и независимости¹², вознесшийся в небеса и почитавшийся как небесное светило. Об этом красноречиво свидетельствует тот факт, что созвездие Ориона у армян называлось Хайк/Хек — Հայկ/Խէկ, что нашло отражение как в устном народном творчестве, так и в Библии¹³.

Хайк как божество-праородитель наделен характерными чертами божества первопредка и божества-патриарха: образ его, с одной стороны, сливается с образом космического бога-творца, как обычно наблюдается у мифических предков—персонажей эпохи первотворения, с другой—приближается к образу праотца народа, создателя страны. Как другие аналогичные божества, так и Хайк, наряду с созданием людей, народа,

страны, совершают также и другие деяния—строит селения, приближаясь в этом аспекте к образу культурного героя, точнее—первопредка-демиурга, являясь основателем справедливости и равенства на земле¹⁴. Чрезвычайно велико его значение как в религиозно-мифологической системе, так и в народных представлениях, где Хайк связывается не только с небесными светилами, но и с понятием времени в самом широком смысле. Он считался олицетворением космического и земного времени, выступая как бог времени, фигурирующий впоследствии в армянских народных сказках в образе старика Жук-жаманак—Ժոկ-Ժամանակ. В средневековой Арmenии месяцы календаря считались правнуками и правнучками Хайка, персонифицирующего год, время, вечность¹⁵.

Можно говорить также об определенном функциональном совпадении образов урартского Халди и армянского Хайка¹⁶. И тот, и другой представлялись вооруженными воинами, героями, стоящими на страже страны и народа; и тот, и другой были верховными покровителями, верховными божествами: Халди был богом неба, Хайк, тоже стал восприниматься как могущественное небесное существо, олицетворяющее целое созвездие. Всеобъемлющим был образ Халди у урартов, образ Хайка у древних армян представляется таким же значительным, как во времени, так и в пространственном параметрах—Хайк в качестве бога времени и в качестве патриарха-предводителя, расселившего свой народ по огромной территории, начиная с юго-западных окраин Армянского нагорья до Арагатской долины. Если к этому добавить и то, что имя Хайк в известной степени ассоциируется с именем Халди, то станет очевидным наличие определенного урарто-армянского параллелизма.

Примечательно также, что в грузинской исторической традиции фигурируют мифо-эпические персонажи Хайос и Картлос—братья—первопредки хайев—армян¹⁷ и картвелов—грузин. Хайос является собой своеобразный двойник Хайка, будучи наделен теми же чертами праородителя-эпического героя, а Картлос—грузинский аналог Хайка, что свидетельствует об историко-мифологическом родстве армян и грузин в глубокой древности.

Эволюция образа Хайка от отважного бога-охотника до эпического героя-луконоса, от астрального божества¹⁸ до великана-исполина (арм. գիւղազն՝ «дюцаэн») говорит не только о древнейшем происхождении культа этого божества-праородителя, но и о его полифункциональности. Примечательно также то обстоятельство, что он выступает в паре с божеством-антагонистом Белом. Теоним

этот общесемитского происхождения—Балу—«владыка, господин», обозначающий в аккадской и ассирио-аввилонской мифологии не скольких богов, прежде всего Энлиля и Мардука¹⁹. Последний в основных своих чертах больше соответствует описанному в армянском мифе Белу—воинственному, деспотичному, агрессивному. Верховное божество семитов, выступая в армянском мифе «символом зла»²⁰, врагом, против которого борется Хайк, символизирующий доброе начало, терпит поражение и погибает. Противопоставление добра и зла, их антагонизм, завершающийся в конце концов победой доброй, положительной стороны, частое явление в религиозно-мифологических системах разных племен и народов мира, особенно ярко отраженное в дуалистической традиции индо-иранцев (индо-иранцев), в частности в Авестийской мифологии, «в виде учения о двух полярных силах, действующих в космосе»²¹.

В историко-культурном аспекте значительный интерес представляют образы потомков Хайка, которые, как уже отмечалось выше, назывались Хайкидами и тоже становились объектами почитания. Среди них следует выделить сына Хайка—Араманеака (Арменака), внука—Арамаиса (Арманиса) и, особенно, правнука последнего—Арама, с именами которых связывается наиболее распространенный этноним арmenы/армяне и то-поним Армения.

В сказаниях об эпических героях Арменаке, Арамаисе и Араме так же, как и в легенде о Хайке, мифическое переплетается с историческим. В древнеармянском эпическом сказании повествуется, что после смерти Хайка во главе народа встает его сын Арменак, который расширяет границы страны до горы Арагац, «гору же, применительно к своему имени, называет Арагатц, а владения свои—Арагатцотн» (*Արագածոտն*) — «нога, подножье Арагата» — «Յայսմ խորտիթեան դաշտի բնակեալ Արամանեկայ՝ շինէ զմասն ինչ ի հիւսիսով կողմանէ դաշտին, և զոտն իրինն ի նոյն կողմանէ, և զետան անուանէ լանկագոյն լիտ անոն Արագած և զկալուածն ոտն Արագածով»²². Далее повествуется: «Сын его, Арамаис, строит себе жилище на бугре, (возвышающемся) на берегу реки и по имени своему называет его Армавиром, а реке дает название Ерасх» (т. е. Аракс) — «Իսկ որդի նորա Արամալիս շինէ իր տան բնակութեան ի վերալ ըստով միու տո եղերը գետովն, և անուանէ զնա իրը անոն Արամալիր. և զանոն գետովն լանոն թոռին իրով երաստալ երասմա»²³.

В расширении границ страны, согласно легенде, самая большая заслуга принадлежит Араму, про которого рассказывают, что

«совершил много воинских подвигов в боях, что он раздвинул пределы Армении на все стороны; что все народы стали называть нашу страну его именем: греки—Армен, персы и сирийцы—Армени» — «Արամալ քաղով գործք քաշութեան պատմին մարտից նահատակութեան, և ընդարձակել զահմանն Հայոց լամենան կողմանց. լորով անոն և զաշխարհն մեր անուաննեն ամենալ ազգք, որպէս Յունք՝ Արմէն, իսկ Պարսիկ և Ասորիք՝ Արմէնիկը»²⁴:

Бои, которые вел Арам, были справедливыми, а не захватническими, будучи мужем трудолюбивым, любящим свое отчество, он «предпочитал скорее умереть за родной край, нежели видеть, как сыны инородных попирают родную землю, а чужеродные мужи господствуют над... его соплеменниками» — «Սա այր աշխատասէր և հայրենասէր եղեալ, լու համարէր զմեռանեն ի վերալ հայրենացն, քան թէ տեսանել զորդիս օտարաճնաց կոփելով զահմանն հայրենացն և հարազատից արեան տիրել արանց օտարաց»²⁵:

Далее Моресес Хоренаци описывает доблестные свершения Арама: защищая границы армянских земель, он вступает в борьбу с мидийцами под предводительством Нюокара Мадеса, «мужа кичливого и войнолюбивого», державшего в течение двух лет под гнетом Армению. Одержав победу над ним и его войском, Арам пригвождает Нюокара к стене башни в Армавире и налагает дань на его страну, подчинив себе». — «Պատահէ Մեղացւցն Երիտասարդաց, որոց առաջնորդէր Նիւքար ուն ասացեալ Մագէս, այր հապար և պատերազմասէր, ...յեզերս սահմանացն Հայոց: Որոց միանգամ բուշանաբար հինին սմբակակոփ արարեալ զահմանն Հայոց՝ ծառայեցոյց ամս երկուս: Որում յանկարծօրեն ի վերալ հասեալ Արամ յառաջ քան զժագել արեպական՝ սատակեաց զրագութին սմբուխիցն, և զնոյն ինքն զնիւքարն զկոչեցեալ Մագէս ձերբակալ արարեալ ածէ յԱրմաւր, և անդ ուրիմն ի ծալրս աշտարակի պարսպին ցից վարեալ երկարի ընդ ճակատն, լորմն վարսել հրամայէ, ի տեսիլ անցաւորաց և ամենայն եկելոց անդը. և զաշխարհն նորա մինչեւ ի լեռանն անուաննեալ Զարասպ՝ ի ծառայութեան հարկի կաւալ մինչև մթագաւորութիւնն սինոսի ի վերալ Ասորեստանի և նիսուկի»²⁶:

В преданиях рассказывается также, как он героически отражает нашествия ассирийских войск под предводительством исполнителя Баршама: «Арам, сражавшись с ним и истребив большую часть его воинства, заставляет его броситься, через область Кордук, на ассирийскую равнину». После смерти Баршама

ассирийцы причисляют его «к лику богов», Арам же «долгое время брал дань с большей части полей порабощенной Ассирии»— «...Արամ, իստ վճարելոյ ճակատոն որ ընդ արհեւայս՝ խաղայ նոյն զօրութեամբ զկողմամբք Ասսերատանի. գտանէ և անդ զոմն ապականիլ երկրին իւրոյ շրիւրվք վառելովք ճետևակոր և հինգ հազար հեծելազօրու, Բարչամ անոն, յառգեկ սկայիցն. որոյ սաստկագոյն նեղեալ հարկաց խստութեամբ՝ անապատ զբովանդակ շշակայն իւր առնէր: Սմա ճակատու պատերազմի ի դիմի հարեալ Արամ, հալածական ընդ մէջ Կորդուաց ի դաշտն Ասորեստանի արկանէ, զբազում ի նոցանէ սատակելով. իսկ Բարչամ առաջի զինակրաց նորա պատահեալ՝ մեռնանի: Եւ զայս Բարչամ վասն իւրոյ արլութեան բազում գործոց աստուածացոցեալ պաշտեցին Ասորի ժամանակս յուրզւ: Իսկ զմեծ մասն դաշտացն Ասորեստանի կալաւ ի ճառայութեան հարկի Արամ բազում ժամանակս»²⁷:

На западе, в стране Каппадокийской, Арама встречает с оружием в руках титанид Пайапис Каахеа, «захвативший в руки страну между великими морями—Понтом и Океаном. Арам, напав на него, заставляет его броситься на какой-то остров азиатского моря. Оставил в этой стране одного из своих сородичников, по имени Мшак, с десятю тысячами войска, сам он возвращается в Армению. Арам предписывает жителям той страны учиться языку армянскому; вот почему эта страна до сих пор называется Протин Армения, что в переводе значит Первая Армения; вилла же, построенная наместником Арама, названная по его имени Мшаком и обведенная небольшими стенами, старожилы, но неумению правильно произносить, называли Мажаком. Впоследствии, обстроив, расширили его называли Кесарнею»: «Աստ լարմատս շարժեալ ի վերայ առաջնոյն շրիւրվք բիւրվք ճետևակազօրու և երկու հազար հեծելովք՝ հասանէ ի կողմանս Կապադովկացւոց, ի տեղի մի, որ այժմ ասի Կեսարիա: Եւ քանդի զարևելանն և գնարաւայինն նուածեալ, յանձնեալ էր ի ձեռն երկուց ցեղից այսոցիկ, Սիսակեանցն զարևելս, և որք ի Կադմեայ տանէն՝ զԱսորեստանին» ոչ ինչ այնուհետեւ կասկած շփոթից ուստի ունէր: Վասն որոյ յերկարեալ ժամանակս ինչ լարմատս՝ պատահէ նմա Պայասի Քապադեան Տիտանեան պատերազմա, որ բռնացեալ ունէր զմիցոց երկուց ծովոց մեծամեծաց, Պոնտուն և զՄվիթանու Որում ի գիմի հարեալ վանէ, փախատականին արկանելով ի կզզի ինչ ասիական ծովուն: Եւ իւր թողեալ զոմն Մշակ անոն յազգէ

իւրմէ և թիր մի ի զօրացն ի վերայ աշխարհին և ինքն դառնայ ի Հայու: Բայց հրաման տայ ընակշաց աշխարհին՝ ուսանել վիսուր և զեղուու ճայկան: Վասն որոյ մինչև ցայսօր ժամանակի անուանն եղոնք զկդիմայն զայն Պոոտին Արմենիան, որ թարգմանի Առաջին Հայքի եւ զդատակի արամակ կողմական արամայ, փոքրագունիք պարապիալ որմովք, անուանէին հինգ աշխարհին՝ Մաժաք, որպէս ոչ կարելով ուղղախօսել: մինչև յատոյ յումանց ընդարձակագոյն շինեալ՝ անուանեցաւ Կեսարիա»²⁸:

В полуфицических-полуисторических сказаниях об Араме сохранились отголоски исторических событий, имевших место в древней истории армян и повлиявших в значительной степени на их этническое формирование, а также расселение по определенным географическим областям. Историк продолжает повествование о том, как Арам, начиная с Мажака-Кесарии «до собственных своих владений, населил многие пустынные земли, которые были названы Второю, Третью и даже Четвертою Арменией. Вот первоначальная и настоящая причина—почему западная часть нашего отечества названа Первою, Второю, Третьей и Четвертой Арменией!...Арам так прославился могуществом, что окрестные народы до сих пор страну нашу называют, как всем известно, по его имени. Он совершил еще много других подвигов...»: «Էստ նմին օրինակի ի տեղեացն ալնոցիկ մինչև ցրոն իւր սահմանսն, զրազում անբնակ երկու ելից բնակչօք, որք երկրորդ և երրորդ անուանեցան Հայք, ալլ և Զորրորդ: Ալս է առաջին և ճշմարիտ պատճանոն վասն անուանելով զարկմտեան մեր կողմն Առաջին և երկրորդ, ալլ և երրորդ և Զորրորդ Հայք: Իսկ որ ալլ ի յումանց ասի ի յունական կողմանսն՝ մեզ ոչ է հաճոյ. ալլոց որչափ կամք իցեն: Արդ սա ալսպէս հզօր և անուանի եղեալ՝ յանուն սորա մինչև ցայսօր, որպէս ամեննեցուն յալտնի է, որ շուրջ զմիօք ազգք քաշխարհն մեր անուանն: Բազում և ալլ զործք քաշութեան ի սմանէ զտանին կատարեալ, ալլ մեզ բաւական լիցի սասցեալու»²⁹:

Мифы и легенды об Араме представляют собой органическое продолжение сказаний о Хайке. В них образ Арама раскрывается во всей своей полноте: он предстает как один из налетов-праородителей Хайкидов, как божество-покровитель страны, как эпический герой, борющийся за независимость родного народа.

В преданиях об Араме сообщается о борьбе армян с Мидней, Ассирией и Каппадокией. Показательно, что воюя с Ассирией,

Арам сталкивается с богом Баршамом (Баршамин, Баршимниа), образ которого восходит к образу западносемитского бога Баалшамема Баалшамин) — «владыки небес», культ которого был известен и в Армении. В древнеармянской мифологии Баршам/Баршамин выступает богом-исполнителем, противником Арама (а затем и бога Ваагна), ассоциируясь с образом Бела — противника Хайка. В ханаанейско-арамейском пантеоне Баалшамем/Баршам был верховным божеством, а в Пальмире его образ приближался к образу Бела, тоже верховного божества с аналогичными функциями. И Бел, и Баалшамем в семитской мифологии величались эпитетами «великий и милосердный», «добрый и воздающий»³⁰. Однако в армянской мифо-эпической традиции, в частности в сказаниях о Хайке и Араме, они выступают как отрицательные герои. И это вполне закономерно, ибо в мифологических представлениях армян они фигурируют в роли предводителей вражеских войск, в роли противников, ведущих захватнические войны против страны армян. Таким образом, во многих чертах миф об Араме и Баршаме обнаруживает сходство с мифом о Хайке и Беле, и не только тем, что образы Бела и Баршама схожи, но и тем, что в обоих мифах отражены отношения армян с семитским миром, в обеих битвах побеждает сторона, ведущая справедливую битву, в обоих случаях в результате одержанной победы расширяются пределы страны.

Воюя с Каппадокией, Арам борется против титанов и их предводителя — полубога-полукозла Пайапис Каахеа (Папайос Химерогенес), которого изгоняет на остров в Азийском (Средиземном) море. Борьба Арама с козлеродным (*փիւցքածին*) чудовищем очень напоминает греческий миф, приводимый Гомером в «Илиаде», где рассказывается о Зевсе, который, победив стоглавого дракона Тифона, закапывает его в земле аримов (*արմուն*), под огнедышащей горой Аргайос, что в Каппадокии³¹. Не случайно, что в армянском мифе в передаче Мовсеса Хорената битва между Арамом и Пайапис Каахеа Титанидом тоже происходит у подножия горы Аргайос, в местности Мажак-Кесария. Сходство между греческим и армянским мифами свидетельствует о древнейших культурно-исторических контактах армян с малоазийским и греческим мирами и представляет собой армянский вариант распространенного в древности сюжета борьбы божества-покровителя страны со злыми силами. Авторы, совершенно правомерно проводящие параллель с образом Зевса, считают, что Арам, заменяющий Зевса в армянском мифе, персонифицирует аримов, т. е. арменов-армян (И. Маркварт, Гр. Капанян, С. Т. Еремян и др.)³². Это обстоятельство дает основание полагать, что

Арам предстает не только и не столько как историческая личность, а скорее как личность легендарная, мифо-эпическая, наделенная божественными чертами.

Что же касается этноисторической и этнокультурной интерпретации образа Арама, то она возможна в трех планах. Первый план предполагает связь этого эпонима с названием страны Арме-Шуприа, тем более, что исторические события, описанные в легенде, происходили, по Хорената, «немного прежде воцарения Нина в Ассирии и Ниневии» (*ւստակածք ամօք լանազ քան զարդելն Ախնով Սուրբուտինեաց և Երմէիք*)³³, — в период существования этнополитического образования Арме-Шуприа. Кроме того, исторически можно считать доказанным принадлежность арим/арменов к индоевропейскому стволу, т. е. по данной трактовке эпоним Арам генетически восходит к Арме-Шуприа. Второй план наводит на мысль о связи эпонима Арам с именем урартского царя Араме. Действительно, известно, что этот царь воевал с ассирийским царем Салманасаром III (IX в. до н. э.)³⁴. В этом случае есть основание говорить об урartoармянской преемственности. Третий план предполагает увязывание образа Арама с библейским Арамом, который мифологически квалифицируется как предок древнего населения Сирии и Месопотамии — арамейцев.

С нашей точки зрения наиболее вероятен первый план рассмотрения, и эпоним Арам скорее находит обоснование в этониме арmenы/армяне и топониме Арме/Армения. Все же считаем необходимым заметить, что вероятность трех планов рассмотрения правомерна в том смысле, что в образе Арама в мифологизированной форме преломились реальные этноисторические и этнокультурные процессы, поэтому в нем, в известной мере, отражены сложность и многогранность процесса формирования армянского этноса, вовравшего в себя различные этноязыковые группы и пласти. Во всяком случае современная степень изученности проблемы генезиса армянского народа допускает такой подход.

Если армянская историческая традиция связывала названия «армен», «Армения» с эпонимом Арам, то, согласно древнегреческой версии, эти названия восходят к имени Арменоса — друга аргонавта Ясона, родом из фессалийского города Армениона. У Страбона сохранилось упоминание о том, как «Ясон во время своего путешествия к колхам вместе с фессалийцем Арменом проник вплоть до Каспийского моря и посетил Иберию, Албанию и большую часть Армении и Мидии», где Армен «оставил после себя одноименную с ним Армению»³⁵, на основании чего и делалось заключение о фессалийском

(балканском) происхождении армян. Геродот же считал арменов «переселенцами из Фригийской земли»³⁶. Эти версии о фессалийском и фригийском происхождении арменов/армян впоследствии превратились в целую теорию о сугубо индоевропейском происхождении, сторонники которой утверждали, что армяне—пришельцы с Балканского полуострова, через Малую Азию проникшие на Армянскую нагорье, а не местный автохтонный народ. Такое полное исключение местного субстрата (в том числе и урартского пласта) из состава армянского этноса и преувеличение значения якобы пришлого индоевропейского элемента давно уже не выдерживает критики. Тем более в свете историко-лингвистических, а также антропологических изысканий последних лет, когда на основании сравнительно-исторического анализа разного рода материалов выдвинута концепция, получающая все большее признание в научных кругах, о местонахождении прародины индоевропейских языков в древней Передней Азии, в пределах от Малоазийского полуострова до Месопотамии, включая и территорию Армянского нагорья (Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Р. Гусмани, П. Фронциароли, В. Пиззани, В. П. Нерознак и др.)³⁷. При допущении территории индоевропейской прародины, совпадающей хронологически и пространственно с областью в пределах восточной Анатолии, Южного Кавказа и Северной Месопотамии V—IV тыс. до н. э. предполагается сравнительно небольшое смешениеprotoармянского населения в пределах малоазиатского ареала, где оно могло соприкасаться с анатолийским языковым миром, откуда, protoармяне в дальнейшем—в III—II тыс. до н. э. и в последующий период—распространяются в исторической Армении на Армянском нагорье, наславаясь на хуррито-урартский субстрат. Таким образом, миграции индоевропейских предков армян имели место только в плане распространения из первоначального очага по всему нагорью, а не в плане переселения извне, тем более из отдаленных краев; причем армянский язык составлял компонент греко-армяно-арийского диалектного единства, представлявшего собой одну из древнейших языковых общинностей (после анатолийской диалектной группы), выделившейся из праиндоевропейского языка и продолжавшей независимое существование уже в стрыве от него³⁸.

Обобщая все вышеизложенное о божествах-эпических героях Хайке и Араме, следует еще раз подчеркнуть, что Хайк олицетворяет хайасское этническое начало, а Арам—арим/арменское, символизируя основные этапы в процессе формирования армянского этноса. Их легендарные деяния вполне совпадают с реальными историческими событиями

из древней истории, а передвижения—с этническими процессами и миграциями, имевшими место в этногеографическом ареале формирования армян как единой и целостной этнической общности.

2. Культ Ара Гехецика. В сонме дохристианских культов армян видное место занимает культ Ара Гехецика (Ара Прекрасного). Образ этот весьма сложен и многогранен и привлекал внимание многих исследователей.

Согласно эпическому сказанию, дошедшему до нас по древнеармянским письменным источникам, Ара Гехецик—сын Арама, один из известнейших хайкидов-патриархов, был армянским царем, в которого влюбилась ассирийская царица Шамирам (Семирамиды). Мовсес Хоренаци так описывает события: «Ара, незадолго до кончины Нина, облеченный... такою же властью на управление своим отечеством, какою и отец его, Арам. Но сладострастная и блудная Шамирам, давно уже слышавшая о красоте его, хотя и искала случай видеть его, не решалась действовать открыто; после же кончины Нина, или бегства Нина на Крит (я разделяю последнее мнение),—она смело начинает лелеять страсть свою: посылает послов к Ара Прекрасному с дарами и приношениями; делая ему большие обещания, просит его убедительно приехать к ней в Ниневию, взять ее в супружество и царствовать над всем тем, чем владел Нин; или же, удовлетворив ее страсть, возвратиться с миром на свое место с большими дарами»—(«Արայ սակաւ ամօք յառաջ բան զվախճանելն Նինոսի ինամակալեաց իւրց հարբենեացն, նույնպիսում շնորհի արժանալորեալ ի Նինոսէ՝ որպէս և հալրն իւր Արամ: Բայց փաւաշն այն և բորբոքանն Շամիրամ ի բազում ամաց լտեալ զգեղեցկութենէ նորա՝ ցանկալը հասանել, այլ ոչ ինչ յարտնապէս զայսպիսի իշխէր գործէլ: Իսկ լես վախճանելոն, կամ փախտական լինելոն Նինոսի ի Կրեսէ, որպէս հավանեալ եմ, համարձակ պատուելով Շամիրամալ զախտն՝ առաքէ հրեշտակս առ Արալն Գեղեցիի ընծալիք և պատարագօք, բազում աղաշանօք և խստամբ պարզեաց, զալ առ նա ի Նինոսէ, կամ առնուլ կնութեան և թագաւորելի ի վերա ամենալին՝ որոց շամիրէր և Նինոս, և կամ կատրել Պամիր ցանկութեան նորա և զանալ մեծապատճառ և խաղաղութեամբ ի տեղի իւր»³⁹:

Однако Ара Гехецик отвергает эту любовь, что и служит поводом для начала войны между Ассирией и Арменией. После несогласия Ара, «Шамирам в сильном гневе, в сопровождении многочисленного войска, спешит проникнуть в землю Армянскую и напасть на Арая. Но по всему было видно, что она шла не с тем, чтобы умертвить его или преследовать; но чтобы, покорив его и взяв в

плен, заставить его исполнить волю ее и желание... Она стремительно является на поле Арая, названное по имени последнего Айратом. Перед боем она дает приказание своим военачальникам стараться, если удастся, сохранить жизнь Арая: «Եւ ի բազմ անդամ երթևելով հետակազնացով թեանն լինել և լոչ հաւանել Արալին, ի սաստիկ ցաման լիալ Շամիրամայ՝ ի վախճանի պատզամառութեանն առնու գրապտթիւն զօրաց իւրոց, և փոթալ երթալ հասանել լիրկին Հալոց ի վերալ Արալի: Բայց որչափ ի դիմացն էր նշանակեալ ոչ այնչափ ի սպանանել զնա և ի ճալածել փոթալը, քան թե ի նուանել կամ զրութ ածել, զի լցցէ զկամս ցանկով թեան իւրոց. զի առ լոյժ ցանկանի մոլեկոմ թեանն, ի բանս որ զնմանէ՝ որպէս ի համութիւն շամրշտեամբ վառեալ էր: Գալ հասանէ տագնապաւ ի զաշոն Արալի, որ և լանոն նորա անուանեալ Ալրարատ: Եւ ի լինել ճակատոն՝ պատուէր տալ զօրապետաց իւրոց, թէ գեպ լինիցի՝ հնարել պարեցուանել զԱրալ»⁴⁰:

Но к великолому ее горю, Ара погибает. Тогда ассирийская царица приказывает найти и доставить во дворец труп Ара Гехецика. «И когда армянские войска снова восстали воинною против царицы Шамирам на отомщение за смерть Ара, она сказала: «я приказала моим богам лизать его раны, и он оживет». В то же время она, обуянная безумною страстью, надеялась оживить его чарами своего волшебства»: «Իսկ ի լինել մարտին՝ հարկանի զօրն Արալի, մեռանի և Արալի պատերապմին ի մանկանցն Շամիրամալ: Դիմակապուտ առաքէ տիկինն յևտ լաղթութեանն ի տեղի ճակատոն, խնդրել ի մէջ զիվականցն անվելոց զըդալին իւր և զատրփածուն: Դուաննն զԱրալին մեռն ի մէջ քաջամարտկացն, և հրամալէ զնել զնա ի վերնատան ապարանիցն: Իսկ ի զրգուի միւսանգամն զօրացն Հալոց ի մարտ պատերապմի ընդ տիկինցն Շամիրամալ, քինախնդիր լինել մահուանն Արալին՝ ասէ. «Համամալից աստածոցն իմոց լեզու զվերս նորա, և կենդանասցին: Միանգամալն և ան տնէր զիւթութեամբ վհառթեան իւրոց կենդանացուցանել զԱրալ, ցնորեպի առփական ցանկով թենէն»⁴¹:

Но со временем труп начал разлагаться, и его вынуждены были бросить в глубокий ров и засыпать. Опечаленная Шамирам, по преданию, чтобы покончить с войной, облачив одного из своих любимцев в одежду погибшего армянского царя, пустила молву, что «боги, облизав Ара, оживили его и тем исполнили наше страстное желание», и этим богам, как угощающим ее желанию, исполь-

няющим ее волю, воздвигла изображение и торжественно чествовала его жертвами, желая показать всем, что сила этих богов возвратила Ара к жизни. Таким образом Шамирам, пустившая в ход эту молву по земле армянской и убедив в том всех, положила конец войне— «Իսկ իրեւ նեխեցաւ զի նորա՝ հրամալէ ընկնուլ ի վիճ մի միծ և ծածկել. զմի ոմն ի հոմանեաց իւրոց զարդարեալ տնելով ի ծածոկ համբաւէ զնմանէ պատկես. ուիզեալ աստածոցն զԱրալ և կենդանացուցին լցին զփափազ մեր և զնեշտութիւն. զասն որով առաւել լալամ հետէ պաշտելիք են ի մէնջ և փառաւրեալք, իրրե հեշտացոցիչք և կամակատարք: Կանգնէ և նոր իմն պատկեր լանոն զիւց, և մնձապես զոհիք պատուէ, յուցանելով ամենեցտն, իր թե ալու զորութիւն աստածոցն կենդանացուցին զիւրալ: Եւ ալսպես համբաւէլ զնմանէ ի վերալ երկիրս Հալոց, և հաւանեցտցեալ զամենեսեան գագարեցտցանն զիազմն»⁴².

Миф об Аре Гехецике и Шамирам, приведенный у Хоренаци, отличается не только ярким описанием страстной любви ассирийской царицы к армянскому царю, но и содержит богатый исторический и мифо-эпический материал.

Предание интересно с нескольких точек зрения. Ряд авторов, думается, совершенно правомерно, видят в нем отголосок борьбы между Урарту и Ассирией (где в IX в. царствовала царица Шамурат—исторический прототип Шамирам), т. е. реальные исторические лица и события в полуфициальной-полуисторической форме нашли отражение в предании и послужили основой для него⁴³. Здесь нам представляется возможным сделать и другое предположение. Видимо, не случайно, что ассирийская царица воюет с армянским царем. Предположение о существовании какого-то политического образования у армян, противостоявшего Ассирии, не лишено основания. Достаточно здесь упомянуть хотя бы тот факт, что Арме-Шуприя совместно с Урарту неоднократно участвовала в войнах против Ассирии. Более того, в период падения Урарту к концу VII в. до н. э. в Арме-Шупри «выделяется династия Скайорди, один из представителей которой, Паруйр, участвует в осаде Ниневии вавилонянами и мидянами в 612 г. до н. э., после падения которой он был признан армянским царем—«первым венценосцем» Армении»— «Սկայորդ ւոյն Պարուիր՝ առաջնի ի Հայութագործութեան»⁴⁴:

Другая сторона в мифе об Аре и Шамирам, как отмечалось выше, религиозно-мифологического характера. Здесь идет речь о

воскресении Ара Гехецика, что дает основание исследователям характеризовать его как умирающего и воскресающего божества. Интересно, что в древнегреческой легенде, приведенной в «Республике» Платона, упоминается об Эр-армянине, погибшем на поле брани, где его тело находят через десять дней целым и невредимым, а на двенадцатый день, когда его сжигают на костре, он оживает и рассказывает об увиденном им на том свете⁴⁴. Легенда об Эр-армянине из Памфилии, наводит на мысль о том, что концовка армянского мифа об Ара Гехецике и Шамирам, вероятно, была искажена более поздними христианскими авторами—рассказчиками легенды⁴⁵. Кажется маловероятным, что в те далекие времена, когда возникла легенда, развязка кульминации решилась бы тем, что создатели легенды бросили бы своего героя в глубокий ров и смирились бы с мыслью о его безвозвратной смерти. Думается, что в первоначальном варианте мифа Ара Гехецик воскресал и возвращался к своему народу, подобно тому, как Эр-армянин вернулся к своим. Ведь легенда об Ара и Шамирам—мифо-эпическое повествование борьбы армян с ассирийскими завоевателями, и Ара выступает здесь как предводитель и защитник своего народа, как символ его возрождения после тяжелой битвы с врагом, как олицетворение его героической борьбы за независимость. Подобно Хайку, Ара был вознесен на небеса в виде ночного светила; звезда Ара выступала как бы астральным символом борьбы за свободу и независимость народа.

Итак, Ара—умирающее-воскресающее божество древних армян. Функции умирающего-воскресающего божества у армян, как и у многих других народов древнего мира, весьма разнообразны. Это и божество природы, и божество весеннего пробуждения, растительности, земледелия, плодородия и плодовитости, изобилия, божество воды, т. е. в нем предстают атрибуты жизни, ее вечного обновления. Культы Осириса у египтян, Телепину у хеттов, Таммуза у вавилонян, Аттиса у фригийцев, Диониса у греков и являются аналогами культа Ара Гехецика. В этом смысле можно говорить о наличии общего концептуального представления смерти и воскресения в системе религиозно-мифологических воззрений народов древности. Данное толкование находит подтверждение также в наличии женской половины: с Ара Гехециком фигурирует Шамирам, Осирисом-Исиде, Думузи—Инанна, Таммузом—Иштар, Аттисом—Кибелы, Адонисом—Венера, Дионисом—Гера и т. д. В культовых системах именно такие пары символизируют женское и мужское начало, их единство и противоположность как источник жизни. Кроме того, «мифам об умирающих (шире, исчезаю-

щих) и воскресающих (возвращающихся) богах свойственна, как правило, природная, земледельческая семантика... Эти мифы представляют собой основную разновидность природных, календарных мифов... Культовая фигура Великой богини-матери, персонифицирующей творческие силы природы, сохраняет в них свое значение. Однако с развитием аграрного общества и укреплением мужского пантеона она уступает часть своих функций мужскому земледельческому божеству... и фигурирует в календарных мифах главным образом как его мать, сестра, возлюбленная или жена»,—так анализирует семантику мифов об умирающих-воскресающих божествах П. А. Гринцер⁴⁶.

Еще Дж. Фрэзер, основываясь на обильном этнографическом материале по разным народам мира, обобщил идею о том, что древнее поверье о ежегодном умирании и воскресении природы как некоего живого существа, а также мотивы, порождающие обычай и обряды содействования оживлению, разного рода ритуалы и т. д. и лежали в основе древнейших культов умирающих и воскресающих богов⁴⁷, «культов, которые повлияли и на зарождение христианского культа распятого и воскресшего Спасителя-Христа»⁴⁸.

Культ Ара Гехецика, с другой стороны, представляет собой многослойное образование, вобравшее в себя культовые явления различных эпох. Не касаясь очевидного факта древнейших истоков представлений об умирающей и воскресающей природе, остановимся здесь в культе Ара Гехецика лишь на некоторых моментах, восходящих к почитанию вишапов—громадных каменных стел в горах Армении и сопредельных с ней областей. Гр. Капанян замечает, что «концепция или идеологическое содержание» культа вишапов предшествовало образу Ара Гехецика⁴⁹. Справедливость такого заключения подтверждается тем, что кult вишапов содержал в себе почитание весеннего пробуждения природы, зелени, плодородия, земледелия, воды, т. е. преимущественно тех компонентов, которые в значительной мере составляли сущность культа Ара Гехецика. В этом смысле явно прослеживаются древние местные корни сложения культа этого божества. Такой характер культовых явлений объясняется той закономерностью, что в период сложения государственных образований многие природные культовые явления трансформируются, своеобразно персонифицируются в образах тех или иных исторических или мифических личностей.

Интересно отметить, что если Гр. Капанян связывал почитание вишапов с культом бога Ара, то М. Абегян—с культом Астхик-Деркето—богини воды и плодородия, считая ее, в свою очередь, генетически родственной с

Шамирам (Семирамидой и Иштар) Астартой—с богинями со схожими функциональными характеристиками. Думается, в данном случае важно не столько то, с каким именно божеством можно связать культ вишапов, а то, что он, несомненно, был связан с культом воды и плодородия, широко представленном в древней Армении—в стране, где основной отраслью хозяйства было орошаемое земледелие. Нам кажется, что в разные периоды почитание воды как источника жизни связывалось с культом того или иного божества, и поэтому вполне возможно, что вишапы—явление как культа древнейшей богини воды Нар, так и Ара и более поздней Астхик.

Сравнительный анализ теонима Ара приводит к выявлению весьма интересных параллелей, а возможно и генетических связей. У хеттов был известен теоним Ара(с), который считался божеством покровителем растительности. У урартов известны имена таких божеств, как Аруа, Арапа, Ари, культуры которых ассоциируются, как уже отмечалось, с почитанием растительности, зелени, горных пастищ и т. д. Эти материалы дают ключ к выяснению истоков полифункциональности образа Ара Гехецика. К тому же прототипу божества растительности относится, возможно, греческий бог войны Арес, который, как известно, фракийского происхождения, и мог быть первоначально, как и его римский двойник Марс, растительным божеством: по Овидию, Гера породила Ареса без участия Зевса—от прикосновения к волшебному цветку⁵⁰. Не исключено, что с этими древневосточными божествами генетически связан и восточнославянский бог солнца, пашни и зелени Ярила (с корнем Яр-, *jar)⁵¹.

Этнографические материалы подтверждают степень и своеобразие формы проникновения в земледельческий быт армян целого ряда сущностных элементов культа Ара Гехецика, отголоски которых были живучи вплоть до самого недавнего прошлого. В этих материалах особо следует выделить песни пахаря, точнее песни плуга (арм. «гутанерг»—*գութաներգ*), в которых часты припевы «аравел» или «օրհնիալ է աստված արշվել» «блажен бог аравел». Гр. Капанян слово «аравел»—*արշվել* этимологизирует следующим образом: Ара—имя бога, а «вел»—означает «помоги, приходи», т. е. это укоренившаяся в народной традиции своеобразная форма обращения к богу земледелия во время пахоты. На наш взгляд, слова призыва «Ара-хол» (*Արշ-հոլ*), которые часто сопровождают припевы в песнях пахаря различных историко-этнографических районов Армении, могут быть интерпретированы как традиционные формулы обращения к богу Ара—покровителю земледелия, растительности, полевых

работ. Еще одно примечательное явление можно здесь отметить: у армян многих историко-этнографических районов название «хоровел» (восходящее к «аравел»), фигурирует как синоним «гутанерг»-а—песни пахаря. Здесь «Аравел» или «хоровел» выступают не только как отдельные слова напева, но и как название целого цикла песен, связанных с земледелием, особенно с пахотой (*հոռվելներ = գութաներգեր*)⁵².

В этом отношении весьма показательны грузинские и славянские параллели. У грузин «арапе» или «арапо» фигурируют в напевах песни пахаря, а у славян (русских, белорусов и др.) существовало, как отмечалось выше, почитание бога Ярилы (Ярило, Ярыло) как олицетворения культа весны, весеннего плодородия, пашни, зелени, сохранявшиеся в пережиточной форме вплоть до XIX столетия. Эти данные, возможно, генетически родственны с вышеупомянутыми армянскими аналогами⁵³.

О глубине проникновения в быт армян некоторых элементов, восходящих к культу Ара Гехецика, могут свидетельствовать такие факты, как антропоним Ара и производные от него (арапет—*արապետ*—«тропа», букв. «след Ара»), оронимы Аарат, Арагац (tron Aра), Арай-лер. В современном армянском разговорном языке закрепилось слово «ара»—как форма обращения к лицам мужского пола, что также может рассматриваться как отголосок некогда широко почитавшегося культа Ара Гехецика.

Выше говорилось об общности происхождения культов умирающих-воскресающих божеств и божеств потустороннего мира хайасского *d-U-GUR*, урартского Халди и армянского Ара. Отмечалось также, что в этнографической действительности армян сохранилось множество свидетельств о растительных жертвоприношениях, восходящих к дохристианской древности. Эти жертвоприношения, особенно в виде хлебных злаков, предназначались, по всей вероятности, богу растительности, весны, пашни, плодородия и обилия Ара. Такими же дарами чествовали своих богов-покровителей урожая и растений древние египтяне, греки, римляне, фригийцы, урарты. Сатурналии, виналии и вакханалии, так называемые «столбы Осириса» и «сады Адониса», самоскопление Аттиса и другие культовые действия и атрибуты характеризуют культуры умирающих-воскресающих божеств древности.

Некоторые из этих обычая и обрядов продолжали бытовать до недавнего времени: например, христианская пасхальная обрядность, что «есть в сущности перелицованный на церковный лад древний весенний, в

основе своей народный праздник в честь умирающего и воскресающего божества»⁵⁴.

