

ОБ ОТРАЖЕНИИ ОДНОГО ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО МИФА В ДРЕВНЕАРМЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В. Н. ТОПОРОВ (Москва)

Специалисты в области индоевропейской мифологии нечасто обращаются к армянским данным, и причиной этому не столько недостаточное знакомство с древнеармянским материалом, сколько те трудности общего характера, которые придают древнеармянской мифологии (и прежде всего ее пантеону) такой специфический вид. Речь идет о двух выдающихся особенностях, исключительно ярко проявляющихся в мифологии древних армян. Одна из них — способность к усвоению весьма значительного количества чужих элементов (прежде всего — на уровне наименований), представляющих собой, строго говоря, «переименованные», но в своей основе старые (по своему содержанию, сюжетным и символическим связям, даже по типу внешних описаний) элементы, которые продолжают свое существование под новыми именами, заимствованными из других традиций (иранской, сирийской, малоазийской и т. п.). Другая особенность состоит 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 источников¹ с мифологическими сведениями, почерпнутыми из народного эпоса (*Випасанк, Ерг випасанац*), создаются такие синтетические мифо-исторические персонажи (и связанные, конечно, с ними сюжеты, составляющие важнейшие узлы раннеармянской истории), как Хайк, сочетающий в себе и мифологизированный образ созвездия Орион² и сказочного охотника³, с одной стороны, и родоначальника армян, приведшего их на свою родину, зачинателя новой культурно-исторической традиции, локализуемой в пространстве⁴ и времени, соперника и победителя Бэла⁵, с другой стороны.

¹ В частности, и чужих. Ср. проблему вклада в «Историю Армении» со стороны сирийца Мар Абаса. См. М. А б е г я н, История древнеармянской литературы, т. I, Ереван, 1948, стр. 216—219 (ср. новое издание этой же книги—1975), вопреки упрощенной трактовке в кн.: Н. О. Э м и н, Моисей Хоренский и древний эпос армян, М., 1881, стр. 11 и след.

² Ср. библейский перевод названия созвездия Орион именем Хайка. М. А б е г я н в свое время указал, что в одной народной песне, бытовавшей до недавнего времени, это созвездие называлось *Хэк-Хайк*.

³ См.: История епископа Себеоса. Перевод Ст. Малхасянца, Ереван, 1939, стр. 13.

⁴ Ср. такие топонимы, как *Харк, Хайкашен, Хайоцдзор* и др., неподалеку от озера Ван.

⁵ Помимо того, что этим именем у ассирийцев и вавилонян обозначался верховный бог солнца, создатель мира и людей (впрочем, имя Бэл употреблялось и в связи с дру-

То же можно сказать об Араме, Ара Прекрасном и Шамирам, Тигране Великом и т. п. Обе отмеченные особенности отражают более общую и глубинную черту древнеармянской модели мира и — соответственно — армянского менталитета: стремление к созданию надежных и устойчивых мировоззренческих конструкций в условиях, характеризующихся неустойчивостью, прерывной динамичностью, нередким обострением общей ситуации вплоть до грани катастрофы. В этих обстоятельствах и был выработан тот синтез старого, традиционного с новым, «своего» с извне пришедшим «чужим», мифопоэтического с историческим, который в течение длительного времени определял армянскую духовную культуру, отложился в особенностях этнокультурной психологии и помог преодолеть многие препятствия на сложном историческом пути армянского народа.

Осознав эти особенности и соотнеся их с мифологическим материалом, можно извлечь весьма многое даже из сильно трансформированных данных, особенно если они допускают реконструкцию более древнего состояния. На армянском материале в ряде случаев подобные реконструкции приводят исследователя к мифологическим схемам индоевропейского периода и не только подтверждают их, но и вносят в известные прежде мотивы новые нюансы, которые — уже обратным образом — способствуют корректированию как самой исходной индоевропейской схемы, так и отдельных частных ее вариаций в разных исторически засвидетельствованных традициях.

