

Б. С. ЗУЛУМЯН
(Москва)

СОЛЯРНЫЙ БОЖЕСТВЕННЫЙ КРУГ АРМЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСКОГО ПАНТЕОНА

Аннотация. Армянские языческие верования отличаются ярко выраженной солярностью. Анализ текста о рождении Ваагна, сочетающего черты бога-солнца и бога-громовника, дает новую интерпретацию красного тростника в качестве Мирового древа, подчеркивает роль и значение эпитета *çiganî* (абрикосовый), общепринятого в национальной поэзии, что свидетельствует о неразрывной связи этого эпического текста с традициями армянского литературного слова.

Ключевые слова: Армения, солярный круг, Мировое древо, языческий пантеон.

Армянский пантеон богов является одной из самых древних языческих систем в ареале Междуречья и в целом Ближнего Востока, он развивался как на основе собственных национальных истоков, так и во взаимодействии с другими культурами. Отличительной чертой армянских культов является солнцепоклонничество, тогда как, скажем, персидский маздеизм основан на культе огня.

Сведения о языческих богах и культах к нам дошли из народных обрядов, преданий и, что самое важное, из письменных источников — трудов армянских историков, творивших уже в христианскую эпоху. Посредством нескольких цитат, фрагментов истории в повествованиях Агатангелоса (V в.), Мовсеса Хоренаци (V в.), Анания Ширакаци (VII в.) и многих других восстанавливается картина армянского языческого пантеона. Особенно ценны эпизоды в «Истории Армении» Агатангелоса, когда он, рассказывая о начальном этапе становления христианства, говорит об армянских языческих храмах, богах [Агатангелос 2004]. Из этих упоминаний и эпизодов воссоздается величественная картина языческой Армении, где в каждой области имелись храмы, украшенные статуями богов с

инкрустациями из драгоценных камней, «созданные руками искусного мастера, одни из дерева, другие из камня, третьи из меди, иные из серебра, а иные из золота» [Там же, 41], полные утвари, произведений искусства, костюмов для представлений, книг, рукописей. Центрами поклонения богам были культовые поселения Багаван, или Дицаван¹, и Аштишат² [Тер-Саркисянц 2005, 92—133].

В Аштишате находились храмы Анаит, Ваагна и Астхик с установленными внутри статуями. Здесь с особой пышностью справлялся праздник Навасарда (Нового года) и Вардавара, посвященный богиням Астхик и Анаит.

Особой популярностью пользовались боги солнечного круга — Арег, Арев, Мигр, Ваагн. Только Ваагну, по дошедшим сведениям, были посвящены храмы в восьми областях, в трех областях — Арамазду и Анаит и т. д.

Реконструкция армянского пантеона позволяет воссоздать иерархическую систему божеств, во главе которой стоит Арамазд — верховный бог, «отец всех богов», дарующий щедрое изобилие. Из речи царя Трдата в повествовании Агатангелоса, обращенной к Григорию Просветителю, мы узнаем, что бог Арамазд — «великий и всемогущий», «создатель неба и земли». Храм его находился в центре языческой Армении, крепости Ани (Камах — территория Турции), месте погребения аршакидских царей [Агатангелос 2004, 230], разрушенной в III в. н. э. Из характеристик понятно, что Арамазд — это некий первичный дух вселенной, созидательное начало, у которого нет пары, он целостен, един и всемогущ. Другие боги — Анаит, Мигр, Ваагн, Арев-Арег, Астхик и т. д. — его творения и являются вторым культурным поколением богов.

Вторая по значимости, пользующаяся большой популярностью и почитаемая богиня армян, — Анаит, кото-

¹ Багаван, или Дицаван, находился в юго-восточной части провинции Багреванд Айратской области Великой Армении, на склоне горы Нпат на левом берегу реки Арацани.

² Аштишат — главный религиозный центр языческой Армении, поселение в провинции Туруберан области Тарон исторической Великой Армении, на правом берегу реки Арацани (ныне территория Турции).

рую называли *воскемайр воскеат* (арм. 'золотая мать', букв. 'златокованая'), «покровительница страны Армянской». Анаит наделена той же атрибутикой, что и главная богиня хайасского пантеона Иштар (шумерская Иннана, аккадская Эштар, вавилонская Аштарт, ассирийская Истар), супруга верховного бога возрождающейся и умирающей природы Угура (параллель с Усуром-Осирисом), покровителя города Хайаса³.

Судя по распространенности культа, количеству посвященных ей храмов — в Арташате, Армавире, Баганане, в поселении Престол Анаиты, ущелье Анаит — Анаит была исконно армянским божеством. Праздник верховных богов Арамазда и Анаит приходился на середину августа и был первоначально встречей Нового года, который назывался Навасард (этимология восходит к имени урартской богини Сарди, так же называлась планета Венера [Вардумян 1991, 105]). Первый день праздника отмечался царской охотой. По представлениям древних армян, их боги, искупавшись в священных водах Ефрата и Арацани, поднимались на заснеженные вершины гор и наблюдали за празднествами, сопровождавшимися обильными жертвоприношениями (преимущественно животных белой масти).

Другим важнейшим женским божеством была Астхик (арм. 'звездочка'), богиня любви, жена Ваагна, олицетворяющая звезду Венеры. Эта же звезда — атрибут богини Анаит. Часто образы этих богинь взаимозаменялись, что, возможно, свидетельствует об их общем корне, или же атрибуты и свойства богини Анаит со временем приобрели самостоятельность и воплотились в новом божественном образе. Параллелью Астхик выступает также Иштар (Венера), ассиро-вавилонские Астарт, Аштарата. С культом Астхик связан праздник Вардавар — праздник розы, посвященный богине любви, совпавший с более древним праздником бога воды Варда.