В религиозно-мифологическом аспекте особый интерес представляет образ Шамирам, характерные черты которого перекликаются с чертами женских образов из других мифов об умирающих и воскресающих божествах. Плач Шамирам о смерти Ара напоминает плач Исиды и Кибелы по их возлюбленным. Шамирам обладает такими же колдовскими-магическими свойствами, как другие идентичные богини: в армянской письменной традиции сохранилось упоминание не только о ее способности оживить умерших «чарами волшебства», но и о ее талисмане—ожерелье из бус, которое она бросает в море перед тем, как «превратилась в камень», откуда и песнь про нее: «Ожерелье Шамирам, брошенное в море»— «Ըսկ առաջուք և առասպելք աշխարհին մերոյ... արդարացոցանեն՝ ասս տրեմն զման ասել Շամիրամալ և զնետեակ փախտատն, և զպասքումնն ի դիզմ չըրոյն և զարրումնն, ալ և ի մօտ հասանել սուսերաւրաց՝ և զուութեան ի ծով, և բան ի նմանէ. «Ուլունք Շամիրամալ ի ծովք»⁵⁵: Ей приписывалась в народе способность воздвигать удивительные постройки: Хоренаци красочно описывает, как она, восхищаясь чистотой воздуха, прозрачностью источников и журчанием рек Айрапата (*Եւ տեսեալ զգեղցիութիւն երկրին և զուոցն մաքրութիւն և զաղրեցն լոտակագոյն բղխմտնն և զկարկաշանութիւն զետոց բարեգնացից՝ «Պարտ է մեզ, ասէ, լաւպիտում բարեխառնութեան օդոց և մաքրութեան չուրց և երկիր, քաղաք և արքունիս շինել բնակութեան, որպէս զի զօրքորդ մասն ի բոլորմանէ տարւոյն, որ է ամառալին եղանակ, ըստ ամենալին բարեկալչւթեան անցուցանիցնեմք ի Հայոց, և զալլս ևս երիւ որոշմուն օդոցն զովութեան տածիցնեմք ի Նինուէ: Եւ անցեալ ընդ բազում ի տեղեաց՝ զալ հասանէ լարևելից կողմանէ լեզր ծովակին աղուու. և տեսեալ առ եղեր ծովուն երկանաձակ բյուր մի, ... հուսանք չուրց բարեհամացի լեռնէն իշանեւով... ի հրմանց փեղկից լերանց միաւորեալք ի ծաւարուն զետոց պերճանալինք), строит там „речную плотину из огромных диких камней” (*Եւ հրամալէ նախ զամբարտակ զետոյն ապառաժիք և մեծամեծ վիմօք չինել, կրոյ և աւազով մածոցեալ, անբաւ լախութեամբ և բարձրութեամբ*), дивный город (Шамирамакерт) с великолепными дворцами, возвышает по всей Армении всякого рода, постройки — почивальни, казнохранилища, столпы и т. д. (ср. также то же седы Се-*

мирамиды) — «Ծինէ և ընտիր ընտիրս և բազումն ի մէջ քաղաքին ապարանս ի պէս պէս քարանց և կրկնայարկու, և ըստ պատեհի իրաքանչիւր՝ արեգակնակու. և գեղեցկագունիք և ընդարձակ փողոցիւր զկողմանս քաղաքին որոշելով: Ծինէ և զշքնազու ոմանս և զգարմանալոյ արժանաւորս ըստ պիտոյից միջոցաց քաղաքին լուսալիս: Եւ մօտան ինչ գետոյն ընդ մէջ քաղաքին բաշխեալ անցուցանէ ի սպաս ամենայն պիտոյից և յարրուցմուն բուրատանաց և ծաղկոցաց... Եւ զամենայն արեւելեան և զիսիսային և զջարաւային կողմանս քաղաքին զարդարէ զամստակերուօք և սաղարթիւր ծառոց վարսաւրաց, զանազանեալք ի պտուզ և ի տերևս. և բազումս բազմաքին և գիներերս ի նմա տընկեաց ովիտս: Եւ ամենայնի հոյակապ և հոյակաւոր զպարսպեալին յօրինէ, և անթիւ բազմութիւն մարդկան ի ներքս բնակեցուցանէ: Խսկ զժար քաղաքին և որ ինչ ի նմա հրաշակերտութիւնք՝ բազմաց ի մարդկանէ ոչ հասու լեալ, և ոչ պատմել է կարողութիւն: Զորոյ պարսպեալ զգագաթըն՝ դժուրամուսու ոմանս և գժիխելանելիս ի նմա յօրինէ շինուածս արքայանիստս, և ծածուկըս, իմն ահագինս: ... Եւ ոչ միայն այս, ալլ և բազում տեղիս յաշխարհին Հայոց արձանս հաստատեալ, նովին գրով յիշատակ ինչ իր հրամալէ գորել և ի բազում տեղիս սահմանս նովին գրով հաստատէր»⁵⁶:

В этом отношении образ Шамирам ассоциируется, на наш взгляд, с образом Арубани (Багбарту)—покровительницы строительных работ и закладки садов в Урарту.

Интересно, что почти все умирающие и воскресающие боги выступали в паре с богиней, так или иначе связанной с культом плодородия, плодовитости и порой носящей эротический характер. Как Аттис во фригийском мифе, так и Ара Гехецик в армянском выступает, на первый взгляд, в качестве жертвы сладострастной и жестокой женщины (богини или царицы). Но смерть в борьбе за свою независимость и воскресение после этой смерти, а также преданность любимой женщине (супруга Ара Гехецика—Нуард) придают их образам определенную повышенность, героизм.

Кроме Ара Гехецика и Шамирам в армянском мифе фигурируют и боги, воскресающие Ара. Та же легенда, приводимая в «Истории» Себоса, кончается следующими словами: «Եւ հրամալէ Շամիրամ տանել զգի նորա ի վերնատոնն ապարանից իրոց, և ասէ, «Եւ ասացից աստուածոց լեզու զվերս նորա, և կենանասցից»: Խսկ իրը նեխեցաւ զի նորա ի վերնատոնն՝ հրամայեաց զալտոնի ընկենուց ի փիշ և ծածկել: Եւ զարդարէ զմի զոմն ի հմանեաց ի բուրոց այր պատշաճող. և համբաւ հանէ».

Արայի լեզու աստուածոցն և յարուցանել։ ՈՒի ի ծածով և ոչ ումեր ի ծանաթից նորաց ցուցանք զնն. և այսպէս հանէ համբար արակեցաց տիկին Շամիրամ» (*«Շամիրամ»*) («Շամիրամ» приказывает перенести его труп в терем своего дворца и говорит: «Я скажу богам, чтоб они лизали его раны, и он оживет». Когда же труп стал разлагаться в тереме, она приказала тайком бросить его в глубокий ров и зарыть. А одного из своих любовников, мужа подходящего, она обряжает и распространяет слух, будто боги лизали раны Ара и воскресили его. Она держит (любовника) в секрете и не показывает никому из его знакомых. Таким образом царица Шамирам распространяет слух об Арапезах»)⁵⁷.

Итак, боги—добрые гении, воскресающие Ара Гехецика, назывались Арапезами, или Арлезами (*Արակեց, Հարակեց, Առեց*), и представлялись в облике собак (не только в мифологии, но и в культово-изобразительном искусстве⁵⁸). Согласно преданию, эти мифические существа получили свое название от того, что лизали раны Ара Гехецика. Другой армянский историк—Павстос Бузанд тоже упоминает об Арапезах, или Арлезах, в связи с тщетными попытками воскрешения трупа храброго Мушеха, из Мамиконянов:

«Եւ եղի իրեւ տարան գմարմինն սպարապետին Մուշեղի ի տուն իւր առ ընտանիս իւր, ոչ հաւատացին ընդանիք նորա մահուն նորա, թեպետ և տեսանէին զգլուխ նորուն զատիք մարմնուն անտի: ... լառնելու ակն ունէին նմա. մինչև զգլուխն անդէն ի կոճեն կարեալ կցեցին, և հանին եղին ի տանիսն աշտարակի միոր, ասէին՝ թէ վասն զի այր քաջ էր, Առեղք իշանին և յարուցանին զգաւ Պահապան կալին, և ակն ունէին լառնելու մինչև նեխեցաւ մարմինն: Ապա իշութին լաշտարակէ անտի, և լացին թաղեցին զնա որպիս օրէն էր»⁵⁹.

Третий армянский историк—Езник Кохбаци—в своем «Опровержении ересей» в числе различных суеверий армян отмечает их веру в мифического Арапеза в образе собаки, которая «лизала раны павших на поле сражения храбрых воинов и тем оживляла их» («... և յորժան փրաւոր որ անկեալ ի պատերազմի զիցիք՝ թէ լիզեցէ և ողցացանիցէ, զոր արակեցն կոչեն. այլ այն ամենայն՝ առաջապես»⁶⁰). У древних армян, очевидно, существовало особое поверье, что павших в битве за родину героев воскрешают собакообразные божества Арапезы, или Арлезы⁶¹. В этой связи интересно отметить, что в исторической Армении было селение Лезк (*Լեզք*), название которого связывается с Арапезами⁶².

Культ собакообразных божеств восходит к древнейшему культу животных, в данном

случае собаки, трансформировавшемуся впоследствии в культ зооантропоморфного божества-тотема. Культ одного из таких божеств—древнеегипетского Анубиса, защитника и покровителя умерших⁶³—был тесно связан с культом Осириса—умирающего и воскресающего бога по ту сторону мира. При таком сопоставлении представляется весьма закономерным то обстоятельство, что Арапезы фигурируют в армянской мифологии именно в связи с умирающим-воскресающим божеством Ара Гехециком.

Корни мифов об умирающих-воскресающих богах, таким образом, уходят в глубокую древность и берут свое начало в земледельческих культурах, связанных с верой в смерть и воскресение природы, в первую очередь растительности, а также посевов, хлебных злаков. Египетский Осирис в одном из растительных обрядов выступал в качестве непосредственного олицетворения хлебного зерна, что свидетельствует о слиянии земледельческого культа умирающего-воскресающего духа растительности с культом общего-сударственного верховного бога. Точно так же в религии народов Месопотамии, наряду с официальными культурами богов-покровителей государства и культом царей, сохранялся древнейший земледельческий культ умирающего и воскресающего божества природы, растительности, образ которого со временем слился с образом главного бога⁶⁴. Ара Гехецик у древних армян, надо полагать, тоже вошел в состав общеармянского государственного пантеона, и не только как умирающий-воскресающий бог весны, природы, но и как символ возрождения и расцвета народа в борьбе за существование, свободу и независимость.

3. *Культ Торка Ангеха*. Происхождение и сущность культа Торка Ангеха (*Տորք Անգեղ*), тоже из рода древнейших патриархов-хайкидов, уходит своими корнями в ту же мифо-эпическую древность. У Мовсеса Хоренаци сохранилось предание, в котором рассказывается, как «мужа с грубыми чертами, высокого, неуклюжего, со сплюснутым носом, впалыми глазами, диким взглядом, исполнена ростом и силой, из потомков Паскана—внука Хайака, по имени Торк', которого по чрезвычайному его безобразию прозвали Ангех'я, Вахаршак назначает правителем запада. По безобразию Торка Вахаршак называет и род его «Дом Ангех'я — «Իսկ զայր խոնդուազեց և բարձր և կոպտարանձն և տափակաքիթ, նորակն և գֆնահալեաց, ի զաւակի Պասկա քամար, ի համկաւ թոռնէ, Տորք անուն կոչեցեալ, որ վասն լապաւել ժահագիմոթեանն իալնէին՝ Անգեղեալ, կիթսարի հասակաւ և ուժով, հաստատէ՝ կուսակալ արեմարից. և լերեսանց անդիտանոթենն կոչէ զանուն ազգին Անգեղ տուն»:

О Торке Ангехе—каменотесе-ваятеле слагались песни. «возьмется, бывало, рука-ми за гранитные, без трещины, скалы, отломит от них, по желанию, большие или малые куски; примется сглаживать их ногтями и обрзает из них плиты, на которых ногтями же изобразит орлов и тому подобное»—«Բաց Եթէ կամիս և առ լազազ նորա անյաշ և փառն, որպէս և Պարսիկք վասն թուտամայ Սա-դըմի հարիր և քանն փողոց որդ ասեն ունել Քանզի կարի իմն անյարմար թուէին և նմա երդ բանից վասն տժեղոթեան և սրբակ լինելոյն. որք ոչ Սամսոնի և ոչ Հերակլիս և ոչ Սադմի և լարմարին ալս զրոյցք: Քանզի երգէին նմա բռոն հարկանել զորձաքար զիմաց ձեռօր, որ ոչ գոյր գեղարթին, և ճեղքել ըստ կամաց մեծ և փոքր. և քերել եղնամքքն և կազմել որպէս տախտակ, և գրել նոյնպէս եղնամքքն իւրովք արծոիս և պլու ալպիսիս»:

Добродушный исполин, обладающий «силою ста двадцати слонов», был сильнее Самсона, Геракла и перса Ростома Сагчика, о которых рассказывались невероятные истории. Мовсес Хоренаци продолжает легенду о Торке Ангехе: «Пели про него также, что близ берегов Понтийского моря, встретив неприятельские корабли, бросился за ними. Но корабли успели отплыть в открытое море на расстояние восьми стадий; и Торк не поспел за ними. Тогда он, поется в песне, схватывает скалы величиною с холм и кидает им вслед. От сильного расступления вод потопнуло немало кораблей; и волны, поднявшиеся от всколыхнания вод, разогнали оставшиеся корабли на многие мили... Верно одно: Торк обладал чудовищною силой и не даром сложены про него подобные сказания»—«Եւ յեզր ծովոն Պոնտոսի դիպեալ նաւաց Թշ-նամեաց՝ դիւէ ի վիրալ. և ի խազալ նոց ի խորն իրեւ ասպարէցու տթ, և առ ոչ ժամանեալ նոցա առնու, ասեն, վէմ ըլրածն, և ձգէ զինի. և ի աստիկ պատամանէ ջորցն ընկդմին նաւք ոչ սակաւք և ամրարձուն ալիքաց, որ ի պա-տամանէ ջորցն, վարէ զմնացեալ նաւու քա-զում մղոնս: Ո՞հ, կարէ առասպելս, ալլ և առա-սպելաց առասպելս: Բաւց քեզ զի՞ է. քանզի եր-արզարն սաստիկ հզօր և ալպիսիսց զրոյցաց արժանիս»⁶⁵:

Отметим, что в литературе образ Торка Ангеха интерпретирован по-разному. Одни авторы (М. Абэян, Н. Адонц и др.) считают, что культ Торка Ангеха сложился в результате слияния представлений о богах Ангехе и Тарку, где Ангех связывался с тотемистическими представлениями (ангех/ангх—անգի по-армянски означает «гриф, грифон»), а Торк/Тарку, возможно, митаннийско-хеттс-

кого происхождения, было божеством плодородия и расительности⁶⁶. Древнеармянскому богу Ангеху, как известно из источников, поклонялись в землях бассейна оз. Ван, в юго-восточной части которого находилось селение Ангх. Другой культовый центр этого божества был расположен в гаваре Алдзник, где область почитания называлась Ангех-туном (*Անգեղ տուն*)—«Дом Ангеха». Вероятно, на той же территории почитался Тарку, или Тургу, и вследствие общности района поклонения обоим богам Турк стал отождествляться с Ангехом или рассматриваться как его потомок; утверждалось его наименование Турк' Ангехеа (*Յուրգ Անգեղի եալ*) «дар, дань Ангела»⁶⁷.

Другие авторы, основываясь на мифах, где Торк Ангех фигурирует как правнук Хайка, безобразной внешности, огромной силы, но доброй души исполин, характеризуют его как одного бога: Торк/Тарку и Ангех—по-армянски անգեղ, անգի—«некрасивый». Он был создателем каменных статуй и скульптур, руками откалывал гранитные скалы и ногтями их обтесывал. Одна из ипостасей Торка Ангеха заключается в его роли как культурного героя-демиурга, созидающего из скальных глыб и стоявшего у истоков искусства каменной техники и скульптуры армян.

Песни о Торке Ангехе, напоминающие рассказы о цикlope Полифеме у Гомера⁶⁸, так же, как и легенды о Хайке, Араме и Ара Гехецике, отражают освободительную борьбу древних армян против иноземных захватчиков. В них Торк Ангех предстает как эпический герой, символизирующий силу и могущество народа, его непобедимость. Он выступает защитником родины от врагов; швыряет в корабли недругов огромные скалы, этим запугивая их и отгоняя прочь.

У других народов древности, как установлено специалистами, встречаются божества или мифологические персонажи с идентичными именами и аналогичной функциональной характеристикой: у хеттов—Тарку, Тарху или же Тархон, который считался сыном бога весны и плодородия Телепинуса и богини плодородия Ишхары; в хеттской мифологии Тархунт (*Tarhunt*)—«могущественный», был эпитетом бога грозы; из сирийской мифологии известен некий князь Тархунази—легендарный герой наподобие армянского Торка Ангеха: у ликийцев Тркка означал «бог»; а к грекам это малоазийское по происхождению божество перешло под названием Тархон, к этруссам и римлянам же—Таркунис, Тарквииний. Сходство имени Торка-Тарху-Тархон с названием широко распространенного в интересующем нас географическом ареале ранневесеннего растения «тархун» (ср. имя бога Тархунтас) наводит на предположение о том, что это божество

было в некоторой степени связано и с весенним-растительным богом Ара, особенно учитывая то обстоятельство, что Торк-Тархун был сыном бога весны и богини плодородия.

В целом если образ Торка Ангеха первоначально в определенной мере и связывался с почитанием растительности, то в период расцвета этого культа у древних армян он скорее всего воспринимался как бог-защитник отчизны и народа, символ необузданной силы, сокрушающей врагов. Область наибольшего широкого почитания мифо-эпического героя Торка охватывала, как уже отмечалось, преимущественно юго-западные районы исторической Армении. И не случайно, что Ангех-туном называли именно эту область, где культ этого божества был представлен довольно широко. В устном народном творчестве армян именно этих областей нашли отражение образ и элементы культа Торка Ангеха⁶⁹. Отголосками культа Торка Ангеха и, особенно, его связи с почитанием англа-грифа следует считать и такие топонимы, как названия провинции Ангех в Алзинской провинции Великой Армении, селений Ангехакот (в Сюнике), Ангх (в Айрапет и Хайэн-дзоре), крепость Ангх—цитадель Ангех-туна, а также название реки Ангх и др.⁷⁰.

Ангх-Ангех, по-видимому, был зооантропоморфным богом-тотемом у армян (как Арибедину у урартов), что говорит о глубоких корнях этого культа, восходящих к тотемистическим представлениям и культу птиц⁷¹. С другой стороны, известно, что в армянском переводе Библии именем Ангех заменено имя шумеро-аккадского бога подземного царства Нергала (IV, 17, 30). Сопоставляя Ангеха и Нергала, М. Абегян рассматривает их как солнечные божества, могучие и испепеляющие. Кажется также, что отождествление этих двух божеств было результатом восприятия англа-грифа (кордона) как расхитителя трупов и этим самым имеющего некоторое отношение и к подземному царству, владыкой которого в шумеро-аккадской мифологии являлся Нергал. В этом своем качестве культ Торка Ангеха тоже приближается к культу Ара Гехецика, о связи которого с полуторонним миром уже говорилось выше.

Внутренняя связь культов этих двух древнеармянских божеств обнаруживается во многом. При сравнении образа Торка Ангеха с образом Ара Гехецика привлекают внимание и такие детали, выявляющие некоторое противопоставление: Торк Ангех—Торк Некрасивый, Ара Гехецик—Ара Прекрасный (Красивый). В этом противопоставлении, возможно, нашли отражение различия в сущности, функции и семантике этих двух куль-

тов. Ара Гехецик как божество природы, растительности, изобилия, земледелия, наделенный красивой внешностью и выступающий в паре с женским божеством, а Торк Ангех—как символ силы и мощи, постепенно эволюционизирует, теряет первоначальные атрибуты, связанные с божеством растительности и всецело приобретает функции бога-исполина, бога, олицетворяющего неистовую силу народную.

Сравнительно-исторический анализ как языковых, так и религиозно-мифологических явлений приводит к выводу не только об относительно древних корнях культа Торка Ангеха у армян, но и об эволюции этого культа в процессе его исторического функционирования, в процессе размежевания и параллельного почитания во всей системе культов божеств-прадородителей армян, мифо-эпических и культурных героев.

Резюмируя все вышеизложенное о божествах-наапетах можно сказать, что они, как и представители других пластов древнеармянского пантеона, отражают, с одной стороны, процессы начальной этнополитической истории армян, с другой—этнокультурные взаимосвязи и взаимодействия с соседними народами. Они представляют собой мифологическое отображение в народном творчестве важнейших исторических событий, сопровождавших процесс формирования армянского народа. Не случайно, что каждый из героических персонажей этой группы имеет антипод в лице предводителя или царя (царицы): Хайк—Бела, Арам—Баршама, Пайанис Каахя, Нюкар Мадеса, Ара Гехецик—Шамирам, Торк Ангех—вражеские полчища. Этим еще больше подчеркивается эпико-героическая сторона их образов. Что же касается религиозно-культовой стороны божеств-прадородителей, то она эволюционизировалась, как уже отмечалось, начиная с тех древнейших эпох истории, когда Хайк и Арам фигурировали еще как божества-предки. Ара и Торк—как божества растительности, Араказы и Ангех—как зооантропоморфные божества-тотемы.

Характеризуя армянскую мифологию, В. Н. Топоров отмечает, что ее особенности состоят «в необыкновенно далеко зашедшем взаимопроникновении двух, казалось бы, противопоставленных друг другу сфер—мифологической и исторической, о чем можно судить хотя бы по «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци, в которой на основании комбинирования данных из собственно исторических источников с мифологическими сведениями, почерпнутыми из народного эпоса (Випасанк, Ерг випасанац) создаются... синтетические мифо-исторические персонажи и связанные, конечно, с ними сюжеты, состав-

ляющие важнейшие узлы раннеармянской истории...»⁷².

В мифотворческой традиции армян, в которой столь цельно и монолитно возвышаются героические образы Хайка и хайкидов, нашли своеобразное отражение не только исторические события тех незапамятных времен, но и характер и интенсивность этно-культурных связей народов, населявших

древнюю Переднюю Азию. Эти неповторимые памятники прошлого—сказания о божествах-наапетах—составляют ценнейшую часть духовного наследия армянского народа, являясь свидетелями и тем самым источниками его древней истории, ибо мифо-эпический мир—модель мира действительности, трансформирующая по-своему реальные события, отдается эхом мифической эпохи первотворения, воссоздав ее как бы заново.

ГЛАВА III

КУЛЬТЫ БОЖЕСТВ ОБЩЕАРМЯНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ПАНТЕОНА

Завершающий этап в длительном процессе формирования армянского этноса был ознаменован образованием древнеармянского государства, являющего собой «уже не государство древневосточного типа, этнически пестрое и удерживаемое лишь военной силой, а государство нового типа, основанное на идущих к сближению и слиянию этнических элементах и оказавшееся несравненно более жизненным»¹. Постепенная арменизация разноязычного населения Армянского нагорья привела к слиянию разнородных этно-лингвистических групп в единую этническую общность типа народа, конкретнее — народа рабовладельческой формации. К VI в. до н. э. были налицо все элементы, которые характеризуют подобную этническую общность: наличие общей территории, языка, культуры и государственности. В 520 г. до н. э. в знаменитой Бехистунской надписи царя Дария I (522—486), вместо Урарту фигурирует уже армянское государство Армина, которое греки именовали Арменией². Судя по ряду данных, Армянское царство вышло на историческую арену еще на рубеже VII—VI вв. до н. э. и вскоре выступало уже союзником возышавшейся к тому времени Мидии. Впоследствии могущественная Мидийская держава сменилась Ахеменидским Ираном, а Армянское царство в то время простиировалось по всей территории бывшего Бианили.

В дальнейшем продолжается распространение армянской этнической общности по всей территории Армянского нагорья — от Малой до Великой Армении.

Если в Урарту объединение территории осуществлялось преимущественно благодаря военной силе, в результате чего образовалось государство древневосточного типа, население которого из-за своей этнической разнородности так и не сложилось в единый народ, то в Армении, «наряду с неизбежным военным фактором, действовал еще более сильный народообразующий фактор — стремление населения обширной территории к объ-

единению и консолидации»³. Предпосылками возникновения этого фактора были прежде всего внутреннее развитие этнических групп и союзов, приводившее к необходимости наладить тесные взаимные связи, и цивилизующая сила урартского владычества, привинувшая население по пути экономического и культурного прогресса.

Воцарившиеся после Ервандуни-Оронтидов Арташесиды не только упрочили власть местных правителей в Великой Армении, но и, встав на путь внешних завоеваний, создали большое и могучее государство. «Страбон, говоря о завоеваниях армянского царя Арташеса I (189—161), отмечает, что в его время все население объединенного армянского государства было одноязычным — ὁμογλώττος (XI, 14, 5), что указывает на завершение этногонических и глоттогонических процессов, приведших к окончательному формированию армянского народа»⁴. При Тигране Великом (95—55) Армения превратилась в одну из самых грозных держав того времени и охватывала значительную часть древней Передней Азии: от Средиземного до Каспийского моря и от Большого Кавказа до Месопотамии, включая также равнинную и горную Киликию⁵.

Еще в начале VI в. до н. э. образование древнеармянского объединенного царства привлекло за собой все возрастающую необходимость централизации государственной власти, своеобразным проявлением чего стала централизация культа, приведшая к сложению общеармянского пантеона с определенной иерархией культов различных божеств. В эллинистическую эпоху божества общеармянского государственного пантеона отождествлялись и сопоставлялись с античными богами, а в дальнейшем — после официального принятия в 301 г. христианства в Армении — многие образы древнеармянских божеств и мифологических персонажей продолжали свое трансформированное существование

ние в образах библейских героев и христианских святых.

В арменоведении изучение общеармянского государственного пантеона имеет давние традиции. Усилиями многих исследователей как прошлого, так и современности (Г. Алишан, М. Эмин, Е. Лалаян, Х. Самвелян, М. Абегян, Г. Капанцян, Н. Адонц, Р. Ачарян, Б. Аракелян, К. Мелик-Пашаян, В. Бдосян, С. Арутюнян и др.) в основных чертах определен сонм главных и второстепенных божеств пантеона, с выявлением их доминантных функций. Все же проблема генетического, типологического и функционально-семантического анализа входящих в пантеон божеств по сей день нуждается в целостном, комплексном изучении, на чем и акцентировано наше внимание.

История религий и мифологии классического Востока, сравнительно хорошо изученная, дает возможность установить, что начало объединения культов общегосударственных богов в единий пантеон намечается еще до образования того или иного государства. Это можно проследить на примере Египта и Месопотамии, Ирана и Индии, Греции и Рима, на примерах многих других цивилизаций древности⁶. Однако многие из древнейших божеств в государственном пантеоне выступают уже под другими названиями и с культовыми назначениями, не всегда совпадающими с их древнейшими функциями.

Корни культов божеств государственного общеармянского пантеона тоже уходят в догосударственную эпоху и связаны с культурами различных этнических групп—компонентов армянского народа—генетически и исторически. Изменения в государственном культе у армян были результатом исторического и социокультурного развития древнеармянского этноса, сопровождаемого формированием идеологических и религиозно-мифологических возврений, породивших общеармянский пантеон.

1. *Культы верховных божеств.* В армянском политеистическом комплексе особенно выделяются культуры верховных божеств—Арамазда и Ананит, которые не только отличались пышностью культовых церемониалов и широкой распространенностью мест почитания, но и характеризовались наиболее разработанной системой религиозно-мифологических представлений.

Арамазд—отец всех богов и богинь, творец неба и земли, великий громовержец, создатель изобилия, олицетворял добродеяние мироздания, руководил всеми богами в небесах и людьми на земле. По своим функциям, как видим, он является аналогом урартского Халди, персидского Ахурамазды, индийского Индры, греческого Зевса, рим-

ского Юпитера, грузинского Армази и других верховных богов пантеонов древности.

Об Арамазде сохранились многократные упоминания в «Истории» Агатангехоса: верховный бог чтился как «великий, храбрый и мужественный», создатель неба и земли⁷, «бог плодородия и изобилия». — арм. «Ամեն և արի», «արարիչն երկնի և երկիր», «լիութիւն պարարտթեան լարով Արամազդավայր»: Приводятся также сведения о местах отправления его культа. Именно из «Истории» Агатангехоса мы узнаем, что главный храм „отца“ всех богов Арамазда был расположен в Ани-Камахе (Անի-Բարձր Հայք— Высокая Армения), где находилась усыпальница армянских царей— Аршакидов: «... Կրթեալ հասանէր լամբատեղին անտանեալ Անի, ի թագաւորարնակ կաւանսն հանդատացոց գերեզմանաց թագաւորացն հալոց: Եւ անդ Կարծանիցին գրագինն Զեւս գիցն Արամազդայ, օրին անտանեալ գիցն ամենայնի»⁸. Согласно Мовсесу Хоренаци, сын царя Арташеса II (30—20 гг. до н. э.)— Мажан—был назначен „главным жрецом бога Арамазда в Ани“⁹: «... և զՄաման կարգէ քրմապես ի լԱնի գիցն Արամազդայ»¹⁰:

Нахождение пантеона армянских царей у главного храма Арамазда, а также назначение главного жреца из царских особ, видимо, обусловлены тем, что с культом верховного божества связывался культ умерших царей. У Хоренаци есть отрывок, описывающий пышные похороны царя Арташеса—на золотом одре, с короной на голове, с пышным оружием у ног. «Թագաղիքն էին... ուկեցնք, գաղութքն և անկողինք քենազեալ. և պատմեանն որ զմարմնովն՝ ուկեթել, թագ կարեալ զլատին, և զէնն ուկուզ առաջի եդեալ. և զգան նոյիւք շուրջ՝ որդիքն և բազմութիւն ազգականցն, և առ ալսութիւք պաշտօնէիցն զինուորութիւնք, և նահապեալ և նախարարութեանցն գոնդք և միանգամալն զօրակ: Նացն գաշտք, ամենքին կազմեալ զինու հանդերձ, իր թէ ի պատերազմ ճակատիցին, և առաջի պղնձիս հարկանելով փողո, և զինի կոստականք ձայնարկուք սևազեստք և աշխատող կանալք և զհնո՞ բարձութիւն սամէին, եւ ալսուզ աարեալ թաղեցին: Եւ շուրջ զգերեզմանաւն լինէին մահունք, որպէս վերապոյնն ասացաք: Եւ սորա ալսուզ սիրիկի եղիալ աշխարհիս մերու, թագաւորակալ ամն քառասուն և միք: — Одр был золотой, ложе и постель — из виссона, одежда на нем — златоканная, корона на голове, перед ним лежало золотое оружие; сыновья и многочис-

ленные сродники окружали одре; за сими—воинские начальники, родоначальники, сонмы нахараров и полки воинов, вооруженных, как бы на войну идущие; впереди трубы, в медные трубы, сзади шли рыдающие девы, облеченные в траур плакальщицы, и за ними толпа простолюдинов. — Таковы были погребальное шествие и похороны Арташеса. Вокруг его могилы совершалось много добровольных смертей, как мы сказали выше. Так умер этот царь, любимый нашей страной после двадцати одного года царствования⁹. Это описание и ряд других данных из источников, в том числе и археологических, дает основание специалистам полагать, что в древней Армении существовала традиция обожествления царей, парских предков и целых династий¹⁰.

Как свидетельствуют письменные источники раннего средневековья, храм в Ани был разрушен в конце III в. н. э. во время распространения христианства в Армении, когда «языческие храмы низвергались и на их местах воздвигались церкви—святыни новой веры: «Եւ անդ կանգնեալ զտէրտիսկան նըշանն, և զաւանն ամբականաւն հանդերձ ի ժայռութիւն եկեղեցւոն նոտիբէին»¹¹.

В различных областях дохристианской Армении были воздвигнуты другие храмы, капища и святыни бога Арамазда, в которых совершались массовые или отдельные культовые действия. Из них достойны упоминания «Дом Арамазда и Астхик» (последняя считалась дочерью Арамазда, богиней любви и красоты), расположенный на горе Пашат (область Васпуракан)¹², храм Арамазда в селении Багаван провинции Багреванд (область Айрапат): «...զերբն որպատշանն, որ ի փերալ բագնին, որ ի Բագաւան, անցէց հրամալէ լուցուննել», — пишет Хоренаци о царе Арташире¹³.

На основании изучения дошедших до нас преданий и целого ряда исторических источников можно заключить, что праздник, посвященный богу Арамазду, отмечался во время Навасарда—Нового года по древнеармянскому календарю. Первый день праздника, согласно преданию, отмечался царской охотой, о которой на смертном одре с любовью вспоминает царь Арташес—о том, как трубы трубили и гремели барабаны во время скачек за оленями и ланями:

«Ո տայր ինձ զծուի ժխանի.
Եւ զառաւոսն նաւասարդ.
Զվագելն եզանց
Եւ զվարելն եղջեռուաց
Մեր փող հարուաք

Եւ թյրկի հարկանէաց,
Որդիս օրէն է թագաւորաց»¹⁴.

Из обрядов и обычаев, совершившихся в навасардские празднества, посвященные богу Арамазду, следует отметить жертвоприношения различными видами скота и злаками (ср. египетского Осириса). В жертву приносились быки и бараны, козлы (ср. урартского Халди), кони, преимущественно белой масти. Ряд обычаяв и обрядов, связанных с жертвоприношениями и восходящих к языческому прошлому армян, пронеслись через все христианство¹⁵ и в пережиточной форме дошли до наших дней. И ныне практикуется «матах» (Ճալաշ—жертвоприношение животным) и «тапլэ» (Թալչի—жертвоприношение птицей), которые в современной этнографической действительности носят в основном ритуально-бытовой характер. В деревнях и селах, при малых и больших церквях или святынях-хачах и сейчас можно видеть, как раздают отваренное мясо барана или петуха, и те, кто принимают его, съедают со словами благословения: «да будет принят»—«Ընդունելի լինի», «Աստված ընդունելի անի»¹⁶.

Хотя до сих пор не обнаружено каких-либо древнейших изображений бога Арамазда, однако на основании письменных источников вполне допустимо сделать предположение о наличии идолов Арамазда в посвященных ему храмах и капищах. У Мовсеса Хоренаци есть упоминание об изображении громовержца Арамазда и об обряде жертвоприношения, совершающего перед его святыни, стоявшим за городом, от которого его отделяла великая река: «Жители имели обыкновение рано по утрам с кровель своих домов поклоняться тому изображению, возведенному перед их глазами; желавшие же приносить ему жертву переходили реку и перед храмами совершали заклания»—«Եւ իսկոյն կործանեաց զամպրոպաշին պատկերն Արամազդա, որ կայր մելուսի ի քաղաքէն, զետոյն հորի ընդ մէջ անցանելով, զոր սովոր էին երկրպատիւ այգոյն և տանեաց իւրաքանչիւր, զի հանգէց նոցա երկէր. իսկ ի եթի որ զոնել կամէր՝ անցանել ընդ գետն առաջի մեծնեցն զոհէր»¹⁷. Этот отрывок как бы воссоздает сцену из обрядовой жизни языческого прошлого.

В эллинистическую эпоху, когда древнеармянские боги в известной мере отождествлялись с олимпийскими, в частности Арамазд—с Зевсом, а иногда и с его римским двойником Юпитером, изготавливались каменные изображения богов. В 1950 г. на горе Небровд (Немруд) была найдена голова от огромной каменной статуи Зевса-Оромазда

(Арамазда) в хетто-армянском конусообразном головном уборе. Как сообщают источники, этот бюст (и весь пантеон на горе Небровд/Немруд), был установлен в 60-х гг. до н. э.¹⁸. В этом отношении примечательно и свидетельство Мовсеса Хоренаци, о том, что в Армении было четыре Арамазда, один из которых был плешиный (арм. Կոնդ—«кунду») Арамазд»¹⁹: «...Арамазда не существует, но если очень хотят, чтобы Арамазд существовал, то Арамаздов четыре, из которых один—Кунд Арамазд. Также много было именовавшихся Тигранами, но один и единственный—Тигран из наших Хайкидов, который убил Аждахака, отвел в плен дом его, мать Вишапов—Ануйш, и при согласии и помощи Кира захватил в свои руки государство маров и парсов» —«Ոչ Արամազդ ոք, աւ ի կամեցուան լսին լինել Արամազդ չորից ևս ալլոց անտանեցեց ոմանց Արամազդ. լորոց մի է և կոնդ ոմն Արամազդ: Արապիս և բազում մը անտանեալք Տիգրան, մի է և միախակ սա ի Հայկապանցու, որ զԱժդահակ սպան, և զտոն նորա ի գերոթիւն վարեաց և զԱնուշ մալրն վիշապաւ. օժանդակ՝ կամօք և լուարոթեամբ դիերու ունելով՝ դիշանութիւնն Մարտ և Պարսից լինքն լուիշտակեաց»²⁰.

Параллель между Арамаздом и Тиграном проводится, по-видимому, с целью выделить последнего среди других Тигранов, имея в виду того, который убил Аждахака (Астиага) из рода Вишапов (Драконидов). Обстоятельнее об этих событиях рассказывается в легенде о Тигране и Аждахаке²¹, в которой тоже мифо-эпическое переплетается с историческим.

В религиозно-мифологических представлениях древних армян отцом (родителем) Арамазда было Бремя²², т. е. он был рожден Вечностью, как и другие аналогичные божества—отцы богов: греческий Зевс был рожден Кроносом, иранский Ахурамазда—Зерваном и т. д. Армянский Хайк, как отмечалось, сам был олицетворением времени—земного и космического, т. е. Вечности, следовательно, мог быть и отцом Арамазда. Планетой Арамазда, как и урартского Халди, был Юпитер, подобно которому Арамазд имел и атрибуты могущества—гром и молнию (Арамазд так и назывался—ալերնիշտիւր—«громовое божество»), а также ратный пояс—ժիշտանի զոտի (ср. Тиранна—божества радуги).

Функционально-типологический анализ образа Арамазда дает отправные точки для решения проблемы его генезиса. В литературе есть разные мнения, на основе разбора которых в сочетании с материалом из источников мы приходим к выводу, что образ Ара-

мазда—многослойное явление, вобравшее в себя различные образы и культуры предшествующих эпох. В нем своеобразно слились модифицированные культуры хайасского «U-GUR, урартской Халди и Хайка-прадорделя армян. Правомерность и аргументированность такого толкования, думается, подтверждается сочетанием атрибутов указанных трех образов в культе Арамазда. В литературе выявлено, что имя Арамазда увязывается с Ахурамаздой²³—именем верховного бога зороастрийского и ахеменидского пантеонов, означающем на древнеперсидском «господь премудрый»²⁴. Однако сущностные черты армянского Арамазда и иранского Ахурамазды так сильно отличаются, что, на наш взгляд, следует говорить о генетическом родстве теонимов, а не культов. И это вполне естественно, так как армянский и иранские языки генетически и лексически настолько близки, что в одно время даже считали армянский индоирянским языком²⁵.

Несмотря на долгое пребывание Армении в сфере политического и культурного влияния Ахеменидского, а затем и Сасанидского Ирана, дохристианская религиозно-мифологическая система армян развивалась самостоятельно²⁶. Это прежде всего выражалось в том, что иранское воздействие на армян не привело к победе зороастрийского дуализма—резкого противопоставления доброго и злого начал, олицетворенных в образах верховных богов Ахурамазды и Ахримана. Дуализм—свойство всех религиозно-мифологических комплексов, в большинстве которых на определенном этапе развития возникали и дуалистические мифы²⁷, однако основополагающей системой он стал особенно для маздаистской религии древнего Ирана, чем она и отличается от всех религий древности²⁸. Что же касается древнеармянской религиозно-мифологической системы, то в ней существовал культ Арамазда—доброго начала всего мира, а восприятие зла не дошло до обожествления, а осталось на уровне злых духов (*malus spiritus- չար ողբք*)²⁹, широко представленных в армянской этнографической действительности разных эпох вплоть до недавнего прошлого. Таким образом, всестороннее изучение культа верховного бога общеармянского государственного пантеона дает веское основание считать Арамазда выросшим на базе синтеза местных религиозно-мифологических воззрений, обрядов и обычаяев, связанных с ними.