Нижеследующие рассуждения связаны с возможностью реконструкции индоевропейского мифа о некоем божественном персонаже, который принимает участие в поединке с чудовищем хтонического типа, сам же соотнесен с водой (морем), а отчасти и с огнем⁶. До последнего времени считалось, что соответствующий сюжет с участием героя с данным именем (об этом см. далее) относится к индо-иранскому периоду. Действительно, очевидные свидетельства локализовались в пределах древнеиндийских и древне- и среднеиранских текстов. Впрочем, и для этого индо-иранского периода миф, о котором сейчас идет речь, не был восстановлен с достаточной корректностью. Многие детали были упущены, что затрудняло установление более глубоких связей и препятствовало привлечению нового материала из других традиций. Таким образом, общая перспектива оказалась в значительной степени искаженной. Более того, даже разные свидетельства одной и той же индийской традиции, относящиеся к разбираемому мифу, оказались разъединенными. Именно поэтому целесообразно начать изложение с установления

гимн богам и звездами), оно могло относиться и к царям. Ср. ассирийского царя Бэла, сыном которого, согласно старой традиции, считался Инн.

⁶ Ср.: V. N. Toporov, *Parallels to Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts*, — „Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to F. B. J. Kulper on His Sixtieth Birthday“, The Hague—Paris, 1968, стр. 113—120; Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров, Трита в колоде: ведийский вариант арханчной схемы, — «Сборник статей по вторичным моделирующим системам», Тарту, 1973, стр. 65—70.

общей картины внутри одной традиции (древнеиндийской), с тем, чтобы на основании фактов, ранее казавшихся противоречивыми или несоотносимыми друг с другом, попытаться дать внутреннюю реконструкцию древнеиндийской версии этого мифа.

В Ригведе (I, 105) есть гимн о мифическом риши (мудреце) по имени Трита (Trita), который оказался на дне глубокого колодца. Этот гимн изобилует неясностями, начиная от значения самого имени и определения того, к кому это имя относится, и кончая общей сюжетной схемой. Если не касаться частных и спорных мест, содержание гимна состоит в том, что Трита находится на дне колодца; он вглядывается в небо (сначала ночное, потом предрассветное, наконец, утреннее), по которому плывет месяц, отражающийся в глубине вод, и сверкающие звезды. Трита взывает к Небу и Земле, чтобы они узнали о его положении⁷. Он страшится, что с его собственной гибелью прервется его род, так как у него нет сына; он просит о спасении за ранее принесенные им жертвы богам, взывает к справедливости, жалуясь на свою судьбу, умоляет Агни и Варуна⁸ о заступничестве, пока, наконец, не получает спасение от Брихаспати.

Восстановление более полной картины может быть достигнуто как при анализе самого текста, так и при обращении к другим частям Ригведы и даже некоторым более поздним текстам. С этой точки зрения особенно существенно, что в тексте гимна все время обыгрывается противопоставление верха и низа, которое реализуется по-разному; ср. Небо—Земля (rodasī) — колодец, в котором сидит Трита⁹ (нужно полагать, что колодец в данном контексте может рассматриваться как некий эквивалент и низнего мира, подземного царства; тем самым он становится равноценным членом космологической триады¹⁰ Небо—Земля—Нижний мир); небесные светила (месяц, звезды) — их отражения в воде (I, 105, 1), огонь—вода. Эти противопоставления все время актуализируются указанием на возможность или невозможность связей между их членами: Трита из колодца смотрит на звездное небо, месяц на небе и в глубине вод (отражение), Небо и Земля призываются узнать о Трите в колодце, семь лучей солнца, освещающие Землю и т. п., ср. призывы к

⁷ Candrama apsv antar ā suparno dhāvate divi | na vo hiranyanemayaḥ padaṃ vindati vidyuto vittam me asya rodasī (I, 105, 1). Любопытно, что Небо и Земля представлены здесь как некое двуединство (rodasī — двойств. число). Каждая строфа гимна заключается этим призывом к Небу и Земле, а весь гимн кончается словами prthivī uta dyāuḥ «Земля и Небо». Не исключено, что это «разъединение» Земли и Неба в конце связано именно с изменением положения спасенного Триты; для находящегося же на дне колодца Земля и Небо едины (rodasī).