Космогоническую картину вселенной дополняют Лусин — богиня Луны,

³ Хайаса — древнее протоармянское государство сер. II тыс. до н. э., в хеттских источниках называлось Аззи. Государство Хайаса-Аззи располагалось в верховьях Ефрата, между реками Гайл-гет и Чорох.

Нанэ — богиня домашнего очага, Навасард — бог Нового года, а также близнечные боги Аманор и Ванатур, дающие кров боги плодов и плодородия, покровители всех путников, а также Нового года и всех участников этого праздника.

Третий ряд пантеона — это герои, родоначальники и первые армянские цари — hАйк, Арам, Ара. В их образах сошлись мифологические и эпические пласты, когда историзация сознания накладывалась на первичную мифологическую основу. Иногда hАйка упоминают в функциях, сходных с атрибутикой верховных божеств — устроителей космоса. Но он более известен в эпическом варианте в качестве эпонима армян. Историческая составляющая явственно вычленяется из первичного космогонического мифа в сказаниях о hАйке-прародителе и Беле, Ара (боге умирающей и воскресающей природы) и Шамирам, Тигране (армянском царе) и Аждахаке (парфянском царе Астиаге), выступающем в сказаниях в образе вишапа — дракона. Согласно древним представлениям hАйк — астральный герой, лучник-охотник божественного происхождения, великан, красавец. В его космогонические функции входило упорядочение времени, он был распорядителем года, месяцев, которые в древнеармянском календаре считались сыновьями и дочерьми hАйка. В качестве верховного божества hАйк ассоциируется с красной огненной планетой Марс, ее армянское название *Hrat* — огненный (и.-е. *Ha(s)* — гореть) [Петросян 2002, 67]. Здесь можно усмотреть некие солярные функции в образе hАйка, в его наиболее древней ипостаси.

Однако особое значение и центральное место в армянских культовых представлениях занимает круг солнечных богов. По высказыванию Нерсеса Шнорали (XII в.), армяне в некоторых областях называли себя *arevordik* — дети солнца, и, по идущему издревле обычаю, они каждое утро поднимались на плоские крыши домов и восхваляли рождение солнца. Мифологический анализ солнечных культов, сам факт их столь широкого распространения свидетельствует об их глубокой укорененности в сознании народа.

Именно поэтому культ Солнца дифференцированно и в различных аспектах представлен большим количеством солярных божеств. В основе этого спектра воплощений Солнца лежит армянский корень *ar-*: Арег—Арегакн—Арев. Корень *ar-* — основа ряда однокоренных слов, например, *aravot* — утро, которое называли младшим сыном Ваагна. Эта же морфема *ar-* является общим для группы слов со значением «мужчина, самец» — *aru*, «мужественный» — *ari* и т. д.

Арег, или Арегакн, — бог Солнца (*Aregakn* — составное слово из двух корней: *ar-* ‘солнце’, и *akn-* ‘око’, ‘источник’; ср., в авестийских источниках солнце называется «око Ормузда»), точнее, видимого солнечного диска.

Арев — это уже видимое солнечное пламя (*ar-* и *ev-*, *ereval* ‘видимый’).

Солярным богом был также сын верховного бога Арамазда — армянский Милр (*Milr* — в основе имени корень *hur* ‘пламя, огонь’, иранский же Митра — бог договора, закона, порядка, его солярные функции обозначены косвенно. По В. Н. Топорову, они акцентировались позже, в основном в восточноиранской традиции [Топоров 1992, 155—157]. Все армянские солярные божества олицетворяют созидательные силы природы.

В системе армянских мифологических воззрений особое место занимает Ваагн — бог, обладающий множественностью функций: грозы, войны, «дарующий храбрость», но в первую очередь, по наиболее древней атрибуции, он бог Солнца. Сохранился небольшой отрывок мифологического текста, повествующий о его рождении. В армянской филологии, да и во всей индоевропейстике, он представляет исключительный материал для историко-лингвистических, мифологических изысканий и параллелей в родственных языках.

«Песнь о Ваагне» — одна из немногих жемчужин армянской мифологии, дошедших до наших дней. На протяжении тысячелетий этот фрагмент некогда большого эпического сказания своей поэтической целостностью и красотой влиял на развитие армянской поэзии и художественного сознания в целом. Ваагн (арм. — *Vahagn*) — один из самых

почитаемых богов Древней Армении, наряду с Анаит, Астхик, Арамаздом, Михром. Его храм в Аштишате был местом многолюдного паломничества. До нас дошли сведения, что древние армяне «солнцу поклонялись и Ваагна воспевали», а Млечный путь назывался «старой дорогой Солнца» [Ширакаци 1975, 95]. Аняния Ширакаци приводит легенду о том, что как-то холодной зимой Ваагн украл у родоначальника ассирийцев Баршама солому, на обратном пути обронил ее, и образовался Млечный путь; до сих пор армяне называют его «дорогой соломокрада».

Агатангелос описывает храм Ваагна как «полный сокровищ». В центральном зале храма устанавливалась статуя бога, соседний зал принадлежал Астхик — богине любви, невесте Ваагна, этот зал назывался «покоюми Ваагна».