Центральное место в древнеармянском пантеоне и особенно в системе языческих культов армян занимает культ верховной богини Ананит—Անահիտ (Анахит). Исторические и этнографические данные свидетельствуют о большой популярности этого культа

в широких массах, о его глубоком проникновении в религиозно-обрядовую жизнь народа.

По сведениям историка Агатанхоса, Анант, которая считалась то дочерью Арамазда, то женой (обе версии одинаково распространены), имела следующие эпитеты: «Великая госпожа», «мать всех добродетелей», «слава нашего народа», «дающая жизнь», «благодетельница», «попечительница», «ею живет и жизнь имеет страна наша Армения». О них мы узнаем из отрывка у Агатанхоса, в которой царь Трдат говорит Григорию Лусаворичу (Григорию Просветителю): «Արքալ ասէ Գիտաշիր, զի պատիս զվատակն զոր ինձն վաստակեցիր, որում ես եմ վկայ: Արդ՝ փոխանակ կենացն զոր պարտէր առնել քեզ՝ յաճախեմ քեզ նեղութիւն, և փոխանակ պատուին՝ անարգանս. և փոխանակ բարձրալոյ և յառաջ ձգելոյ՝ բանդ և կապանս, և մա՞ս որ հատանէ զլոյ կենաց մարդկան, եթե ոչ առնուցու յանձն դիցն պաշտօն մատուցանել, մանաւանդ այսմ մեծի Անահատայ տիկնոցս, որ է փառք ազգիս մերոյ և կեցուցիչ, զոր և թագաւորք ամենայն պատուեն, մանաւանդ Յունաց, որ է մայր ամենայն զվատութեանց, բարերար ամենայն մարդկան բնութեան, և ծնունդ է մեծին արին Արամազդայ», «զմեծն Անահատ, որով կեայ և զկենդանութիւն կրէ երկիր Հայոց», «ողջոյն հասկալ և զինութիւն դիցն օգնականութեամբ, ... ինամակալութիւն յԱնահատ տիկնոցէ»³⁰:

Атрибуты и функции Анант весьма многообразны. Она предстает прежде всего как богиня плодородия, плодовитости и деторождения, богиня любви, войны, покровительница садоводства, зерновых культур, скотоводства, т. е. определенным образом перед нами предстает культ великой богини-матери³¹. В этом отношении аналогами Анант у других древних народов были: Исида у египтян, Иштар у ассирио-аввилонян, Хебат у хеттов, Шавушка у хурритов, Арубанни у урартов, Кибела у фригийцев, Ардвисура Анахита у иранцев, Гера у греков, Юнона у римлян и т. д. Фактически все эти богини являются образами великой богини-матери в различных этнокультурных регионах и религиозно-мифологических системах. Образ богини Анант ассоциируется с образами вышеуказанных богинь еще и потому, что многие из них также выступают либо как сестра, либо как супруга верховного божества: Исида была и сестрой, и женой Осириса, Гера—матерью и женой Зевса, Ардвисура Анахита—дочерью и женой Ахурамазды. С последней армянской Анант очень часто даже отождествляли, опираясь на внешнее сходство имен (Ф. Виндишман, Г. Гельцер, П. Шта-

кельберг, Н. Тагаварян, А. Глтычян и др.), что представляется нам неправильным. Имя авестийской богини состоит из теонима Ардви и эпитетов—сура («могучая») и анахита («бесспорочная»)³². Возможно, что армянский теоним Анант/Анахит тоже индоиранского происхождения и так же означает «непорочная, незапятнанная, чистая», однако, во-первых, это окончательно не установлено, а, во-вторых, думается, что с авестийской Ардви армянская Анант скорее близка функционально—обе они являются богинями плодородия и воды³³. О восприятии армянской Анант как непорочной богини может свидетельствовать одна из ее ипостасей, где она выступает как «мать всех добродетелей». Символами армянской Анант были белая лилия—незапятнанная, чистая, а также белый диск луны (ср. урартск. Шелард), символизирующий женское начало в религиозно-мифологических воззрениях древних³⁴.

Другие исследователи (Н. Эмин, Х. Самвелян, М. Абелян) искали генетические связи армянской Анант с ассирио-аввилонскими аналогичными богинями Анатой и Ануниту³⁵. Гр. Капанцян же считал, что истоки Анант, как и других богов и богинь общеармянского пантеона, следует искать не в Иране или Месопотамии, а в культово-мифологических системах этнических групп, населявших Армянское нагорье с древнейших времен³⁶. К. В. Мелик-Пашаян, обобщая все предыдущие точки зрения и опираясь в основном на мнение Гр. Капанцяна, пишет, что «Анант—коренная армянская богиня, кульп которой был вполне оформлен еще в стране Хайас-Азии и оттуда в VII—VI веках до н. э. распространился по всей Армении»³⁷. Нам представляется, что в данном случае подход должен быть таким же, каким он у нас был при рассмотрении культов других древнеармянских божеств: корни Анант, естественно, уходят в глубь древнейшего, даже можно сказать—первобытного, прошлого, восходя к кульпам воды, плодородия, плодовитости. Дальнейшие наложения множества других культов и представлений привели к развитию ее образа как великой матери богов, проявлениями которой в интересующем нас ареале были, как не раз отмечалось, супруга хайасского Ա-U-GUR, хетто-хурритские Хебат и Шавушка, урартская Арубанни и, наконец, собирательный образ верховной богини общеармянского пантеона Анант.

Кульп богини Анант представляет собой синкретическое, многослойное явление, вмещающее в себе целый ряд функций и порожденных ими обрядов, обычаяев, праздников. И не случайно, что по всей Армении были распространены храмы и святыни, посвященные этой богине. Наиболее богатый и из-

вестный на всю страну храм, как известует из источников, был построен в Еризе, в гаваре Екелеац (Акилисена). У Мовсеса Хоренаци сохранилось короткое сведение о том, как воздвигались храмы Арамазда (Зевса), Анант (Артемиды) и других богов и богинь при Тигране Среднем «*Տիգրանայ Միջնոյ*»: «Առաջին զոր դմեհեանսն շինել կամեցաւ Իսկ քրմացն, որ եկեալ էին ի Յունաց, զմտու ածեալ, զի մի՛ ի խորպագոն Հայս վարփին՝ պատճառցան ըղձաթիւնս, իբր թէ դիքն անդէն կամիցին զրնակիչն: Որում հաւանեալ Տիգրան, կանգնեաց զղիմպիական պատկերն Դիոսի լամբրն Անի, և զԱթենացն ի Թիլ, և զԱրտեմիտ ալ զմիւն պատկերն Երիգալ, և զԵֆեսոսն ի Բագաւառինչ: — „Первое его дело было построение капиши. Но жрецы, пришедшие из Греции, опасаясь, чтобы их не повели в глубь Армении, стали указывать на предвращение от богов, изъяснявших, будто бы, желание оставаться в том же месте. Тигран соглашается на это и ставит изображение Диля олимийского в крепости Ани, Афину в Тиле, другое изображение Артемиды в Еризе и Ефеста в Багайариндже“²⁸. У Агатангексоса же есть упоминание о том, как царь Трдат воздал почести богине Анант в святилище в Еризе, преподнося ей жертвы и даруя ей венки и густые ветви: «*Ճառացին ամին Տրդատայ արքայոթեանն Հալոց մեծաց, խաղացին եկին հասին լեկնեաց գաւառ, ի զիւզն Երիգալ, ի մեհեանն Անահտական, զի անդ ուսու մատուցանեն, և ուշին սնակեցան առ ափին զետուն զոր Գալլն կոչեն: Իրբե եկն եմուս ի խորան անդր և լընթիս բազմեցաւ, և իրբե ընդ զինսի մտին՝ հրամանը ևս թագաւորն Գրիգորի, զի պատկ և թաւ տստու ծառոց նուէրս տարցի բագնին Անահտական պատկերինչ*»²⁹: Сохранилось и описание разрушения этого храма поборниками христианской веры, которые разбили золотую статую богини и превратили в руины храм и его окрестности: «Եւ ապա լիտ ալորիկ անդէն ի սահմանակից գաւառն Եկեղեց ելանէր: Եւ անդ երկեալ զիւացն ի մեծ և ի բուն մեհեանցն Հալոց թագաւորացն, ի տեղիս պաշտամանցն, լԱնահտական մեհեանին, լԵրէզն աւանի. որ ի նմանոթիւն վահանաւոր զօրու ժողովեալ զիւացն մարտնչէին, և մեծագոչ սարբառով զիրինս հնչեցացանէին: Որք փախստականք եղեալը, և ընդ փախսեն նոցա կործանեալ բարձրաբերձ պարփակքն հարթեցան: Եւ որք դիմեալ հասեալ էին զգաստացեալ զորօքն, սորբն Գրի-

զոր թագաւորաւն հանդիրձ, փշրէին զուկի պատկերն Անահտական կանացի զիցն. և ամենակին զակին քանդեալ վատնէին, և զուկին և զար-ձաթին աւար առեալցաւ

В Еризском храме совершались самые торжественные культовые действия и церемонии, пышноправлялись праздники, посвященные любимой и широко почитаемой богине. И как отмечали греческие авторы (Страбон, Плиний, Дион Кассий) вся провинция Екелеац называлась также Ананта-кан (*Անահտական*)—Анантская.

Многочисленные храмы и капища Анант были воздвигнуты в городах и местностях различных областей Армении. Особенно знаменит был Аштишатский храм в гаваре Тарон области Түруберан. Другой храм богини Анант находился в известном языческом центре в Армавире, где в эллинистическую эпоху рядом с изображением Анант поместили и изображения Артемиды и Аполлона, как богов луны и солнца, культуры которых процветали в этом древнеармянском городе: «Եւ գտեալ լԱսիալ պղնձածօլլ ուկիզօծ պատկերս զԱրտեմիդեալ և զՀերակլեալ և զԱպողոնի տալ բրել լաշխարն ար, զի կանգնեացն լԱրմաւիր: Զոր առեալ քրմապիտացն, որ էին լազգնեն Վահոնեաց՝ զԱպողոնին և զԱրտեմիդեալն կանգնեցին լԱրմաւիր» — Арташес ... нашел в Азии литье из меди золоченые изображения Артемиды, Гераклеса и Аполлона, приказал отправить их в нашу страну и поставить в Армавире. Главные жрецы из рода Вахуни, поставили в Армавире изображения Аполлона и Артемиды⁴¹. Храм Анант в столице Арташесидов — Арташате отличался драгоценной утварью и богатством: «Երթեալ Արտաշիսի ի տեղին, որ խառնին Երասիս և Մեծամօր, և հաճեալ ընդ բլուրն՝ շինէ քաղաք լիւր անուանեալ Արտաշատ: Ձեռնտու լինի նմա և Երասիս փալտիւք մալրեաց, վասն որոյ անսշշատ և երագ շինեալ՝ կանգնէ ի նմա մեհեան, և փոխէ ի նա ի Բագաւրանէ զպատկերն Արտեմիդեալ և զամենալն կուռ հալրենիս... նա և զամենալն վայիլընթիւն քաղաքին՝ Երտանգալ, զոր տարեալ եր լԱրմաւրայ և զոր անդէն արարեալ նորա՝ փոխէ լԱրտաշատ. և առաւել ևս լին քինէ լորինէ իրինէ զքաղաք արքալանիստու: — Арташес отправляется в (то) место, где сливается Ерасх с Мецамором. (Здесь) полюбился ему холм, на котором строит город и называет его по своему имени Арташатом. Ерасх его снабжает сосновым лесом; поэтому скоро и без особенного труда построив

город, сооружает в нём храм и из Багарана переносит туда изображение Артемиды и всех богов своих предков... Так же все украшения города Еруанда, перенесенные туда из Армавира, равно и все сделанное последним переводят в Арташаг⁴³. Этот храм был впоследствии погребен в числе других храмов Ананит поборниками христианства: ...եթալ Յարտաշատ քաղաք, աւերել անդ զապինս Անահական դիցն, և որ ինքանամուն տեղին անտանեալ կայիք⁴⁴. На горе Арюц (Արքն-Առեւծավ) был расположен другой Ананитский центр — Атори Ананит (Престол Ананит): «...Ունեւ Երինն սի անդի դիցն՝ զոր կոչեն աթոռ Նահատաք⁴⁵, также находившийся в Тароне-Туруберане. В области Андзевацеац (Васпуракан), в местности Дарбнац-кар, а также в Тириккатаре (Тарон), Багаране — знаменитом языческом культовом центре, в сюникском Анангадзоре (Անահամառ, Անահատ ձոր — Ананитское ущелье) и во многих других местах культ любимой богини был в большом почете⁴⁶.

Данные исторических источников не только дают возможность выявить места почитания, но и свидетельствуют о наличии в храмах и капищах золотых, медных и бронзовых статуй богини. Еще в начале 80-х годов прошлого века в районе г. Саталы, расположенного недалеко от местности, где находился главный храм Ананит, была найдена голова женской бронзовой статуи больших размеров (высота головы 38 см, окружность—93 см), ныне хранящаяся в Британском музее в Лондоне. Специалисты считают (Б. Н. Аракелян и др.), что эта голова принадлежала статуе Артемиды, привезенной с берегов Средиземного моря и установлена в одном из храмов богини Ананит, с которой ее и отождествляли, и именно по этой причине бронзовая голова была названа Г. Алишаном головой Ананит.⁴⁷ Храмы этой богини, как правило, были весьма богаты: в их распоряжении имелись как огромные земельные владения и стада, так и изделия из драгоценных камней и металлов—золота, серебра, меди, бронзы.

Изучение обычаяй и обрядов, совершившихся при храмах и святилищах Ананит, дали К. В. Мелик-Пашаяну основание говорить о существовании религиозного гетеризма в древней Армении, отголоски которого в пережиточной форме сохранялись в некоторых историко-этнографических районах до конца XIX в. Это полностью согласуется с положением Ф. Энгельса о том, что разные «народы Передней Азии посыпали своих девушек на целые годы в храм Ананитис, где они

должны были предаваться свободной любви со своими избранныками, прежде чем получить право на вступление в брак; подобные обычай, облаченные в религиозную оболочку, свойственны почти всем азиатским народам, живущим между Средиземным морем и Гангом»⁴⁸.

Армянские историки раннего средневековья или опровергали существование гетерических обрядов и обычаяй у древних армян, или же говорили об этом крайне неопределенно. Павстос Бузанд, например, упоминает о древнем эротическом обряде, совершающемся ночью («Եւ զդիցն հնոթեան պաշտամուն ի նմանութիւն պոռնկութեան գործուն ընդ խաւար կատարէին. և ոմանք զնուն իսկ ցանգութիւն զիբութեան պոռնկութեան կատարէին հանձինս իրեանց»⁴⁹), но не указывает, с культом какого божества он был связан. Агатангехос пишет о том, как Григор Лусаворич, выполняя свою просветительскую миссию, боролся против «омерзительных и ...грубых языческих нравов», направляя согламенников на путь «истины божеской мудрости»: «Վոլթացեալ հասներ ի գաւառն Թերշան, զի և անդ յառաջացի լուլ զառաքեակն քարոզութեանն զարուստ մշակութեանն երկովք, և զերծուանել զնուս ի գարշելի պիհացակն սատանայակիր քարուցն ճիւակութինէ, զիմուագով Կողմանն աշակերտելով, զիոշորափոյն և զինցրեկագոյն բարս հեթանոսութեան շրջել ի զատառութին սատուածուուց ի-մաստութեանն. և ժանօթն աւետարանակն աւետեացն, յարգարեալս ընդէլ կացուցանէր»⁵⁰; Сохранилось также сведение о том, как проповедник новой веры, разрушая храмы и капища Ананит, положил конец «омерзительному празднику осквернения»: «Յալմաւտր տօնէ որ ածածին կոսագորիչն մեր արք Գրիգոր լորժամ կործանեաց զիդական պատկերն Անահատ զինոշն Արամազգաւ. և խափանեաց զգարշելի տօն Կարգաց և կանոնեաց յեկեղեցին Հայաստանեաց: Սըմին աւոր տօնել սրբանու ածածին: Զի մոռացին զգարշելի տօն պղծութեան, և փառաւորեացի տիրամալուն Մալքամ. պարծանքն և լուն Քրիստոնէից. և ալլ մի լիշեցին զարպակիքն և չարաչար գարցութիւնքն իրեանց»⁵¹.

Некоторые исследователи (Н. Эмин, Г. Гельцер, А. Глычян и др.) отрицают наличие религиозного гетеризма у древних армян. Однако пережиточные формы этого явления сохранились до недавних времен. Вспомним для примера обычай, приведенный Х. Самвесяном. Вплоть до конца прошлого столетия у жителей провинций Гер и Зареванд (истори-

ческая Армения) существовал такой обычай. Бездетные женщины шли к роднику в церкви св. Степаноса, где вода считалась плодоносной, и сближались там у источника с посторонним мужчины. Если после этой близости рождался ребенок, то верили, что святой покровитель церкви вылечил женщину от бесплодия⁵¹.

Отголоски религиозного гетеризма прослеживались также в районе Нор-Баязета, где у святыни Тух Манук бездетные женщины шли к священному камню, клали свой пояс на него, а сами проходили через отверстие в камне. После этой церемонии они просили кого-нибудь из мужчин завязать пояс, который выступал как символ женского естества. Описав этот обычай, Е. Лалаян отмечает, что в Тух Манук ходили не только армянки, но и турчанки⁵².

В Зангезуре и других районах Армении были даже специальные камни, названные «портакар» (*պորտաքար*), к которым женщины ходили с надеждой исцеления от бесплодия⁵³. С культом оплодотворения связаны также многочисленные фаллосы из различных районов Армении (Сюникского, Гегамского—см. экспозиции Государственного музея истории Армении и Государственного музея этнографии Армении).

Археологические материалы также свидетельствуют о распространении религиозного гетеризма у древних армян: при раскопках Ананитского храма в Зеле найдены глиняные диски (диаметром в 50 см), которые, как предполагается, служили платой женщинам—исродулам храма⁵⁴.

Примечательно, что у грузин тоже наблюдались пережитки религиозного гетеризма: в христианскую эпоху, при царице Тамаре, существовал праздник, посвященный ее сыну Лаше. Праздник этот сопровождался оргиастическими обрядами, напоминающими вакханалии, как характеризует их М. Ковалевский⁵⁵.

Таким образом, с Ананит тесно связан культ оплодотворения, плодовитости и плодородия вообще. Она выступает также как покровительница садоводства, земледелия, виноделия, зерновых культур, а также скотоводства. О растительных жертвоприношениях богине Ананит ценные сведения дает Агатангехос (*Ագաթակ և թալ ուստ ծառոց նուեր տարգի բագնին Անահատական պատկերին*⁵⁶), а в надписях она величается «Косарихой» (*գերանդափոր*), во время Ананитских празднеств ей дарили букеты из хлебных злаков. Другие аналогичные богини тоже являлись покровительницами земли, растительности, урожая: Иштар называлась «Садовницей», культ Артемиды был связан с ивой, Кибела являлась покровительницей растений, Исида—вино-

градной лозы, зерновых культур и, наконец, Деметра была матерью хлеба⁵⁷.

Культ богини-матери имеет также отношение к культу вола, быка, буйвола, коровы; в данном случае богиня выступает покровительницей скотоводства. В окрестностях Ерзин, где находился храм Ананит, еще в середине XIX в. свободно паслись стада нетелей—белых или с белыми пятнами на лбу⁵⁸. Такие пятнистые нетели приносились в жертву богине во время вардаварских праздников⁵⁹. Согласно рукописи № 2679 Матенадарана, богине Ананит приносились в жертву сизые телки: «Տրդատ լապաշին ամի իս չուեր Անանիտ Կապտակ երինչ ի գեղն երիգա».

С культом Ананит были связаны такие большие народные празднества, как Вардавар, Навасард и др. Вардавар повсеместно отмечался весьма пышно, с обрядами жертвоприношений и посещением священных мест. В литературе установлено (М. Абелян, Гр. Капанян, К. В. Мелик-Пашаян), что этот праздник по своему содержанию и функциональному назначению был связан с культом воды, плодородия, урожайности и плодовитости, т. е. включал основные сущностные аспекты культа богини Ананит. Пережитки этого праздника, отмечавшегося в июле, живучи до наших дней: и сейчас люди обрызгивают друг друга водой⁶⁰, а в древности обливали или обрызгивали и изображение богини, как во время обряда Нурина, имитируя этим полив посевов и земель. Во время вардаварских празднеств ходили к священным источникам, что впоследствии приняло форму массовых народных гуляний. Эти пережитки, несомненно, являются свидетельством существования глубоких корней культа богини Ананит в обрядовой практике армян.

На основании дошедших до нас письменных сведений можно предположить, что с культом Ананит также связан праздник, совершившийся в месяце Навасард (совпадавший примерно с августом—месяцем урожая): «Եւ շինալ սրբոյն Գրիգորի ի աեւուշն լանիմի վկալարան, լիճ և փառաւոր եկիղեցի լանոն Ս. Կարապետին Քրիստոփ Յովհանոս Մկրտչին և Աթանազինեալ վկալին: Եւ անդ էջ զնշխարս նոցա... Եւ սահմանեաց ամ յամէ աշխարհաժողով Կթագաւորական տօն լինել, որ օր մոտ է նաշխարդի ամսոյ իսա, որ է Աւգուստոս մԱ և զի լանմ աւոր տոնէին հայք ի Կոպացատթեանն Արամագգայ և Անահատակ»⁶¹:

С другой стороны, связывание праздника Навасард с культом верховного бога Арамазда находит подтверждение в том, что Навасард был месяцем, которым начинался Новый год у древних армян. На наш взгляд, связь

Навасардских празднеств с культом двух верховных божеств армянского пантеона объясняется и тем обстоятельством, что в представлении древних Арамазд и Анант воспринимались как божества-супруги, и культы обоих заключали в себе понятия изобилия и благополучия, начиная годового цикла.

Весенний праздник Анант, как свидетельствует рукопись № 2496 Матенадарана, спровоцированный в апреле: «... տօնելու պատին կապրիւ Զ(6) - նաւես (Ե) այն, զի սուրբ Գրիգորի դնելու, վասն Անանտական պատկրին տաւենին խափանելու Եր» и тоже, видимо, с особым великолепием и роскошью.

В заключение всего сказанного об Ананте отметим, что в эллинистическую эпоху ее образ отождествлялся с образами Афины—как мудрой богини-покровительницы страны и государства, а также богини справедливой войны,—и Артемиды, кульп которой тоже вбирал в себе элементы культа великой матери богов⁶². После же принятия армянами христианства, когда многие языческие храмы были разрушены, а языческие боги предавались забвению со стороны официальной церкви, Анаиг в народных представлениях перевоплотилась в образ христианской Марии-богоматери.

2. Культы главных божеств. В государственном пантеоне армян выделяются образы богов и богинь, которые по исторической традиции считались дочерьми (Астхик, Нанэ) и сыновьями (Ваагн, Михр, Тир) Арамазда. Сравнительный анализ различных источников и материалов показывает, что культы указанных пяти божеств также были довольно распространены и популярны и имели множество атрибутов. Именно это обстоятельство, а также их важное семантико-функциональное значение дало нам основания характеризовать их культы как главные.

В общearмянском пантеоне Астхик (*Աստիք*) предстает как богиня любви и красоты, нередко и как символ женской преданности, целомудрия, добродетели⁶³. В различные исторические периоды образ Астхик в определенной мере отождествлялся с греческой Афродитой и с римской Венерой. Само имя армянской богини означает «звездочка», под которой подразумевается планета Венера, называемая у армян также Арусеак (*Արուսեակ*)—самая яркая и красивая звезда небосвода⁶⁴. В этом отношении Астхик ассоциируется с Астартой (Иштар), тоже обозначающей Венеру⁶⁵. Армянская Астхик/Арусеак была такой же прекрасной, однако не такой своеенравной, как греческая Афродита, римская Венера и семитская Астарта/Иштар. Напротив, она считалась символом верной любви, женской преданности, стыдливости.

В Тароне рассказывалась легенда о том, как богиня Астхик часто купалась ночью в реке (Евфрат), протекающей по долине. Место, где она купалась, называлось Գոլոպղու: гургур—звуки воды, раздававшиеся в узком ущелье (слово «гур»—ղու на армянском означает также «корыто», в котором купаются). Молодые храбрецы той местности решили увидеть дивную наготу богини и однажды ночью на горе Дагона разожгли костер с этой целью. Богиня, догадываясь об этом, чтобы защитить себя, свою красоту от чужих взоров, покрыла всю окрестность туманом (арм. մշու—«муш»), потому и эту долину, а впоследствии и всю область прозвали Մշշ—Муш (пелся рефрэн: «Եշ սարեր մշտէ, ուր նոց ո շորի միտէլէ»). Как сообщают Г. Срандзянц, почти все горы, долины и ущелья в Тароне были так или иначе связаны с образом Астхик⁶⁶.

По сообщениям Агатангехоса, главный храм богини любви и красоты находился в Аштишате и назывался «Комната Астхики Ваагна». «... մեհեն անուանեալ Աստիքան դից, Սենեակ Վահագնի կարդացնալ, որ է ըստ նոնականին Ավրորիսիս»⁶⁷. Другой храм, как уже отмечалось, назывался „Домом Арамазда и Астхик“. Храмы и капища, посвященные богине Астхик, были построены в Арташате, Артамате и во многих других городах и местностях Армении: «Իսկ ի մէջ երեք քարմատեան գողակ նովին փոքր, որ յերիցն ըլոցն խոնարին՝ շինէ աշարակ բարձրաբերձ փորտածոյ միջոցաւ, և ի վերալ նորա կանգնէ զԱստիկան պատկերն, և մօտ նորա զտոն գանձու պաշտպանոթեան կողցն»⁶⁸. В местах почитания Астхик имелись ее статуи и изображения, где она, по всей видимости, действительно представляла прекрасной богиней, так как величалась эпитетами „воскечхи“ (*ուկեծիքի*)— „златорукая“ и „вардамат“ (*փարգաման*)— „с пальцами, подобными розе“. В этой связи вспомним, что и у Ананте были аналогичные эпитеты — „воскемайр“ (*ուկեծմալիր*)— „златоматеръ“, „воскечин“ (*ուկեծմալ*)— „златорожденная“ и „воскехат“ (*ուկեծատ*)— „сделанная из золота“: ...*Ուկեմօր Ուկեմին դից և բագին իսկ լայն անուանեալ Աստիքան Ուկեմօր Ուկեմօր դից...*⁶⁹. И это не случайно, ибо эти богини генетически были настолько близки, что даже есть мнение, будто образ Астхик возник в результате расщепления синcretического образа великой матери богов.

Астхик ассоциируется также с астраль-

ными богинями из урартского пантеона—Арди, Цинуарди, Сарди. Это дает нам возможность говорить о глубоких корнях астрального культа в интересующей нас религиозно-мифологической системе. Утверждение М. Абегяна о сирийском происхождении Астхик-Деркето кажется нам не вполне обоснованным. Он пишет: «Деркето (Атаргатис)—богиня плодородия и воды. По Луциану, ее храм построен на том месте, где воды потока стекались в Подземелье. Ее священные животные в Финикии и Сирии—голубь и рыба... В Иераполе (священный город в Сирии, восточнее Евфрата), дважды в году и на два дня праздника богини со всех сторон стекалась масса паломников, и наибольшая их процесия привозила воды из моря в ее храм и окропляла там. Дважды в году при пalomничествеstatую богини уносили к реке или к морю»⁷¹.

Обряд опрыскивания богини из приведенного отрывка очень напоминает вардаварский обряд богини Анант. Культ Астхик тоже связан с водой, что явствует не только из различного рода этнографического материала, но и из сведений Мовсеса Хоренаци об Астхик—сестре Зруана (Сима), дочери Ноя (Кисиутра), рожденной после всемирного потопа⁷². Этот миф выявляет не только связь культа Астхик с водой, но и древнейшие местные источники ее образа: она сестра Зруана и Япетоса (Иафета) (от которого, по преданию, произошли хайкиды). В честь этой богини во время вардаварских празднеств выпускали голубей (Г. Срвандзянц), что также напоминает сирийскую Деркето. А обрызгивание друг друга водой связано как с культом Анант, так и с культом Астхик, тоже богини воды. Во время вардавара в дар богине Астхик приносили розы и поэтому этот праздник считался и праздником роз (ср. эпитет Астхик «вардамат»). Исследователи, оспаривающие этимологию слова «вардавар» (М. Абегян, Гр. Капанцян, К. В. Мелик-Пашаян), в последнее время все чаще связывают его с водой, а не с розами («вард»— *vard, vdr — «вода», «-app»— а мыть, кропить). Однако нам кажется, что этимология названия праздника в данном случае не меняет ее сущности и вполне возможно, что на празднике воды преподносили розы богине Астхик. Можно связать с ее культом и вишапы—эти рыбообразные символы воды и плодородия, которые, как уже отмечалось, М. Абегян связывал с Астхик-Деркето.

Итак, рассматривая вопросы культа и происхождения образа Астхик, мы приходим к выводу, что не следует считать Анант и Астхик первоначально представлявшими однну и ту же богиню плодородия, любви и воды, в дальнейшем ставшими самостоятель-

ными богинями. Исторические аналоги (Астарта, Деркето/Атаргатис, Иштар, Афродита, Венера и пр.), народные предания и мифы дают нам возможность говорить о древнем самостоятельном существовании прообраза богини Астхик, выявить преемственную связь между отдельными функциями богини Астхик и древнейшей богини воды и орошения Нар, а также связь с урартскими астральными богинями.

Культ другой богини—Нанэ, почитавшейся в качестве богини мудрости, изобретательности, покровительницы искусств и ремесел, хранительницы домашнего очага и символа материнства, пустил наиболее глубокие корни в быту и сознании народа, в такой степени, что представлял как вариант об раза великой богини-матери.

Некоторыми свойствами она сближалась с греческой Афиной и римской Минервой⁷³ и подобно им считалась покровительницей искусств, ремесел, олицетворяла духовную силу мысли. Однако важнейшие функции этой богини связаны с материнством и домом, ибо она почиталась как олицетворение идеальной жены и матери, находчивой и изобретательной домохозяйки, покровительницы домашних промыслов.

Имя армянской Нанэ Гр. Капанцян не только возводит к общемалоазийскому Нана (Nana/Nina)—«мать», но и сравнивает ее с другими аналогичными богинями. У ряда народов древней Передней Азии почитались женские божества, близкие по значению культа и по имени к армянской Нанэ. В Шумере, как известно, почиталась древнейшая богиня Инанна (аккадская Наната), в хетто-хурритской религиозно-мифологической системе фигурировали богини-служанки Нинатта и Кулитта, у фригийцев была богиня Нана, возможно, мать умирающего-воскресающего Аттиса. У грузин в числе дохристианских божеств упоминается Нина-да-Нана, у абхазов Нан или Нанду была богиней размножения рода⁷⁴. Почти все из указанных мифологических образов имеют то или иное отношение к материнству, к хозяйке дома, к идее размножения и продолжения рода человеческого.

Эти же качества были свойственны и армянской Нанэ, образ которой и по сей день бытует в народе: во многих армянских диалектах нанэ (нани) нан—նանէ (նանի) նան и сейчас означает мать (старшая мать) бабушки⁷⁵. По ряду признаков Нанэ может быть отождествлена с символом матери-родины, нашедшей своеобразное отражение в армянском героическом эпосе «Сасна Цнер». В народном эпосе фигурирует персонаж—старуха Нани, которую И. А. Орбели считает отголоском богини Нанэ. Образ старухи, протестующей против пленения армянских деву-

ЦЕНТРЫ КУЛЬТОВ ДОХРИСТИАНСКИХ БОЖЕСТВ В ИСТОРИЧЕСКОЙ АРМЕНИИ



У С Л О В Н Ы Е З Н А К И

- | | | |
|------------------|--|-----------------------------------|
| Аманор и Ванатур | <input checked="" type="checkbox"/> Мажан | Угур |
| Анаит | <input type="checkbox"/> Михр | Халди и супруга Арубани(Багмашту) |
| Арамазд | <input checked="" type="checkbox"/> Нанэ | Шивини и супруга Тушпуюе |
| Ара-Гехецик | <input checked="" type="checkbox"/> Спандарамет | Древнеармянские святынища |
| Астхик | <input checked="" type="checkbox"/> Супруга Угур(Иштар) | Вишапы |
| Баршам | <input checked="" type="checkbox"/> Тейшеба и супруга Хуба | |
| Ваагн | <input checked="" type="checkbox"/> Тир | * Храмы |
| Деметр и Гисанэ | <input checked="" type="checkbox"/> Торк Ангех | * Отметки высот |

Автор карты Г.Д. Вардумян
Составил Г.Г. Саркисян

шек и продажи невольниц арабскому халифу, своими корнями, по всей вероятности, связан с богиней-покровительницей материнства Нанэ.

«նանէ, ինչի՞ ինձ կանիծիս:
Պապավ ասաց—Հաւա դեռ շանիծեմ,
Մենք ի՞նչ նեղությունվ, ի՞նչ տանշանըվ
Միջացոցիմք մեր աշշիկներ...
Կոզրագին Մելիքն է ճամփի.
Քապուն կարճիկ կընիկ տանի,
Քապուն էրկն կընիկ տանի,
Քապուն աղապ աղջիկ տանի,
Քապուն ուղար բանով ուկի, արծո՞ր տանի...
Մենք էղնց խարչ տփո՞ւն ենք, ի՞նչ...»⁷⁵

В образе старухи Нани сохранились также черты древней богини-покровительницы пашни и урожая, а также богини-воительницы, ибо она подает идею Давиду, главному герою эпоса, не повиноваться, а выйти в бой с арабским халифом в защиту родины, ее хлебов, ее девушек и женщин⁷⁶.

Поскольку в образе Нанэ, как и в образах Ананит и Астхик, проявляются те или иные черты великой богини-матери, есть основание говорить об их изначальном самостоятельном существовании. Так или иначе божество, олицетворяющее женщину-мать, хранительницу и защитницу домашнего очага и родины, имеет древние истоки и граничит с культом Великой богоматери. Ведь в народном понимании нани/нан не только мать и бабушка, но и хозяйка дома, старшая женщина в семье, даже глава семьи, особенно большой, патриархальной⁷⁷. В этом случае образ Нанэ ассоциируется с образом греческой Геры, римской Юноны и другими богинями-матронами. Как сообщают Агатангехос и Мовсес Хоренаци, храм Нанэ—Афины находился в селении Тил... (գԱթինակն ի թիլ) ⁷⁸ провинции Дарапанахаец (Դարանախաց—Высокая Армения), и был разрушен впоследствии вместе с храмом богини Ананит, а богочества обоих храмов были переданы христианской церкви: «Եւ անտի ընդ գիտուն Գալլ լայնուու անցանէին, և քանէին զեանէական մեհենան զաներն Արամազդայ ի Թիլն յաւանի: Եւ զգանձու երկոցուն մեհենաց աւարեալ ժողովիւալ ի նուէր սպասուց սուրբ Ակեղեցուն Աստուծոյ թողուին տեղիօքն հանդերձ»⁷⁹:

В общеармянском государственном пантеоне особое место занимали не только дочери, но и сыновья Арамазда. Среди них выделяется Ваагн (Վահնակն—Вахагн), который символизирует отвагу, мужество и храбрость, в этом своем качестве перекликаясь с образом Торка Ангеха.

Первоначально Ваагн почитался как божество, персонифицирующее солнце. «Некоторые почитали солнце, называя его Вааг-

ном», пишет Г. Алишан, из чего явствует, что солнце не только олицетворялось в образе Ваагна, но и называлось его именем. Это подтверждается и этнографическими данными: в традиционном свадебном цикле области Вана-Васпуракана долго существовал обычай, связанный с культом солнца. На следующий день после венчания, молодоженов выводили на кровлю дома или на другое возведенное место, откуда был виден восход, и группа неженатой молодежи пела песню, в которой приветствовала солнце, имя которой Вахэ (Вахагн):

Ե՛զ բարե, այ Ե՛զ բարե,
Էղն արկուն տանք բարե.
Տայ թագաւորին շատ արե:
Վահէ, Վահէ!

Рассвету привет! Рассвету привет!
Рассвету солнца дадим привет!
Чтоб дало оно царю долгую жизнь.
Вахэ, Вахэ!⁸⁰

То же самое повторяется для «царицы», т. е. невесты, супруги.

Этимология имени Вахагн тоже говорит в пользу связи этого божества с огнем и солнцем: специалисты установили, что «вах»—vah в санскрите означало «нести», «несущий», а «агни» agni—«огонь», «солнце». В индийской и индуистской мифологии Агни—бог огня, домашнего очага, жертвенного костра⁸¹. Слово «агни» в значении «солнце», «огонь» до сих пор сохраняется в армянском языке, употребляясь преимущественно в художественной литературе⁸². Таким образом, Вахагн (Ваагн) означает «огненесущий», «солнценесущий».

Сущность Ваагна как солнечного божества проявляется и в песне о рождении Ваагна, дошедший до нас с языческих времен. Ее пели в сопровождении бамбира: «Զաւս Կրպելով ոմանց վանդպամբք, լուաք մերովք իսկ ականջօք», пишет Мовсес Хоренаци.

Երկներ երկին, երկներ երկիր,
Երկներ և ծովն ծիրանի.
Երկն ի ծովու ունէ և զկարմրին սղեզիկ.
Ընդ եղեղան փող ծուիս ելանէր,
Ընդ եղեղան փող բոց ելանէր,
և ի բոցուն վազէր խարտեալ պատանէկի.
Նա ուր ունէր, ապա թէ բոց ունէր մօրու
և աշունք էին արեակոնք».

Небеса и земля были в муках родин,
Морей Багрянец был в страданья родин,
Из воды возник алый тростник,
Из горла его дым возник,
Из того огня младенец возник,
И были его власы из огия,
Была у него брада из огия,
И, как солнце, был прекрасен лик⁸³.

Песня «Рождение Баагна» сохранилась в передаче Хоренаци, который считал его исторической личностью—сыном царя Тиграна Великого, но приписывал ему и божественные черты: «в песне воспевали борьбу Баагна с драконами и победу над ними. Все воспеваемое о нем имело большое сходство с подвигами Геракла. Воспевали также его апофеозу; и там, в стране Иверов, была воздвигнута статуя в рост его, которую чествовали жертвами. Вахнуник—суть потомки Баагна»— «Յետ որոյ և ըսդ վիշապաց ասէին լերգին կոտել նմա և լաղթել, և կարի իմն նմանագոյն զերալեալ նահատակոթիւնն նմա երգեին: Ալլ ասեն զնա և աստուածացեալ. և անգրի վրաց աշխարհին զորոք չափ հասակին կանդնեալ՝ պատսէին զոհիւք: Եւ սորա են զարմ Վահնուիք...»⁸⁴.

Божественность облика Баагна у Хоренаци подкрепляется еще и сведениями о том, как золоченную статую Баагна (Геракла) «главные жрецы из рода Вахуни... поставили в Тароне... в собственной их деревне Аштишате»— «զվահակն իւրեանց վարկանելով նախին կանգնեցին իւրեանց սեպական զիւզն լեշացաւ»⁸⁵.