⁸ Обращение к Агни, олицетворяющему огонь, в частности небесный, и к Варуне, воплощающему собой водную стихию, вселенский Океан, достаточно показательно в свете дальнейших рассуждений.

⁹ Ср.: tritaḥ kṛpe 'vahiṭo (I, 105, 1), ср. X, 8, 7: tritaḥ... vavre „Трита... в яме“ (или: «в глубине», «в источнике» и т. п.). Заслуживает внимания контекст, в котором появляется Трита в гимне «Всем Богам» (X, 64, 3): Солнце и Месяц, оба Месяца, Яма на небесах, Трита, Вата, Ушас, Ночь, Ашвины.

¹⁰ Впрочем, есть и другая триада — три светлых пространства неба, населенных богами, ср. I, 105, 5: amī yé devā sthāna trīṣv ā rocané divāḥ.

сохранению связи: «Да не упадет, о боги, вон то солнце вниз! Да не лишимся мы никогда достойного сомы, дающего блага!» (I, 105, 3)¹¹ и т. п. Мотив сомы в этом контексте особенно существен, поскольку он отсылает нас к другим указаниям на связь Триты с сомой: жены Триты (его пальцы) гонят и приводят в движение сому (IX, 32, 2; 38, 2), Индра пьет сому именно у Триты (VIII, 12, 16); сам Трита имел отношение к соме («Я — тот самый, кто раньше произносил нечто над выжатым /сомой/. I, 105, 7). Но особенно характерны два мотива, связанные с Тритой. Во-первых, риши Трита соотнесен в указанном гимне с одним из второстепенных ведийских божеств Трита Аптья (Trita Aptya, т. е. «Трита Водяной», от ар- «вода», ср. *arāh*, Plur.), ср.: «Вон те семь лучей — |Дотуда протянулась моя родословная. Трита Аптья ведает это. Он поднимает голос в пользу родства»¹². Во-вторых, известно, что риши Трита поразил вепря¹³, что снова отсылает нас к соответствующему мотиву, связанному с Тритой Аптьей. Из гимна I, 105 нельзя с надежностью установить характер отношений между риши Трита и Тритой Аптьей: претендовал ли «герой» гимна на родство с одноименным божеством или же он был идентичен ему¹⁴. Тем не менее соотнесенность обоих носителей этого имени несомненна и легко подтверждается характеристиками Триты Аптьи.

Трита Аптья упоминается в Ригведе 40 раз в 29 гимнах¹⁵. Его связь с водой подчеркивается не только эпитетом Аптья, но и соответствующими мотивами. Трита несет в море Варуну¹⁶, он восхваляет Апам Напата, «Сына Вод», с которым он в ряде случаев практически идентичен. Впрочем, Саяна в комментарии к VIII, 47, 15 называет сыном (*putra*) вод самого Триту. «Расширяясь в реках, сидел Трита», — сообщается о нем. Когда ревет Трита, воды шумят (V, 54, 2). Наконец, есть неясные намеки (II, 34, 14) на пребывание Триты (Аптьи?) в колодце. Но вместе с тем Трита Аптья, подобно риши Трите, имеет отношение и к огню: он раздувает огонь¹⁷ (на небе) и связан с Агни и сюжетно, и в ритуале¹⁸.

¹¹ Существенно помнить о посреднической роли сомы, связывающего Землю с Небом; жертвоприношение Соме имеет целью восстановление этой связи.

¹² Ср.: *amī yé sapta rasmayas tatā me nābhīr atātā | tritas tad ved aptyaḥ sa jamitvāya rebhati...* I, 105, 9. Очень вероятно, что «семь лучей» относятся к какому-то созвездию, связанному так или иначе с Тритой (впрочем, есть мнение, что семь лучей обозначают восходящее солнце). См. ниже.

¹³ Ср.: *asya trito nv ojasā vṛdhāno... varāham...* hap. X, 99, 6.

¹⁴ См.: Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой, М., 1972, стр. 387.

¹⁵ Собственно Аптья упоминается 7 раз в четырех гимнах (I, 109; V, 41; VIII, 47; X, 8). Подробнее о Трите (Аптье) см. A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassburg, 1897, стр. 67—69; M. Bloomfield, *Trita, the Scape Goat of the Gods*, — JAOS, 15, 1894, стр. 119 и след.; K. Rönnow, *Trita Aptya, eine vedische Gottheit*, Uppsala, 1927.