Текст о рождении Ваагна дошел до нас из труда Мовсеса Хоренаци «История Армении». Он приводит сказание и свидетельствует, что «своими собственными ушами слышал», как пели эту песню в сопровождении пандирна⁴. Очевидно, что сохранившийся небольшой отрывок — всего лишь часть, вероятно, большого эпического сказания. Хоренаци говорит также о том, что когда царь Арташес отправил в Армению «золоченые изображения» Артемиды, Геракла и Аполлона, то жрецы, посчитав статую Геракла «за изображение своего предка Ваагна, установили ее в Тароне» [Хоренаци 1990, 46]. Это высказывание есть свидетельство того, что культ Ваагна существовал задолго до эллинистического периода, когда армянская культура испытала влияние греческой, а анализ архаических словес текста о рождении Ваагна выявляет гораздо более древнее индоевропейское мифологическое единство (индо-ирано-армяно-греческое).

«Песнь о Ваагне» представляет древние пласты архетипического сознания и мифологического космогонического мировосприятия. Древнеармянский памятник, представляющий собой многоуровневую структуру праобразов (архетипов), аккумулированную в поэтическом слове систему древнего миро-

⁴ Пандирн — древний струнно-щипковый музыкальный инструмент.

восприятия, неоднократно становился предметом детального анализа исследователей⁵. В армянском эпическом сказании рождение бога — целостное, художественно законченное описание, созданное посредством метафор и ярких эпитетов (современное сознание воспринимает их как таковые, абстрагируясь от природы мифа как переживаемой реальности). Приведем текст целиком:

Երկնէր երկին, երկնէր երկիր,
 Երկնէր եւ ծովն ծիրանի,
 Երկն ի ծովուն ունէր եւ զկարմրիկն եղեգնիկ,
 Ընդ եղեգան փող ծովն ելանէր,
 Ընդ եղեգան փող բոց ելանէր,
 Եվ ի բոցոյն վազէր խարտեաշ պատանէկիկ,
 Նա հուր հեր ունէր,
 Բոց ունէր մորուս,
 Եւ աչկունքն էին արեգակունք.

Рожало небо, рожала земля,
 Рожало море пурпурное,
 В море рожал (имел роды)
 красенький тростничок.

Из горнила тростника дым выходил,
 Из горнила тростника огонь выходил,
 Из пламени выбегал златокудрый
 юноша.

У него были (он имел) волосы — огонь,
 У него борода была пламя,
 Глаза были — (два) солнца.
 (Подстрочный перевод мой. — Б. З.)

Анализ этого памятника с точки зрения архаического сознания выявляет интересные особенности. Можно сказать, что все основные смысловые единицы стихотворения являются архетипами. В «Песне о Ваagne» присутствует по крайней мере семь архетипов. Это небо, земля, море (вода), тростник (древо), юный бог (младенец), рождение, огонь-солнце.

Ваагн — это бог, во многих чертах единый для индоевропейского пантеона. Общность индоевропейского божест-

⁵ См.: [Эмин 1896; Абемян 1899; Топоров 1977; Якобсон 1982; Иванов 1983; Мугнецян 1981; Арутюнян 2000, 28—195].

венного пантеона уходит корнями во времена выделения языков из праиндоевропейского языка-основы, ибо мифология не отделима от языка, тем более на столь ранних стадиях развития. Э. Бенвенист утверждает, что мифологический факт является в первую очередь языковым фактом (цит. по: [Якобсон 1982, 80]). Из чего следует вывод, что формирование мифологических концептов относится ко времени формирования языковых форм мышления. По таблице языков Бенвениста, истоки образования (т. е. отделения от праиндоевропейского корня) армянского языка уходят в глубь тысячелетий [Бенвенист 1970, 404]. Расселяясь, народы уносили с собой диалекты и частицу сформировавшихся уже мифологических представлений, которые затем трансформировались, но не теряли общих черт [Гамклеридзе, Иванов 1984, 912—913]. Близок к Бенвенисту и В. В. Иванов, считавший, что в армянском тексте в наиболее чистом виде сохранились черты, присущие индоевропейской (индоирано-греко-армянской) мифо-поэтической традиции [Иванов 1983, 22—43].

В целом, ученые сходятся в том, что в мифологиях индоевропейского ареала непосредственными параллелями Ваагна являются индийский Индра и иранский Вертрагна. В древнеиндийской мифологии Индра — верховный бог, бог грома и молнии, войны. Он рожден для того, чтобы убить Вритру (др.-инд. Vṛtra букв. ‘затор, преграда’) — демона, олицетворяющего низшие силы, сдерживающего воды, в его распоряжении находятся гром, молния, град, туман. Индра связан с Агни — богом огня, и часто их образы взаимозамещаются. Эпитет Индры — Вртрахан (Vṛtrachan ‘убийца Вритры’), победитель змей. Из этого эпитета некоторые ученые, в частности М. Абемян, выводят этимологию имени и иранского Вертрагны, и армянского Ваагна [Абемян 1975, 28]. В свою очередь у Ваагна также есть эпитет — Вишапаках, т. е. победитель змей. Еще в XIX в. Н. О. Эмин выступил против мнения, что имя бога Ваагн — это трансформированное Vṛtrachan; он же выводит его из имени Agni, в целом сближая образы и функции этих богов [Эмин 1896, 62]. Продолжая эту традицию, некоторые ученые находят, что этимология име-

ни Ваагн (*Vahagn*) восходит к санскриту: *bhag* означает «дающий, несущий», *agnu* — «огонь». По третьей версии, Ваагн — это трансформированное праиндоевропейское *Bahagin* — бог (и.-е. *bhag* ‘дерево’, а также ‘бог’, по фонетической закономерности *b* перешло в *v*; армяне храмы языческих богов называют *bagin*). В пользу этой версии говорит тот факт, что прародитель армян и бог *hAйк*, олицетворяющий созвездие Ориона, воспевался с теми же эпитетами, что и Ваагн, и в одной из легенд, записанной Ананией Ширакаци, противником семитского бога Бэла выступает не *hAйк*, а Ваагн, т. е. произошло замещение имен богов. Однако в иранских текстах нет упоминания о борьбе Вертрагны со змеями, и он лишен солярных функций.