В песне о рождении Баагна, которую считают одним из древнейших космогонических мифов, очевидна связь этого божества с несом и землей («в муках рождения находились Небо и Земля»); с морем-водой («в муках рождения лежало и пурпурное Море»); с растительным миром («Море разрешилось красненьким Тростником»); с огнем («из горлышка Тростника выходил дым»; «из горлышка Тростника выходило пламя»; «из пламени выходил юноша») и, наконец, с солнцем («у него были огонь- волосы, у него была борода-полымя, и глаза словно два солнышка»), т. е. здесь совершенно очевидна связь солярного культа с землей, небесной и водной стихиями, а также с растительным миром⁸⁶.

Если по сущности культа армянский Баагн ассоциируется с индийским Агни, то по характеру образа он близок к Индре. Некоторые гимны Йигведы характеризуют Индру как воителя, в других же гимнах он выступает как бог-громовик, великий небесный бог, владыка солнца и света. Сохранился миф о борьбе Индры с великим чудовищем—мировым драконом-демоном Вриттой, олицетворением тучи. В честь этой победы Инду величали Вритрахан, т. е. «убийца Вритты». С Индрой-Вритрахан генетически связан и авестийский Веретрагна—в иранской мифологии бог войны и победы, «сокрушитель вражды»⁸⁷.

Армянский Баагн, воплощающий мужество и силу, тоже был драконоубийцей-вишапо-

борцем; по письменной и фольклорной традиции он предстает как борющийся с помощью грома и молнии против демонов-драконов и побеждающий их, откуда и эпитет «вишапаках»: «Վիշապաքին Վահնու» (Агатанехос). О его борьбе против вишапов мы узнаем из мифа, упомянутого у Хоренаци, и находящего параллели в мифологии многих народов древности: у древних иранцев воспевалась победа божества-героя Трастаона (Фаридун) над драконом Ажи-Дахакой, у вавилонян известен сюжет боя верховного бога Мардука с богиней тьмы и бездны Тиамат, у греков второй подвиг Геракла произошел в борьбе с лернейской гидрой и т. д.⁸⁸

Сюжет борющегося героя с хтоническими демонами, духами, змеями и т. п.—один из самых популярных в мифологии и широко распространенных почти у всех народов древности. В армянской исторической традиции, в передаче Хоренаци, сохранилось предание о борьбе Тиграна с Аждахаком (ср. Ажи-Дахака): «Եւ ժողով արքան Հայոց իսահմանցն Կապագովկացւոց, և որչափ ընտիրք Վրաց և Աղուանից, և զամենացն ընտիրս Հայոց Միծաց և Փոքուց: Եւ խազալ ամենալն զօրութեամբ իւրով զկողմամբք Մեծացւոց: Վասնդ այնոնեակ ճարկ առնէ Աժդահակալ՝ պատահեալ պատերազմաւ նախազինն ոչ փոքր ինչ ամբոխիւ: ...քանզի ի լինել մարտին նիզակաւ օրինակ իմն որպէս զջոր հերձեալ զերկաթի ամոր հանդերձն՝ շամփրէ զԱշդահակ լընդարձակ տէդ նիզակին, և լամփուիլ միւսանգամ զձեռնն արտաքս զկէս մասն թոքոցն հանդերձ զինուն ի գորս բերէ: Բայց մարտն էր սքանչելի. զի քաջք զիպակ քաշաց՝ ոչ վաղվաղակի թիւունս ի միւսանց գարձուցնէնին. վասն որոյ իւրկարեալ քարշեր գործ պատերազմին մինչև ի ժամ ձիզու: Իսկ կախճան զորոյն առնէր ման Աժդահակալ. և արտիփի դիպուած ի բարեալիսութիւն լաւեալ՝ փառ լաճախէր Տիգրանալ»— «И собирает царь армянский из пределов Каппадокии, Иверии, земли Ахванов, из Великой и Малой Армении все отборное воинство и со всею своею силою идет на страну мидийскую с Хайкидом войною, (хотя он и был) не с малым числом войска. ..Когда завязался бой, Тигран широким острением копья (своего) расек крепкую железную броню Аждахака, как воду, и Мар, насквозь пронзенный, очутился на конце копья его. Тут Тигран, отдергивая свою руку, вместе с оружием выпул половину легких Аждахака.— Но бой был изумительный: герой, столкнувшись с героями, не скоро обращали тыл друг перед другом. Поэтому в течение долгих часов продолжалось дело, которому положила конец только смерть Аждахака. Этот случай вместе с

другими счастливыми удачами еще более увеличил славу Тиграна»⁸⁹.

Хоренаки упоминает также об аланской царевне Сатеник, питавшей страстную любовь к драконидам, потомкам Аждахака, живущим у подножья горы Масис (Арагат)— «... և իր տրփանք Սաթինկան ընդ Վիշապացունոն՝ սպասավելարի, այս ինքն ընդ զարմու Աժդահակի, որ անին զամբնալն զա ստորոտովն Մասինց», о сокрушении их могущества армянским царем Арташесом, который истребил их и предал огню поселение — «... մարտ ընդ նոսի և քարքարուն լիշխանութենէն, և սպասումն նոց և հրկողութիւն շինուածոցն»⁹⁰.

В другом фольклорном жанре—сказках—очень часты сюжеты с мотивом дракона-змея, препятствующего дождю, преградившего течение рек и вод в поля и нивы, и героя, борющегося против него, убивающего змея и спасающего красавицу, принесенную ему в жертву⁹¹.

Бог Ваагн-вишапаках в древнем мифе выступает и как бог-защитник родины и благополучия народа, ибо вишапы-драконы воспринимались как враги. В этом отношении образ Ваагна приближается к образам божеств-эпических героев Хайка, Арама, Торка, Ара.

По мнению Б. Аракеляна, в эпилете «вишапаках» можно видеть и тотемное происхождение бога Ваагна, поскольку «ках» (*քաշ*) означает на армянском «горный козел», т. е. Ваагн был зооморфным божеством в виде полукоzла-полудракона⁹². Мы уже не раз говорили о божествах-тотемах в древнейших представлениях населения Армянского нагорья. В облике различных зооморфных существ, они были широко представлены в древнем Египте. Известно, что индийского Инду часто изображали в облике быка. В переднеазиатских религиозно-мифологических системах шумерский Эа изображался в виде человека-рыбы, Иштар—с головой коровы, Мардук—с головой ящерицы, Тиамат—в виде четырехоного чудовища с крыльями и др⁹³. В религиозно-мифологической системе населения Армянского нагорья фигурировали Арцибедин, Иварша, Ангех, вполне возможно, что и Ваагн-вишапаках.

Кроме ипостасей Ваагна как солнечное божество, божество-громовержец, тотемное божество и виллапаборец, он предстает и как божество-культурный герой. У Анании Ширакаци сохранилось предание о Млечном пути, о котором издревле рассказывают, «что суровой зимой Ваагн, предок армян, украл солому у Баршама, предка ассирийцев, что у нас, по преданию, и называют следом вора

соломы»— «Ի խիստ ձմերանք՝ Վահագն նախանդ Հալոց՝ գողացաւ զբարդ Բարշամալ Ասորեստանիալ նախնուն. զոր և մեք սովորեցաք բնախուսութեամբ՝ Յարգողի հնու անուանել»⁹⁴. В этом небольшом предании раскрываются новые черты образа Ваагна, во-первых, как одного из предков армян, т. е. божества-прапредителя, во-вторых, здесь он фигурирует как армянский вариант древнегреческого Прометея, с определенными чертами культурного героя (демиурга), несущего тепло людям, своему народу. Крадущий солому в суровую зимнюю пору и роняющий на своем пути мелкие соломинки, из которых и образовался Млечный путь (по арм. Ծիրկաթին, известное в народе как Հարգագողի ճամփա— „дорога соломокрада“), Ваагн приближается к Торку Ангеху и другим божествам-эпическим героям творящим добро для родного народа.

Судя по сообщению Агатангехоса, который приводит слова армянского царя Трдата: «... և քաշութիւն հասցէ ձեզ ի քաշեն Վահագնէ ամենալն Հալոց աշխարհնս»⁹⁵— „Да одарит вас храбростью мужественный Ваагн“, он был не только отважным защитником, но и божеством, дарящим доблесть и силу в борьбе с врагом (ср. с Халди).

Ваагн являлся одним из любимейших богов древних армян, его храмы были богаты золотом и драгоценностями, отличалась роскошью «комнаты Астхик и Ваагна». С превеликим трудом удалось Григору Лусаворичу и поборникам новой веры разрушить храм Ваагна, называвшийся «Вахеванян меҳъян» (Վահեվանյան մեհեան), ибо „язычники“— жрецы героически защищали святыни. Так описывает события Агатангехос: «Եւ իրք եկն ենա ի սահմանն Հայոց՝ լուս Գրիգորիս, թե Վահեվանյան մեհեանն մնացեալ է յերկրին Տարօնոց, մեհեանն մեծագանձ, լի ուկով և արծաթով և բաղով նուերք մեծամեծ թագաւորաց ձօնեալ անդ. ութերորդ պաշտոն հողակառը, անուանեալն Վիշապաքան Վահագնի, յաշտից տեղիք թագաւորացն Հայոց Մեծաց, ի սնարս լերինն Քարքեայ, ի վերայ գետոյն Եփրատայ, որ հանդէս հայի մեծի լերինն Տաւրոսի, որ և անուանեալ ըստ յաճախաշատ պաշտաման տեղեացն Ցաշտիշտ: Զի յայնժամ դեռ ևս շէն կային երեք բագինք ի նմա. առաջին՝ մեհեանն Վահեվանյան, երկրորդ՝ Ուկեմօր Ուկեծին դից... և երրորդ՝ մեհեանն անուանեալ Աստղկան դից, Մեհեակ Վահագնի Կարգացեալ, որ է ըստ յունականին Ափրոդիտէս: ...Եւ երբ եկին հասին յանդիման մեհեանցն, մօտ ի գետն Եփրամ՝ կամէր

Հանել զնոսա ի փր, ի բարձրաւանդակ տեղի մեծ
հնացն, կործանել զքարփինս, և շինել զվայա-
րաս նոցա: ...Եւ մինչ գել շինուած մատրան
կազմէին՝ հրաման եմ Դրիգոր զպականին և թշ-
խաւացն, որ ըստ իւր էին, զի ելցն և մրճօք
տապակնացն զշինուած բազմացն: Առ եկալ
շատ զնուացան, և ոչ կարացին զգուր բազմաց-
գուանել թէ ի ներոք մտցնեն, զի ծածկեցին դկքն
ի նոցանէն. և ի կողմանէ տրտաքուստ զնուացան,
և ոչ գծեաց անդ երկաթ գործույն: ..Եւ անթիւք
կոտորեցան մարդիկ պաշտամանն քրոլովեան որ
ի տնուց անդ էին, և անհետ եղն ուկեր նոցա»⁹⁶.

Другой храм Баагна, как сообщает историк Говма Арцруни, был расположен на восточном склоне горы Варага (область Васпуракан), в селении Ахевакан (*Ահեվական*). Согласно сведениям того же источника, в малом Ахбаке также был храм Баагна, построенный царем Арташесом II (30—20). А при Грдате I (63—88) был воздвигнут храм Баагну в местности Салахунаец гавара Дерджан.

Огромная каменная голова Баагна-Гекрала-Ареса был в пантеоне на Коммагенской горе Небров.

При храмах и капищах Баагна организовывались пышные обрядовые церемонии. С особым торжествомправлялся праздник, посвященный Баагну в середине месяца Сахми (*Սահմի*) — октября. Кроме того, 27-й день каждого месяца посвящался Баагну и носил его имя. Как богу войны и армянскому аналогу Ареса-Марса, ему посвящалась также планета Марс (арм. *Հրատի*)⁹⁷.

Сложное сочетание стольких признаков в образе и культе Баагна можно интерпретировать как результат длительного оформления его культа, вовравшего и сконцентрировавшего в себе олицетворение сил и явлений природы, черты культурного героя и первопредка, в чем и состоит сущностная сторона культа Баагна. Образ его как бы преломился и стал прототипом главного героя армянского эпоса — богатыря Сасунци Давида, мужественно и стважно борющимся за добродейство и правое дело народа, его свободу и независимость⁹⁸.

Другим сыном Арамазда был Михр, культа которого по ряду признаков ассоциируется с культом Баагна, хотя в структурно-функциональном плане значительно от него отличается. Михр — бог небесного света и солнца, бог, связанный также с почитанием огня, поэтому его представляли символом земного огня и огня небесного. Его аналоги довольно широко были распространены в древнем мире⁹⁹: Амон (Ра) у египтян, Уту в Шумере, Шамаш у аккадцев, Шивини у урартов, Митра у иранцев, Агни и Сурья у

индусов, Гефест и Аполлон у греков, Вулкан у римлян, Ярило у славян и т. п.

В древней Греции божествами солнца и огня являлись, как известно, Аполлон, Гелиос, Фебос и Гефест. В Индии солнце олицетворяла вереница божеств: Агни — солнце, огонь, Сурья — солнце, Пушан — солнечный жар, Савитар (Савитри) — «восстановитель, оживитель». У древних армян — Тивское светило (*Տիւրնչն լուսալու*) — дневной свет, Арг или Аргаки (*Արեգակն*) — солнце, урартский Шивини, Баагн — солнце и огонь, Михр — свет небесный и земной (Арг или Аргназан употребляются и как антропонимы, особенно часто в народных сказках).

Типичным солярным божеством был Михр (Мхер, Мгер — *Մհեր, Մհր*). Солярный культа имел глубокие корни в древнеармянской религиозно-мифологической системе, о чем мы уже говорили при рассмотрении культа ураргского бога солнца Шивини. Культ Михра получил особое распространение в период расцвета так называемого митраизма — когда культа древнеиранского солнечного бога Митры (Мифры — *Միֆր*) широко почитался не только в Парфянской империи, но и в других странах древности (IV в. до н. э.—II в. н. э.)¹⁰⁰, когда, по выражению К. В. Тревера, «имя Митра сопутствует солнечному божеству у народов Малой Азии и Месопотами»¹⁰¹. Однако следует учесть, что митраизм носил всего этический характер, и Митра в древнеиранской мифологии фигурировал как «персонаж, связанный с идеей договора», а затем и как бог солнца¹⁰². Нам кажется, что и в данном случае речь может быть об общности происхождения теонимов, а не божеств и тем более культов: теоним Михр у армян, как и теоним Митра у индоиранцев, по всей вероятности, восходят к общей индоевропейской основе¹⁰³.

Надо полагать, что культа Михра у армян имел древние местные корни, восходящие к почитанию огня, домашнего очага и солнца. Огонь почитался у армян, как и у других народов древности, с незапамятных времен. Этнографически засвидетельствованы наскальны изображения на территории Армении. Этнографически засвидетельствованных данных о культе огня и домашнего очага у армян целое множество: «Азагракан андэс» содержит весьма богатый материал об этом. В некоторых районах Армении, например, вместо «погаси огонь» говорили «благослови огонь», так как гасить его считалось великим грехом — пеплом покрывали (*Կոշկը շնթեղել*) и если гасили, то не сдувая, а водой, и то только после молитвенных слов¹⁰⁴. Особые ритуалы и обряды были связаны с почитанием домашнего очага, очажного (точир — *թոշիր*, оджах — *օջախ*) огня, его оберега-

ния от скверны, поскольку с огнем домашнего очага у армян связывались и понятия дома и семьи¹⁰⁵. В народных преданиях огонь и вода часто представлялись как брат и сестра¹⁰⁶, им приписывались плодоносные свойства. Некоторые обычай общественно-семейного характера, в частности пережитки праздника магического возрождения солнца, дарующего молодоженам плодовитость—«тринадзе» (*տրնդեց*) и по сей день бытуют в народе. Обычай, распространенный среди молодежи, устраивать 14 (или 13) февраля хоровод вокруг костра и прыгать через огонь, соответствует древнейшему празднику бога солнца и огня Михра и заключал в себе представления о животворной силе солнца и огня¹⁰⁷. В христианскую эпоху этот праздник был трансформирован в Сретение Господне—Тярнындарак (*Տյառնիրնդարակ*).

О степени распространенности образа и культа Михра свидетельствуют также название месяца «мехакан» (*մեհեկին ամիս*), в древнеармянском календаре (*Տարշանցոց*) соответствующем февралю—месяцу Михра (ср. Фебос—Февраль). Слово «мехъян» (*մեհեկին*)—«капище» тоже является производным от Михра¹⁰⁸. С именем этого бога связано также название ниши в Ванской скале Мхери-дур, считавшейся одним из жертвенныхников бога Михра. Из множества святилищ, посвященных Михру, известен Багайарический храм (*Մրճական մեհևանն անտառնեալ պրուղին Արամազգիքի*, ի գիւղ զոր Բագավանիքն կոչեն), где была установлена статуя олимпийского бога огня и бога-кузнеца Гефеста (*զեփիստեն ի Բագավանիքը*)¹⁰⁹. Образ Михра отождествлялся и с образом римского Вулкана.

Михрским считается и Гарнийский храм, воздвигнутый в летней резиденции армянских царей в крепости Гарни; он «возвышается над глубоким ущельем реки Азат, окружен горами и гармонически сливаются с пейзажем». Храм привлекает строгими формами и изяществом декоративного убранства. Это «великолепный и высокохудожественный памятник архитектуры», отличительной чертой которого, как и всего древнеармянского искусства вообще, по мнению Б. Н. Аракеляна, «является разнообразие, данное в гармоническом стилистическом единстве»¹¹⁰.

Мнения ученых о датировке сооружения Гарнийского комплекса расходятся: одни относят его к I в. н. э. и считают, что храм был построен при Трдате I на месте более раннего святилища бога солнца, разрушенного во время нашествия римского полководца Корбулона в 57—60 гг.; другие полагают, что он был воздвигнут не ранее середины II в. н. э. (А. А. Саинян). Так или иначе,

храм представляет собой периптер греко-римского типа, его архитектурные формы носят отпечаток эллинистического искусства, что было обусловлено исторической ситуацией той эпохи¹¹¹.

Руины другого святилища бога солнца и огня сохранились под алтарем кафедрального собора в Эчмиадзине, и это представляется нам явлением неслучайным, ибо, по преданию, именно на этом месте возник луч солнца, по которому спустился с небес Иисус Христос—воплощение света и мысли, одним из прототипов которого был Михр/Митра. В средневековых духовных песнях—шараканах—образ Христа отождествлялся с образом божества света, солнечного и духовного творца.

На праздниках в честь бога Михра, по свидетельству Страбона, приносилось в жертву огромное количество жеребцов—по несколько тысяч голов¹¹². Уже при Ксенофонте обычай жертвоприношения богу Михру настолько укоренился в обрядовой практике народа, что сам автор «Анабасиса» отдает своего коня старшине (комарху) одного армянского села для приношения в жертву солнцу¹¹³ (ср. лошадь—символ солнца в изображениях).

Об особой живучести этого древнего культа свидетельствует существование и в средние века ереси огнепоклонников или поклонников солнца Аревордик—*Արեւորդիք*—«сыны солнца».

Следы культа Михра можно обнаружить и в армянском народном эпосе в образах сасунских богатырей: деда и внука—Мгера Старшего и Мгера Младшего (*Միջ Մհեր, Փոքր Մհեր*)¹¹⁴. Этоним Мгер восходит к теониму Михр/Мгер, а сюжетная линия эпоса в ряде случаев совпадает с древними мифами о Михре/Митре: и Мгер Старший, и Мгер Младший совершают множество героических подвигов, сражаясь с темными злыми силами, как Михр боролся с мраком. Можно провести параллель между борьбой Мгера Старшего с черным быком, связанного с дважды яволами, и борьбой Михра/Митры с мраком в облике черного быка. С этим перекликается и сражение Старшего Мгера со львом, которого он раздирает на части и получает прозвище «львояраздиратель»—*ալյուրծածել* (ср. Баагн-вишапаках):

«Մհեր Կահչեց— Հազն ու դիմին, տեր իենդանին կանչեց, մի ձեռ Բայեց էղ առյուծի վերի՛ ձնոտ,
Մյուս ձեռ Բայեց Ներբի՛ ձնոտ,
ձղեց էղ առյուծ մէջտեղեն,
Արեկ էնոր Երկու կտոր
Մեկ դրեց ճամփու էս դին, մեկ էկ էն որ
...Մհերն առյուծ սպանեց:
Զուր Ֆրմիկ Մհեր էր,
Ֆրմիկն նետ էզավ Առյուծածն Մհեր»¹¹⁵.

Мгер Младший—сын Давида, тоже ведет неустанный борьбу с темными силами. Его странствия по свету завершаются единоборством с родным отцом, которого он побеждает, не ведая о родстве. За это отец проклинает сына, сбрасывая его на безднотность и бессмертие. Мгер Младший уходит в скалу и пребывает там в пещере, пока мир не станет добрее. Некоторые обряды Михра/Митры совершились в пещере, гроте или крипте—темном помещении под храмом, что можно сопоставить с уходом Мгера Младшего в пещеру:

«... էղ բարին Վանա քար կասեն,
Ասաց. «Կանգներ, իր թուր զարնեմ էղ բարին,
թե կտրեց, ես չեմ մեղավորցեր.
թե չկտրեց, մեղավորցեր եմ»:
թուր որ էղար քար,
թուր երկու կողմեն փեղկամա,
միքն, իր ձին գնացին մեց,
քար կավ, իրար կաշավ»¹¹⁷.

Мотив о заключении Мгера Младшего в скалу или пещеру и его предполагаемый выход оттуда кажется нам интересным с нескольких точек зрения. Это напоминает во-первых, ожидаемое явление Иисуса Христа, во-вторых, перекликается с аналогичной сюжетной линией из предания об Арташесе и Артавазде (см. первую главу работы). Там тоже отец проклинает сына, связанного железными цепями, заключенного в пещере, где «две собаки грызут беспрестанно его цепи, и он силится выйти и положить конец миру», «от звука ударов кузнецких молотов снова... оковы укрепляются», поэтому «и в наше время многие из кузнецов, следуя легенде, по воскресеньям ударяют трижды или четырежды молотом о наковальне, чтобы укрепились, как говорят, цепи Артавазда»—«Զդրտցեն զմանէ և պառաւոնք, եթէ արգելեալ կալ լալրի միում, կապեալ երկաթի շղթալիւք. և երկու շունք հանապազ կրծելով զշղթալսն՝ շանար ելանել և առնել վախճան աշխարհի. ալ ի ձալնէ կրանահարութեան դարբնաց գորանան, ասեն, կապանքն: Վասն որոյ և առ մերով իսկ ժամանակաւ բազումք ի դարբնաց, զէետ երթալով առասպելին՝ լաւոր միաշաբաթուոց երիցս կամ չորիցս բախին զալն, զի գորացին, ասեն, շղթալքն Արուազզալք»¹¹⁸.

Уход эпического героя или бога в скалу подводит нас к распространенной традиции в разных религиозно-мифологических системах—обитания богов в горах или на горе, в скалах или даже в пещерах, и следовательно, почитание этих мест. Типичный пример культа горы Олимп в Древней Греции С. А. Токарев квалифицирует как «совершенно особую разновидность культа гор», сложив-

шуюся у «земледельческих народов в тех местностях, где урожай зависел от своевременного орошения полей горными паводками»¹¹⁹. Отметим, что к этому прибавлялись и чисто внешние факторы—величавость и не-проступность гор, загадочность многих природных явлений, связанных с ними (извержение вулканов, снежные заносы и лавины). Естественно, что такие горы обожествлялись или же связывались с культом того или иного бога, как Арагац (*Արագած*) и Араилер (*Արայիլեր*) с Ара Гехеком, Мхери-дур в Ванской скале, горная местность, Халдиевы ворота (BABU, SESTIEI) как жилище урартских богов и место их сборов¹²⁰. Объектом почитания становились не только скалы и пещеры, но и утесы, бездны, ущелья, возвышенности, как, например, Анаитадзор—ущелье Анаит, *Անաւաշպիր ՓՀ*—Бездна Артавазда на горе Масис, а также горы—Арат, Небровд, Сев-сар (Черная гора), Синпан-сар, Марута-сар и др.

Возвращаясь, к сопоставлению образов Михра, Мгера Младшего и Артавазда заметим, что они явно перекликуются с греческим Прометеем и грузинским Амирани, особенно если учесть и вариант мифа, где Мгер Младший оказывается по велению ангела бога прикованным к скале, и ворон клюет его почки, сорока—легкие:

«Կախուել ա ժամփըր. Կարքամոռում ա. որ.
—Քեզի լահ չըլնի.
Պայց ակուակ քու պուճիկ ուտի,
Ու կոփկն էլ՝ անձեզն էլ քու թոքեր ուտի...»¹²¹

Это еще один штрих к образу сасунского богатыря, явившегося одним из преемников древнего бога Михра.

Отголосками некогда широко распространенного культа бога солнца и огня у армян можно считать и следы почитания светодиа в концептуальном восприятии жизни. В древнеармянском языке были выражения «арэвэ арканим»—յարելէ արկանիմ—дословно «бросаю с солнца», т. е. лишаю жизни; или «арэвэ анканим»—յարելէ անկանիմ—«падаю с солнца», т. е. «умираю». В современном разговорном армянском бытуют выражения «арэвшат» —յարէշտ— «долгожизненный», «арэвид мэрнэм»—յարկիդ լեռնեմ—«да умру я для твоего солнца», т. е. «ты моя жизнь»¹²². Эти выражения уходят корнями в древнее представление о том, что все живое рождено солнцем и умирает, лишившись его.

Обоготворенное солнце часто принимало значение «правда, праведность, правосудие, осуждение, судья»: Шамаш в аккадской мифологии был богом солнца и правосудия; вавилонский царь Хаммурапи (1792—1750 гг. до н.э.) посвятил свод законов богу солнца; у египтян был миф о наказании людей за их грехи по приказанию бога солнца Ра, кото-

рый, считалось, в наиболее знаменитое время года распался гневом на людей. Митра (Мифра) характеризуется как древнеиранский мифологический персонаж, связанный с идеей договора, а также выступающий как бог солнца, античные источники свидетельствуют о персидском обычаях клятв Митре¹²³.

Мовсес Хоренаци приводит письмо иранского шахиншаха Шапуха армянскому царю Тирану (*Տիրան*), в котором шахиншах зовет царя к себе, обещая: «Եւ քոմ թագավորութեանդ ոչ ինչ զնաւեցուք, երդեալ ի Միք մեր աստիտած. միան փոթա տեսանել զմեզ, զի խորհել քեզ մարթացուք զան հասարակաց օպիի». „мы никакого овреда не нанесем твоему государству: клянусь великим богом Михром, только поспеши повидаться с нами, чтобы можно было нам поразмыслить об общей нашей пользе“. Однако вероломный шахиншах ослепляет армянского царя¹²⁴.

У древних армян тоже бог солнца считался, как видим, верховным судьей, божеством правосудия. Об этом свидетельствуют и пережитки концептуального порядка. В современном разговорном армянском бытуют выражения, в которых правда отождествляется с солнцем. «Клянусь солнцем отца (матери)—*Ճրի արև*, *Ճրի արև*, или же «солнцем» какого-нибудь другого близкого, любимого или уважаемого родственника. Клянутся могилой умершего: например, «Клянусь могилой деда (бабушки)—«*Կաշին* (*տափին*) գերեզմանի». Здесь смерть противопоставляется жизни, символизированной солнцем.

Из изображений Михра-Аполлона-Гелиоса известны коммагенская статуя и описание Г. Алишаном изображение Михра в головном уборе, борющегося с быком. Рядом с ним мифологический персонаж—Кадж с опущенным и поднятым факелами—символами ночи и дня: «աւս ամենքն ալլ լայնեն տարւու եղանակներն արեւու ըրջանով, գիշերն ու ցերեցը»¹²⁵.

Все эти данные об образе Михра, отголоски его культа и пережитки древнего мирапонимания говорят о величайшем значении культа солнца, огня, домашнего очага в дохристианских религиозно-мифологических и мировоззренческих представлениях армян.

Третий сын Арамазда—Тир (Тира, *Տիր*, *Տիրի*, *Տյուր*) почитался как бог-покровитель грамоты, наук и искусств, риторики, верховный грамотей, книжник и толкователь снов. Он является собой армянский аналог египетского Тота, аккадского Набу¹²⁶, греческого Аполлона, римского Меркурия и т. п. Тир часто в источниках фигурирует как гонец и писец Арамазда: «Տիր գիր, գուրի գիտութեան քըր-

եաց, անուանեալ Դիւան դրչի Որմզդի, ուսման ճարտարութեան մենանեան»¹²⁷, соответствствуя в этом своем качестве греческому Гермесу—быстроходному курьеру и послу Зевса, богу красноречия¹²⁸. Прототипом или предшественником Тира, как гонца и выразителя воли верховного бога Арамазда, его главного жреца, можно считать древнейшего Мажана, выполнявшего те же функции. Если в урартском пантеоне покровительство наук, искусств и ремесел составляло часть культа верховной пары Халди и Арубанни, то в общеармянском пантеоне оно было сосредоточено в культе отдельного божества—Тира.

С культом Тира связывалось толкование снов: Агатангехос называет его не только учителем жреческой мудрости, но и снотолкователем, снооткрывателем (арм. *երազ*—«сон»). «Երազացու երազան պաշտաման Տրի գիր գիտութեան քըրմաց»¹²⁹.

Стремление познать тайну сновидения привело к поклонению тем, кто занимался толкованием снов, предсказанием с их помощью будущего. Так возникла жреческая наука снооткрывателей и снотолкователей, распространенная у многих культурных народов древности—египтян, хеттов, вавилонян, персов, греков и т. д.

Прорицатель судьбы Тир не только внушил людям сны, но и толковал их в своих храмах, построенных в различных местностях исторической Армении. Особенно знаменит был храм в Еразмуйне (*Երազմոյն*, *Երազմոյն*) провинции Востан, где была воздвигнута медная позолоченная статуя Аполлона, ибо храм считался дворцом искусств и наук. В нем хранились различные художественные изделия. Багарансскую статую Тира-Аполлона во II в. до н. э. Арташес I перенес в свою столицу Арташат: «Ապողոնի պատկերն արտաքու քաղաքին կանգնէ հուպ ի ճանապարհեն».

Образ Тира ассоциируется с образом другого мифологического персонажа—Анушавана Сосанвера, внука Ара Гехецика, «богато одаренного от природы, многоумного в слове и деле». Он фигурирует в армянской мифо-эпической традиции как дух-покровитель священной рощи платанов в Армавире (*Արմավիրի Սոսաց անտառ*), по шелесту листвьев которых предсказывал будущее. Само же имя Сосанвер (*Սոսանուեր*) означает «дар платана», «шелест листвьев этих деревьев и колебание их при тихом или сильном дуновении воздуха» составляли, в течение долгого времени, предмет гадания в земле

хайев»,— пишет Мовсес Хоренаци (*«Արտակարանի ընդ ծամբիրամի ի պատերազմին, թողլով արտ զաւակ ամենահարստու և շատահանճար լիր և ի բան՝ զԱնուշաւան Խոսնուեր»*: Քանզի ձօնեալ էր ըստ պաշտամանց ի ոսուխն Արամանեկալ որ Արմաւիր, զորոց զաշագարեցն սոսաւին, ըստ հանդարտ և կամ սաստիկ շնչելով օդին, և թէ ուստի շարժումն՝ սովորեցան ի հմալու լաշիարհն Հայկապանց, և այս ցրազում ժամանակաւ) ¹³⁰.

Гадание по шелесту листьев деревьев, а также другие способы прорицания, ясновидения, например, гадание снов по ногтям (К. Костанянц), по письму—«գրացովիլուն» (ср. Тир—писец, грамотей), были, по всей вероятности, элементами культа бога Тира.

В области Сюник находилась местность Третук (*Տրետք* дословно: Тирский дар) ¹³¹, известны названия селений Треа и Тир-арич, *Տրես գեղ*, *Տրե-առիք գիղ*, горы Тиринкатар (*Տրիբնկատար*—«макушка Тира») и др ¹³². Этому богу была посвящена планета Меркурий.

По предположению В. Бдояна, бог Тир являлся также защитником и покровителем осенней пашни у древних армян. Вплоть до начала XX в. в области Вана пахотное орудие называлось *տիր խարոր* «Три харор», т. е. «сога Тира», сорт пшеницы — «тир», тягловые животные — *տիր եղիներ* — «три езнер», т. е. «быки Тира», земледельцы — *տիր մաճկալ* — «три мачкал», или же *տիր զնող* — «тир днох» — *տիր ցանող* — «тир цанох», т. е. «сеятель Тира», «пахарь Тира» ¹³³.

Месяц этого бога—Трэ, на наш взгляд, назывался так по той причине, что в древнеармянском календаре он соответствовал ноябрю—месяцу, когда обычно велись осенние земледельческие работы. Культ Тира как бога осенней пахоты перекликается с культом Ара Гехецика—бога весенней пахоты у древних армян.

Далекими отголосками культа Тира считаются и такие слова-понятия как тэр—*տիր*—«господь», «господин» (В. Бдоян), *տիար/տիրալը*—господин, *տիր անտեմծ*—господь бог *տիրացտ*—тирацу—«ձեյաչք» Костанянц Тира-кан—*տիրական*—Тирский—так называлась разделуга—пояс Арамазда (Б. Саргисян), (ср. Тиранна). Разговорное выражение «да унесет тебя грох»—*գրողը քից սինի* тоже связывают с Тиром, поскольку «грох» на армянском означает «писец» ¹³⁴. В связи с этим считают Тира и проводником душ умерших в подземное царство или в потусторонний мир (*գրող=հոգիւն*) ¹³⁵; здесь его образ сближается с образом урартского бога Хутуни, «который души переводит» (в греческой мифо-

логии перевозчиком мертвых в аида был Харон) ¹³⁶.

О живучести Тира в представлениях народа свидетельствует и значительное число антропонимов: Трдат (Тиридат), Тираир, Тиран, Тирит (*Տիրիթ*), Тиратур (ср. также словообразование *ի տրիտուր* «и тритур»). Сейчас широко употребляются как антропонимы и имена других божеств: Анаит, Ваагн, Астхик, Мгер, Нанэ, Хайк, Арам, Торк, Ара, Нарэ.

Резюмируя вышеизложенное о главных божествах государственного пантеона, отметим прежде всего их ведущее место в религиозно-мифологическом комплексе и в системе верований языческих армян. Соотношение культов указанных пяти божеств проявляется не только в представлениях и поверьях, связанных с их образами, но и в культовых действиях и церемониях, связанных с ритуальной стороной их почитания. Поэтому эти культуры и их пережитки оставили столь глубокий след в народной культуре армян и в их мировоззренческих критериях. Кроме того, «в процессе оформления отдельных этнических общностей» не только создаются «особые формы материального производства (и шире—всей материальной, вещественной культуры)», но и получает «устойчивое распространение и идеологическое оформление быта и бытовых ситуаций в виде обычая, обрядов, праздников» ¹³⁷. Культы божеств Астхик, Нанэ, Ваагна, Михра и Тира, а также Анаит и Арамазда наилучшим образом представляют обрядово-бытовую сторону дохристианской культуры армян, древнеармянского менталитета в целом.

3. Культы второстепенных божеств. Известные из источников божества общеармянского пантеона—Аманор, Ванатур, Спандармет, Деметр, Гисанэ, Баршамия и др.—могут квалифицировать как второстепенные—по месту и роли их в сонме божеств государственного культа и при сравнении с главными богами и богинями.

В литературе образам Аманор и Ванатура уделено немалое внимание и интерпретированы они по-разному, даже порой противоречиво, что объясняется некоторой нечеткостью касающихся их сведений из исторических источников. Упоминание об этих божествах мы находим у Агатангексоса, который говорит, что в день Нового года в селе Багаван (Шицаван) Григор Лусаворич назначил празднование памяти Ованиеса Мкртыча (Иоанна Крестителя) и святого мученика Атанагиеса, тогда как до этого здесь в этот день проводился языческий праздник в честь подателя фруктов божества Нового года Аманора и гостеприимного бога Ванатура: «*գիբն Այնորով ամենարիր նոր պատու*

տօնին, հիւրընկալ դիցն վանատրի, զոր լատաշագոյն իսկ ի նմին տեղուզ պաշտէին լորժութեան նաւասարդ աւուր»¹³⁸. У историка отсутствует союз “и”, поэтому неясно — об одном или о двух божествах идет речь. Одни авторы осмыслили Ванатур как эпитет Аманор (*Ամանոր* — “ам” — “год”, “нор” — “новый”), связанный с культом плодородия — “аменабер” / “аменабех” — *ամենարէր/ամենարեղ*, употребляемый у историка, означает „плодонесущий, плодоносный“. В такой интерпретации божества Ванатура фактически не существовало.

Другие авторы полагали, что Аманор и Ванатур — два самостоятельных божества, связанные с новым годом и с культом плодородия. Кроме того, Ванатур осмыслился как божество, дававшее приют (*Վանանդ* — «приют, пристанище», «церковь», тур — «дать», давать) участникам новогодних празднеств¹³⁹. В этом своем качестве Ванатур напоминает древнейшего Мажана — бога-гостеприимца, в честь которого, по свидетельству Мовсеса Хоренаци в том же селе Багаван всенародно праздновался новый год (навасард = аманор): «Յորում պատէ ի մեհնիցն պաշտամանց վերին Տիգրանաւ արքալի Հարուց պատուալ գգերեզման եղորն իւրու Մաժանալ քրմապիսի ի Բագնանց աւանի, որ ի Բագրանդ գտաւափ, բագին ի վերայ գերեզմանին շինեալ, զի ի զոհիցն ամենան անցաւորք վայելեցնեն, և ըսդունիցին հիւրք երեկօթիւրք»¹⁴⁰.

Аманор и Ванатур, как в свое время Маждан, выступали в общеармянском государственном пантеоне как покровители новогодних торжеств, а также хранители плодов в садах и виноградниках, несущие урожай людям, создателям изобилия и плодородия.

Г. Алишан сопоставлял Аманор и Ванатура с латинскими Помоной (Pomona) и Вертулумом (Vertumnus). На основании одного упоминания Страбона о том, что богиня Анант почиталась вместе со своими спутниками Оман и Ападатом, К. В. Мелик-Пашаян проводит аналогию: Аманор — Оман, Ана-дат — Ванатур¹⁴¹.

Ряд этнографически засвидетельствованных фактов позволяет считать правильным высказанное в литературе мнение, что Аманор — супруга Ванатура. В ряде историко-этнографических районов Армении из различных плодов (персиков, абрикосов, грецких орехов) изготавливали мужские (*լուզ*) и женские (*տիկին*) фигуры, которые в день Нового года дарились детям¹⁴². Это объясняется тем, что по древнеармянскому календарю праздник Нового года совпадал со временем

сбора урожая, когда свежие плоды были в изобилии (август)¹⁴³. Впоследствии Новый год праздновался первого января, однако по традиции такие фигурки продолжали изготавляться, что, несомненно, свидетельствует о живучести обрядов новогоднего цикла. Антропоморфные лошади и тикин В. Бдояна рассматривает как конспирированные (чтобы не сглазить ожидаемый урожай) фигурки Ванатура и Аманор. Подобные представления и связанные с ними обряды могли иметь место и в последующем, в христианскую эпоху: свидетельством этому служат пережитки, зафиксированные в самом недавнем прошлом.

Учитывая все вышеизложенное, можно сделать вывод, что Аманор и Ванатур являлись земледельческими божествами, культуры которых оставили глубокие следы в быту народа, ибо были связаны с такими значительными празднествами, как праздник Нового года и праздник урожая. Есть основания считать, что Аманор и Ванатур выступали как спутники верховных божеств Арамазда и Ананит.