¹⁶ *trito bibharti varuṇam samudre*. IX, 95, 4.

¹⁷ Ср.: *adha sma yasyārcayah samyāḥ saṇyanti dhūmīnaḥ | yad im aha tritō divy ūpa dhīmāteva dhāmāti śisite dhīmātari yathā*. V, 9, 5.

¹⁸ Ср. имя жреца Триты Канва (*Kanva*) и эпитеты Агни *kanvatamaḥ* «наилучший Канва» и *kanvasakhā* «имеющий Канву другом» (X, 115, 6).

Трита, в частности, запрягает коня-солнце. Вообще связь Триты Апты с небом особенно актуальна, и она образует отчетливый контраст к мотиву Триты (риши) в колодце. Постоянно упоминается, что он на небе (ср. V, 9, 5; 41, 4; VI, 44, 23; X, 64, 3; ср. также V, 54, 2), у него на небе три привязи и т. п. Так же, как и одноименный риши, Трита Аптя неразрывно связан с сомой: сома очищается Тритой (IX, 34, 4), жены Триты (пальцы) камнями выдавливают жеребца-сому для того, чтобы напоить Индру (IX, 32, 2; 38, 2)¹⁹; Сома (персонифицированный напиток) находится в тайном месте у двух давящих камней Триты (IX, 102, 2), Сома призывает имя Триты (IX, 86, 20), в челюстях Триты достиг сома своей тайной ступени и т. д. Не случайно заключение певца: «ты Трита... ты близок Соме подобием...». Наконец, лишь однажды отмеченному мотиву поражения вепря риши Тритой (см. выше) соответствует серия мотивов, в которых Трита Аптя, соратник Индры (X, 8, 8)²⁰, спутник Марутов (II, 34, 10), выступает как участник поединка с демоном Вритрой (Vṛtra) (VIII, 7, 24), пораженного и расчлененного (I, 187, 1)²¹ Тритой, освобождающим в конце коров из демонского плена (I, 52, 5; X, 8, 8)²². Участие Триты (в качестве помощника Индры или самостоятельно) в поединке с Вритрой, являющемся ядром так наз. «основного мифа»²³, устраняет многие неясности и открывает путь к установлению новых связей Триты и, следовательно, к реконструкции всего мифологического сюжета в более полном виде, о чем см. несколько ниже. Пока же необходимо подчеркнуть, что указанных совпадений и соответствий между одноименными риши и божеством достаточно, чтобы в образе мифического риши в колодце видеть продолжение и воплощение Триты Апты, одно из вечных возвращений персонажа с той же общей функцией соединения бездны и неба, поисков и осуществления перехода от бездны к небу, от природного к божественному, от прошлого к будущему, от несправедливого к справедливому. Но эта функция в поколении и во время риши Триты реализуется совсем иначе, чем в «первоначальное» время Триты Апты, когда он расчленил демона Вритру по суставам (vīravam) и тем способствовал прекращению зла, ужаса, обуженности (amhas), созданию вселенной широких пространств (uguloka), началу процветания, относящегося скорее к сфере материального, чем духовного. Для риши Триты, когда он оказался в кризисной ситуации, проблема спасения приобретает иной вид. В гимне I, 105 нет ни слова о том, каким образом Трита попал в беду и кто виноват в этом, потому что теперь это не так важно, или даже вовсе не важно. Все сложности перенесены в сознание самого риши, его волнует общий вопрос, что справедли-

¹⁹ Ср. II, 11, 20: Трита дает сому Индре.

²⁰ Ср.: sa pitṛyāṇy āyudhani vidvān indreṣita aptyo abhy ayudhyat.

²¹ ...yasya trito vy ojasā vṛtrām vīravam ardāyat.

²² Ср.: trisṛṣṇam saptaśmīm jaghanvān tvāstrāsyā cin nih sasrje trito gaḥ.

²³ См. об этом: В. В. Иванов, В. И. Топоров, Исследования в области славянских древностей, М., 1975.