Таким образом, текст рисует именно образ бога Солнца, а дракоборческие функции и сравнительно-мифологический анализ (на котором и основывается М. Абемян) говорят о том, что это бог Грозы.

Противоречия между двумя версиями толкования функций Ваагна (бог ли это Солнца, либо бог Грозы) разрешатся, если принять, что армянский Ваагн соединяет в себе две функции — и громовержца и бога Солнца (скорее, солнечного света. Ср., в греческой мифологии Гелиос — бог солнечного диска, Аполлон же — солнечного света). Если Индра и Агни различны, но часто взаимозамещаются, то Ваагн совмещает обе функции: он и бог Солнца, и бог Грозы. Образ Ваагна полифункционален, что присуще архаической стадии любого культа.

Прав Г. Капанцян: образ Ваагна с течением времени насыщался новыми функциями, а солярная функция восходит к наиболее древним периодам мифологического сознания [Капанцян 1940, 65].

Архаичность образа Ваагна устанавливается из текста, основанного на повторении древнейшей корневой основы *erk-* со значением двоичности: *erku* ‘два’, *erkin* ‘небо’, *erkir* ‘земля’. Подобные отголоски древнейших мифологических пластов исследователи находят в образе Зевса. *Deus* — от индоевропейского корня *duei* ‘два’, что также означало «небо». Это выражает первичную

близнечность неба и земли и трансформируется в имя рожденного ими бога. Имя Зевс означает «сияющее дневное небо», он бог-громовержец, правитель вселенной, создатель человеческого рода, законодатель, а молния — его атрибут (аналогично тому, как тотемные признаки становились атрибутами богов нового поколения). Солярные функции в образе Зевса отсутствуют. Однако многие черты, свойственные и Ваагну, и Индре, и Зевсу как верховным богам, победителям тьмы, устроителям космоса, позволяют реконструировать общий мифологический корень.

Цитируемый выше текст представляет рождение младенца-бога. Священное рождение есть один из основных архетипов, он связан с архетипом предвечного младенца. В мифологии, фольклоре и литературе известно бесчисленное множество вариантов этого образа: младенец-бог, карлик, младенец Христос и т. д. Как правило, их рождение таинственно и чудесно: младенцы возникают из самых неожиданных мест — из цветка, растения, дерева, камня, борозды (место рождения глубоко символично).

В «Песне о Ваагне» предполагается наличие первоначальной архаичной глубинной структуры, отражающей принципы общеиндоевропейской мифопоэтической традиции. По определению В. В. Иванова, эта традиция характеризуется организацией текста посредством кеннингов — сложных образов, эвфемистически описывающих предмет, когда ключевые слова объединяются друг с другом по значению и обыгрываются друг с другом посредством звуковых переключек (анаграммы), а также наличия устойчивых метрических схем [Иванов 1983, 23]. Именно такой эпической формулой, привлекающей внимание исследователей, является кеннинг, обозначенный в первых же строках «Песни» — *erkir* — *erkin* (земля — небо). Эта мифологема — образ «близнечной» пары. В древних мифологиях земля и небо рассматривались как единое целое, первоначально неделимые на мужское и женское начала. Разделение неба и земли явилось актом начала мифологического времени. Именно в армянских словах *erkir* ‘земля’ и *erkin* ‘небо’, которые явля-

ются однокоренными, явственно отражается «близичность» мифа о первой супружеской паре. Этот же корень — основа числительного *erku* ‘два’, что продолжает ту же «близичную» линию. В реконструированной индоевропейской мифологии изначальная неразделенность неба и земли отражена в их общем корне **dui*, что по смыслу идентично армянской линии корня. Точнее, как показывает лингвистическая реконструкция, это трансформация индоевропейского **dw-* > **rkw-* > *erk-* [Там же, 29]. Примечательно, что этот же корень *erk-* лежит и в основе древнеармянских слов *erkunk* ‘роды’, *erknel* ‘рожать’. В. В. Иванов связывает это с понятием «мучиться, раздваиваясь», что также восходит к этимологии *erku* ‘два’. Эта же этимология лежит в основе глагола *erkjuxel* ‘бояться’ как производного от *erku*. В этимологической линии греческой глагольной формы «бояться» также лежит основа, идущая от «два». «Соответствие гомеровского и древнеармянского текстов, — обобщает В. В. Иванов, — где сходным образом соединяются именные и глагольные производные от индоевропейской основы **duei-* ‘два; быть в раздвоении, сомневаться, мучиться (родовыми муками — рождаться, раздваиваться — по отношению к двум)’, позволяет предположить, что данный поэтический текст восходит к общегреческо-протоармянскому поэтическому языку» [Там же, 36].

Глагольная форма *erknel* ‘рожать’ связана также с понятием всё порождающей земли-матери — *erkir*. Таким образом, линия, объединенная общим корнем: *erkir* — *erkin* — *erknel* — *erku*, — создает древнейшую анаграмматическую фигуру.

В муках родин находится и небо — *erkin*, и земля — *erkir*, и море, наделенное эпитетом «багряное» (*çovn çirani* — третья субстанция, принимающая участие в процессе рождения бога). Море в данном случае характеризуется как багряное, пылающее. Это сочетание — *çovn çirani* — является также анаграммой, хотя и, по В. В. Иванову, «конец второй строки явно представляет собой замену древнего сочетания, где должно было быть употреблено название моря

как третьего элемента в триаде “небо—земля—море”, т. е. оно является более поздним по времени сочетанием, однако сам принцип звукоизобразительного соединения соответствует древней мифопоэтической традиции» [Там же, 37].