Несколько особняком стоит культ богини Спандарамет (*Սանդարամ* — *Սանդարամել*). Происхождение этого образа некоторые исследователи связывают с духом или символами подземного мира. По дошедшем до нас народным верованиям (Агатангексос, Товма Апцруни), Спандарамет — божество ада, бездны, пропасти, потустороннего мира. Слово «сандар» — амет (*ամենարը*) на армянском означает «пропасть, бездна, ад» и синонимично словам-понятиям «փոքր երկրի, անդունք, վիճ, ստորերկեալ վալորք, ծոց նողաց, գրողք»¹⁴⁴. У Агатангексоса мы находим выражение «Սանդարամենտական ննջեցեալք, «Սանդարամենք սարացեին, զկապեալ ողին արձակեցին», «Չայնք ննջեցին սանդարամենտ անդունց». Именно этими функциями Спандарамет сильно отличается от других божеств общеармянского пантеона. Появление такого образа и культа, как нам кажется, связано с противопоставлением и осмыслением жизни и смерти, представлениями о судьбе человека в мире ином. Очень важная деталь раскрывает сущностную специфику культа Спандарамет: согласно народным преданиям земля, нестра земли (*terra inferior, subterraria*) — *փոքր երկրի* — пристанище Спандарамет¹⁴⁵. Анализируя связь с землей, мы можем заключить, что Спандарамет символизировала образ матери-земли. Эта сторона культа представляется наиболее древней.

В культе Спандарамет подмечены атрибуты божества плодородия и растительности, восходящие к культу матери-земли. Происхождение армянского теонима может быть

увязано с именем иранской Спандарамат, впоследствии Спента Армайти, Армайти—олицетворением возделанной земли, прародительницей жизни¹⁴⁶. Последняя, как явствует из иранской мифологии, восходит к дозорно-астрийской матери-земле. Армянская Спандарамет/Сандарамет считалась также супругой Арамазда—творца неба и земли¹⁴⁷. Примечательно, что иранская Спандарамат считалась супругой бога неба. По функциональной характеристике можно провести аналогию и с греческой Деметрой—матерью-землей, а также с ее дочерью Персефоной, похищенной богом подземелья Аидом (Тартар—арм. *Տարթրի* Тартарос) и ставшей богиней потустороннего мира¹⁴⁸.

В армянской религиозно-мифологической системе божествами, связанными с потусторонним миром, считались «U -GUR, Ара Гехецик, а также урартский Хутунин—бог земли и подземного царства, женским проявлением которых явилось олицетворение матери-земли богиня Спандарамет (ср. арм. *արմատ*—«армат»—«корень»).

Пожалуй, наибольшую трудность для функционального анализа представляют образы Деметра (*Դեմետր*) и Гисанэ (*Գիսանէ*). Традиционно они характеризуются как братья, родом из Индии, которые от гнева правителей бежали в Армению. Армянский царь Вахаршак жалует им страну Тарон, где они основали город Вишап. После их гибели сыновья вздвигают на горе Карке статуи Деметра и Гисанэ, и эта местность стала считаться вратами ада (ср. Спандарамет—недра земли, ад). Так начинается их почитание в качестве божеств¹⁴⁹.

Возможно, что Деметр и Гисанэ, выступающие в паре, не братья, а супружеская пара или брат и сестра. Основанием для такого предположения служит, во-первых, тот факт, что теоним Деметр восходит к имени древнегреческой богини Деметры; Гисанэ же означает «длинноволосый» (служители его культа отпускали длинные волосы)¹⁵⁰. Во-вторых, аналогичные пары божеств, как явствует из мифологии различных народов мира, предстают как супруги или как брат и сестра.

Ни в дошедших до нас мифах, ни в литературе не указываются функции этих божеств. Факт этот мы объясняем тем, что Деметр и Гисанэ, видимо, выступали как божества-покровители области Тарон, и по включении этой области в состав объединенного государства их культы были включены в общеармянский пантеон.

Единственным божеством, заимствованном у западных семитов, по всей вероятности, был Баршам/Баршамин (*Բարշամին*)¹⁵¹. В специальной арменоведческой литературе функции этого божества в армянском пантео-

не не выяснены. Заимствование культа Баршамина является, очевидно, результатом определенных контактов армян с западносемитским этнокультурным миром, контактов политического и социокультурного характера, приведших к заимствованию и культовых явлений.

Функциональная неопределенность культа Баршамина, как мы думаем, объясняется тем, что будучи включенным в общеармянский пантеон, кульп западносемитского божества, владыки неба, бога солнца, вылился в рядовый кульп покровителя определенной monoэтнической общности, тем более, что в армянском пантеоне доминировал кульп верховного бога неба и земли Арамазда. По сообщению Мовсеса Хоренаци, в селении Тордан провинции Даранахаец в храме, богатом золотом и серебром, было установлено изображение бога Баршамина «из слоновой kostи и хрусталя, отделанное в серебро»: «Ինքնիշանէ ի Միջադիտու, և գտեալ անդ զԲարշամինալ զպատկերն, որ ի փղոսկը և ի բիւրեղէ կազմեալ էր արծաթով՝ հրամատէ տանել կանգնել յւանին Թորդան»¹⁵².

Впоследствии этот храм был разрушен Григором Лусаворичем, а богатства храма, вместе с селением и окрестными ластакертами (усадьба, имение) были переданы христианской церкви: «Եւ Կրթալր հասանէր ի Դարշանդէաց գաւառն, զի և անդ զանուանելոցն զստաստածոցն զրագինն կործանեսցեն, որ էր ի գեղն Թորդան, մենեան անուանեալ սպիտակափառ գիցն Բարշամինալ. նախ զնա կործանէին, և զպատկերն նորին փշրէին. և զդանձն ամենալ, զուկոյն և զարծաթոյն, աւար հարկանէին և զայն աղքատաց բաժանեալ բաշխէին: Եւ զգօնն ամենալ զաստակերտօցն հանդերձ և սահմանօքն լանուն եկեղեցւոյն նորիրէին...»¹⁵³.

Резюмируя итоги анализа общеармянского государственного пантеона, можно сделать следующие выводы:

— он был построен на генеалогических связях—почти все божества-компоненты состоят в кровно родственных отношениях друг с другом—такую структуру имеют и некоторые другие пантеоны древности (самым ярким примером может служить когорт олимийских богов),

— пантеон возглавлял бог-громовержец, отец всех богов, небожитель, творец неба и земли, людей и животных и всего живого—эти характерные черты армянского верховного бога также соответствуют древним традициям образа божества, стоявшего во главе пантеона;

— восприятие зла в религиозно-мифологических представлениях языческих армян,

как и у ряда других народов древности не дорошло до уровня обожествления, что отличает дохристианский пантеон армян от древнеиранского;

— в древнеармянском религиозно-мифологическом комплексе особое место занимает кульп великой богини—матери всех богов, связанный с идеей размножения рода (народа), плодородия-плодовитости и т. п. и генетически восходящий к аналогичным культурам богоматерей древности;

— важное место в культовой системе армян занимало обожествление небесных светил и, особенно, солнца: чертами солнечного божества были наделены в общеармянском пантеоне два бога;

— кроме солярного культа был развит и лунарный кульп: с ним был связан кульп великой матери богов;

— астральный кульп был также развит, с ним был связан кульп одной из богинь государственного пантеона армян;

— культуры ряда других божеств были связаны с той или иной планетой;

— поклонение земле выражалось как в народно-земледельческих культурах, так и в образах богинь плодородия и плодовитости и земных недр;

— особое место занимало почитание наук и искусств, что свидетельствует о высоком культурном уровне развития древних армян;

— в особом почитании были также представления, связанные с идеей материнства, домашнего очага;

— верования и воззрения, связанные с культурами воды и огня, животных и птиц, различного рода мифических существ и т. п., сопутствовали почти всем культурам божеств общеармянского пантеона.

Характеризуя славянское язычество, Б. А. Рыбаков пишет: «Славянское язычество—часть огромного общечеловеческого комплекса... воззрений, верований, обрядов, идущих из глубин тысячелетий и послуживших основой всех позднейших мировых религий»¹⁵⁴. Подобным образом можно охарактеризовать и армянское язычество, как и любую другую религиозно-мифологическую систему древности, пережитки и далекие отголоски которых сохранились вплоть до наших дней.

4. Храмы и жречество. Несмотря на весьма скучные данные о храмах и жречестве в древней Армении, мы имеем некоторую возможность воссоздать более или менее целостную картину мест и служителей культа. Вопросы, связанные с возведением и функционированием храмов, структурой храмового хозяйства и деятельностью жречества, возникают именно при изучении общеармянского пантеона, поскольку возведение храмов в дохристианской Армении приобре-

ло особенно широкие масштабы после образования государства.

А. Г. Периканян, изучая храмовые объединения Малой Азии и Армении, пишет: «Социально-экономическая роль храмовых организаций на Древнем Востоке еще недостаточно изучена. Лучше исследованы храмовые организации и храмовые землевладения древней Месопотамии; это объясняется наличием богатого документального материала, в частности изобилием клинописных документов хозяйственной отчетности. Однако относительная (также и в хронологическом аспекте) изученность храмов Месопотамии несколько не снимает необходимости исследования. в этом плане других областей Ближнего Востока, особенно потому, что происхождение, функции храмовых организаций и их значение были далеко не одинаковы в различных районах и в разные периоды. Особый интерес представляют Малая Азия и Армянское нагорье—области, пожалуй, наибольшего распространения храмовых общин, восходящих к древнейшим временам и продолжавших играть весьма важную роль вплоть до первых веков нашей эры»¹⁵⁵.

На основании изучения различного рода источников—хеттских текстов (законов), эпиграфических материалов эллинистического-римского времени, произведений античных (Геродот, Страбон и др.) и средневековых армянских авторов, а также этнографических данных, А. Г. Периканян приходит к заключению, что «многие храмовые общины в ходе своего развития прошли сложный путь от первичной сельской общины, сконцентрированной вокруг святилища, к сложному классовому политическому организму—рабовладельческому полису»¹⁵⁶.

Храмы Малой Азии и Армении А. Г. Периканян разделяет на три структурных типа: 1) храм—теократическая община; 2) храм в городе; 3) храм государственного (т. е. царского) типа¹⁵⁷. Опираясь на сведения исторических источников и литературы (Агатангехос, Мовсес Хоренаци, Павстос Бузанд, Зеноб Глак и др.), можно дополнить классификацию храмовых комплексов в дохристианской Армении¹⁵⁸. В первую группу, как нам кажется, включаются отдельные храмовые хозяйства, расположенные вдали от деревень и городов. Одни из них были местного, другие—регионального или общегосударственного значения. Ко второй группе относятся так называемые храмовые деревни, которые объединяли как обширные земельные владения, так и сельские поселения со значительным числом населения. Третью группу составляют упоминаемые в литературе храмовые города, которые возникали благодаря росту ремесленнических и торговых кварталов вокруг

храмового комплекса, развитию широкой сети торгово-экономических связей и появлению больших транзитных путей сообщения. Именно эти последние храмовые комплексы играли наиболее крупную роль не только в религиозной, но и во всей общественно-экономической жизни древней Армении.

Храмы и храмовое жречество были тесно связаны с государством и носили ярко выраженный классовый характер. В древней Армении они выступали опорой царской власти. Вполне понятно, почему армянские цари дарили храмам не только большие земельные владения, но и значительное число рабов—неродулов, труд которых широко применялся в храмовых хозяйствах. Само название «неродул» восходит к «иерой» (из-рои)—так назывались земледельцы, возделывавшие храмовые участки, т. е. «неродул»—հերութիւն означает «храмовый земледелец»¹⁵⁹.

Храмы, как правило, обладали движимым и недвижимым имуществом, крупными земельными угодьями, использовавшимися для ведения земледельческо-скотоводческого хозяйства и приносившими большие доходы. Каждый храм, судя по сведениям армянских средневековых источников, был посвящен определенному божеству. Наибольшее число храмов было связано с культурами верховных и главных богов и богинь. Самыми же богатыми, как показывает анализ сравнительных материалов, были храмы, посвященные богине Ананит¹⁶⁰.

Вначале жречество в Армении было, как и в других странах древности, немногочисленно и несамостоятельно: религиозные обряды исполнялись светскими лицами—правителями областей. Известно, что в древнем Египте жрецы действовали от имени фараона, как бы заменяя его особу; в Шумере глава общины был одновременно и вождем, и жрепом; в Хеттской державе сам царь считался священной особой и выступал в роли главного жреца¹⁶¹; в Урарту жрецами храмов назначались обычно родственники или приближенные царя, а верховным жречом страны являлся сам царь¹⁶².

Еще Страбон, описывая древнеармянскую храмовую общину в Каппадокийской Коммане, отмечал, что жрецы там обычно принадлежали к царскому роду и представляли второе лицо после царя. Они являлись хозяевами и правителями земельных участков при храмах, распоряжались прибылью от участков, обрабатываемых храмовыми рабами¹⁶³.

В процессе выдвижения жречества как отдельного слоя общества оно уже представляло собой иерархическую организацию, в которой ведущую роль играла верхушка, сос-

тоявшая из родственников или приближенных царской семьи. Уже было отмечено, как Ерванд из Аршакидов, строя город Багаран, назначил верховным жрецом своего брата Ерваза: «Բայց Երտանդաւ շինեաւ Վրաղաքն իւս և փոխել անդր զամենաւն ինչ վԱրմարար որոյն ի կոսցն, զոր ոչ օդուտ իւր ճամարեալ լիւրն փոխել ի քաղաքն զի մի՛ ի զալ և ի զոհել անդ աշխարհի՝ ոչ զգուշութեամբ պահեսցի քաղաքն, այլ հետպարն ի նմանէ իրը քառասուն ասպարիսաւ զմբւսիսով՝ նման իւրոյ քաղաքին շինեաց քաղաք փոքր ի փերաց զետոց Ախուրեալ, և անտանեաց Բագարան, այս ինքն թէ ի նմա զրագնաց լորինաւ է զկազմոթիւն. և փոխեաց անդր զամենաւն զկառան որ վԱրմարիր: Եւ մենանու շինեալ զեղաքը իւր զերտաց քրմապետ կացուցանէր»: «Ерванд, построив свой город, переносит туда из Армавира все, кроме кумиров, которых не счел он удобным для себя переместить в свой город, ибо он опасался, что, когда мир приходить будет туда для жертвоприношения, невозможно будет охранять город с надлежащей осторожностью. И потому на расстоянии сорока стадий на севере строит небольшой городок на подобие своего города по реке Ахуриан, назвав его Багараном, что значит «в нем построены жертвенники», и перенес туда всех кумиров, бывших в Армавире. И построив храмы, поставил он брата своего, Еруаза, главным жречом»¹⁶⁴. Этот отрывок представляет собой эпизод из истории сооружения языческих святилищ в Армении.

Установлено, что сам Тигран Великий выполнял обязанности верховного жреца в одном из Ананитских храмов¹⁶⁵. Трдат I (63—88 гг.) тоже являлся жрецом. Главным жрецом храма Арамазда в Ани был Мажан—царский брат. Часто жрец-правитель становился нахараром или же целый нахарарский род считался служителем культа того или иного бога (богини). Служением богу Ваагну, например, занимался особый жреческо-нахарарский род, которые считались потомками Ваагна: «...և սորա ին զարիք Վահենիք»¹⁶⁶.

И храм (арм. տաճար — «тачар», капище—մեհեան — «мехеан» или բաղին «багин») и его служители — жрецы (арм. քորի — «курм») и жрицы (քրմանի — «крмуи») находилась под покровительством государства.

Сосредоточенное в руках жречества руководство всей культовой жизнью страны необычайно повышало его авторитет в государстве и в широких слоях народа. Культовые функции армянского жречества были весьма разнообразны¹⁶⁷. Все наиболее значительные праздники общегосударственного

характера или же связанные с культурами тех или иных божеств пантеона совершались под руководством жрецов, при скоплении огромного числа населения из окрестных и отдаленных городов и сел. Это обстоятельство укрепляло также социально-экономический потенциал храмов и храмового жречества в стране. Традиционность и периодичность организации таких празднеств превращали окрестности храмовых комплексов не только в места паломничества, но и в крупные ярмарки, центры торговьо-обменных сношений, стимулировали развитие путей сообщения, организации на местах различных ремесленных производств, способствовавших появлению постоянных торгово-ремесленных кварталов вокруг храмового комплекса.

Храмовое жречество разработало уходящую корнями в глубь веков систему религиозно-мифологических представлений, связанных с общегосударственными культурами, установило генеалогию божеств армянского пантеона как выражение единства и родства всех регионов и этнических групп объединенного государства.

Жречество в дохристианской Армении оказывало большое воздействие на все стороны духовной жизни, на развитие искусства, научных знаний и литературы. Будучи институтами и атрибутами классового общества с ярко выраженной властвующей сущностью, храмы и жречество являлись очагами культуры, господствовали в области идеологии в древнеармянском государстве.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Культы дохристианских (языческих) божеств у армян прошли длительный путь формирования и развития и несут в себе наследие различных эпох. Рассмотрение культов дохристианских божеств и их пережитков на широком сравнительном фоне и на фоне этнокультурной истории армянского народа позволяет вскрыть характер и соотношение местных и общепереднеазиатского происхождения религиозно-мифологических представлений, их динамику на значительном хронологическом и пространственном отрезке. Историко-сравнительный и культурно-типологический анализ культов божеств догосударственного и государственного периодов дал возможность проследить процесс формирования культово-мировоззренческой системы древних армян в тесном переплетении с процессом их этнического формирования, выявить отражение исторического в мифо-эпическом и связи религиозно-мифологических явлений с этногенетическими. Все это позволило установить наличие следующего закономерного факта в этногенетических и теогонических процессах: возникновение и эволюция языческих культов, а также других религиозно-мифологических компонентов тесно связаны с образованием армянского этноса, процессы эволюции культов протекают параллельно и в прямой зависимости от этапов этнического формирования. Об этом свидетельствуют результаты рассмотрения сохранившегося материала о дохристианских культурах божеств и связанных с ними верованиях, обрядах, обычаях, праздниках и т. д. Итоги нашего исследования позволяют воссоздать более или менее целостную картину языческого прошлого армян, дохристианского образа мышления и познания мира.

Изучение древнейших слоев культовой системы армян дает возможность установить, что истоки культов божеств уходят в глубь религиозно-мифологических представлений этнических групп, населявших Армянское нагорье и сопредельные области с самых ранних этапов появления там человека, его материальной и духовной культуры, идеологии и искусства. К древнейшим религиозно-мифотворческим взглядам восходят не только

ко культурам божеств тех или иных компонентов армянского этноса, но и многие верования, обычаи и ритуалы, сопровождавшие культуру того или иного божества.

Сравнительно-исторический подход при комплексном изучении данных истории, языка, археологии, этнографии и фольклора, позволил выявить наиболее древние слои в системе интересующих нас феноменов, проследить отголоски культов божеств хайасского пантеона, божеств хетто-хурритского происхождения, богов урартского пантеона, божеств-прапородителей армян и мифо-эпических героев и, наконец, богов общеармянского государственного пантеона.

Наиболее древний пласт политеистической системы армян восходит к хайасскому пантеону. Сравнительный анализ хайасских теонимов дает представление о высоком уровне культового и культурного развития хайасской этнической общности, одного из древнейших компонентов армянского народа, о месте и роли этнополитического объединения Хайаса-Аззи в этнокультурной истории армян.

Следующий этап развития культовой системы характеризуется наслоением божеств с новыми функциями и отражает этногенетические процессы в более широком ареале, охватывающем и области расселения арим-арменской этнической общности. Степень контактов этнополитического союза Арме-Шуприя с древнейшими центрами цивилизации — с Хеттской державой, хурритскими государствами (Митanni, Угарит) прослеживается в культурах божеств хетто-хурритского происхождения, формировавшихся в древне-переднеазиатской этнокультурной среде. Этот пласт божеств отличается чертами, присущими религиозно-мифологическим комплексам древности и является собой органическое продолжение предыдущего — хайасского этапа, преимущественно в аспекте сущности и функционально-семантической нагрузки культов божеств.

Новый этап этноисторического развития населения Армянского нагорья привел к образованию Урартского государства и оформлению биайнского пантеона как государст-

венного культового комплекса биайнцев-уарартов. Изучение пантеона Ванского царства рассматривается нами как обязательный этап в исследовании дохристианских культов армян, ибо преемственность религиозно-мифологических и культовых явлений в доурартский и послеурартский периоды наблюдается как в плане генетическом, так и типологическом и функциональном.

В силу изменения и развития общественных, политических и социально-экономических условий жизни общества религиозно-мифологические представления также постепенно видоизменялись—наряду с богами почитались и божества-прапородители армян и эпические герои. Возникли целые сонмы персонажей-антиподов, конфликтующих друг с другом. Обычно антагонизм враждующих в армянской мифологической традиции решался в пользу добрых сил.

Впоследствии, в связи с переходом к классовому строю в рамках древнеармянского государства, происходит постепенная стабилизация культов богов и богинь в пределах официального общеармянского пантеона. Факты древнеармянской религиозно-мифологической традиции указывают на самобытность как общего комплекса верований, так и культов божеств.

В результате формирования объединенного армянского государства сложился пантеон с определенной иерархией богов и богинь, распространение культов которых постепенно вытеснило прежние названия божеств, но сохранило многие их атрибуты. Эта преемственность функций особенно четко выявляется при анализе культов верховных и главных божеств общеармянского государственного пантеона.

По мере укрепления религиозно-мифологической системы в рамках общегосударственного пантеона возникают храмовые комплексы и институт жречества, сыгравшие важную роль в идеологической, социоэкономической и культурной жизни армянского общества и государства.

В эллинистический период боги и богини общеармянского государственного пантеона часто унифицировались и идентифицировались с олимпийскими богами, однако сильной эллинизации древнеармянской культово-мифологической системы не наблюдается—плеяда богов оставалась в том же составе, греческие наименования лишь прибавлялись к армянским, сущность же культа не менялась.

В христианскую эпоху библейские персонажи перенимают черты дохристианских—языческих—богов и богинь. Герои армянского народного эпоса также ведут свое начало с древних прототипов. Народные веро-

вания, обряды и обычаи армян сохранили на протяжении веков исконно армянские традиции, восходящие к пантеистическим представлениям древности, о чем ярко свидетельствует этнографический материал по различным историко-этнографическим районам как исторической, так и современной Армении.

И после принятия христианства, когда языческие храмы были разрушены и на их местах построены церкви и монастыри, а прежние культуры были заменены христианскими, в широких слоях народа пережитки дохристианских культов и верований продолжали сохраняться многие столетия, а некоторые из них дожили вплоть до начала XX в. и даже до наших дней. Причину такого явления мы видим в глубоких истоках указанных культов, связанных своим происхождением с олицетворением сил и явлений природы, с различного рода воззрениями и поверьями, концептуальными моделями, а также важными бехами в истории народа.

Верования и культуры древних армян отражают не только социо- и этнокультурную историю армянского народа, но и специфику дохристианских религиозно-мифологических представлений армян. Переплетение исторического с мифо-этическим является доминирующей чертой древнеармянской культово-мифотворческой традиции.

Суммируя все вышеизложенное о различных механизмах политического, социокультурного и межэтнического характера, под воздействием которых происходило формирование и становление культов древнеармянских божеств, отметим еще раз, что истоки его уходят в глубь религиозно-мифологических представлений этнических групп, принявших участие в образовании армянского народа. Пантеон языческих богов и богинь являлся как бы органическим проявлением процесса формирования различных культов и культовых комплексов в доурартский, урартский и послеурартский периоды. Просуществовав вплоть до принятия христианства в IV в. н. э. и впитавший в себя традиции культовых систем предшествующих эпох, древнеармянский пантеон вобрал также черты современных ему пантеонов, неся отпечаток образа мышления и религиозно-мифологических воззрений древнего мира. В свою очередь христианство, унаследовавшее многие элементы языческого прошлого, нередко в трансформированной и конспирированной форме, пронесло через многие века и сохранило вплоть до наших дней пережитки и отголоски древнейших времен в виде обрядов, обычаев, церемониалов, а также разнородных понятий и концептуальных моделей мифопонимания.

ПРИМЕЧАНИЯ

К введению

¹ Из рукописного наследства К. Маркса. — К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., 2-е изд. т. 12, с. 737. Об историческом процессе развития религии и мифотворчества у различных племен и народов мира см.: Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. — К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 328—329.

² Ф. Энгельс. Бруно Бауэр и первоначальное христианство. — К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 19, с. 312. О социально-экономическом базисе религии древности см.: К. Маркс. Процесс производства капитала. — К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 89—90.

³ См.: В. И. Ленин. Социализм и религия. — Полн. собр. соч., т. 12; К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин. О религии (Сб.) М., 1975.

⁴ О ранних стадиях миропонимания, религии и мифологии см.: История древнего мира (далее—ИДМ). Под. ред. И. М. Дьяконова; В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. Т. I: Ранняя древность; т. II: Расцвет древних обществ; т. III: Упадок древних обществ. М., 1983; История Древнего Востока (далее—ИДВ). Под. ред. И. М. Дьяконова. Часть I: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. — Месопотамия. М., 1983; И. А. Крывелев. История религий, т. I. М., 1975; С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1976; Мифы народов мира (далее—МНМ), тт. I—II, М., 1980—1982.

⁵ С. А. Токарев, Е. М. Мелетинский. Мифология. — МНМ, т. I, с. 12.

⁶ С. А. Токарев. Религия и мифология. — МНМ, т. II. с. 377.

⁷ Там же, с. 378; о мифе и мифологической эпохе см. также: А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. М., 1930; М. Мюллер. Сравнительная мифология. — В сб.: Летописи русской литературы и древности, т. 5. М., 1963; А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. М., 1976; К. Леви-Стросс. Структура мифа. — Вопросы философии, 1970, № 7; М. И. Шахнович. Первобытная мифология и философия. Л., 1971; Ф. Х. Кессиди. От мифа к логосу. М., 1972; В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; М. М. Стеблин-Каменский. Миф. Л., 1976; Миф—фольклор—литература. Л., 1978; И. М. Дьяконов. Введение, в кн.: Мифология древнего мира (пер. с англ.). М., 1977; О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. М., 1978; Л. А. Абрамян. Первобытный праздник и мифология. Ереван. 1983; The Mythology of all Races, v. 1—13. Boston, 1916—32; E. Cassirer; Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 2: Das mythische Denken, Berlin, 1925; B. Malinowski. Myth in Primitive Psychology, London, 1926; Anthropology of Folk Religion (ed. by Ch. Leslie), New-York, 1960; C. Levi-Strauss, Mythologiques, t. 1—4, Paris, 1964—1971; G. Jobes, Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols, v. 1—3, New-York, 1962; G. S. Kirk. Myths its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures, Berkley-Los-Angeles, 1970; J. Chevalier, A. Gheerbrant, Dictionnaire des symbols, v. 1—2, Paris, 1973; Encyclopædia of World Mythology, London, 1975; J. E. Zimmerman. Dictionary of Classical Mythology. Toronto-New-York-London-Sydney, 1979.

⁸ С. А. Токарев, Е. М. Мелетинский. Мифология. МНМ, т. I, с. 14.

⁹ См.: И. А. Крывелев. История религий, т. I, с. 91—101. О культе см. также: А. Jensen, Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden, 1951; J. Fontenrose, The Ritual Theory of Myth, Berk.-Losang., 1966; Дж. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. М., 1980. (пер. с англ. М. К. Рыклина).

¹⁰ Э. Тэйлор. Первобытная культура. М., 1939, с. 10.

¹¹ Г. Е. Марков. Обычай избегания и проблема пережитков. — Советская этнография (далее—СЭ), 1979, № 1, с. 64.

12 Первый номер журнала «*Вестник армян*» вышел в свет в 1843 г. в Венеции, в *Академии наук* — в 1887 г. в Вене.

13 F. Windischman, Die persische Anahita oder Anahitis, München, 1856; Ch. Texier, Asir Meneut, Paris, 1862; P. Lagarde, Armenische Studien, Göttingen, 1877; P. Reinhach, Mithridates Empator, Leipzig, 1895; H. Hübschman, Armenische Grammatic, Leipzig, 1895.

14 Н. О. Эмин. очерк религии и верований языческих армян. М., 1884.

15 Գ. Ալիջան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ-Ս. Կոպար, 1895:

16 Կ. Կոստանդնական, Հայոց հեթանոսական կրօնք, Վաղարշապատ, 1879, Բ. Սարգսյան, Ազաթանգեղոս և իր բազմադարան գոտմիթը, Վենետիկ, 1890, Ա. Կարիեր, Հեթանոս Հայութանի ուժ մեծանելը, Վենետիկ, 1899, Ե. Տաղավարյան, Հայոց հին կրօնները, Կ. Պոլիս, 1909:

17 Հ. Մատիկյան, Կրոնի ծառումը և գիտաբանությունը բատ համեմատական կրօնագիտության, Վենետիկ, 1920, Գ. Կարանջան, Ժողովրդայան հավատախիքները Եղնիկի մոտ. — Շահարէս ամսաբանք, Վենետիկ, 1931, Ե. Տաղավարյան, Հայոց հին կրօնք կամ հայկական դիտարանութիւնը, Երևանը, 1933, Կ. Քարենիան, Երևան և Եղնիկ գավառ, Վենետիկ, 1953:

18 Գ. Արքանձնականց, Երևան, 1978, հ. 2, Երևան, 1982, Խ. Սամուելյան, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Երևան, 1931, հ. 2, 3, Երևան, 1941, Ե. Լալայան, Դամրաբանների պեղումներ կորճարկի Հայաստանուն, Երևան, 1931, Խոյին՝ Երևան (Տիգր Խոյութ), հ. 1, Երևան, 1983, Ս. Սբակյան, Երևան, հ. Ա—Ը, Երևան, 1966—85, Հր. Անայան, Հայութին պատուական բառարան. — Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. թ. Թիգրիս, 1913, Խոյին՝ Հայոց անձնառուների բառարան, հ. 1—5, Երևան, 1942—62, Խոյին՝ Հայերեն արմատական բառարան, հ. 1—IV, Երևան, 1971—79: **Гр. Капанян.** Историко-лингвистические работы (далее ИЛР), т. I. Ереван, 1956; т. II. Ереван, 1975: Խոյին՝ Սրբակի պաշտամունքը, Երևան, 1945; Ն. Արքուն, Հին Հայոց աշխարհայացքը. — Պատմական ուսումնափոխություններ, Պարիս, 1948: Его же Армения в эпоху Юстиниана, Ереван, 1971; Խոյին՝ Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972; Հ. Մանելյան, Երևան, հ. Ա-Ը, 1977—86; Н. Я. Марр. Бог. Сабдздиос у армян. — Изв. Имп. Акад. наук, 1919; Н. Я. Марр, Я. И. Смирнов. Вишапы. — Труды гос. академии истории материальной культуры (далее Труды ГАИМК) Л., 1931; Հ. Ա. Օրբելի. Հայկական հերոսական էպոսը. — Սասունց Դավիթ (Երկրորդ հրատ.) Երևան, 1961; Его же, Избранные труды. Ереван, 1963; К. В. Тревер. Очерки по истории культуры древней Армении. М.-Л., 1959.

19 Ստ. Վիգոյան, Ազգագրական հարցաքան, 1946; Խոյին՝ Очерки этнографии до-революционной Армении. — Кавказский этнографический сборник (далее — КЭС). т. I. М., 1955; Խոյին՝ Հայեղութեր Հայերը, Երևան, 1959; Խոյին՝ Վենետիկի Հայութը. — Հայ պատգություն և բանայություն (ՀԱԲ), 12 Երևան, 1981, Серб. Лицидиан. Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. I Ереван, 1958; т. II. Ереван, 1972.

20 Ա. Ծ. Մանակիսյան, Հայկական դարդարեստ, Երևան, 1955, Գ. Ա. Բղյան, Հայ ազգագրություն, Երևան, 1974, Խոյին՝ Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, 1972, Կ. Վ. Մելիք-Մայզուն, Անհանու պեղումներ, Երևան, 1963, Ս. Բ. Զարարյանյան, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, 1965, Его же, Армянская мифология — МИМ, т. I, с. 104—106; Ա. Ա. Օդարշյան, Ամանության հայ ժողովրդական տեսագույն. — ՀԱԲ, թ. Երևան, 1978.

21 Փ. Ավելիքեզյան, Միհրը Հայոց մեջ. — Հայագիտական հնագույնություններ, Երևան, 1969, Կ. Միհր-Մանելյան, Միհր-Միհրը «Ասան ծանրի մեջ», Երևան, 1946, Б. Б. Питровский. Ванское царство (Урарту). М., 1959; Его же. Искусство Урарту. Л. 1962. И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968; Его же Языки древней Передней Азии. М., 1967; С. Т. Еремян. К вопросу об этногенезе языков древней Армении (далее — ВИ), 1951, № 7; Խոյին՝ Հայաստանը բառ «Աշխարհացոյց»-ի, Երևան, 1983, Խոյին՝ Հայերի ցեղային միությունը Արմեն-Շուպիրի երկությունը, 1988; № 3. Խոյին՝ Հայ ժողովրդի կազմակրթան ընթացքը. — ՊԲ, 1970, № 2; Բ. Կ. Առաքելյան, Հայկ-Օրբոն. — Տեղեկագիր ԽՍՀ ԳԱ Հայկ. Ֆիլիպի, 1941, № 8; Խոյին՝ Ակնարկներ հին Հայաստանի արքաների պատմության, Երևան, 1976; Г. Б. Джакնուլի. Ակնարկներ հին Հայաստանի արքաների պատմության, Երևան, 1963. Его же Хайасский язык и языки. Урартский и индоевропейские языки. Ереван, 1964; Խոյին՝ Հայոց լեզվի պատմություն. Ասմարդային ժամանակաշրջան, Երևան, 1987; Գ. Ա. Մարգարյան. Հելենիստական ժողովրդը Հայաստանը և Աղոստի Խորհրդացըն. Երևան, 1988; Его же. Обожествление зверя-грозы. Հայաստանը և Աղոստի Խորհրդացըն. Երևան, 1989; Его же. Обожествление зверя-грозы. Հայաստանը — ВДИ, 1966, № 2 и культа царей и царских предков в Древней Армении. — ВДИ, 1966, № 2

Հ. Ա. Մարտիրոսյան. Գրությունն և կվայով է նախադարից. Երևան, 1978.. Եղ յե Արмения в эпоху бронзы и раннего железа. Ереван, 1964; А. Г. Պահանян Храмовые объединения Малой Азии и Армении (V в. до н. э. – III в. н. э.), м., 1959; Ее же. Армянская надпись из Гарни. — ИФЖ, 1964, № 3; К. Х. Кушнарева. Древнейшие памятники Двина. Ереван, 1977; Ջ. Ա. Խորայիլյան. Ուշ բրոնզադարան պատմություն ու հայաստալիքները Հայաստանում, Երևան, 1975. Գ. Ա. Տիրագյան, Երվածքները Հայաստանում, Երևան, Տեղ. ՀԳԱՀԳ, 1958, № 6; Его же. К вопросу о городах Армении дозланистического периода. — Древний Восток. Города и торговля III–I тыс. до н. э.). Ереван, 1973; Его же. Культура древней Армении (IV в. до н. э.–III в. н. э.). Ереван, 1987; С. А. Есянян. Древняя культура племен северо-восточной Армении. Ереван, 1976 Г. А.

²² Herodotus, Historiarum libri IX, 1–3. Cambridge, Mass. — London, 1946—1960 (Loeb Library); Ἐπροπτη, Ψωστὴν βραχὺν ἡδε φερεῖ (Θωρακ. II. 4ράγιας τερασσαρίας), 1986; Xenophontis, Cyropaedia, recensuit A. Hug, Lipsiae, 1878; Ibid, Expeditionis Cyril, recens. G. Gemoll, Lipsiae, 1919; Ксенофонт. Киропедия (изд. подгото-
вилли В. Г. Борухович и Э. Д. Фролов). М., 1977; Φιλιπποῦ, Ιωνωνοῖς (Θωρακ. II. 4ράγιας τερασσαρίας), 1970; Strabonis, Geographica, recognit. A. Meinèke, v. I—II. Lipsiae, 1915—25; Страбон. География (в 17 книгах). Пер. Г. А. С.ратановского
Л., 1964.

23 Ազգաբանական Պատմութիւն Հայոց (բնական բնագիրք Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ա. Կոռեյցիսի, աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Ա. Տեր-Ղեղանդյանի), Երևան, 1983; Սպվասի Խորենաց Պատմութիւն Հայոց (աշխատութեամբ Մ. Արենին և Ա. Հարությունեան), Տփիսի, 1913; Իстория Арmenии Մեսеся Խօրենց գ. Նովый пер. Н. О. Эмнина (с примечаниями и приложениеми). М., 1873; Փաստառի Բյուլղանքացոյ Պատմութիւն Հայոց (ընագիրք Գ. Պատմանյանի, թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Ստ. Մալիասյանցի) Երևան, 1987.; Եզնկայ Վարդապետի Կողբացոյ Եղիացանց Թիֆլիսի, 1914; Ղազարյա Փարպետոյ Պատմութիւն Հայոց; Թօնցի առ Վահանան Սամիկոնեան (Քննական բնագիրք Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ստ. Մալիասյանցի). Եթեամբ թարգմ. և ծանոթագր. Բ. Առաքելյանի) Երևան, 1982; Պատմութիւն Սիբրանի (աշխատախությամբ Գ. Վ. Արգարյանի) Երևան, 1979; История епископа Себесока (Иер. Ст. Малхасянц). Ереван, 1939; Աննինա Ծիրակացոյ Տիգերագիտութիւն և տօմար, Երևան, 1940. Թվմայի Վարդապետի Արձունեաց Պատմութիւն տան Արձունեաց Թիֆլիս, 1917;

²⁴ Սասունցիք Քալիթ. Հայկական ժողովրդական կպոս, Երևան, 1961, Սաման ծուեր. Պատմաներ, Երևան, 1936, 1944, 1951, 1979, Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հՀ. I—ХIII, Երևան, 1959—86, Կոմիտաս, Երկների ժողովածու, հ. II (Խմբերգեր), Երևան, 1965, հ. I (Մխներգեր), Երևան, 1969:

25. Գ. Դ. Վարդումյան, Ազգագրական գացուային նյութեր (ԱԴՆ), Լոռի (տեսք I), Գեղարքունիք (տեսք 2), Եիրակ (տեսք 3), Ջամակը (տեսք 4),

К главе первой

¹ О Хайас-Азии и Арме-Шупри см.: Հայ ժողովրդի պատմություն, 5. 1, Երևան, 1972 (ՀԺՊ), էջ 189—245, 423—426, История армянского народа (с древнейших времен до наших дней). Ереван, 1980, с. 15—18.

² См.: С. Сардарян. Палеолит в Армении, 1954; 'Առյնի' Նախադարյան հասարակության չորսամյակը, Երևան, 1987.

³ Գ. Կարախանյան, Պ. Սաֆյան, Մլոմիքի ժայռապատկերները, Երևան, 1970, Հ. Ա. Մարտիրոսյան, Հ. Բ. Խորավելյան, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Ե-1-8, 1971.

⁴ О культуре древнейших эпох в интересующем нас зонде см. Г. Н.