во и что несправедливо²⁴, что есть поддержка справедливого, каково соотношение жертвы и воздаяния²⁵. Эти раздумья приводят, видимо, риши к идее мысленной жертвы (своего рода перекодировка той жертвы, которую принес Трита Аптья, убив и расчленив Вритру). Благодаря этой мысленной жертве²⁶ риши Трите с помощью Брихаспати удастся избавиться от своего бедственного состояния, восстановив утраченную связь с Небом²⁷. Трита спасен, хотя у него по-прежнему нет сына, и род его должен физически угаснуть. Но сейчас он, как можно думать, полагает спасение не в сыне, не в победе, не в традиционной жертве. Он знает: есть нечто, чего не видят смертные, но чего не могут обойти, избежать и боги²⁸. Такая трактовка представляет собой несомненный вклад ведийской религиозной мысли в старую схему; дальнейшее развитие этих идей составило содержание позднейших направлений индийского умозрения. В этом смысле указанная ведийская инновация уже выходит за рамки общего индоевропейского наследия и поэтому в данном случае не нуждается ни в более обстоятельном рассмотрении, ни в каких-либо дополнительных обоснованиях.

Для восстановления же древнеиндийского ядра этого индоевропейского мифа важно обратиться к поздневедийским или даже к эпическим санскритским текстам. Именно они позволяют «достроить» собрание мотивов, представленных в Ригведе, до целого сюжета. Действительно, у описанной схемы есть не только будущее, но и прошлое, которое соединяет ее с широкоизвестным фольклорным сюжетом. На основании таких фрагментов, как «Джайминия-Брахмана», I, 184 или «Махабхарата», IX, 38, 8 и след.²⁹, вырисовываются следующие дополнительные мотивы: 1) существование трех братьев, рожденных из золы от жертвоприношений, брошенной Агни в воду (ср. огонь—вода в сюжетном и материальном /зола/ воплощении), по имени Ekata, Dvita, Trita, т. е. «Первый», «Второй», «Третий»³⁰, и объединенных фамильным названием Aptyas

²⁴ Ср.: kad va rtaṁ kad anṛtam. I, 105, 5.

²⁵ «Я спрашиваю о (моей) последней жертве. Пусть объяснит это вестник (богов): «Куда ушло (мое) прежнее благочестивое (деяние)? Кто теперь уносит его (от меня)?» (I, 105, 4); «Где же (мое) прежнее жертвенное возлияние?» (I, 105, 5); «И во меня преследуют заботы, как волк—дичь, мучимую жаждой» (I, 105, 7).

²⁶ О мысленной жертве в связи с Тритой говорится в «Махабхарате», IX, 36.

²⁷ Не исключено, что это один из ранних примеров осознания независимости жертвы от прошлого зла и будущего блага, понимания ее как самодовлеющей ценности, для которой мы волены выбрать соответствующую форму, в частности такую, которая не предусмотрена правилами и обычаями.

²⁸ «Вон тот путь Адитьев, созданный на небе как (творение), которое достойно восхваления—Его вам не обойти, о боги (na sa devā atikrame). Вы, смертные, не видите его (tam marāso na paśyatha)». I, 105, 16.

²⁹ Ср. также Śaṭyāyana, Yaska, IV, 6; Nītimanjari и др.

³⁰ Лингвистические детали требуют частичных уточнений. Собственно, следовало бы ожидать Prathama, Dvitiya, Tritiya; тем не менее производность указанных имен от eka «один», dva «два» и—с меньшей надежностью—tri «три» очевидна. Ср., однако, tritaya «триада» (Панини, V, 2, 42 и след. и др.). Не исключено, что первоначальное значение имен братьев следовало бы передавать как «Единица», «Двойка», «Тройка», хотя и при таком предположении неизбежны некоторые неясности.