Для нашего исследования важны два аспекта: смысловая трактовка мифологемы «море» и собственно природа эпитета *çirani*. Существуют два подхода к интерпретации понятия «море» в «Песне о Ваагне».

В армянской филологии развернутое толкование «Песни о Ваагне» дал М. Абемян [Абемян 1975, 29]. По Абемян, море — это именно небесное море, охваченное пламенем, т. е. во время грозы, в момент рождения молнии. Мифологическое описание есть описание грозового неба, а красенький тростник, находившийся в муках родин, символизирует молнию. В архаических космогониях вещественными символами союза неба и земли являются дождь и молния. Место удара молнии считалось священным: от молнии, т. е. от брака неба и земли, рождаются боги и герои, обладающие сверхъестественными способностями. Молния, как объясняет М. Абемян, связана с растениями и часто изображается в виде колючки, терновника. На первичном уровне аналогий природных явлений и мифологических представлений бог-громовержец — воплощение молнии, олицетворение сил, побеждающих темные стихии природы, воображаемые мифологическим сознанием в виде драконов. Представление грозового неба как моря — первичный уровень ассоциации, что вполне понятно и реалистично: из огненного моря — неба, рождается красенький тростник, т. е. молния, она порождает бога. Родившись, он идет на темные, задерживающие живительную влагу силы (тучи, олицетворенные в образе змей, драконов), побеждает их, и — освобожденные воды льются на землю. Однако текст не дает возможности для окончательного утверждения этой интерпретации. С той же достоверностью можно говорить о восходе солнца.

Как мы уже отмечали, есть противоположная этой точке зрения интерпретация, согласно которой в тексте, приве-

денном Хоренаци, «очевидно, речь идет о восходе солнца, об утренней заре, побеждающей и изгоняющей мрак» [Эмин 1996, 62]. На интерпретацию Ваагна как бога Грозы влияет, несомненно, образ Индры, на который ссылается М. Абегиан, а также тот факт, что Ваагн — змеборец. Учитывая все обстоятельства, неизбежно нужно принять, что в Ваагне сочетаются обе функции: бога-солнца и бога-громовержца. Об этом написал и сам М. Абегиан: «В нашем Ваагне также увидели Солнце, ибо персонификация грозových и соляных функций по причине схожести в природе, в мифах многих народов взаимозаменяемы, т. е. одна приходит на место другой» [Абегиан 1966, 103]. Обе трактовки, без сомнения, на определенном уровне восприятия, верны, однако за их пределами остается космогонический смысл древних мифологий.

Если исходить из того обстоятельства, что характерологической чертой мифа, его сущностью является онтологическая функция создания картины сотворения мира, богов и рассказов об их деяниях, то можно предположить, что море в «Песни о Ваагне» не только ассоциативное представление воспламененного грозowymi огнями неба. Океан, вода — один из древнейших архетипов, аналог материнского лона. Причем океан в древнейших мифологиях первичен. В шумерской мифологии первозданный океан — богиня Намму, окружает сотворенные ею небо и землю. То есть вода — одно из условий порождения жизни, вычленения неба и земли из первородного хаоса. Здесь следует вновь напомнить тот факт, что армяне Ванское озеро называли морем. Об этом упоминает также В. Н. Топоров в своих интересных рассуждениях по поводу мифологии моря [Топоров 1977, 102] (ср., в ассирийских источниках Ван назывался северным армянским морем, а Урмия — южным армянским морем).

Космогоническая интерпретация «Песни о Ваагне» неизбежно расширяет семантическое поле текста. Мифологические сказания повествуют, что из первобытного хаоса рождаются четыре стихии: вода, воздух, огонь, земля. В армянском тексте мы видим

одномоментное присутствие и земли, и неба (воздуха), и огня, и моря (воды). В. Н. Топоров, анализируя армянский источник параллельно с индийскими и иранскими текстами, считает море частью триединого мира, оно является образом «нижнего мира». «В “Песни о Ваагне”, — по мнению исследователя, — рисуется картина всего мироздания в ее тройном аспекте и по нисходящему ряду — от космоса к человеку» [Там же, 101]. Космогоническое сознание древних неизбежно предполагает наличие воды при сотворении мира. Если также вспомнить тот факт, что легенды о Ваагне были привязаны к ареалу Ванского моря и что с его именем связана топонимика этих мест, то можно предположить, что водные (морские) ассоциации армянскому художественному сознанию не были чужды. В. Н. Топоров полагает, что «пурпуровое море» — синтетический образ, объединяющий огонь и воду, аналогично тому, как в древних мифологемах огонь и вода мыслились в единстве, например, трезубец Посейдона-Нептуна толкуется как образ трех огней в море [Там же, 102].

Есть и другая, существенная черта этого произведения, которая не объяснялась исследователями. В армянском тексте обращает на себя внимание цветовой эпитет *çirani* ‘абрикосовый’. Присмотримся внимательнее к этому эпитету, ибо он несет большую историко-культурную и эстетическую нагрузку. Абрикос, цветом которого обозначено пылающее огнем море, известен в Армянском нагорье еще с III тыс. до н. э., это одно из мест наибольшего распространения и культивирования абрикоса. Некоторые сорта (шаллах) известны только в ареале Армянского нагорья. Об этих краях первые письменные упоминания сохранились в памятных надписях царей Аккада Саргона Древнего (2316—2261 до н. э.) и его внука Нарам-Суэна (2236—2200 до н. э.). Против последнего сражался царь страны, называемой в надписях *Арманум* (или Армани), локализованной в районе Арарата и Ванского озера. Именно этим же словом *armanum* обозначалось и уже распространенное в это время абрикосовое дерево. В дальнейшем и римляне называли абрикос армянской

сливой (лат. *Armeniacum*, видимо, из-за того, что он рос на территории Армении, итал. — *armellino*, араб. — *tuffah al-armani*, принятое в ботанике название абрикоса *prunus armeniaca*).