культуры древнейших эпох в интересующем нас ареале см.: Г. Чайлд. Древнейший Восток в свете новых раскопок. М., 1956; С. А. Бурнег, Eastern Anatolia in the Chalcolitic and Early Bronze Age, — Anatolian Studies, VIII, 1958; С. А. Бурнег, G. H. Lawson, Urartian Reliefs at Adilcevaz, on Lake Van, — Anat. St., VIII, 1958; В. М. Массон. Средняя Азия и Древний Восток. М.—Л., 1964; Его же. НеоТюрик. —Археология старого и нового света. М., 1966; А. А. Иессен. Кавказ и Древний Восток в IV—III тыс. до н. э. —Краткое сообщ. Ин-та археологии. 1963, вып. 9; Н. Ф. Фортиш, Фрагменты рельефов из крепости Абдал-Кале. —ФЗС, 1968, № 1; С. А. Ширпотребиашвили, Н. С. Фортиш, Задвижинская крепость в горах Кавказа. —ГИР, 1967, № 3; А. А. Мартиросян. К предыстории древнейших этапов культуры Армении. ИФЖ, 1960, № 1.

⁵ J. Melaart, Earliest Civilizations of the Near East, London, 1963; А. А. Мартиросян. Идолы из раскопок Кармир-блура. Ереван, 1958. № 2; **Его же**, Армения в эпоху бронзы и раннего железа. Ереван, 1964; ՚Առյնի՛ Ուշբարձրացան քնակավայրեր և զամբարանազատեր. —ՀՀՀ, 5, 2, Բրոնզեդրացան հուշարձաններ, պր. 2, Երևան, 1969, էջ. Վ. Խանգանյան, Հայկական լեռնաշխարհի մշակույթը մ.թ.ա. III հազարամյակը. —ԼՂՊ, 1867, № 4; Ее же. Культ и верования в Армении в эпоху поздней бронзы. —Автореф. канд. дисс.. Ереван, 1969.

⁶ Хеттские источники опубликованы в изданиях: Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin, 1921—1975, I—XL (=KUB); Keilschrifttexte aus Bochazkol, Leipzig, 1923—1975, I—XIX (=KBo); Фрагменты о стране Хайаса (KBo, XIV, 23, 4—9; KBo XIV, 22, 4—12; KUB, XXXIV, 23, 4—24; KUB, XIX, II, IV, 38—44; KBo, IV, 4, 16—24; KBo, IV, II, 67—75, III, 17—26, III, 57—72, IV, 4—41, IV, 42—55), переведенные на армянский В. Н. Хачатряном, см.: Հայ ժողովրդի պատմության բրեսուրափառք, Տ. 1 (Հնագույն ժամանակներից մինչև IX դ. Քենցը), Երևան, 1981, էջ 6—13.

⁷ ՀՃՊ, էջ 189—195; История армянского народа, с. 15—18.

⁸ Гр. Капанцян. Хайаса—колононель армян. —ИЛР, т. I, с. 88.

⁹ В. Н. Хачатрян. Восточные провинции Хеттской империи. Ереван, 1971, с. 148.

¹⁰ E. Forrer, Hajasa-Azzi, —Caucasica, Fasc. 9, Leipzig, 1931, с. 6 (цит. по указ соч. Гр. Капанцяна, ИЛР, т. I, с. 20).

¹¹ По указ. соч. Гр. Капанцяна, ИЛР, т. I, с. 20.

¹² У В. Н. Хачатряна тот же документ приведен в следующем виде: «Из договора Супилулиумы с царем Хукана страны Хайаса...

IV, 26 ՚U-GUR uruJa-ja-ša ՚INANNA uruPa-a-te-u
27
28 ՚Iz-zi-iš-ta -an-pu-uš uruJa-hi-ir-hi-la ՚Dz-ak-k an-
29 ՚U uruAr-ni-ja ՚Ta-a-ru-u-mu-uš uruKam
30 , uruPa-ab-ju-u-te-ja ՚Te-ri-it-ti-tu-u-ni-iš
31 uruTa-ma-at-ta ՚U-na-ga-aš-ta-aš uruGa-zu-u
32 ՚U-tak-ša-an-na-aš uruAr-hi-ta ՚Ba-al-ta-ik
33 uruDu-ug-ga-am-ma-na ՚U-na-ag-as-ta-aš uruPa-ga-ja
34 ՚Ka-ar -ju-ju-uš uruGa-aš-mi-ja-ha ՚Si-ii-ii-ii

(См.: Восточные провинции Хеттской империи, с. 148. § 6: ՚Առյնի՛ ԱկԲա-Հայկական գեցարնական ընդհանություններ, ՀՃՊ, 1967, № 8)

¹³ Гр. Капанцян, указ. соч., с. 88—98.

¹⁴ Г. Б. Джакуян, Хайасский и его отношение к индоевропейским языкам, с. 47—57, 84—95; ՚Առյնի՛ Հայոց լեզվի պատմությունն. Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 327.

¹⁵ См.: Э. Форрер. Указ. соч., с. 25; а также: Гр. Капанцян. Указ. соч.. ИЛР, т. I, с. 91, примеч. 1.

¹⁶ Вкратце об этих божествах см. в энциклопедии «Мифы народов мира»: Осирис—МНМ, т. II, с. 267—268 (Р. Г. Редер); Нергал—МНМ, т. II, с. 212 (В. К. Афанасьева); Таммуз—МНМ, т. II, с. 491 (В. К. Афанасьева, И. Ш. Шифман); Думузи—МНМ, т. I, с. 409—410 (В. К. Афанасьева); Эшмун—МНМ, т. II, с. 675 (И. Ш. Шифман); Аттис—МНМ, т. I, с. 123—124 (А. А. Тахо-Годи); Адонис—МНМ, т. I, 47—49 (А. А. Тахо-Годи).

¹⁷ О связи страны Хайаса с армянами-хайами см.: P. Kretschmer, Die nationale Name der Armenier Haik (Резюме на арм. см.: ՀԱ, Կիենան, 1933, Հանիս-օդուուս); Гр. Капанцян. Chetto-Armeniac, Ереван, 1931—33, с. 6.

¹⁸ Вкратце об Инанне см.: МНМ, т. I, с. 510—511 (В. К. Афанасьева).

¹⁹ Гр. Капанцян, ИЛР, т. I, с. 90—91.

²⁰ Об Осирисе и Исиде см.: Р. И. Рубинштейн. Египетская мифология. —МНМ, т. I, с. 420—427; Д. Г. Редер—МНМ, т. I, с. 568—570; С. А. Токарев. Религия в истории народов мира, с. 304—306; Дж. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. М., 1980, с. 402—428; М. А. Коростовцев. Религия Древнего Египта. М., 1976; М. Э. Матвеев. Древнеегипетские мифы (Исследования и переводы текстов с комментариями). М., 1956.

²¹ О Таммузе/Думузи и Иштар/Инанне см.: В. К. Афанасьева. Шумеро-аккадская мифология. —МНМ, т. II, с. 647—653; Инанна. —МНМ, т. I, с. 510—511; С. А. Токарев. Указ. соч., с. 1325—3261; Литература Шумера и Вавилонии. —В. С. А. Токарев. Пoesия и проза Древнего Востока. М., 1973; Хрестоматия по истории Древнеегипетской Пoesии и прозы Древнего Востока. М., 1973;

го Востока, ч. 1—2. М., 1980; Th. Jacobson Toward the Image of Tammuz and other Essays upon Assyrian History and Culture, Cambridge, 1970.

²² Об Аттисе и Кибеле см.: Кибела. — МНМ, т. I, с. 647 (А. А. Тахо—Годи); Дж. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, с. 386—402.

²³ О Тешубе и Хебат см. В. В. Иванов. Хетская мифология. — МНМ, т. II, с. 590—592; М. Л. Хачикян. Хурритская мифология. — МНМ, т. II, с. 607—609; Тешуб—МНМ, т. II, с. 505 (В. К. Афанасьев). Хебат—МНМ, т. II, с. 586 (М. Л. Хачикян); П. Гютербок. Хеттская мифология. — В кн.: Мифология древнего мира (пер. с англ.). М., 1977; Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии (пер. с переднеазиатских языков). М., 1977.

²⁴ Ч. Վ. Միթք-Փաշտիան, Անհիմ գիցուու պաշտուուր, էջ 162:

²⁵ Ազրակեպս Պատմուիմ հայոց, էջ 38—39:

²⁶ Гр. Капанян, ИЛР, т. I, с. 93.

²⁷ В. Н. Топоров. Индра. — МНМ, т. I, с. 533—535; С. Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975, с. 60—73; В. К. Афанасьева. Мардук. — МНМ, т. II, с. 110—111; В. В. Иванов. Тешуб. — МНМ, т. II, с. 505; А. Ф. Лосев. Зевс. — МНМ, т. I, с. 463—466; Его же. Греческая мифология. — МНМ, т. I, с. 321—335; М. Штаерман. Юпитер. — МНМ, т. II, с. 679—680; Его же. Римская мифология. — МНМ, т. II, с. 380—384; С. А. Токарев. Религия в истории народов мира, с. 422—444.

²⁸ Г. Б. Джакуян. Хайасский и его отношение к индоевропейским языкам, с. 47, 49, Առյօն՝ Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 330.

²⁹ Г. Б. Джакуян. Хайасский..., с. 49—50, Առյօն՝ Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 329:

³⁰ Гр. Капанян, ИЛР, т. I, с. 96, примеч. 3.

³¹ E. Laroche. Recherches sur les noms des vieux Hittites. Paris, 1948, p. 32—33; *ibid.*, lessico, певат и leur cour. — Journal of Cuneiform Studies, 1948, v. № 2.

³² Г. Б. Джакуян. Хайасский..., с. 51; Առյօն՝ Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 328:

³³ Гр. Капанян. Указ. соч., с. 93—94.

³⁴ Г. Б. Джакуян. Хайасский..., с. 51—52; Առյօն՝ Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 329:

³⁵ Гр. Капанян. Указ. соч., с. 95; Г. Б. Джакуян. Хайасский..., с. 53, примеч.

³⁶ Առյօն՝ Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 48:

³⁷ Э. Форрер. Указ. соч., с. 25.

³⁸ Г. Б. Джакуян. Хайасский..., с. 54—55.

³⁹ Гр. Капанян. Указ. соч., с. 92—93.

⁴⁰ Г. Б. Джакуян. Указ. соч., с. 55—56.

⁴¹ Гр. Капанян. Указ. соч., с. 95.

⁴² Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 313.

⁴³ Гр. Капанян. Хайаса—колыбель армян. — ИЛР, т. I; С. Т. Еремян. К вопросу об этогенезе армян. — ВИ, 1951, № 7, с. 101; В. Бэнэшану. Некоторые вопросы этогенеза армян. — ՊԲ, 1961, № 2, 105—106.

⁴⁴ Հօդ, էջ 104. Г. Б. Джакуян. Хайасский..., с. 5—14, 84—95; Его же. Языковая ситуация Хайасы и армянский язык. — Второй международный симпозиум по армянскому языкознанию. Ереван, 1987. Тезисы докладов, с. 75—76; Առյօն՝ Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 322—344:

⁴⁵ И. М. Дьяконов. Хетты, фригийцы, армяне. — ՀՀԳ, 1956, № 10, с. 75.

⁴⁶ Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984, кн. II, с. 913.

⁴⁷ Հօդ, էջ 197—202:

⁴⁸ Ս. Տ. Երևանի. Հայ ժողովրդի կողմանության բնիքաբը. — ՊԲ, 1970, № 2, էջ 45:

⁴⁹ Ե поминание об арияկ (արյու), мы встречаем еще у Геродота (I, 194, III, 93, 3), Հօդ, էջ 207—215, 423—424:

⁵⁰ Об этих богинях см.: Гр. Капанян. Малоазийские (азиатические) боги у армян. — ИЛР, т. I, с. 276—282; М. Л. Хачикян. Хебат, Шавушка. — МНМ, т. II, с. 586, 636.

⁵¹ Հր. Խաչիկյան, Հայերի արմատական բառարան, գ. III, էջ 128—129, 531:

⁵² ԿՅօ, III, 57—72 Здесь упоминается о богине лугов и пастващ Сауке.

⁵³ См. об этом: С. А. Токарев. Религия в истории народов мира, с. 324.

⁵⁴ См.: Эпос о Гильгамеше («О все видавшем»). Пер. с аккад. И. М. Дьякова. М.—Л., 1961, VI.

⁵⁵ Часть текста плача Иштар по погибшему возлюбленному Думузи см.: С. А. Токарев. Указ. соч., с. 326 (по кн.: Древний мир в памятниках его письменности, ч. I. — Восток. М., 1915, с. 121).

⁵⁶ М. Матье. Древнеегипетские мифы, с. 53—54, 94—97, 115—119.

⁵⁷ О Телепинусе см. Гр. Капанянц. Об одном хеттском мифе в связи с журавлем и божеством весны. — ИЛР, т. II, с. 174—183; В. Н. Топоров. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями. — В кн.: Славянское и балканское языкознание, вып. I. М., 1975, с. 3—49; В. Г. Ардзинба. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.

⁵⁸ С. А. Токарев. Указ. соч., с. 334.

⁵⁹ Гр. Капанянц. ИЛР, т. I, с. 280.

⁶⁰ КИВ, XXVII, I, 26.

⁶¹ Об этом божестве писали еще П. Иенсен (*Հեթիմերենը և հայերենը* — ՀԱ, 1904, № 189) и K. Roth (Die Bedeutung des Armenischen. — ՀԱ, 1927, էջ 714). Гр. Капанянц. Указ. соч., с. 292.

⁶² Եղ. Աղայան. Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երևան, 1976, էջ 1097. Հր. Անոյան. Հայերեն արմատական բառարան, հ. III, էջ 494:

⁶³ I. Gelb. P. Purves, Mac Rae. *Nuzi Personal Names*, Chicago, 1943, § 267.

⁶⁴ Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հ. II, Երևան, 1972, էջ 574.

⁶⁵ Толковый словарь грузинского языка. Под общей редакцией Ари. Чикобава, т. VIII. Тбилиси, 1964, с. 1263; См. об этом: Гр. Капанянц. Указ. соч., с. 293.

⁶⁶ Там же, с. 293—295.

⁶⁷ Հր. Անոյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. III, էջ 176:

⁶⁸ Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հ. I, էջ 489—490, Եղ. Աղայան. Արդի հայերենի բացատրական բառարան, էջ 286:

⁶⁹ Русско-армянский словарь. Ереван 1968, с. 1240.

⁷⁰ Гр. Капанянц. Указ. соч., с. 294.

⁷¹ Քենքոն, Անարափ, էջ 94:

⁷² См.: Հր. Անոյան. Հայերեն գավառական բառարան, էջ 978.

⁷³ См. В. К. Афанасьевна. Дагон. — МНМ, т. I, с. 346.

⁷⁴ О богине Нар см.: Гр. Капанянц. Указ. соч., с. 295—300.

⁷⁵ Ս. Անապուին, Հայոց բառ ու բան, Վաղարշապատ, 1912, էջ 316, Հր. Անոյան, Հայերեն զաւառական բառարան, էջ 523, Մ. Աբելյան, Հայ ժողովրդական հավատքը, Եղեկը, հ. I, Երևան, 1975, էջ 70—73:

⁷⁶ Մատունցի Գավիթ, էջ 10, 11:

⁷⁷ Армянский текст цитируется по кн.: Տ. Նախասարյան. Հայ ժողովրդական հերիտաժներ, գրույներ, երկեր, աղոթքներ, սպորտային և այլն, հ. VI, էջ 107, русский перевод — по Гр. Капанянц (указ. соч., с. 297).

⁷⁸ См., например: Ե. Լուսյան, Զավախը. — Աւ. Ա գիրք, Շուշի, 1893, էջ 359—360,

⁷⁹ Գ. Գ. Վաղրումյան, ԱԴն, առ. 1:

⁸⁰ Ապ. Մելիքյան, Հայկական ժողովրդական երգեր և պարեր, հ. 1, Երևան, 1949, էջ 44 (Նախար-Նախար), էջ 45 (Փերիկո Ծոյ-Նախ), էջ 77 (Հոյ-Նարիկ-Նարիկ-Նարիկ), էջ 104 (Ծար շան), էջ 136 (Հոյ-Նարէ) հ. II, Երևան, 1952, էջ 8 (Այ նարէ, շան նարէ) և այլն:

⁸¹ Гр. Капанянц. Указ. соч., с. 298.

⁸² Մ. Աբելյան, «Վշապաներ» կոչված կոթողներն իրեն Աստղիկ-Գերկետո դիցուհու արձաններ, Երկեր, հ. I, էջ 103—103:

⁸³ Գ. Գ. Վաղրումյան, ԱԴն, առ. 1, 2, 3, 4:

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ О Нерендах вкратце см.: А. А. Тахо-Годи. Неренды; Нерей. — МНМ, т. II, с. 212—213.

⁸⁶ О божествах низшего порядка типа Завалл(ис). см.: E. Forrer. Für die Griechen in den Bogazköl-Inschriften. — Kleinias. Forsch., B. I, H. 2. Leipzig, 1927, S. 275—376.

⁸⁷ Гр. Капанянц. Указ. соч., с. 301—302.

⁸⁸ Գ. Գ. Վաղրումյան, ԱԴն, առ. 1, 2:

⁸⁹ С. С. Аверинцев. Вельзевул. — МНМ, т. I, с. 229.

⁹⁰ Հր. Անոյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. IV, էջ 15—17:

⁹¹ О тих и али см.: Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք հայոց, էջ 220—226; Հր. Անդոյան, Հայերն գաւառական բառարան, էջ 381, 5.

⁹² См.: Гр. Капанцян. Указ. соч., с. 302; Пан. — МНМ, т. II, с. 279 (А. Ф. Лосев).

⁹³ Гр. Капанцян. Об одном хеттском мифе в связи с журавлем и божеством весны. — ИЛР, т. II, с. 174—189.

⁹⁴ Ե. Լալային, Վասպորական—ԱՀ, գ. XXV, Թիֆլիս, 1915, էջ 59, Նույնի Միժական կարգը հայոց մեջ, Ա պրակ, Թիֆլիս, 1913:

⁹⁵ Բնեակ, Բուզանդի կամ Հարք զափառ—ԱՀ, գ. V, Թիֆլիս, 1899, էջ 121—122, Ե. Լալային, Նոր Բայազետ.—ԱՀ, գ. XVI, Թիֆլիս, 1907, էջ 47—48, Նույնի Վայոց ձոր—ԱՀ, գ. XIII, Թիֆլիս, 1905, էջ 134:

⁹⁶ Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք հայոց, էջ 224, Ե. Լալային, Ջավահիք.—ԱՀ, գ. I, էջ 344:

⁹⁷ Գ. Գ. Գաղովային, ԱՊՆ, տ. 2:

⁹⁸ Гр. Капанцян. ИЛР, т. I, с. 303—304; Ղ. Ալիշան, Հայկ. աշխ., էջ 222—. Հր. Անդոյան, Հայերն արմատական բառարան, հ. I, Երևան, 1971, էջ 97:

⁹⁹ См.: В. В. Иванов. Хеттская мифология. — МНМ, т. II, с. 590; А. Ф. Лосев. Герост. — МНМ, т. I, с. 299.

¹⁰⁰ Н. Я. Марр. Бог Сабадзиос у армян. Изв. Имп. АН, 1911.

¹⁰¹ О соотношении этих языков см.: И. М. Дьяконов. Хетты, фригийцы, армяне. — Переднеазиатский сборник. М.—Л., 1961; Г. Б. Джакян. Армянский язык и древние индоевропейские языки. Ереван, 1970; Նույնի Հայոց լեզվի պատմություն. Նախարային ժամանակաշրջան, Երևան, 1987; Д. Г. Туманян. Армянский язык. — В кн.: Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. М., 1981, с. 170—205. Т. Б. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Указ. соч., т. II, с. 909—911.

¹⁰² Гр. Капанцян. Указ. соч., с. 282—290.

¹⁰³ История Армении Монселя Хоренского, с. 100;

¹⁰⁴ История Армении, с. 102; Խոր., II, ԵՊ, 183.

¹⁰⁵ История Армении, с. 114; Խոր., II, ԿԶ, 201—202.

¹⁰⁶ Վ. Բղոյնի, Վանատուրի և Ամանորի ծառությալ պաշտամուրի հարցի շորք, Լրուրեր, 1976, Խ 12, էջ 78—82:

¹⁰⁷ О стране мушков (урумайцев) см.: И. М. Дьяконов. АВИИУ, № 23 (1, 69); О стране Урарати (Урарту) см.: АВИИУ, № 2, Об урартском царе Араме см.: АВИИУ, № 27 (II, 45). О взаимоотношениях Арме-Шуприя и Урарту см.: АВИИУ, № № 62, 63, 67 (к), 69, 71, 72, 76, 81.

¹⁰⁸ ՀՃՊ, էջ 279—420 (բաժին II՝ Վաղ ստրկատիրական հասարակությունը Հայաստանուած Ուրարտու. Վանի թագավորություն), История армянского народа (с древнейших времен до наших дней), с. 18—26 (Государство Урарту).

¹⁰⁹ С. F. Lehman-Haupt, Corpus Inscriptionum Chaldaicarum, Berlin-Leipzig, I, 1928; II, 1935 (CICh): Ք. Ղափնացյան. Ուրարտուի պատմություն, Երևան, 1940; Բ. Б. Пиотровский. Ванское царство (Урарту); И. М. Дьяконов. Ассирио-авилонские источники по истории Урарту (АВИИУ). ВДИ, 1951, №№ 2—4; Его же. Урартские письма и документы (УПД). М.—Л., 1963; А. А. Мартirosyan. Город Тейшебаини. Ереван, 1961; Его же. Аргиштихинили. Ереван, 1974; Н. В. Арутюнян. Бнайинили (Урарту). Ереван, 1970; Его же. Земледелие и скотоводство Урарту. Ереван, 1964; Его же. Новые урартские надписи из раскопок Кармир-блура (НУНК). Ереван, 1966; Г. А. Тирацян. Урарту и Армения. ԼՀՊ, 1968, Խ 2; Ա. Իսրայելյան Երերուանի թրդ-քաշեր պատմությունը, Ереван, 1971. С. Г. Амаякян. Государственная религия Ванского царства. Автореф. канд. дисс. Ереван, 1986.

¹¹⁰ Բ. Б. Пиотровский. Указ. соч., с. 220, Его же. Урартская мифология. — МНМ, т. II, с. 549—550.

В автореферате кандидатской диссертации С. Г. Амаякяна «Государственная религия Ванского царства» приводится перевод надписи «Мгери дур», в основу которого положена работа Г. А. Меликишили с дополнениями по публикациям Ф. В. Кенига, И. М. Дьяконова, О. О. Карагезяна и уточнениями диссертанта:

«Богу Халди, владыке, Ишпунни, сын Сардурի, (и, Минуа, сын Ишпунни, эти ворота построили (и, установили приказ: в месяце бога Шивини пусть праздник совершился богу Халди, богу Тейшеба, богу Шивини, всем богам: 6 козлят богу Халди, чтобы были сожжены, 17 быков (и) 34 барана богу Халди (в качестве) жертв, богу Тейшеба—6 быков (и, 12 баранов, богу Шивини—4 быка (и, 8 баранов, богу Хутунни—2 быка (и) 4 барана, богу Турани—бык (и) 2 барана, богу

Уа—2 быка (и) 4 барана, богу Наланин—2 быка (и) 4 барана, богу Шебиту—2 быка (и) 4 барана, богу Арсимела—2 быка (и) 4 барана, богу Уанапша—бык (и) 2 барана, богу Диуданин—бык (и) 2 барана, богу Шиеллардин—бык (и) 2 барана, оружие бога Халди—бык (и) 2 барана, богу Атбинн—бык (и) 2 барана, богу Куера—бык (и) 2 барана, богу Элипти—бык, 2 барана, богу Таранин—бык (и) 2 барана, богу Адараута—бык (и) 2 барана, богу Ирмушини—бык (и) 2 барана, богу, который души переводит—бык (и) 2 барана, богу Алантшини—бык (и) 2 барана, богу Эрина—бык (и) 2 барана, богу Унина—бык (и) 2 барана, богу Аиранни—бык (и) 2 барана, богу Зузумару—бык (и) 2 барана, богу Хара—бык (и) 2 барана, богу Араза—бык (и) 2 барана, богу Зиукуни—бык (и) 2 барана, богу Ура—бык (и) 2 барана, богу Арцибедини—бык (и) 2 барана, богу Арии—бык (и) 2 барана, божественности бога Халди—бык (и) 2 барана, величию бога Халди—бык (и) 2 барана, знамени бога Халди—бык (и) 2 барана, воинству бога Халди—2 быка (и) 4 барана, воинству бога Тейшеба—2 быка (и) 4 барана, воинству бога Шивини—2 быка (и) 4 барана, богу ардинийцев—бык (и) 2 барана, богу куменийцев—бык (и) 2 барана, богу тушпайцев—бык (и) 2 барана, богу города бога Халди—бык (и) 2 барана, богам города Арцунуни—бык (и) 2 барана, выходу бога Халди—бык (и) 2 барана, богу Шуба—бык (и) 2 барана, воротам бога Халди—бык (и) 2 барана, богу Элла—бык (и) 2 барана, мужской силе бога Халди—бык (и) 2 барана, могуществу бога Халди—бык (и) 2 барана, богам susi бога Халди—бык (и) 2 барана, богу Килибани—бык (и) 2 барана, богу гор—бык (и) 2 барана, богу равнин—бык (и) 2 барана, богу морей—бык (и) 2 барана, богам жертвоприношений—2 быка (и) 14 баранов, богам diri—2 быка (и) 14 баранов, всем богам—4 быка (и) 18 баранов, скоту бога Халди—4 барана, воротам бога Уа города Нишидирун—2 барана, горам—10 баранов.

Богине Уарубанин—корова (и) овца, богине Хуба—корова (и) овца, богине Тушпиеа—корова (и) овца, богине Аун—корова, богине Цинуарди—2 овцы, богине Ишхари—2 овцы, богине Барциа—овца, богине Силя—овца, богине Аруа—овца, богине Адия—овца, богине Уна—овца, богиням Аини—4 овцы, богине Арди—2 овцы, богиням Инуани—17 овец. Со стороны бога Халди, со стороны всех богов да будет жизнь Ишпинии, сыну Сардури, (и) Минуя, сыну Ишпинии» (с. 5—6).

¹¹¹ CICCh, 18, VII—X; F. W. König, Handbuch der chaldischen Inschriften, Teil I—II, Graz, 1955—1957 (HCHI), № 10.

Г. А Меликишвили, УКН, № 27; **Он же.** Наири—Урарту. —Древневосточные материалы по истории народов Закавказья. I. Тбилиси, 1954, с. 156—168, 365—375;

Б. Б. Пиотровский. Ванское царство (Урарту), 220—221; 2. Հարապոյզին, Աւրարտական աղբյուրները՝ այլկան լեռնաշխարհի և հարեան պետությունների մասին. —ՀՅՊԲ, 5, 1, էջ 44—47.

¹¹² УКЧ, № 36, 37, 41, 43, 127 (I—VIII), 280, 282 и др.

¹¹³ Б. Б. Пиотровский. Ванское царство (Урарту), с. 220—221.

¹¹⁴ Халди часто считался и царем страны Бианили (УПД № 12, стк. 4) и изображался на льве или сидящим на троне (см.: Ո. Գ Հմայակյան, Աւրարտական Խալդի և Արուրանեան աստվածությունների մասին. —ՊԲՀ, 1982, № 2, էջ 127—139).

¹¹⁵ Отрывок из мифа о создании вселенной Богом Халди сохранился в клинописном тексте, см.: УКН, № 128, А4, стк. 1—13.

¹¹⁶ О Халди как о боже неба см.: C. F. Lehman-Haupt, Armenien Einst und Jetzt 11, 2, Berlin—Leipzig, 1931, S. 945; УКН, с 427; как о боже жизни, плодородия и, ремесел см.: УКН, № 19, 93, 94, 95, 276; как о боже войны и победы см.: УКН № 21, стк. 5—6, 15, № 28, стк. 3—4, № 127, стк. 20—25.

¹¹⁷ См. об этом: M. Riemschneider. Die urartäische Gottheiten —Orientalia Roma, 1963, 32, 2, s. 153; H.-J. Kellner, Bronzene Weih- und Votivgaben, Urartu, ein wiederentdeckter rivale Assyriens. Katalog der Ausstellung, München, 1976, նկ. 49, 54; R. D. Barnett. The Hieroglyphic Writings of Urartu. —Anat. Stud. pres. to Hans Gustav Güterbock. Istanbul, 1974, սկ. XI, Ս. Գ Հմայակյան. Աւրարտական Խալդի և Արուրանեան աստվածությունների մասին, նկ. 1, Халде изображался и безликим: см.: P. Calmeyer. Ikonographie und Stil urartäischer Bildwerke Urartu, Katalog der Ausstellung. S. 49, սկ. 45.

¹¹⁸ УКН, № 158; См. также другие надписи Сардури II: УКН, № 155 (A, B, C.).

¹¹⁹ УКН, № 89, стк. 5; № 2, ст. 1—2; № 27, стк. 1; № 65, стк. 1—2 и др. 120. С. F. Lehman-Haupt, Armenien . . . S. 935; Так же этимологизируют Меликишвили и Б. Б. Пиотровский (УКН, с. 427), считая Халди божеством неба

- ¹²¹ Հ. Մանուկյան, Քննական անսովորուն հայ ժողովրդի պատմության, Երևան, 1974, էջ 50—51.
- ¹²² Г. А. Меликишвили. К чтению одного места в летописи урартского царя Ар-гишти I. — ПС (История и филология стран Древнего Востока). М., 1979, с. 174.
- ¹²³ Գր. Ղափանցյան, Արքայության պատմություն, էջ 44, Ս. Գ. Հմայլյան, Արքայության պատմությունները», էջ 1981, № 3, էջ 205—210.
- ¹²⁴ УКН, № 25, 27, 65 и др.
- ¹²⁵ АВИИУ, № № 49 (367), 49 (415); см. также: Г. А. Меликишвили. Наири-Урарту, с. 367—368, 371—372; Б. Б. Пиотровский. Ванское царство, с. 223.
- ¹²⁶ Об этом см.: Э. А. Грантовский. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970, с. 301, 304.
- ¹²⁷ О городе Арабеле см.: Հ. Միթրոբյան, Աղիարենի պետություններ և Հայաստանը, Երևան, 1980, էջ 5—26.
- ¹²⁸ «Багамазда» по Г. А. Меликишвили (Наири-Урарту, с. 372), что И. М. Дьяконов считает неверным (Предыстория армянского народа, с. 191, примеч. 3); А. Ш. Мнацакян (Մաշտոց անվան սովորականություններ. — ԼԳՀ, 1979, № 8, էջ 85—92) проводит параллели с арм. «маст/մազд/մаштоц», а также с именем верховного бога армян Арамаздом.
- ¹²⁹ Л. Н. Биягов. К вопросу об интерпретации Халди и Арубани-Багбарту. — ԼԳՀ, 1974, № 11, էջ 100. Еще И. М. Лоссовой (Некоторые урартские ювелирные изделия с изображением ритуальных сцен (к вопросу об иконографии бога Халди и богини Арубани. — Древний мир (сб. статей), М., 1962, с. 304, 307, 308, 310) на основании анализа ритуальных сцен было установлено, что и Халди, и его супруга Арубани являлись божествами плодородия и плодовитости.
- ¹³⁰ УКН, № 25, 26; Н. В. Арутюнян. НУНК, № 1.
- ¹³¹ Дифференциацию женско-мужских пар см.: Ա. Գ. Հմայլյան, Արքայության պատմությունների ժամանք. — ՊԲՀ, 1975, № 1, էջ 162—163.
- ¹³² Изображения см.: Б. Б. Пиотровский. Указ. соч., 224, 226; Его же. Кармир-блур. Л., 1970; Ա. Ա. Խալան, Ա. Գ. Հմայլյան, Արքայության գդեսք, ՊԲՀ, 1980, № 3, էջ 203—215, նկ. 1—3; Ըստան. Искусство портретного изображения Урарту, — ՊԲՀ, 1982, № 3, էջ 178—190.
- ¹³³ Կ. Վ. Մելիք-Փաշալյան, նշվ. աշխ., էջ 55—56.
- ¹³⁴ УКН, № 65.
- ¹³⁵ Ա. Վ. Մելիք-Փաշալյան, նշվ. աշխ., էջ 55—56.
- ¹³⁶ УКН, № 128, А4.
- ¹³⁷ УКН, № 19.
- ¹³⁸ УКН, № 266, 283.
- ¹³⁹ Б. Б. Пиотровский. Ванское царство, с. 22, изобр. 69, с. 225.
- ¹⁴⁰ АВИИУ, № 49 (367).
- ¹⁴¹ Об этих божествах см.: Б. Б. Пиотровский. Указ. соч., с. 226.
- ¹⁴² Հ. Ա. Մարտիրոսյան, Հ. Բ. Բարյալյան Գեղաման լեռների ժայռագագակիրենը. — ՀՀՀ, 6, պր. II, էջ 39, 41, նկ. 290:
- ¹⁴³ Там же, с. 36—46; см. также: К. Х. Кушнарева. Древние памятники Двига. с. 40—79.
- ¹⁴⁴ Ս. Գ. Հմայլյան, Արքայության հարդե և Արքայության պատմությունների ժամանք, էջ 133:
- ¹⁴⁵ Գր. Ղափանցյան, նշվ. աշխ., էջ 47:
- ¹⁴⁶ Ա. Խալան, Նոր Բարգահան, էջ 93, Գ. Գ. Վարդումյան, ԱԴՆ, տ. 2, 4,
- ¹⁴⁷ Ղազար Փարզեցոյ Պատմության Հայոց 101, 496 (Անձեղիր—Անձավացիր).
- ¹⁴⁸ О пережитках почитания гор, лугов и пастбищ см.: Յ. Գ. Վարդումյան, ԱԴՆ, տ. 1, 2, 3, 4; О скотоводстве в Армении см., Ю. И. Мкртумян. Формы скотоводства в Восточной Армении (вторая половина XIX—начало XX в.). ՀԱԲ, 6, Երևան, 1974, էջ 7—90.
- ¹⁴⁹ С. Г. Амаякян. Государственная религия Ванского царства, с. 14.
- ¹⁵⁰ Եղբայրներ Հայագեցան լեռներ. Երևան, 1979, հ. 1, էջ 307 (Առև. տանըար).
- ¹⁵¹ Գր. Կապանյան. Указ. соч., с. 47—49.
- ¹⁵² Գ. Գ. Վարդումյան, ԱԴՆ, տ. 1, 2:
- ¹⁵³ Изображения тополя—древа жизни см.: Հայկագան մանրանկարչություն, Երևան, 1967, պատկեր 40, 42, 43, 74 աշխ. Л. Дурново. Очерки изобразительного ис-

кусства средневековой Армении. М., 1979, с. 241, изобр. 142; Из последних публикаций о мировом древе у древних армян см.: Ա. Օգարաշյան, Տիեզերական ժառը հին հայոց զիցտրանեական համակարգութ. — Եջ, 1987, № 10, էջ 61—71.

¹⁵⁴ Священных рощ было много особенно в Васпуракане (в. Լալյան, Վասպուրական. — Աշ, դ. XXIV, Թիֆլիս, 1914, էջ 38—40), Буланыхе (Բենոէ, Բուլանիլի, էջ 39):

¹⁵⁵ Խ. Սամանյան, Հին Հայուսական կուլտուրա, հ. 1, էջ 210—214:

¹⁵⁶ Գ. Գ. Վաղարշյան, ԱՊՆ, առ. 1—4:

¹⁵⁷ Գ. Հայազյան, Թիրութի համբար պապականություն, ՀԱԲ, 5, Երևան, 1973, էջ 52—53:

¹⁵⁸ Հայ Երվանի, Երևան, 1985, էջ 186:

¹⁵⁹ Слово արշիբի (arşibî) перешло в урартский из армянского (Г. Б. Джакян. Урартский и индоевропейский языки). Об урартском божестве Арцибедини см.: С. Г. Амаякин. Государственная религия Ванского царства, с. 14—15.

¹⁶⁰ С. А. Токарев. Религия в истории народов мира; М. Э. Матье. Искусство Древнего Египта. М.—Л., 1961.

¹⁶¹ М. А. Коростовцев. Религия Древнего Египта, с. 13.

¹⁶² Б. Б. Пиотровский. Кармир-блур, изобр. 98.

¹⁶³ Բ. Ի. Առաքելյան. Очерки по истории искусства древней Армении. Ереван, 1975, с. 78—79; изобр. XCIII, XCIV, XCV; XVIII (цв.).

¹⁶⁴ О том, как Аргишти I воздвиг susi в честь бога Иварша, см.: Ա. Ա. Խորենի, Երեսունի բնագույքարի պատմությունը, էջ 161—162, արձ. № 6, 7:

¹⁶⁵ О египетских двуполых божествах см.: М. А. Коростовцев. Указ. соч., с. 53, 70.

¹⁶⁶ Յ. Թայլոր. Первобытная культура, с. 490—491.

¹⁶⁷ Об этом см.: И. А. Крымов. История религий, с. 93.

¹⁶⁸ ՍԿН, № 27, стк. 3, 35.

¹⁶⁹ Об этом см.: Б. Б. Пиотровский. Ванское царство (Урарту), с. 224—225.

¹⁷⁰ Ե. Լալյան, Թիրականի զափու. — Աշ, դ. IX, Թիֆլիս, 1902, էջ 227:

¹⁷¹ Գ. Գ. Վաղարշյան, ԱՊՆ, առ. 3:

¹⁷² Կ. Լеман-Гаупт. Указ. соч., II, 2, с. 476; Բ. Բ. Пиотровский. Указ. соч., с. 223, 230; Ե. Վ. Խանջյան, հ. չ. Միրույն, Ե. Ս. Վարսավյան, Միջամար, Երևան, 1973, էջ 175—176, 181, 185:

¹⁷³ Древние египтяне очищали тело не только снаружи, но и изнутри—при мумификации они вынимали почти все внутренности человека, кроме сердца. О различных способах бальзамирования и мумификации см.: М. А. Коростовцев. Указ. соч., с. 204—207.

¹⁷⁴ Ս. Գ. Հմայակյան, Պաշտամունքալին շինությունները, Քայլությունը, ծնուրը և տիեզերքի եռամբնակության մասին պատերազմները. Արարատում. — ՊԲՀ, 1986, № 1, էջ 127:

¹⁷⁵ История Армении, с. 107—108; Խոր., II, կ. 4Ա, 190—192.

¹⁷⁶ Բ. Б. Пиотровский. Ванское царство, с. 222.

¹⁷⁷ АВИИУ, № 49, (367).

¹⁷⁸ О Юпитере как о боге виноградной лозы см.: С. А. Токарев. Указ. соч., с. 427, 431.

¹⁷⁹ Перевод надписи см.: С. Г. Амаякин. Государственная религия Ванского царства, с. 6—7.

¹⁸⁰ Дж. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, с. 403, 421—423.

¹⁸¹ Գ. Գ. Վաղարշյան, ԱՊՆ, առ. 1, 2:

¹⁸² ՀՃՊ, էջ 431—444; История армянского народа. с. 29.

К главе второй

¹ Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. М., 1976, с. 269; см. также: В. Н. Топоров. История и мифы. — МНМ, т. I, с. 572—574.

² Е. М. Мелетинский. Эпос и мифы. — МНМ, т. II, с. 664—666; Его же. Время мифическое. — МНМ, т. I, с. 252—253.

³ Ս. Բ. Արդունյան. Армянская мифология. — МНМ, т. I, с. 104; О соотношении мифов, преданий и истории см. также: В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. М., 1976; Г. А. Левинтон. Предания и мифы. — МНМ, т. II, с. 333.

⁴ Խոր., 1, 6, 19. История Армении, с. 8—9:

⁵ Խոր., 1, Ժ, 32—33. История Армении, с. 16.

⁶ Խոր., 1, Ժ, 33. История Армении, с. 16—17.

⁷ Խոր., 1, Ժ, 33. История Армении, с. 17—18.