«Водяные»; 2) предательский поступок двух старших братьев по отношению к третьему, младшему (Трита), брошенному ими в колодец³¹; 3) спасение Триты с чьей-нибудь помощью. Некоторые узлы этой схемы подтверждаются и данными Ригведы. Так, в VI, 44, 23 (гимн к Индре) сообщается, что Индра нашел в небе... у Трит (tritēsu) тройной, за-прятанный напиток бессмертия (amṛtam)³²; множ. число tritēsu должно, видимо, пониматься как обозначение Триты и его двух братьев. В VIII, 47, 16 наблюдается уже дифференциация братьев: tritāya sa dvi-tāya... dūsvāpnyam vaha... «К Трите и Двите... дурной сон унеси...». Наконец, в «Ваджасанеи-Самхите» упоминается и Ekata³³ (I, 23), то же в «Шатапатха-Брахмане», I, «Катхаке» и т. п. Комментатор Ригведы Саяна в связи с I, 105 сообщает сведения о трех риши Эката, Двита и Трита, которые мучились жаждой и искали колодец; однако когда колодец был обнаружен и Трита хотел достать воду, братья, польстившись на его имущество, сбросили Триту в колодец и закрыли его; Трита же сложил гимн богам, чудесным образом получил сому и в конце концов обрел спасение³⁴.

Иранские параллели к рассмотренным мотивам многообразны и в ряде случаев являются определяющими с точки зрения реконструируемого мифа, но здесь они могут быть упомянуты лишь в самом общем виде³⁵. Впрочем, для преследуемых здесь целей и этих параллелей вполне достаточно. Среди древне- и среднеиранских данных, помогающих уточнить сюжет мифа и сохраняющих соответствующие имена, прежде всего нужно выделить три имени (и связанные с ними мотивы): Θrita, третий человек, приготовивший напиток хаому (сому). Yasna, IX, 10 (вторым был Аθwуа; ср. мотив «Трита и сома» в Ригведе), и первый целитель, который получил от Ахура Мазды десять тысяч лекарственных растений, белую Хаому и дерево бессмертия³⁶; однажды упоминает-

³¹ Есть известные основания думать, что этот поступок должен рассматриваться как наказание Трите за то, что он женился раньше своих старших братьев. Вообще грех как-то связан с Тритой: «На Триту боги стёрли этот грех. Трита стёр его на людей» (Атхарваведа, VI, 113, 1).

³² О Трите как хранителе амриты ср. Ригведа, II, 34, 10; Тайттирия-Самхита, I, Тайттирия-Брахмана, I. С этим связано представление о том, что Трита наделяет долгой жизнью.

³³ Ср. также ekatā «единство», «совпадение», «идентичность» («Шатапатха-Брахмана», «Чхандогья-Упанишада», «Махабхарата» и др.), ср. ekatām ari-yā- «стать одним с...».

³⁴ В эпических источниках указывается и имя отца трех братьев—Гаутама (или Праджапати, или Брахма). В Ригведе (X, 46, 3) Трита—сын Вибхуваса.

³⁵ Подробнее см. статью автора: Авест. Θгаѣтаона и его индоевропейские истоки, — „Annali di Ca' Foscari“, LVI, Venezia, 1977. Из более ранних работ см.: S. Wikander, Der arische Mannerbund, Lund, 1928, стр. 100 и след.; его же, Vayu, I, Lund, 1942, стр. 74 и след., 163 и след.; G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965, стр. 23, 43, 45 и след., 50 и след., 54, 107 и след., 208, 299 и др.

³⁶ Связь Θrita'ы с мировым деревом и его вариантами (дерево бессмертия, растение Хаома) заставляет серьезно подумать о возможности отражения подобного мотива и в индийской традиции. Ср., напр., имена отца Триты или его спасителя (Праджапати, Брихаспати, Брахма). Они относятся к мифологическим персонажам, почти бес-