В. В. Иванов же эпитет *çirani* называет ареальным: «К заимствованному *çov* ‘озеро, море’ в данном тексте по тому же принципу анаграмматической звукописи подобран эпитет *çirani* ‘пурпурный, абрикосовый’ (старое ареальное слово: груз. *çegami*, абхаз. α -чарам ‘абрикос’ из индоиранского, ср. в вост.-иранском афг. *çéyú* ‘сорт сливы’, язг. *çiray*, мундж., *çiriy*, *çirəu*, йидга *çigē* ‘абрикос’, в кафирском прасун *çigē*, кати *çigə*, ашкун *çigā*, в индо-арийском *çēg*)» [Иванов 1983, 37—38].

Для нас важно то обстоятельство, что обозначение цвета через цвет абрикоса, чрезвычайно интенсивное употребление этого цветообозначения (оранжево-розовый, абрикосовый, соответствует русскому цветовому прилагательному «багряный, пурпурный») в армянском языке в целом и в качестве эпитета в словесном творчестве — следствие глубокого вхождения этой плодовой культуры в жизнь народа. Более того, можно сказать, что эпитет «абрикосовый» не только распространен в армянском языке и поэзии в частности, но по сути в мышлении армянина абрикосовый цвет — доминанта, национальный символ. В армянском языке более 76 слов, образованных при помощи прилагательного *çirani*: заря — абрикосовая, солнце — абрикосовое, радуга — «абрикосовый пояс», армянские военачальники носили одежду абрикосового цвета, абрикосовый цвет является цветом национального флага и т. д. Этот эпитет употребляется в армянской поэзии на протяжении всей ее истории: в народной, в духовной поэзии Григора Нарекаци (X в.) или уже в поэзии XX в., в частности Ваана Терьяна. В стихотворном цикле «Страна Наири» он характеризует родину как *çiranaħur* — букв. «абрикосовоогненная». Употребление этого эпитета вносит особый национальный, или же — региональный, связанный с Армянским нагорьем, ареалом Ванского моря, колорит в миф о рождении бога.

На основании анализа эпитета *çirani* — немаловажной особенности армян-

ского текста — можно утверждать, что песнь о рождении Ваагна (по крайней мере, в данном варианте) родилась в ареале Армянского нагорья.

Другим чрезвычайно важным для понимания этого текста обстоятельством является то, что акт сотворения мира, по мифологическим представлениям, происходит в момент отделения неба от земли. В море, как свидетельствует текст, находится в муках родин и красненький тростник (либо он порожден самим морем). Во многих мифологиях именно в момент отделения земли от неба рождается Мировое древо (или яйцо, гора, камень, лотос — аналоги Мирового древа). Ему, Мировому древу, отведена очень важная роль: из него в свою очередь рождаются боги. Во многих мифах предвечный младенец рождается от водного растения. Как мы увидим ниже, эти обстоятельства существенно расширяют понимание мифа о Ваагне.

То обстоятельство, что в муках родин находятся и небо, и земля, и море, говорит о том, что в сказании о рождении Ваагна мы видим космогоническую картину сотворения мира, еще не потерявшего целостность. Художественное воздействие достигается звукописью и яркими, динамичными повторами (семантический параллелизм), воссоздающими вселенскую картину напряжения всех космических стихий. Содержание передается через параллелизм, который подчеркивает нерасчлененность первоизданного мира, подготавливает кульминацию.

Երկնէր երկին, երկնէր երկիր,

Երկնէր եւ ծովն ծիրանի,

Երկն ի ծովուն ունէր եւ զկարմրիկն եղեգնիկ.

Рожало небо, рожала земля,

Рожало море пурпурное,

В море рожал (имел роды)

красненький тростничок.

Богатая звукопись, выраженная через вышеуказанный общий корень *erk*, отражает внутреннюю целостность, повышает силу эмоционального воздействия (вспомним, что песня исполнялась в сопровождении музыкального инструмента — пандирна). Метрическая орга-

низация текста (четырёхсложник) способствует ритмическому, эмоционально акцентированному восприятию текста⁶.

Рождение бога происходит при напряжении всех природных сил. Если в первом четверостишии в море в муках родин находился маленький красненький тростничок, то во втором куплете описание тростничка превращается в величественную эпическую картину, подавляющую своим масштабом.

Ընդ եղեգան փող ծուխ էլանէր,

Ընդ եղեգան փող բոց էլանէր,

Եվ ի բոցոյն վազէր Խարսեաշ պառանկիկ.

Из горнила тростника дым выходил,
Из горнила тростника огонь выходил,
Из пламени выбегал златокудрый
юноша.

В мифе зафиксирована вселенская картина создания мира, рождения бога из огня. Это обстоятельство заставляет учесть, что он еще и верховный бог, устроитель космоса и разумных законов жизни, побеждающий хтонические стихии (Ваагн — змеборец).