- 8 Конг., I, ф. II, 34—36, История Армении, с. 18—19.
- 9 Конг., I, ф. II, 36—37, История Армении, с. 19. Одним из первых об этом мифе писали Г. Алишан (Հին հաւատք հայոց, էջ 235—244), Н. О. Эин (Исследования и статьи по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы. М., 1896, с. 294—304). И. Г. Халатянц (Армянский эпос в „Истории Армении“ Моисея Хоренского. М., 1896).
- 10 Г. Արքյան, Հայ վիպական բանահյուսություն, Երկեր, 5. Ա., էջ 38—53, Նույնի Հայ ժողովրդական առասպելները. Խ. Խորենացու Հայոց պատմության մեջ.—Երկեր, 5. Բ., Երևան, 1985, էջ 125—154, 287, էջ 480, История армянского народа, с. 70.
- 11 Гр. Капанян. Хайаса—колохель армян, ИЛР, т. I, с. 69—70.
- 12 Повествования о героических свершениях наапета Хайка рассказывались вплоть до середины прошлого столетия (см.: Գ. Արքյանի անձնագիրը. Գրույրություն, Մատուցման կամ Մէմբրի գուռ, Մատանան, Համագույսունուով, Երկեր, 5. 1).
- 13 См. Բ. Անահինան, Հայկ-Օրբուն.—Տեղեկագիր ՍԵՐԵՐ Գ. Հայկ. Գիլ., 1941, № 8, էջ 29—36, Մ. Արքյան, Հայ հին գրականության պատմություն, Երկեր, 5. Գ., էջ 30—35, Գր. Կրիստյան, Հայ ժողովրդական բանահյուսություն, Երևան, 1967, էջ 90—109, Ա. Ղանաշանյան, Ավանդապատճեմ, Երևան, 1969, էջ 23, 151—152, 191—193, 245,
- 14 О предках в мифологии см.: О. Ю. Бессмертная, А. Л. Рябинин. Предки. —МНМ, т. II, с. 333—335; О патриархах-праотцах см.: Д. В. Щедровицкий. Патриархи. МНМ, т. II, с. 293—294; О культурных героях—демиургах см.: Е. М. Мелетинский. Культурный герой. МНМ, т. 2, с. 25—28.
- 15 Անահինան Շիրամացի, Տիգերագիտություն և տօնար, էջ 77, Գ. Ալիշան, Հին հաւատք հայոց, էջ 138—147, 238, Ա. Ե. Մենացիական զարդարվեստ, էջ 658;
- 16 K. Aslan, Etudes Historiques, Paris, 1928, p. 170; Մ. Աբեղյան, Հայ վիպական բանահյուսություն. —Երկեր, 5. Ա., էջ 42, ծանոթ, 11.
- 17 Грузины называют армян «сомехи», что может быть увязано с этонимом мусака (муши) и топонимом Царство мушков, а также эпонимом Мишак, см.: Ս. Տիրելյան. Հայ ժողովրդի կազմավորման ընթացքը. —ՊԲՀ, 1970, № 2, էջ 40—41 45—46.
- 18 В греческой мифологии Орион—великан, охотник (МНМ, т. II, с. 262), вознесенный в небеса как астральное светило.
- 19 И. Ш. Шифман. Бел. —МНМ, т. I, с. 166.
- 20 Ա. Ե. Մենացիական, Հայկական զարդարվեստ, էջ 594:
- 21 В. В. Иванов. Дуалистические мифы. —МНМ, т. I, с. 408—409. Об особой развитии дуалистического вероучения маздаизма см.: С. А. Токарев. Религия в истории народов мира, с. 342—344.
- 22 История Армении, с. 20; Խոր., I, ԺԲ, 39.
- 23 Там же, с. 21.
- 24 Там же, с. 22; Խոր., I, ԺԲ, 42.
- 25 Там же, с. 23. Խոր., I, ԺԲ, 43.
- 26 Խոր., I, ԺԳ, 43—44.
- 27 Խոր., I, ԺԲ, 45; История Армении, с. 24.
- 28 Там же, с. 25; Խոր., I, ԺԳ, 46—47.
- 29 История Армении, с. 25; Խոր., I, ԺԲ, 47.
- 30 Об Араме и Баршаме см.: Մ. Արքյան, Երկեր, 5. Ա., էջ 54—56, 5. Գ., էջ 35—37; Գր. Գրիգորյան, Աշխ. աշխ. էջ 109—118, Ս. Բ. Արutyնյան. Արմ. —МНМ, т. I, с. 97; Его же, Баршам. —МНМ, т. I, с. 163; И. Ш. Шифман, А. Г. Лундин, Баалшамем. —МНМ, т. I, с. 149.
- 31 Հովհաննես, Իլիական (Հին հռն բնագրից թարգի. Հ. Հայրարձության, Երևան, 1955, Խ., 783:
- 32 J. Markwart, Die Einstellung und Wiederherstellung der armenischen Nation, Berlin, 1919, S. 67; Ibid, Le berceau des arméniens. —Revue des "études arméniennes", 1928, VIII, fasc. 2, p. 221—223; Гр. Капанян, —ИЛР, т. I, с. 176—189; Ս. Տիրելյան. Հայ ժողովրդի կազմավորման ընթացքը, էջ 37—40, Նույնի Հայկական առաջին պետական կազմավորմաները. —ՊԲՀ, 1988, № 23, էջ 91—120.
- 33 Խոր., I, ԺԳ, 43, История Армении, с. 23.
- 34 По М. Абагяну—это Салманасар II, однако период царствования совпадает скорее с Салманасаром III—858—824 гг. до н. э., а Салманасар II царствовал в 1031—1020 гг. (по Э. Бикерману. Хронология древнего мира. М., 1976, с. 188).

- ³⁵ Страбон. География (в 17 книгах). Пер. Г. А. Стратановского. Л., 1964, XI, IV, 8.
- ³⁶ Հերուպան, Պատմություն, VII, 73:
- ³⁷ Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы, кн. II; В. П. Нерознак. Индоевропейские языки. — Сравнительно-историческое изучение языков разных семей, с. 18—27; В. Н. Топоров. Древнеармянский в свете индоевропейских реконструкций. — Междунар. симп. по арм. языкоизнанию (тезисы докладов). Ереван, 1982, с. 120—122; В. Пизани. Предистория и ранняя история армянского народа на основе лингвистических данных. — Там же, с. 102—103; M. Kavoukjian. Armenia, Subartu and Sumer. (The Indo-European Homeland and Ancient Mesopotamia). Montreal, 1987.
- ³⁸ Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Указ. соч., с. 895—913.
- ³⁹ История Армении, с. 26; Խոր., I, ԺԵ, 48—49.
- ⁴⁰ Там же, с. 26—27; Խոր., I, ԺԵ, 49.
- ⁴¹ Խոր., ԺԵ, 49—50; Там же, с. 27; в народе сохранилось множество преданий об Ара и Шамирам (см. Ա. Ղանդաշյան. Ազանդապատում, էջ 11, 23, 31, 166, 193; Գր. Ղափանցյան. Արտ Գեղեցկի պաշտմունքը, ՀՃՊ, էջ 481, Ս. Б. Арутюнян. Ара Гехечик. —МНМ, т. I, с. 97).
- ⁴² Գր. Ղափանցյան. Արտ Գեղեցկի պաշտմունքը, ՀՃՊ, էջ 481, Ս. Б. Арутюнян. Ара Гехечик. —МНМ, т. I, с. 97.
- ⁴³ Խոր., I, ԽՄ (ԻԲ), 64, ՀՃՊ, էջ 431—434:
- ⁴⁴ Платон. Республика. —Соч., М., 1929, X, 614; об этом мифе см.: Յ. Աղօ ԵՐԻ հայոց աշխարհայցքը, էջ 223—293, Գր. Капанян. Хеттские боги у армян. —ИЛР, т. I, с. 274—276.
- ⁴⁵ См.: Մ. Արելյան, Հայ վիպական բանահուսություն, Երկեր, հ. Ա, էջ 66—68, Խովին՝ Հայ ժողովրդական առասպեսները Մ. Խորենաց Հայոց պատմության մեջ, Երկեր, հ. Բ, էջ 242—255:
- ⁴⁶ П. А. Гринцер. Умирающий и воскресающий бог. — МНМ, т. II, с. 547—548; Его же. Эпос древнего мира. — В кн.: Типология и взаимосвязь литературы древнего мира. М., 1971.
- ⁴⁷ Дж. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, с. 362—366 (Миф об Адонисе), с. 402—408 (миф об Осирисе), 428—436 (Дионис) и др.
- ⁴⁸ С. А. Токарев, И. Н. Гроздова, Г. Д. Златковская. Введение, в кн.: Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1979, с. 8.
- ⁴⁹ Гր. Капанян. О каменных стелах на горах Армении. —ИЛР, т. II, с. 327.
- ⁵⁰ Ovid. Fast v. 229—260; А. Ф. Лосев. Арес (Арей). — МНМ, т. I, с. 101—102;
- ^{Ե. М. Штаерман. Марс. — МНМ, т. II, с. 119—120.}
- ⁵¹ См.: Ярила (Ярило, Ярыло). — МНМ, т. II, с. 686—687; В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянская мифология. — Там же, с. 450—456.
- ⁵² Армянские народные пахотные песни см.: Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, հ. II էջ 20—22 (Գութաներգ), 94—102 (Լոռու գութաներգ), 103—123 (Կաւի երգ, սայլ—երգեր) և լւ:
- ⁵³ О древнейших корнях земледельческой культуры в Армении, формах культуры и их пережитках см.: Վ. Բղոյան, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, էջ 433—501:
- ⁵⁴ И. Н. Гроздова, С. А. Токарев. Введение, в кн.: Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977, с. 9.
- ⁵⁵ История Армении, с. 31; Խոր., I, ԺԵ, 56.
- ⁵⁶ Там же, с. 27—30; Խոր., I, ԺԵ, 51—54. Предания о Шамирам см. также: Գ. Մրգանցյան, Երկեր, հ. 1, էջ 226—229, 381—384, 387—388, Ա. Ղանդաշյան, Ազանդապատում, էջ 23, 31, 69—71, 88, 166—167, 193, 431.
- ⁵⁷ Պատմութիւն Սեբէոս, էջ 51, История епископа Себеоса (пер. Ст. Малхасяնц). Ереван, 1939, с. 15.
- ⁵⁸ Բ. Առաքելյան. Ակնարենք Բին Հայաստանի արվածի պատմության, էջ 86, տախու. NCIX.
- ⁵⁹ Փատասով Բիթանքացայ Պատմութիւն Հայոց, V, 12, 362:
- ⁶⁰ Եղիկայ Կորպացոյ Եղի աղանդոց, ինչ, ին, 70:
- ⁶¹ См. об этом: Ա. Ալիշան, նշալ, աշխ., էջ 177—179, Խ. Սամավյան, նշալ, աշխ., էջ 106—192, Մ. Արելյան, Երկեր, հ. Ա, էջ 66—69, Գր. Գրգորյան, նշալ, աշխ., էջ 79:
- ⁶² Գ. Մրգանցյան, Երկեր, հ. 1, էջ 52, 1 22 (Անգ. Արակեր):
- ⁶³ См.: М. А. Коростовцев. Указ. соч., с. 23. О зооморфных божествах см.:

В. Н. Топоров. Животные. — МНМ, т. I, с. 440—449; П. Соколова. Культ животных в религиях. М., 1972.

⁶⁴ С. А. Токарев. Религия в народном эпосе мира. с. 303—305, 323—327.

⁶⁵ История Армении, с. 59; Խոր, II, Հ, 114—115.

⁶⁶ N. Adonj, Tarku chez les anciens Arméniens. — Revue, 1927, t. 7, fasc. 1, p. 189—194; Մ. Երեղյան, Երկեր, Տ. Ա, էջ 60—62, Տ. Պ, էջ 37—40, Տ. Հ, էջ 154—162, Երևան, 1987, շ. 78.

⁶⁷ См.: С. Б. Арутюнян. Торе Ангех. — МНМ, т. II, с. 521.

⁶⁸ Համբարձում, Ապահական, IX, 480—486.

⁶⁹ Предание о Торке Ангехе или Турке Ангехе см.: Գ. Սրբածոյանց, Երկեր, Տ. 1, էջ 122, 179; Ա. Ղանալյանին նշվ. աշխ., էջ 362,

⁷⁰ Գ. Սրբածոյանց, նշվ. աշխ., էջ 159, 333, 399, Ա. Ղանալյանին, նշվ. աշխ., էջ 31, 134; Հայկական ստեղական ժանրագիտուրան, Հ. 1, Երևան, 1974, էջ 379, 384:

⁷¹ О птицах в мифологии см.: В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Птицы. МНМ, т. II, с. 346—349; С. А. Токарев. Тотемические мифы. — МНМ, т. II, с. 522—523. **Его же.** Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

⁷² В. Н. Топоров. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции. — ՊԲ, 1977, № 3, էջ 88—89.

К главе третьей

¹ История армянского народа, с. 29—30;

² ՀԺՊ, էջ 153—156 (Գ. Ռ. Ենթամյան, Դարեհ Կառավարի Բիութունյան արձանություններ, Երևան, 1964; см. также: Хрестоматия по истории Древнего Востока (под ред. В. Б. Струве и Д. Т. Редера). М., 1963).

³ История армянского народа, с. 29.

⁴ Ա. Տեղման, Հայ գոյուրի կազմակերպման ընթացք, էջ 56, ՀԺՊ, էջ 530:

⁵ ՀԺՊ, էջ 444—446, 490—602, Գ. Ա. Տիրացյան, Հայկական պատության առաջացումը. ՊԲ, 1966, Խ. 4. Процесс формирования Армянского государства прослеживается по различным источникам древности: в Библии содержатся краткие упоминания о стране Аракат (Պատմություններ IV գիր, դ. Փթ, 36—37), о царстве Айраратском (Երեմիա, դ. ԵԱ, 27) и др.; подробные сведения о стране Армении дают Кесенофонт (Կյուրուպենիս, Թարգմ. Հ. Մաննդյանի. — Երկեր, Տ. Ա, էջ 384—400; Անդրամիս, գիր Ա, դ. V; գիր Ա, դ. III, IV, VI, VII; Геродот (Պատմություն, I, III, VII գրեր) Диодор Сицилийский (Պատմական զրագրան, գիր XIV, դ. XXVII, XXVIII, XXIX գիր XIX, դ. XIII էլե) и другие античные, а также средневековые армянские авторы (вкратце см.: ՀԺՊ, էջ 131—140).

⁶ См.: ИДВ, т. I; ИДМ, тт. I—III.

⁷ Ազգաբեկաց Պատմութին հայոց, էջ 40—46, 80, 440, Փատմոսի Բուզանդացոյ Պատմութին հայոց, III, պԱ, 45:

⁸ Խոր., II, ՊԳ, 185; История Армении, с. 102.

⁹ Խոր., II, Ա, 190—191; История Армении, с. 190—191.

¹⁰ См.: Г. Խ. Саркисян. Обожествление и культ царей и царских предков в Древней Армении. — ВДИ, 1966, № 2; Անդիք՝ ՀԱՀԵՆԻՒՄՄԱԿԱՆ դարաշրջանի Հայուսություն Խորենի Եպօքնացին, Երևան, 1970.

¹¹ Ազգաբեկաց Պատմութին հայոց, էջ 440:

¹² Սովորի Խաթճաց Սատենագրութիւնը, Վեհանիկ, 1865, էջ 301:

¹³ Խոր., II, Էլ, 216; История Армении, с. 123.

¹⁴ Կ. Կոստանդնյան, Գրիգոր Մագիստրոսի թղթը, Սէրսանդրապու, 1910, թղթը 33, էջ 87:

¹⁵ Об этом можно судить по многочисленным примерам из обрядовой практики жителей различных историко-этнографических районов Армении, зафиксированных в «Ազգագրական հանդես»-с.

¹⁶ Գ. Գ. Վարդակյան, ԱՀԵ, տ. I—4:

¹⁷ Խոր., II, ՊԳ, 233; История Армении, с. 132—133.

¹⁸ Об этих статуях см.: Б. И. Аракелян, Указ. соч., с. 20—24.

¹⁹ Гр. Капациян, следуя за Н. Я. Марром, трактует «купц» и как «храбрый» (ИЛР, т. I, с. 313—314).

²⁰ История Армении, с. 45; Խոր., I, ԽԱ (ԼԲ), 85.

²¹ Там же, с. 38—45; Խոր., I, ԽԱ (ԼԲ) — ԽԱ (ԼԲ), 71—87.

²² См. об этом: Գ. Ալիքան, Խայ ազդաբություն, էջ 216,

²³ Գ. Ալիշան, Աշխարհ, էջ 254—258, Խ. Օ. Էմին. Очерк религии и верований языческих армян, с. 13—15; Гр. Капанцян. Указ. соч., с. 313—314; Հ. Վահաբի, Հայոց անձնանշերի բնույթը, հ. 1, էջ 268—269, С. Б. Арутюнян. —МНМ т. I, с. 97.

²⁴ См.: Ахурамазда. —МНМ, т. I, с. 141 (Л. А. Лелеков). Основным источником по зороастрской религии служит Авеста—священная книга древних иранцев Avesta. The Sacred Books of the Persians, Stuttgart, 1886; The Sacred Books of the East, v. IV, 2 ed, Oxford, 1895).

²⁵ Гипотеза о принадлежности армянского языка к группе иранских, выдвинутая арменистами-компаративистами в середине прошлого столетия, опиралась на данных лексики, в частности на обилии иранизмов в армянском (см. об этом: Сравнительно-историческое изучение языков разных семей, с. 172—173).

²⁶ Ս. Ալիշան, էջ 891—906; Ռ. Լисициан. Очерки этиографии дореволюционной Армении. —КЭС, I, с. 255.

²⁷ О дуалистических мифах см.: А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; В. Б. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Л. А. Абрамян. Об идее двойничества по некоторым этнографическим и фольклорным данным. — Պ/Տ, 1977, № 2, с. 177—190; В. Б. Иванов. Дуалистические мифы. —МНМ, т. I, с. 408—409.

²⁸ Об этом см.: С. А. Токарев. Указ. соч., с. 338—348.

²⁹ О многочисленных злых духах в религиозных представлениях и народных верованиях армян см.: Գ. Ալիշան, Աշխարհ, էջ 168—233.

³⁰ Ազար., էջ 40, 46, 80:

³¹ Կ. Գ. Մելիք-Փաղանի. Աստվածական դիցություն պաշտամունքը, էջ 46—58:

³² См.: Ардвисура Анахита. —МНМ, т. I, с. 100 (И. С. Брагинский).

³³ Об армянской Анаит вкратце см.: Анахит. —МНМ, т. I, с. 76 (С. Б. Арутюнян).

³⁴ О символах Анаит см.: Գ. Ալիշան, Աշխարհ, էջ 265—266.

³⁵ Խ. Օ. Էմին. Указ. соч., с. 21; Խ. Սամուելյան, Աշխարհ, աշխարհ, էջ 228, Ա. Արքեզ, աշխարհ, երկեր, հ. Ե, էջ 155—157:

³⁶ Гр. Капанцян. ИЛР, т. I, с. 311—313.

³⁷ Կ. Գ. Մելիք-Փաղանի, Աշխարհ, աշխարհ, էջ 162:

³⁸ Խոր., II, ԺԹ, 27; История Армении, с. 67.

³⁹ Ազար., էջ 38:

⁴⁰ Там же, с. 442.

⁴¹ Խոր., II, ԺԹ, 122; История Армении, с. 64.

⁴² Խոր., II, ԽԹ, 176—177; История Армении, с. 98.

⁴³ Ազար., էջ 436:

⁴⁴ Բիգ., V, ԽԹ, 334:

⁴⁵ Մատենագրութիւնը, էջ 294, 136: Մատենագրութիւն Աստանդին Միսակին, Պատմութիւն Նահանդին Միսակին, Թիֆլիս, 1911, էջ 519, Խոյնին Մոռնիւթիւն, թարգմ., ներած. և ծանոթագր. Ա. Ա. Արքահամբանի, Երևան, 1986, էջ 401:

⁴⁶ Կ. Ալիշան, Այրարատ, Վենեսակ, 1890, էջ 400: Խ. Аракелян. Очерки по истории искусства древней Армении. Ереван, 1976, с. 21—22.

⁴⁷ Փ. Էնգельս. Происхождение семьи, частной собственности и государства. —К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. 21, с. 55. Городот пишет: «Каждая вавилонянка однажды в жизни должна садиться в святилище Афродиты и отдаваться за деньги чужестранцу... Подобный этому обычай существует также в некоторых местах на Кипре» (I, 199).

⁴⁸ Բիգ., III, ԺԹ, 54—56:

⁴⁹ Ազար., էջ 442—444:

⁵⁰ Յայսմանուք, Կուտանդնուպուլիս, Աճճ, Ասկասարդի ԺԵ, էջ Ա.:

⁵¹ Խ. Սամուելյան, Աշխարհ, աշխարհ, էջ 230:

⁵² Խ. Լալայան, Գաբրարանների պեղումները Խորժրացին Հայաստանում, Երևան, 1931,

էջ 205:

⁵³ Խ. Կիբյան, Զանգեզուրի Հայերը, Երևան, 1969, էջ 284—287:

⁵⁴ Եր., և Եփ., Կուտանդնուպուլիսից (Բարգմ. 2. Տաշխան), Վենեսակ,

1919, էջ 353:

⁵⁵ Խ. Կովալевский. Закон и обычай на Кавказе, т. I, М., 1890, с. 21.

⁵⁶ Ազար., էջ 38:

⁵⁷ См. Дж. Дж. Фрэзер. Указ. соч., с. 424—426, 436—443.

- 58 Յր. և Ավագ Կյամմն, նշվ. աշխ., էջ 357⁶
 59 Գ. Հայոցան, Դերսիի ազգագրություն. —ՀԱԲ, 5, Երևան, 1973, էջ 141.
 60 Գ. Գ. Գաղրույան, ԱՐՆ, տ. 1, 2, 3, 4:
 61 Վիլհելմ Հ 10, ձեռագիր. —ՀԱԼ, 1929, էջ 155:
 62 Ըմ.: Ա. Ա. Խաչ-Գօդի, Արտեմիդա. ՄՀՄ, տ. I, ս. 107—108; Ա. Փ. Լոսեա, Աֆինա. —Տամ же, ս. 125—128.
 63 ՕՇ Աշխիկ ըմ.: Պ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 279—283, Խ. Օ. Էմին. Սկզբ. ս. 21—24; Ո. Աքելյան, Երկեր, 6, էջ 103—174, 6, Բ. էջ 244—246, Վ. Բղոյան, նշվ., էջ 221—225, Կ. Վ. Սելիփ-Փաշյան, նշվ. աշխ., էջ 31—35, Ս. Բ. Արյունյան. Աշխիկ. —ՄՀՄ, տ. I, ս. 118.
 64 Հ. Անապյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 1, էջ 232, 301, Գր. Կապանյան. ԻԼՐ, տ. I, ս. 310—313; տ. II, ս. 317—327.
 65 Ա. Ռ. Շիֆման. Աստրա. —ՄՀՄ, տ. I, ս. 115—116.
 66 Գ. Մըլանյանց, Գրոց-բրոց-Երկեր, հ. 1, էջ 47, 71—72:
 67 Ազար., էջ 452:
 68 Թովմայի Գարդապետի Արծունիոյ Պատմութիւն Տան Արծունիաց, Թիֆլիս, 1917, էջ 98:
 69 Ազար., էջ 452:
 70 Մ. Աքելյան, նշվ. աշխ., էջ 154—155:
 71 Խոր., 1, Զ. 24; Իстория Армении, с. 11.
 72 Ըմ.: Միներա. —ՄՀՄ, տ. II, ս. 152 (Ե. Մ. Շտայրման).
 73 Ըմ.: Գր. Կապանյան. —ԻԼՐ, տ. I, ս. 290—292.
 74 Պ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 277—279, Ա. Անտոնիի, Հայոց բառ ու բան, էջ 3 («Ազի»), Հ. Անապյան, Գատառական բառարան, էջ 809, Ժամանակակից Հայոց լեզվի բացարական բառարան, հ. 1, էջ 18; Ս. Բ. Արյունյան. Խան. —ՄՀՄ, տ. II, ս. 198.
 75 Սասոնցի Գավիթ, էջ 205—207, Հ. Օրբելի. Սախարան, էջ LV:
 76 Վ. Բրյուն, Երկարութական պաշտամունքի մի քանի հետքեր հայերի մեջ. —Հայոթիւն, 3. Երևան, 1950, էջ 3:
 77 Գ. Գ. Գաղրույան, ԱՐՆ, տ. 1—4:
 78 Խոր., 11, ԺԹ, 127; Իстория Армении, с. 67.
 79 Ազար., էջ 442:
 80 Պесня впервые была записана Е. Лалаяном. Ըմ.: Կառավարական. —ԱՀ, դ. Խ Թիֆլիս, 1910, էջ 158:
 81 Բ. Հ. Տոպոր. Ագն. —ՄՀՄ, 35—36; սմ. также: Ригведа. М., 1972, с. 93—110, 270—283; Ս. Լ. Նевелова. Мифология древнениндийского эпоса. М., 1975, с. 84—87.
 82 Ըմ.: Է. Բ. Ալիշան. Արդի հայերենի բացարական բառարան, հ. 1, էջ 2:
 83 Խոր., 1, ԱՀ, (ՂԲ), 85—86, песню в переводе В. Брюсова սմ.: Поэзия Армении (с древнейших времен до наших дней). Факсимильное издание антологии 1916 г. Ереван, 1987, с. 95.
 84 Խոր., 1, ԱՀ (ՂԲ), 88; Իстория Армении, с. 46.
 85 Խոր., 11, ԺԹ, 122; Իстория Армении, с. 64.
 86 Здесь мы приводим перевод Н. О. Эмина, более близкий к оригиналу (История Армении, с. 45—46); см. также: В. Н. Топоров. Космогонические мифы и космологические представления. —МХМ, т. II, с. 6—9; Его же. Космос. —Там же, с. 9—10; А. Ф. Лосев. Хаос. —Там же, с. 579—581; В. Н. Топоров. Хаос первобытный. —Там же, с. 581—582; Его же. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции. —ՊԲՀ, 1977, № 3.
 87 ՕԲ Индре սմ.: В. Н. Топоров. Индра. МХМ, т. I, с. 533—535; В. Г. Эрман. Индийская мифология, там же, с. 535—543; П. А. Гринцер. Древнениндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974; С. Л. Невелова. Мифология древнениндийского эпоса, с. 60—73; И. С. Брагинский. Веретрагна. —МХМ, т. I, с. 233.
 88 Ըմ.: Լ. Ա. Լելեկով. Այս-Դահակ. —ՄХМ, т. I, с. 50; Վ. Ն. Տոպոր. Տրատօնա. —ՄХМ, т. II, с. 523—524; Ա. Ի. Զայցև. Գերակլ. —ՄХМ, т. I, с. 277—282; Ի. Ի. Տոլстой. Черноморская легенда о Геракле и змееногой деве. В кн.: Статьи о фольклоре. М.—Լ., 1966, с. 232—248; Վ. Կ. Աֆանասյան. Մարդկ. —ՄХМ, т. II, с. 110—11; Տիամատ. —Там же, с. 505.
 89 Խոր., 1, ԽԹ, (Ղ), 81—82; Իстория Армении, с. 43.
 90 Խոր., 11, ԽԹ, 176; Իстория Армении, с. 97; Օ վանականք սմ.: Մ. Աքելյան, Երկեր, 6, թ. 58—74,

⁹¹ Аналогичные сюжеты в древнеиндийских сказаниях см.: Три великих сказания древней Индии. М., 1978, с. 325—327.

⁹² Е. Յ. Ալավելյան, «Փառզություններ Վահագնի մասին», *ՀՀ*, 1951, № 2; О культуре горного козла у армян свидетельствуют многочисленные ритоны в виде этого животного и другие изображения козерога (Նուրի Ակնարկներ հին Հայաստանի արքաներ պատմության, ամբողջ, III, V, XII, XIII).

⁹³ См.: С. А. Токарев. Религия в истории народов мира, с. 299—301, 322—327.

⁹⁴ Անահին Երվանդի, Տիեզրագիտության, Ա, 7, էջ 292—302.

⁹⁵ Ազար., էջ 80:

⁹⁶ Ազար., էջ 452—454:

⁹⁷ Ա. Ալիշան, նշան. աշխ., Հ. Ս. Բողոսյան, Թրացուցի պատմություն, Երևան, 1970, Բ. Ե.

Թումանյան, Տուարի պատմություն, Երևան, 1972, Է. Բ. Ալյալյան, Ակնարկներ հայոց տուար-ների պատմության, Երևան, 1986:

⁹⁸ Из последних публикаций о Ваагне см.: Ա. Գևորգյան, «Վահագնի երգի» ակբո-ստիքոսների վերականգնման փորձ. — ԼՀԳ, 1981, № 4, էջ 78—88; Ա. Բ. Հարաբյանիան, Վահագնի առերքություն. — ԼՀԳ, 1981, № 11, էջ 65—85, Его же. Вахагн. — МНМ, т. 1, с. 219.

⁹⁹ В. В. Иванов. Солярные мифы. — МНМ. т. II, с. 461—462; Его же. К типологии древнеближневосточных гимнов солнцу. — В кн.: Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.

¹⁰⁰ С. А. Токарев. Указ. соч., с. 347.

¹⁰¹ К. В. Тревер. Очерки по истории культуры древней Армении, с. 86.

¹⁰² В. Н. Топоров. Митра. — МНМ, т. II, с. 154—158.

¹⁰³ О Михре см.: Ա. Ալիշան, նշան. էջ 283—288; Թ. Ավգալիքյան, Միհրը հայ-մեջ մեջ, Վիճակնական փորձ, 1929; Гր. Կապանян. ИЛР, т. I, с. 314—317; Յ. Անային, Հայոց անձնանունների բառարան, 5. III, էջ 331—332; Ժ. Կ. Խաչարյան, Իրանա-հայկական գեղարվանական ավերաների հարցը շուրջը. — ԼՀԳ, 1981, № 2, էջ 54—73; С. Б. Арутюнян. Михр. Мгер. — МНМ, т. II, с. 160; Ж. Ջյոմեզիլ. Верховные боги индоевро-пейцев. М., 1986.

¹⁰⁴ Բ. Լալյալյան, Վարանդա. — ԱՀ, գ. II, թիֆլիս, 1897, էջ 194, Գ. Դ. Վաղրամյան, ԱՌԱ, տ. 2, 3:

¹⁰⁵ О почитании домашнего очага см.: Խ. Ամենելյան, Հայ բնուանեկան պաշտա-մունքը. — ԱՀ, Գ. XII—XIV, Թիֆլիս, 1905—1906:

¹⁰⁶ Об этих преданиях см.: Ա. Արելյան, Հայ ժողովրդական հավատքը, հ. է, էջ 58—63:

¹⁰⁷ О празднике триаде см.: Ե. Լալյալյան, Վայոց Ճեր. — ԱՀ, գ. XIII; Նույնի՝ Վա-բանական. — ԱՀ, գ. II: Իրվանձայից, Մանանա. Երկեր, հ. 1, էջ 125—172; Ա. Արելյան, նշան. աշխ., էջ 62—63; Յ. Վ. Խարատյան. Культовые мотивы семейных обычай и обрядов у армян. — ԱԱԲ, вып. XVII, Ереван, 1989.

¹⁰⁸ Гր. Կապանян. ИЛР, т. I, с. 315; Ա. Բաղրամյան, նշան. աշխ., էջ 98—102:

¹⁰⁹ Ազար., էջ 444:

¹¹⁰ Խոր., ԱՀ, գիր, 127; История Армении, с. 67.

¹¹¹ Б. Н. Аракелян. Очерки по истории искусства древней Армении (VI в. до н. э.—III в. н. э.). Ереван, 1976, с. 27—29.

¹¹² О датировке Гарнийского храма см.: Հ. Մանենյան, Գառնիի հունաբեն արձա-նագրությունը և Գառնիի հեթանոսական տաճարի կառուցման ժամանակը, Երևան, 1946; Ա. Ս. Սահմբյան, Գառնիի և Գեղարդի ճարտարապետական հուշարձանները, Երևան, 1983; Բ. Н. Аракелян. Гарни I. Результаты работы археологической экспедиции Института истории АրАМССР. Ереван, 1951; Гарни II. Результаты работы Гарнийской археологической экспедиции 1954—1955 гг. (античный период). Ереван, 1957.

¹¹³ Սահման, Հայերի և Հայաստանի մասին (թարգմ. Հր. Աճառյանի), Երևան, 1940,

^{էջ 51:}

¹¹⁴ Քանաքեռ, Անարափի, IV, 34, 98:

¹¹⁵ Ա. Արելյան, Մատենագրություն «Մասոնցի Դավիթ» հայ ժողովրդական վեպի մասին, Երեբան, հ. Ա, էջ 517—518; Հ. Օրբելի, Հայեական հերոսական էպոս. — Խախաբան «Մասոնցի Դավիթ» գրքի:

¹¹⁶ Մատոնցի Դավիթ, էջ 105—106:

¹¹⁷ Там же, с. 318.

¹¹⁸ Խոր., ԱՀ, գիր, 192; История Армении, с. 108; ср. с грузинским Амира-ни: Грузинские мифы и предания. М., 1973, с. 100—101.

¹¹⁹ С. А. Токарев. О культе гор и его место в религии. — СЭ, 1982, № 3.

¹²⁰ См.: Б. Б. Пицковский. Ванское царство, с. 222; о таких же воротах, где собирались древние грузинские боги, Воротах Гмерти, пишет В. В. Бардавелидзе в кн.: Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.

¹²¹ Աշակերտություն, Վրձնիք, 1979, էջ 79, об Амирани обстоятельство см.: Е. Б. Бирсаладзе. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976, с. 32—112.

¹²² Об этом см.: Гр. Капациян, ИЛР, т. I, с. 316.

¹²³ Шамаш.—МНМ, т. II, с. 639; В. К. Афанасьева. Шумеро-аккадская мифология. —МНМ, т. II, с. 647—653; Р. И. Рубинштейн. Египетская мифология. —МНМ, т. I, с. 424; И. С. Брагинский. Иранская мифология. —Там же, с. 560—565.

¹²⁴ Խաղ, III, ժեկ, 276, История Армении, с. 156.

¹²⁵ Ա. Ավագին, նշան, լզ 285:

¹²⁶ В. К. Афанасьева. Набу. —МНМ, т. II, с. 194. Б. А. Тураев. Бог Тот. Лейпциг, 1898; Р. И. Рубинштейн. Тот. —МНМ, т. II, с. 521—522.

¹²⁷ Ավագը, լզ 436:

¹²⁸ А. А. Тахо-Годи. Гермес. —МНМ, т. I, с. 292—293; Е. Г. Рабинович. Лира Гермеса. —В кн.: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., Наука, 1976, с. 69—75.

¹²⁹ Ավագը, լզ 436:

¹³⁰ Խոր., II, լոր, 177; I, Ի, լու, 63—64; История Армении, с. 97—98, 34.

¹³¹ Սոմ. Մըրբան, Մրմարի պատմություն, լզ 397:

¹³² Ա. Ավագին, նշան, լզ 288—292:

¹³³ Վ. Բոլոյն, Հայոց ազգագործություն, լզ 230:

¹³⁴ О грехе и о многих злах и добрых дуках (Տրեհառիկ, ստուռնօթ, դի, թուրի, թուրաւ, տանակ, խպճիկ) см.: Գ. Ավագին, նշան, լզ 190—233.

¹³⁵ Это свойство греха особенно ярко отражено в армянских пословицах: Ա. Տ. Վահանակին, Առաջանք, լզ 85, 272, 295, 310, 331.

¹³⁶ Харон. —МНМ, т. II, с. 584 (А. А. Тахо-Годи).

¹³⁷ Л. М. Сабурова. Об изучении народных обрядов. —В кн.: Фольклор и этнография, с. 3.

¹³⁸ Ավագը, լզ 466:

¹³⁹ Сопоставление Аманор и Ванатур см.: Գ. Ավագին, նշան, աշխատ, էջ 302—307; Լին, Հայոց պատմություն, էջ 350, Հր. Անդոյն. Հայոց անձնանունների բառարան, Տ. I, էջ 114, Տ. էջ 285—286; Գ. Բոլոյն, նշան, աշխատ, էջ 231—232. С. Б. Арутюнян. Аманор и Ванатур. —МНМ, т. I, с. 65.

¹⁴⁰ Խոր., II, Կ, 201—202; История Армении, с. 114.

¹⁴¹ Կ. Գ. Մելիք-Փաշյան, նշան, աշխատ, էջ 41—42:

¹⁴² Ե. Լատանին. Համարիք—ԱՀ, գ. II, էջ 245—246, նույնի Միսիան. —ԱՀ, գ. III, Քիք. Մու, 188, էջ 249, 339, ԱՀ, գ. IV, էջ 106, նույնի Բարզարոփ զավառ. —ԱՀ, գ. X, էջ 249, նույնի Մուշ-Տարոն. —ԱՀ, գ. XXVI, Քիքիս, 1917, էջ 194:

¹⁴³ О новогоднем празднике см.: Ա. Ա. Օդարչյան, Առանողը հայ ժողովրդական տանտեսություն. —ՀԱԲ, թ. Երևան, 1973, էջ 7—72:

¹⁴⁴ Սանդարձման. —Նոր բառություն Հայկական լեզուի, Տ. II, Երևան, 1981, էջ 693. Հրատանի, Հայկական արձակական բառարան, Տ. IV, էջ 172—173:

¹⁴⁵ Գ. Ավագին, նշան, աշխատ, էջ 307—312, Մ. Արելյան, Երկնը, գ. Է, էջ 30, С. Б. Арутюнян. Спандаряном. МНМ, III, с. 466.

¹⁴⁶ Л. А. Лелеков. Спандармат. —МНМ, т. II, с. 466.

¹⁴⁷ Կ. Կոստանդնուպոլիս, Հայոց հայաստական կրօն, էջ 39—41:

¹⁴⁸ О Деметре и Персефоне см.: Дж. Дж. Фрэзер. Указ. соч., с. 436—442; А. А. Тахо-Годи. Деметра. —МНМ, т. I, с. 364—366; А. Ф. Лосев, Персефона. —МНМ, т. II, с. 305—306.

¹⁴⁹ Ջենք Գլակ, Պատմություն Տարօնոյ, Վենետիկ, 1889, Գ. Ավագին, նշան, աշխատ, էջ 160—161:

¹⁵⁰ Գ. Ավագին, նշան, աշխատ, էջ 299—302; С. Б. Арутюнян. Деметр и Гисанэ. —МНМ, т. I, с. 364.

¹⁵¹ Գ. Ավագին, նշան, աշխատ, էջ 312—314, Կ. Գ. Մելիք-Փաշյան, նշան, աշխատ, էջ 40; С. Б. Арутюнян. Баршамин. МНМ, т. I, с. 163.