ся, что *Θrita* обитает в *Apām parať* (ср. связь ведийского Триты с Апам Напат)³⁷; — *Aḍwya*, отец Трайтаоны (*Θraētaona*; ср. *Aptya* как определение к имени ведийского Триты, которое вполне можно толковать как патронимический эпитет)³⁸; — и, наконец, *Θraētaona*, сын Атвьи. Это последнее имя (*Θraētaona*-), будучи производным (ср. звуковую ступень корня и суффикс), предполагает первоначальное **Θrit- < *Trit-*, точно совпадающее с вед. *Trita*. Таким образом, для имени отца Трайтаоны реконструируется сочетание **Θrita & Aḍwya < *Trita Aptya*, полностью идентичное реально засвидетельствованному имени ведийского божества³⁹. Трайтаона — третий брат⁴⁰, преданный старшими. Он же победитель дракона *Azi Dahaka* «Змей Огненный» (ср. участие ведийского Триты Апты в убийстве демона Вритры). В Авесте о Трайтаоне говорится: «Схватил тот *хварна* мощный сын Атвьи, мощный победитель героев Трайтаона, победоноснейший из людей, который убил Ажи Дахаку с тремя пастями, с тремя головами⁴¹, сильнейшего демонского *друджа*» (*Yāšt*, XIX, 36—37)⁴². То, что Ажи Дахака назван *друджем* (ср. авест. *druj-*, *drug-*, *draog-* «ложь»), позволяет, во-первых, сделать естественное допущение, что противник Ажи Дахаки Трайтаона, напротив, связан с *ашей* (авест. *aša-*, др.-перс. *arta-* «правда») ⁴³, и, следовательно, во-вторых, объединить это иранское противопоставление, относящееся к Трайтаоне и его противнику, с ведийской парой *ṛta—arita*, связанной в I, 105, 5 именно с Тритой. Авестийские фрагменты позволяют восстановить еще один весьма существенный мотив старого мифа: после сокрушения *Yima Xšaeta* 'ы «Светлого Пимы» Ажи Дахака пленяет его сестер *Arnavac* и *Sahavac*, связывая с ними matrimониальные планы, но Трайтаона освобождает сестер (ср. *Yāšt*,

спорно связанным с образом мирового дерева. Впрочем, и сам Трита осуществляет функцию связи космических зон, подобно мировому дереву. В реконструкции соотношение Триты с мировым деревом кажется еще более очевидным.

³⁷ Ср. *Yast*, V, 72; XIII, 113, где, в частности, упоминается имя отца *Θrita* 'ы.

³⁸ Ср. авест. *Adj. patr. aḍwyaṇay-* «происходящий от Атвьи».

³⁹ Наиболее точное соответствие авест. *Θraētaona* обнаруживается в Ригведе, I, 158, 5: *siro yad asya traitano vitakṣat svayaṇi dāsa uro anśav apī gdhā* «Wenn Traitana sein Haupt spaltet, soll (?) sich der Diener selbst die Brust und Schultern zerfleischen». Здесь *Traitana*—*Nom. propr.* мифологического персонажа, так или иначе связанного с Тритой. Ср. также *traita* «тройка», а также «относящийся к Трите», *trēta* «число три», *tretinī* «тройной огонь на алтаре» (RV, X, 105,9; or *tretā*) и т. п.

⁴⁰ Ср. др.-инд. *Ekata*, *Dvita*, *Trita*.

⁴¹ Ср. вед. *tri-siṛṣaṇ* «трехголовый», о чудовище, противнике Триты. Следовательно, троищность отражена в образе обоих соперников, но она асимметрична из-за того, что тройка, в которую входил Трита, распалась (предательство братьев).

⁴² На основании некоторых других упоминаний Трайтаоны в Авесте и последующей истории этого образа правдоподобно предположение о развитых версиях этого сюжета уже в доавестийский период.

⁴³ Авест. *aša-*, др.-перс. *arta-*, как и соответствующее им вед. *ṛta-*, восходят к общему индо-иранскому источнику. К вед. *āp-ṛta* ср. авест. *ap-arəta-* «беззаконный», «враждебный правде (и праву)», *ap-ašavan-* «лишенный веры (правственного закона, правды)».