Какова же в «Песне о Ваагне» функция красненького тростника, который находился в море и тоже был в муках родин? Просто ли это символ молнии, ассоциативно выраженный через образ растения? Или это олицетворение зари, по интерпретации Н. О. Эмина, маленькой красной полоски, которая, разрастаясь, затем превращается в зарево, рождающее солнце? Здесь исследователи идут по пути объяснения тростника через функции огня: «Семантически тростник, — замечает В. В. Иванов, — может связываться с тем же представлением, что и развивающийся далее образ пламени и мужского божества» [Иванов 1983, 38]. Но речь идет не о колючке или терновнике, а о тростнике, и именно ему принадлежит ведущая роль в рождении Бога. По М. Абегиану, «сын неба и земли Ваагн считается в песне также происшедшим от одного растения — красненького тростника. Точно так же сын неба, земли и воды Агни, как божество огня-

⁶ Древнеармянский стих вписывается в индоевропейскую традицию восьмисложного стиха [Иванов 1983, 43].

молнии, рождается от растения. В мифах разных древних народов небесный огонь мыслится в связи с растениями, т. е. подобно тому, как на земле огонь исходит от дерева, так и в небе молния рождается от растения; поэтому молнию часто изображали в виде растения. Воплощением молнии считались различные растения, как например, терновник или колючка, которые как воплощение огня и у армян считаются могучим средством защиты против злых духов, и в наших колдовских молитвах они равны огню» [Абегиан 1975, 28]. Однако М. Абегиан (как и другие исследователи) не объясняет, почему именно тростник, но ставит его в ряд с такими растениями, как колючка, терновник, которые в армянских заклинаниях приравнивались к огню. Эпитет тростника «красненький» наталкивает на мысль, что это образ огня. Однако то, что тростник никогда не мыслился в связи с огнем, что это водное растение, во внимание приверженцами этой трактовки не принимается. Возвращаясь к точке зрения, что рождение Ваагна — это картина восхода солнца, можно сказать, что красненький тростник олицетворяет первоначальную тонкую красную полосу зари, а «море пурпурное» — окрашенная зарей в оранжево-розовый (абрикосовый) цвет вода моря, озера.

Выше мы уже отметили, что понимание мифа о Ваагне непременно должно исходить из этиологической природы мифа. Как нам кажется, если следовать логике космогонического мифа, породивший бога тростник — не образное воплощение молнии (по крайней мере, не только; в мифах допустимо наложение нескольких смысловых уровней). Важно вспомнить одно обстоятельство. У египтян и у шумеров (т. е. у народов, населявших приречные районы) Мировое древо воплощается в образе именно тростника. Армяне, издревле населяющие верховья Тигра и Ефрата, могли представлять Мировое древо в виде тростника.

А. Петросян приводит чрезвычайно выразительный пример из шумерского мифа, где рассказывается, что «демон Асаг был рожден от Ана и Ки — Неба и Земли. Он (Асаг) поджег тростниковые заросли, затопил его в крови [...] В тот

момент, в тот день, поля стали по всему горизонту красноватые, подобно пурпурной краске — истинно это было так». Эта шумеро-армянская параллель, с учетом ряда других соответствий, представляется, по мнению исследователя, «разительным примером в пользу теории о шумеро-индо-европейских контактах» [Петросян 2002, 43].

Древнеармянский текст, без сомнения, рисует картину сотворения мира и дает именно такую интерпретацию рождения бога. Юный бог выбегает из горнила тростника, изрыгающего огонь и дым. В. Н. Топоров в своих рассуждениях о мифологических параллелях, указывает на связь Триты с Мировым древом (колодец — аналог Мирового древа) [Топоров 1977, 95]. По мнению исследователя, Ваагн стоит в ряду центральных богов, таких как Трита и Иван Третей.

Однако, когда речь идет о древнеармянском тексте, связь Ваагна (или тростника) с Мировым древом не упоминается. Если предположить, что тростник — это Мировое древо, то Ваагн рождается из него. А каждодневное рождение Солнца — аналог сотворения мира, что прославлялось в утренней молитве (повторяемость обряда), так же как и победа Солнца над грозowymi тучами. По индийской версии, Индра также рожден из растения (и это, несомненно, аналог Мирового древа), как только он рождается, идет на чудовище грозы — Ахи или Вртра (воплощение темных сил, облаков, представляемых в виде девов, змей, драконов). В египетской мифологии бог солнца Ра каждую ночь борется со змеем Апопом, выпивающим всю воду Нила, побеждает его, и с наступлением рассвета вода возвращается в русло реки, а Ра начинает свое путешествие по небосводу. Зевс борется с хтоническими силами, Тифоном, имеющим образ змеи. Бог Ваагн также змеборец. Вишапы — змеи — в армянских народных представлениях задерживали воду. Часто драконы задерживают воду или охраняют живую воду. Чтобы восторжествовала жизнь, свет изгнал тьму, нужно победить темные силы — вишапов (змей). Вот почему, исходя из вышеизложенных рассуждений, версия рождения Ваагна из Мирового

древа — тростника, объясняет солярные и космогонические функции Ваагна. Миф интегрирует в себе несколько смысловых пластов, что обусловлено полифункциональностью богов. Выдвинутая нами версия о рождении бога из Мирового древа не противоречит, а дополняет понимание рождения бога из молнии. Мировой хаос преодолевается разделением неба и земли и рождением бога, олицетворяющий Солнце Ваагн побеждает тьму.

Նա հուր հէր ունէր,

Բոց ունէր մորուս,

Եւ աչկունքն էին արեգակունք.

У него были волосы — огонь,
У него борода была — пламя,
Глаза были — (два) солнца.

«Солнечность» бога явно прочитывается из текста: у него огонь — волосы, борода — пламя, глаза как солнца.