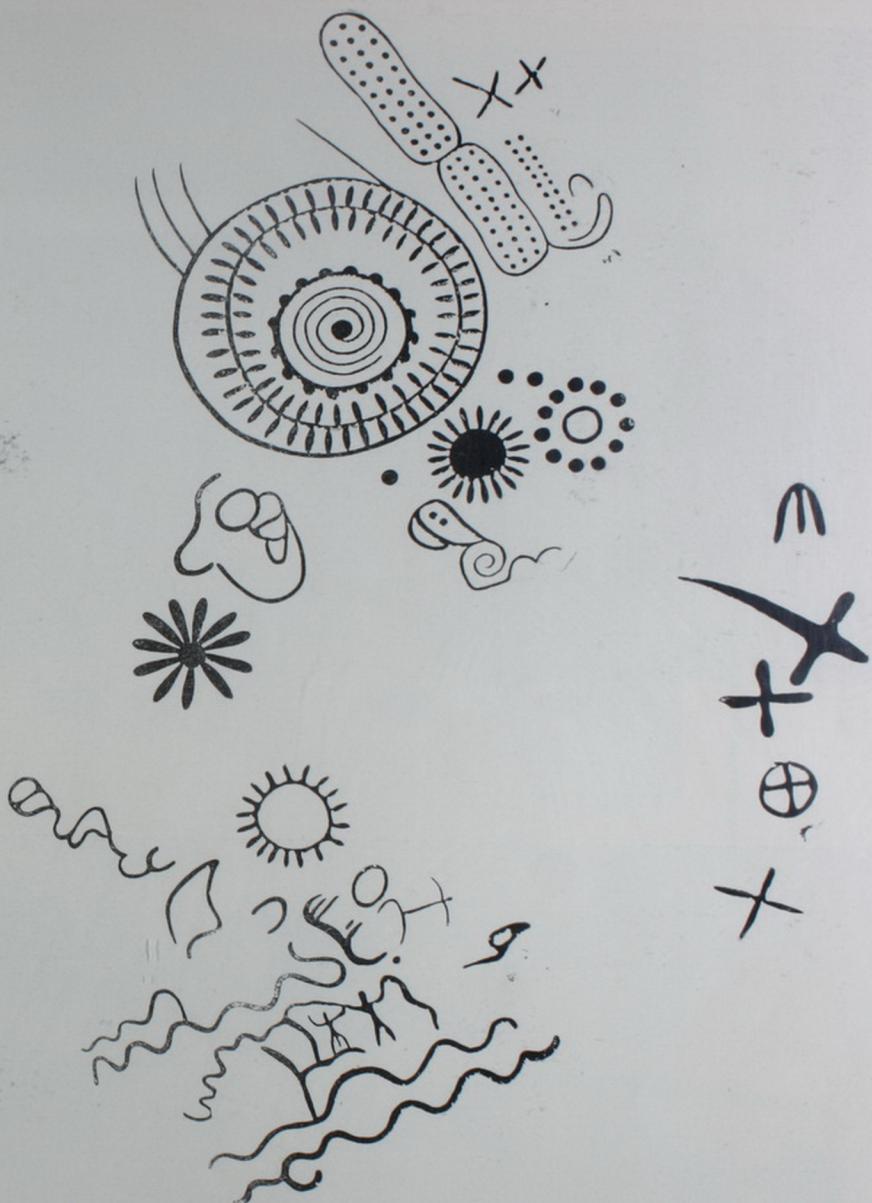
¹⁵² Խոր., II, ԺԴ, 128; История Армении, с. 68.

- ¹⁵³ Ազար., էջ 40:
- ¹⁵⁴ Б. А. Рыбаков. Язычество древних славян. М., 1981, с. 3.
- ¹⁵⁵ А. Г. Периканян. Храмовые объединения Малой Азии и Армении (IV в. до н. э.—III в. н. э.), с. 5.
- ¹⁵⁶ Там же, с. 19—181.
- ¹⁵⁷ Там же, с. 6.
- ¹⁵⁸ О храмовой общине в древней Армении см.: Г. Х. Саркисян. О двух значениях термина «дастакерт» в ранних армянских источниках. Сб.: Эллинистический Ближний Восток и Иран. М., 1967; Его же. Тигранакерт. Из истории древнеармянских городских общин. М., 1960; У. Г. Կրիշտոնյան. Դիոսուլուսներ հայկական տաճարային քաղաքների ժագման վերաբերյալ. — ԼՀԳ, 1963, № 9, էջ 55—56; Առաջին Հայաստանի և Փաքե Ասիայի քաղաքների պատմության դրվագներ, Երևան, 1970; ՀՊՁ, էջ 663—665.
- ¹⁵⁹ Об иеродулах как о непосредственных производителях на храмовой земле см.: А. Г. Периканян. Указ. соч., с. 105—142.
- ¹⁶⁰ О храмах Ананта см.: Ա. Վ. Մելիք-Փաշայան, Կազ. աշխ., էջ 103—125.
- ¹⁶¹ С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. с. 294—295, 302—303, 316, 318; ИДВ, I; ИДМ, I, II, III.
- ¹⁶² Об этом писал еще Лео: Վանի թագավորությունը. Թիֆլիս, 1915, էջ (131).
см. также: Ս. Գ. Հմայալյան, Պաշտամունքային շինությունները. քրիստոնեական ժեները. էջ 121—122.
- ¹⁶³ Страбон. География, XII, 2, 3; О социально-экономической структуре древних обществ, в том числе и о храмовой общине см.: ИДВ, I; ИДМ, I, II, III; Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Указ. соч., т. I.
- ¹⁶⁴ Խոր., II, Խ; История Армении, с. 91.
- ¹⁶⁵ Ստ. Կիսյյան, Տիգրան Մեծը գրամներում.—Գիտ. ժողովածու, Խմբված Հայուսական խորհրդային իշխանության 20-ամյակին, Երևան, 1947, էջ 122—123:
- ¹⁶⁶ Խոր., I, Ա. (Բ), 86; История Армении, с. 46.
- ¹⁶⁷ О жречестве в древней Армении см.: Г. Х. Саркисян, Обожествление и кульп царей и царских предков в древней Армении. — ВДИ, 1966, № 2; Նույնի՝ Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966; Նույնի՝ Հին Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական զարգացման ուղիների ժաման, Երևան, 1962; Ա. Մարտիրոսյն, Մաշտոց (պատմա-գնական տեսություն) Երևան, 1982.

СОКРАЩЕНИЯ

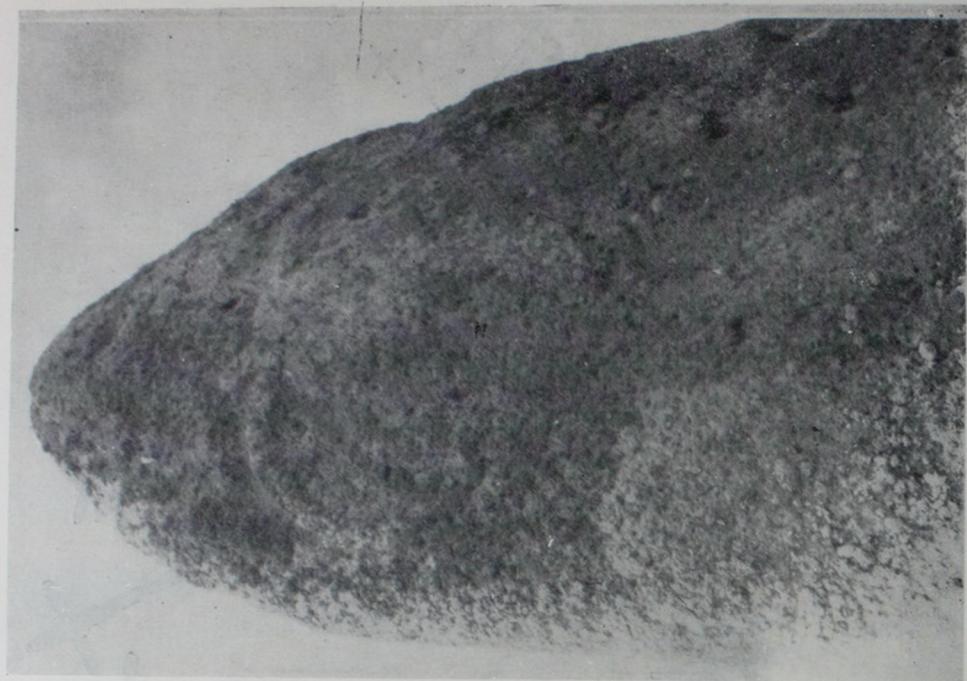
- АВИИУ—И. М. Дьяконов. Ассирио-авилонские источники по истории Урарту. — ВДИ, 1951, №№ 2—4.
- ВДИ—Вестник древней истории.
- ВИ—Вопросы истории.
- ВЯ—Вопросы языкознания.
- ИЛР—Г. А. Капанян. Историко-лингвистические работы, т. I, Ереван, 1957; т. II, 1975.
- КЭС—Кавказский этнографический сборник.
- МНМ—Мифы народов мира, т. I, М., 1980; т. II, М., 1982.
- НУНК—Н. В. Арутюнян. Новые урартские надписи из раскопок Кармир-блура. Ереван, 1966.
- ПС—Переднеазиатский сборник.
- СЭ—Советская этнография.
- УКН—Г. А. Меликишвили. Урартские клинообразные надписи. М., 1960.
- УПД—И. М. Дьяконов. Урартские письма и документы. М.—Л., 1963.
- CICh—C. F. Lehman-Haupt. Corpus Inscriptionum Chaldaeorum, I, II. Berlin-Leipzig 1928, 1938.
- КВо—Keilschrifttexte aus Boghazköl. I—XIX. Leipzig, 1923—1975
- КУБ—Keilschrifturkunden aus Boghazköl. I—XL. Berlin, 1921—1975
- ԱԴՆ—Դ. Գ. Վարդումյան, Ազգագրական դաշտավին նյութեր, տետր 1—4
- ԱՀ—Ազգագրական հանդիս
- ՀՀ—Իրաբեր հասարակական գիտությունների
- ՀԱ—Հանդիս ամսօրեալ
- ՀԱԲ—Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն
- ՀԺՊ—Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Երևան, 1972
- ՀԺԹ—Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա, հ. 1, Երևան, 1981
- ՀՀՀ—Հայաստանի հասպիտական հուշարձաններ
- ՀԹԹԲՆ—Հայաստանի պատմության պետական թանգարանի նյութեր
- ՊԲՀ—Պատմա-բանափական հանդիս

ИЛЛЮСТРАЦИИ

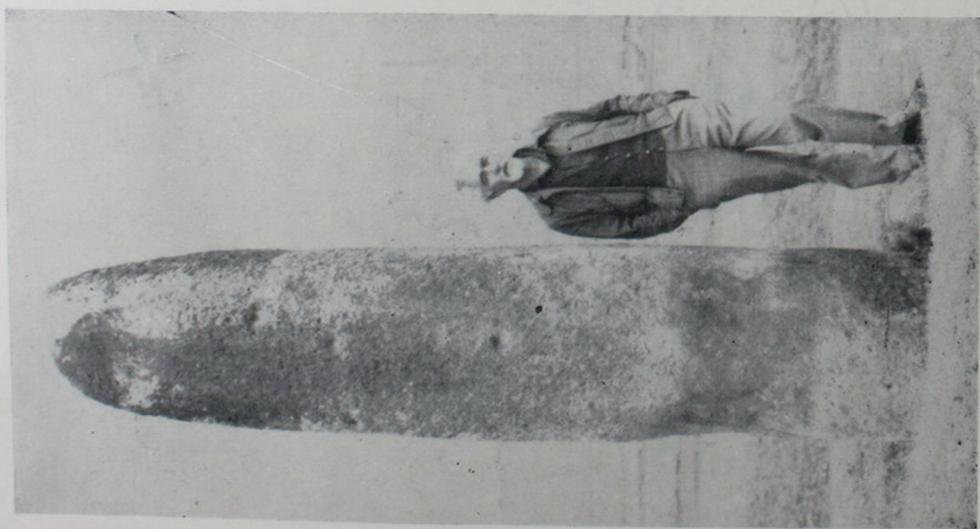


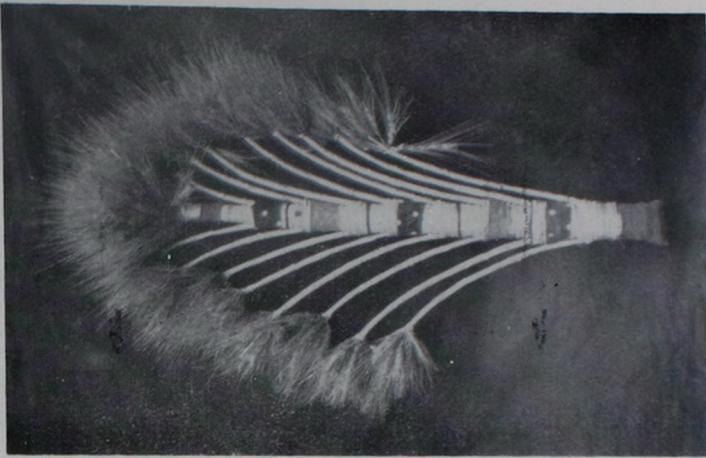
1. Наскальные изображения из Гегамских гор с композицией небесных тел.

26. Деталь цицкара с изображением головы быка.

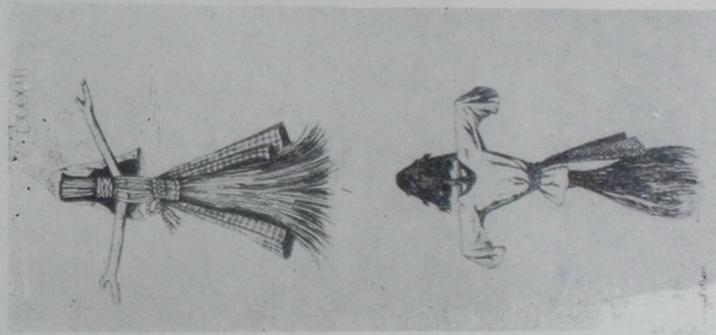


2a. Каменная стела вишал (цицкар), недалеко от оз. Парвана (Джавахк)

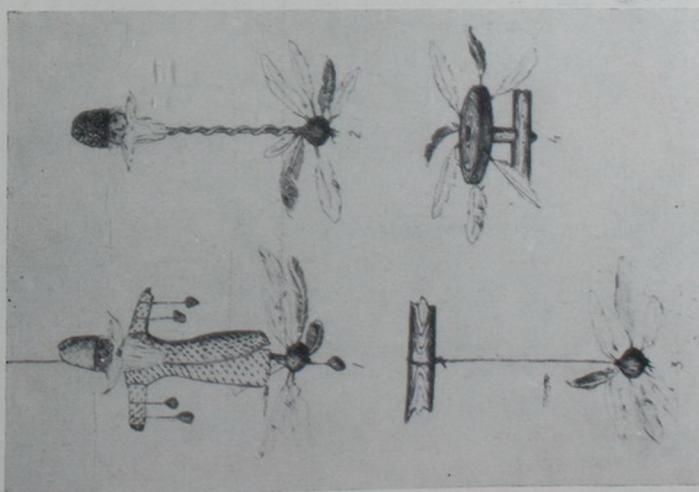


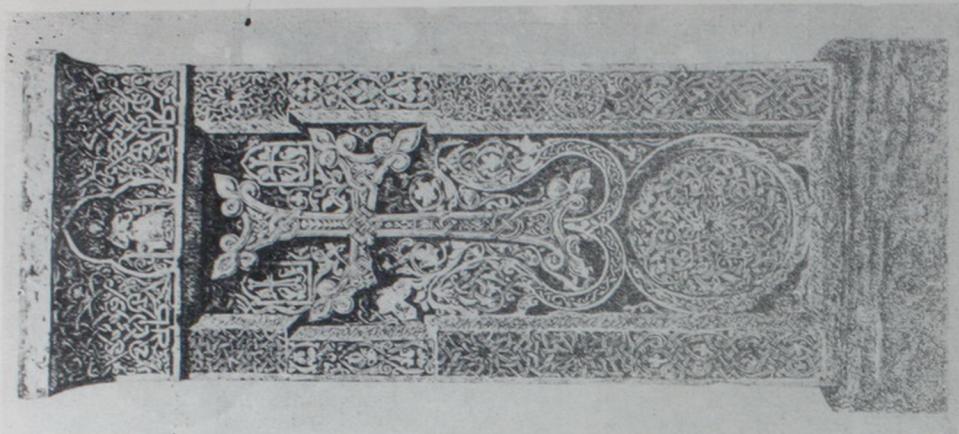


4. Xai'bür из колосьев пшеницы.



3а-б. Антропоморфные фигуры, связанные с народными праздниками и верованиями.





6. Хачкар—крест-камень.

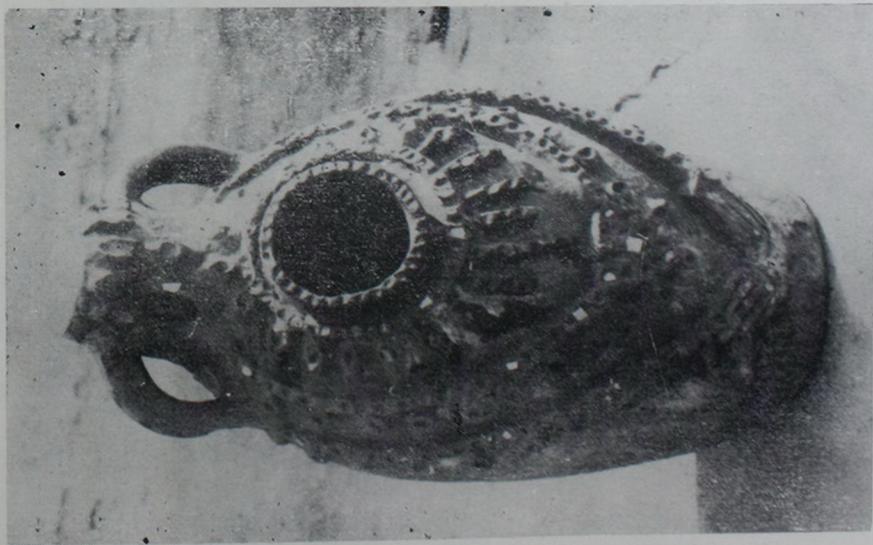


5. Святое дерево бриши—калинна (пос. Берд Шамшадинского р-на).

8. Архаическое изображение (идол) матери-женщины (базальт).



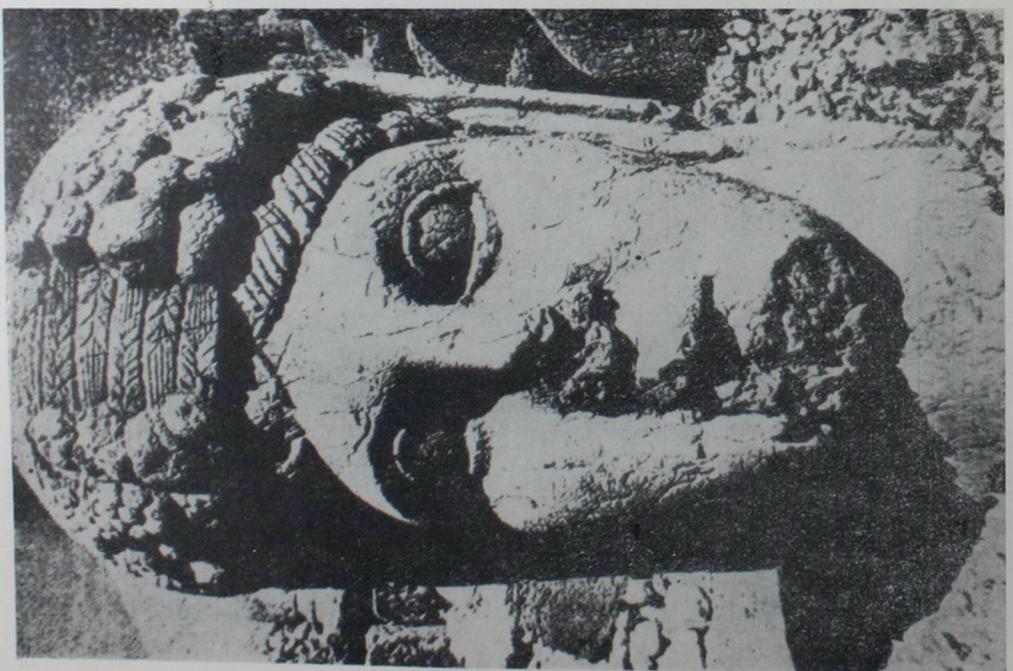
7. Антропоморфная глиняная солонка, символизирующая женское начало.



10. Голова бронзовой статуи Аиант (хранится в Британском музее в Лондоне).



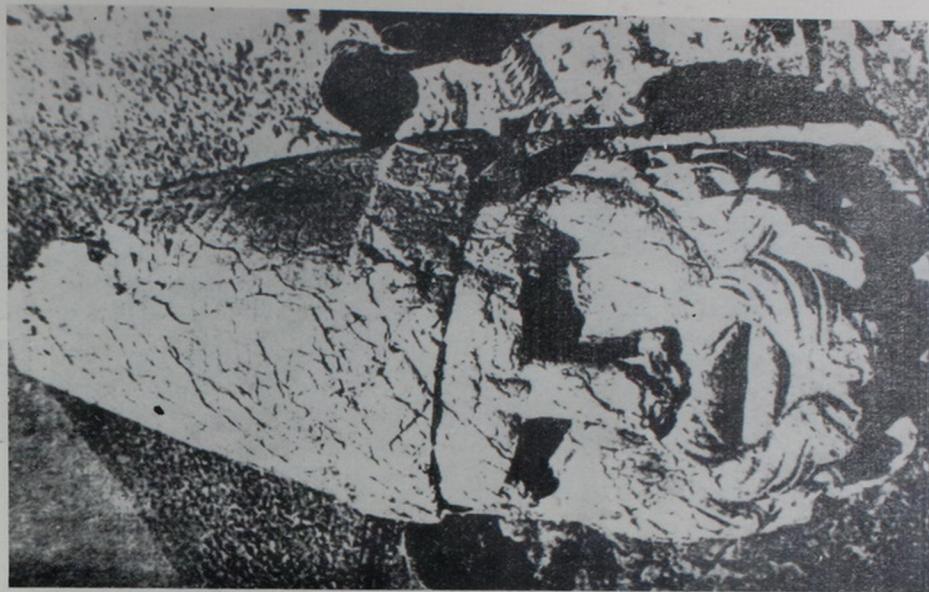
9. Голова статуи богини плодородия с горы Небровод (Немруда).



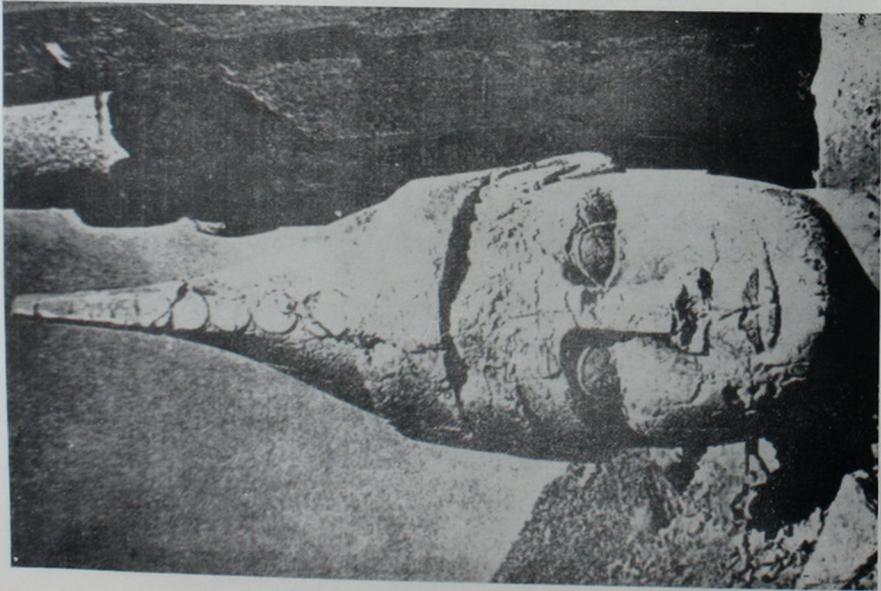
11. Голова статуи Арамазда (Зеуса-Оромаздса) с горы Немруд.



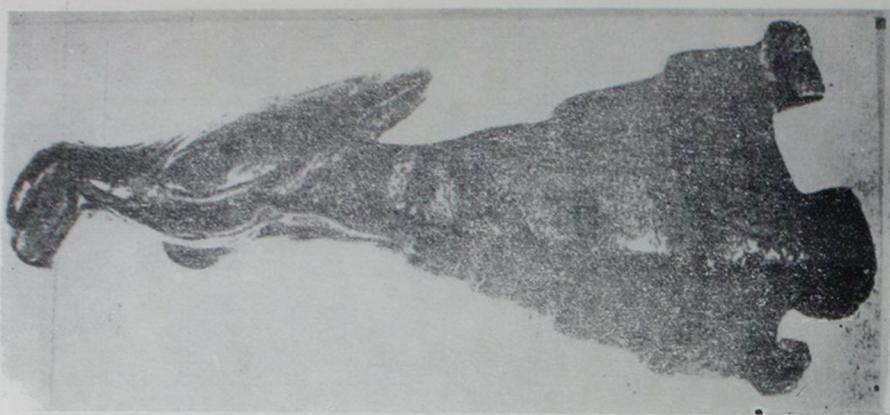
12. Голова статуи Ваагна (Геракла-Артагеса) с горы Немруд.



13. Голова статуи Михра (Митры-Гелиоса-Гермеса) из горы Немруд.



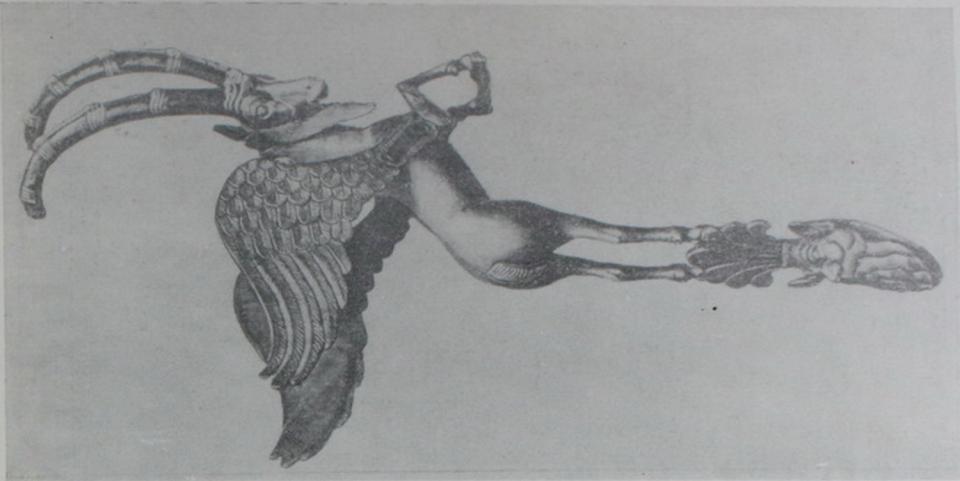
14. Бронзовая статуэтка ангела-грифона на ступенчатом постаменте.



15. Серебряный медальон с рельефным изображением орла из Сисианской гробницы.



16. Ручка серебряного сосуда в виде козерога из Армении (хранится в Лувре в Париже).

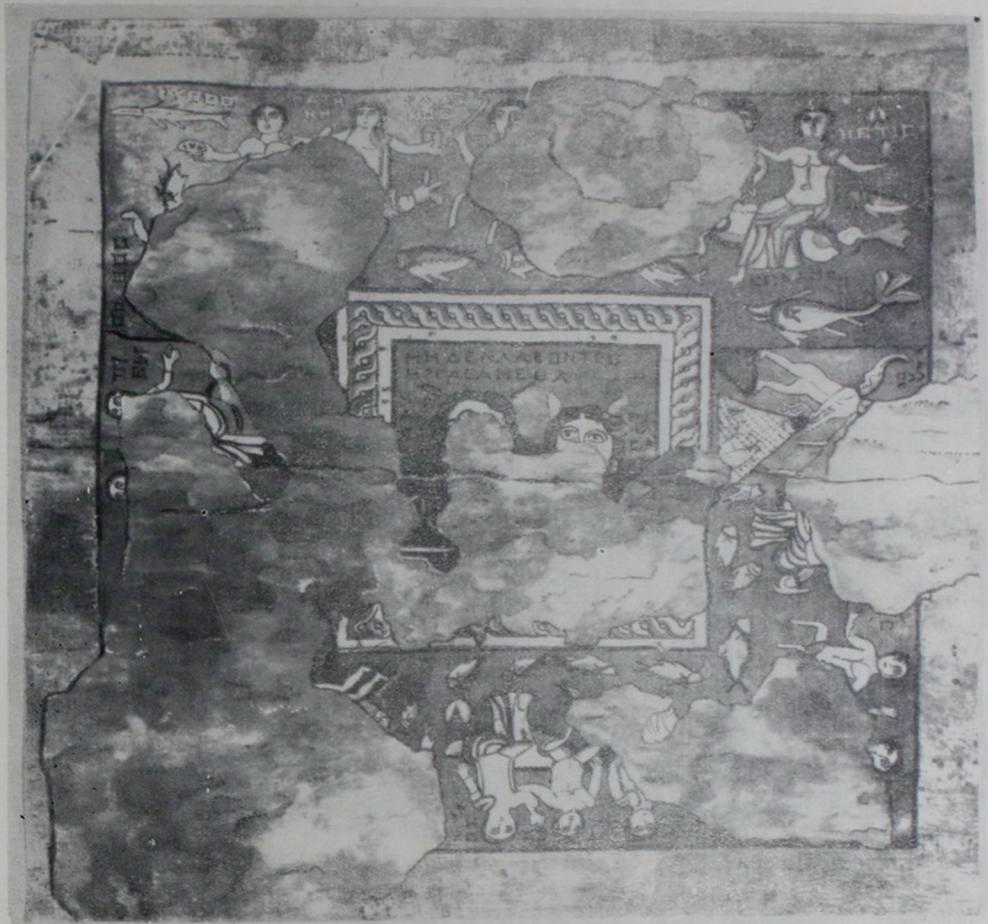




17. Серебряный ритон с протомой всадника из Эребуни.



18. Античный храм в древнеармянской крепости Гарни (I в.).

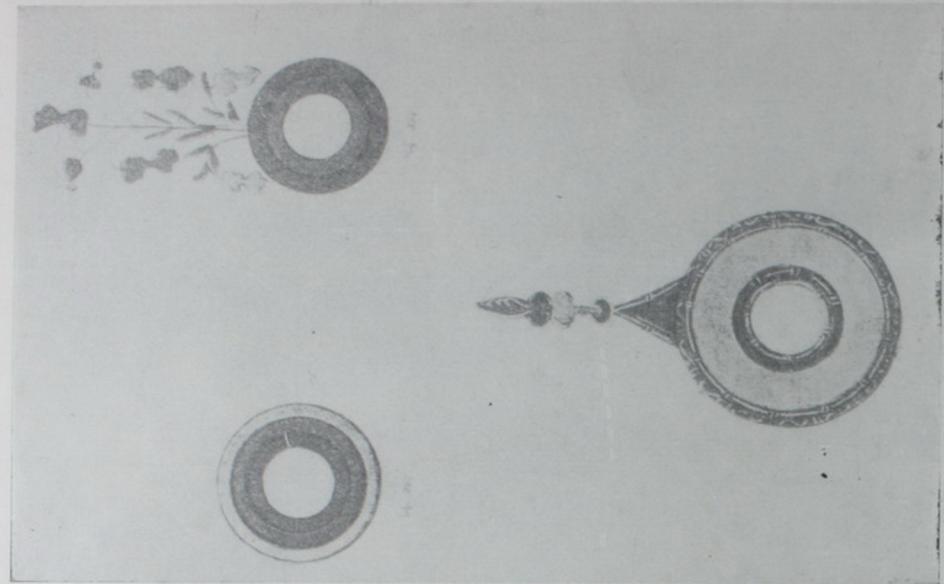


19. Деталь гарнинской мозаики с изображением Океана и Моря.

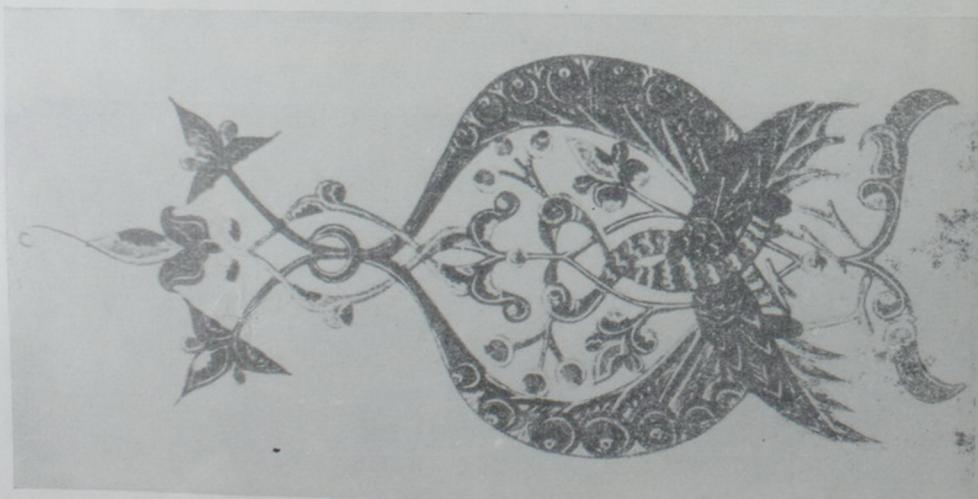


20. Барельеф с изображением армян и древ жизни (Персеполь).

21. Зооморфное изображение (в виде птицы) родительской пары (рук. № 7729, 3133, Матенадаран).



22. Изображение зерна, роста и стилизованного стебля (рук. № 6249, 2006, 916 и № 3784, 297а, Матенадаран).

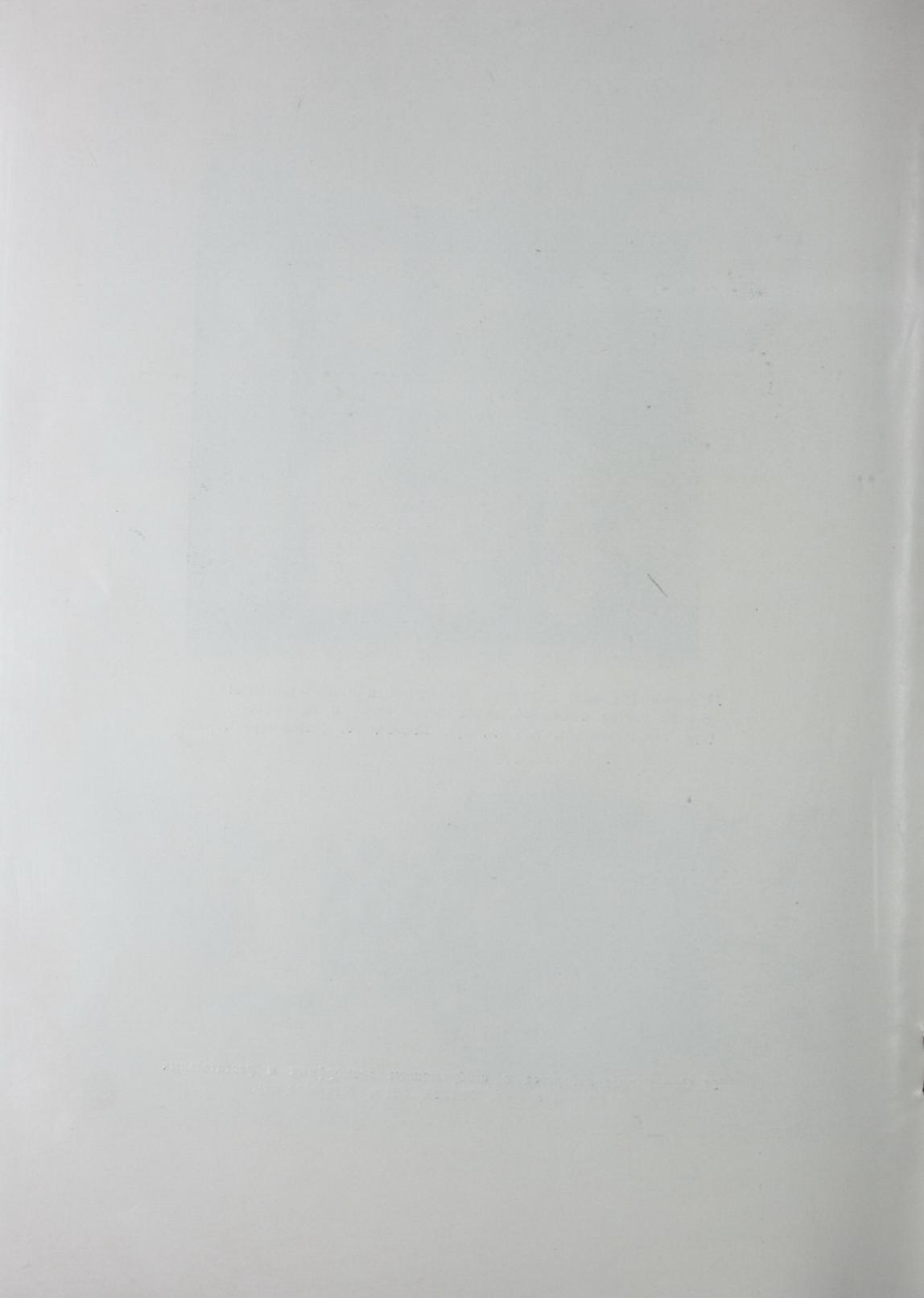




23. Хоран (ризница) с текстом заклинаний и с изображениями борьбы ангела с сатаной, древа жизни, птиц и животных (худ. Торос Таронеци, XIV в., рук. № 6289, 7б, Матенадаран).



24. Сцена драконоборства с изображением зооморфных и растительных мотивов (рук. № 7729, 261 а, Матенадаран).



СОДЕРЖАНИЕ

С. А. ВАРДАНЯН ВКЛАД ТИГРАНА НАВАСАРДЯНА В АРМЯНСКУЮ ФОЛЬКЛОРИСТИКУ

Введение	7
1. Биографический очерк. Проблематика и источники	9
2. Навасардян и его корреспонденты	15
3. Информаторы	25
4. Архив Т. Навасардяна	28
5. Навасардян—издатель	41
6. Навасардян—лексикограф	48
7. Издательская деятельность Т. Навасардяна в оценке современников	50
8. Наследие	53
Примечания	55
Сокращения	58

Г. Д. ВАРДУМЯН ДОХРИСТИАНСКИЕ КУЛЬТЫ АРМЯН

Введение	
Глава I. Древнейшие слои в системе культов дохристианских божеств у армян	65
Глава II. Культы божеств-прапородителей армян и эпических героев	87
Глава III. Культы божеств общееармянского государственного пантеона	103
Заключение	126
Примечания	128
Сокращения	146
Иллюстрации	

АРМЯНСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

ВЫПУСК 18

СВЕТЛАНА АВЕТИСОВНА ВАРДАНЯН

ВКЛАД ТИГРАНА НАВАСАРДЯНА В АРМЯНСКУЮ ФОЛЬКЛОРИСТИКУ

ГОАР ДЕРЕНИКОВНА ВАРДУМЯН

ДОХРИСТИАНСКИЕ КУЛЬТЫ АРМЯН

Редактор издательства Р. А. Багдасарян

Худ. редактор Г. Н. Горцакяян

Тех. редактор А. Н. Шагинян

Корректор С. М. Степанянц

Сдано в набор 17.05 1989 г. Подписано к печати 5.10 1990 г.

Формат 60×84 1/8. Бумага №1 Шрифт «литературный»,
высокая печать. Печ. л. 9,25+9 л. черн. вкл. Усл. печ. л. 19,0 Учетно-изд. л. 18,81
Тираж 1050. Зак. №758. Изд. №7421. Цена Зр. 80к.

Издательство АН Армении, 375019, Ереван, пр. Маршала Баграмяна, 24 г.

Типография Издательства АН Армении, 378310, г. Эчмиадзин.