В. В. Иванов убедительно показывает, что праструктура текста восходит к общеиндоевропейскому мифопоэтическому языку [Иванов 1983, 42]. Все строки объединены анаграммами, часть которых на основе лингвистической реконструкции вскрывается только на праязыковом уровне (hur-her — огонь-волосы; hur-her uner — инд.-евр. бог Perun, арм. Herun), а «Песнь» в целом представляет собой цепь единообразных индоевропейских кеннингов, кодированных анаграммами [Там же, 42].

Один из основополагающих пробразов мифологии — юный бог — в армянском тексте обозначен с использованием уменьшительного суффикса -ik: patanekik — юноша. Преодоление темных сил божественным младенцем есть преодоление неразличения субъекта и объекта, предшествовавшее рождению мифа. Младенец — носитель света, побеждает мрак, т. е. бессознательное, низший мир, воплощенный в образах вишапов-драконов [Юнг 1997, 101]. Свет разума озаряет темную душу первобытного человека, подавляет аффекты, гармонизирует внутренний мир, хаос преобразует в космос.

В общеизвестных определениях мифа подчеркивается, что миф — это

переживание мира, выраженное в словесной форме песни, сказания, повествования [Мифологии 1977, 17]. Особая эстетическая функция не имела самоценного характера, однако эти словесные формы не были лишены красоты и суггестивности. Смысл и значение единства красоты и эмоционального воздействия в довлеющей мифоритуальной функции стали осознаваться со временем все более ясно: «...человек впервые завоевывает для себя статус отдельного, особого существа в социуме, материальная сторона обряда уступает место воображению и памяти, духовное начинает отделяться и постепенно доминировать» [Акимова 2007, 30]. Величественная картина мироздания в «Песне о Ваагне» передана через эпитеты, аллитерации, динамику, они создают поэтическую структуру текста, свойственную уже истинному произведению искусства. Красота, ритм, сгущение эмоций несомненно делают «Песнь о Ваагне» выдающимся памятником древнего поэтического слова. Осознание художественности шло путем потери анонимности, переживаемая реальность сменялась повествованием о жизни [Аверинцев 2004, 56]. На пути от мифа к эпосу рождалась литература.

Литература

- Абемян 1899 — *Абемян М.* Армянские народные мифы в «Истории Армении». М.; Хоренац. Вагаршапат, 1899.
- Абемян 1966 — *Абемян М.* Собр. соч. в 5 т. Т. 1. Ереван, 1966.
- Абемян 1975 — *Абемян М.* История древнеармянской литературы. Ереван, 1975.
- Агатангелос 2004 — Агатангелос. История Армении / пер. и коммент. К. С. Тер-Давтяна, С. А. Аревшатяна. Ереван, 2004.
- Аверинцев 2004 — *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Образ античности. СПб., 2004. С. 40—88.
- Акимова 2007 — *Акимова Л. И.* Искусство древней Греции. Геометрика. Архаика. СПб., 2007.
- Арутюнян 2000 — *Арутюнян С. Б.* Армянская мифология. Бейрут, 2000.
- Бенвенист 1970 — *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских терминов. М., 1970.
- Вардумян 1991 — *Вардумян Г. Д.* Дохристианские культы у армян // Армянская этнография и фольклор. Ереван, 1991. Вып. 18. С. 67—78.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.
- Иванов 1983 — *Иванов В. В.* Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва(х)агну // Историко-филологический журнал. Ереван, 1983. № 4. С. 22—43.
- Капанцян 1940 — *Капанцян Г.* Хеттские боги у армян (в связи с хеттским влиянием на армян и генезисом армянского пантеона вообще). Ереван, 1940.
- Мелик-Пашян 1963 — *Мелик-Пашян К. В.* Культ богини Анаит. Ереван, 1963.
- Мифологии 1977 — Мифологии древнего мира. М., 1977.
- Мугнцян — *Мугнцян Ш. М.* Эстетическая система песен Гохтна // Историко-филологический журнал. Ереван, 1981. № 3. С. 174—186.
- Петросян 2002 — *Петросян А.* Миф и эпос. Ереван, 2002.
- Тер-Саркисянц 2005 — *Тер-Саркисянц А. Е.* История и культура армянского народа. М., 2005.
- Топоров 1977 — *Топоров В. Н.* Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции // Историко-филологический журнал. Ереван, 1977. № 3. С. 88—105.
- Топоров 1992. — *Топоров В. Н.* Мифы народов мира. Т. 2. М. 1992.
- Хоренац 1990 — *Хоренац М.* История Армении / пер. с древнеарм., введение и примеч. Г. Саркисяна. Ереван, 1990.
- Ширакаци 1979 — *Ширакаци А.* Избранные труды / пер. с древнеарм., предисл. и коммент. А. Г. Абрамяна и Г. Б. Петросяна. Ереван, 1979.
- Эмин 1896 — *Эмин Н. О.* Исследования и статьи по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858—1884 гг.). М., 1896.
- Юнг 1997 — *Юнг К.-Г.* Душа и миф. М., 1997.
- Якобсон 1982 — *Якобсон Р.* Древнеармянский Ваагн в свете сравнительной мифологии // Историко-филологический журнал. Ереван, 1982. № 4. С. 80—83.

Summary. *The Armenian pagan beliefs are characterized by a marked sun worship. The analysis of texts about Vaagne the god of sun and thunderer-god gives a new interpretation of red reed as the World tree. The role and meaning of epithet «çirani» (apricot) which is a standard in national poetry is emphasized as well. That testifies to indissoluble connection of this epic text with the Armenian literary traditions.*

Key words: *Armenia, solar circle, world tree, pagan pantheon.*