V, 34; IX, 14; XV, 34; XVII, 34)⁴⁴. Этот эпизод подробнее изложен в «Шахнаме» (Arnavaz и Šahrīpaz, сестры Jamšēd'a⁴⁵), где, впрочем, и вся история изложена несравненно детальнее и пространнее, чем в Авесте, ср. преследования Атбина (Абтина, ср. авест. Aθwya, вед. Aptya), отца Феридуна (Faridūn < ср.-перс. Frēton < авест. Θraētaona, ср. н.-перс. Farēdūn), рождение Феридуна, скитание в пустыне, встреча с сестрами Джемшида, победа над Зохаком (ср. Aždahā, авест. Aži Dahaka), освобождение сестер, испытание Феридуном сыновей⁴⁶, раздел мира между ними, вражда сыновей Феридуна, убийство младшего из них Иреджа, месть убийцам, смерть Феридуна. Особенно важно, что мифологическая по своим истокам борьба Феридуна с Зохаком⁴⁷ «историфицируется» и вводится в рамки подлинных конфликтов иранцев с семитами (в персидской традиции Зохак не только прямой потомок Ахримана, но и один из родоначальников арабов, основатель Вавилона); вместе с тем происходит и процесс символического высветления двух противопоставленных друг другу персонажей: Зохак — тиран и чужеземец-завоеватель, Феридун — тираноборец и освободитель. Наряду с этими тенденциями данные, содержащиеся в «Шахнаме», как и некоторые разрозненные более старые свидетельства, позволили приурочить поединок, заканчивающийся убийством дракона, к празднику Нового Года⁴⁸. Более того, весьма вероятно, что именно инсценировка убийства дракона (ср. в «Шахнаме» мотив переодевания Феридуна драконом, пускание стрел⁴⁹, освобождение вод, символика дождя, прекращающего засуху, и т. п.) и составляла ядро новогоднего ритуала, основного годового праздника, соответствующего схеме основного мифа и третьей функции (в терминологии Дюмезиля). Сама же идея новогоднего ритуала — новый синтез Вселенной из элементов старого распадающегося мира (состояние, характеризующее конец Старого Года)⁵⁰ — как раз и мотивируется мифа-

⁴⁴ Ср. H. Lommel, Die Yast's des Avesta, übersetzt und eingeleitet, Göttingen, 1927, стр. 151 и др.

⁴⁵ В некоторых рукописях Фирдоуси говорится о дочерях Джемшида. В пехлевийских источниках, напротив, упоминаются три его сестры.

⁴⁶ Интересно, что троица обыгрывается в каждом поколении: у самого Феридуна два брата — Пормайе и Кеянуш; у него же — три сына (Сельм, Тур, Иредж); впрочем, и в Авесте говорится о трех сыновьях Трайтаоны. Уместно напомнить, что в уже цитировавшейся части XIX, 34—45 также выступает трое мифологических персонажей, связанных с *хварна*: Иима, Трайтаона и Кересаспа. Ср. также трех драконоубийц — Митра, Трайтаона, Кересаспа. В высшей степени симптоматично, что праздник, посвященный Митре (Mithragān), связывается и с убийством Феридуном Аждахи.

⁴⁷ Об отражении этой темы в искусстве см., в частности, И. В. Дьяконова, Терракотная фигурка Зохака, — «Труды Отдела Востока Гос. Эрмитажа», т. III, Л., 1940, стр. 195—208; И. Н. Негматов, Резное панно дворца афшиннов Уструшаны, — «Памятники культуры. Новые открытия», М., 1977, стр. 353—362 и др.

⁴⁸ См. G. Widengren, указ. соч., стр. 41—49.

⁴⁹ Ср. связанный с Трайтаоной образ стрелка Кересаспы (Kərəsāspa > *Karsāsp > Garšāsp), пораженного рогатого дракона (Aži srvara > Aži sruvar).

⁵⁰ Одна из основных процедур — расчленение жертвы (чудовища, первочеловека) на части, отождествление их с частями Космоса и создание из элементов микрокосма всего состава макрокосма.

ми того типа, который связан с Тритой или Трайтаоной, т. е. построениями, позволяющими проверить состав основных элементов Космоса и способы связи между ними.

Иранские данные не только восполняют лакуны реконструкции, основанной на ведийских источниках, и не только восстанавливают ритуальную основу мифа и его прагматическое задание, но и позволяют связать анализируемую мифологическую схему со сказочным мотивом 301 (по Аарне)⁵¹. В самом общем виде на русском материале суть сказок типа 301 в интересующей нас здесь части сводится к следующему: три брата, младший из которых особо отмечен (иногда он единственный из братьев, чье имя упоминается; среди этих имен такие показательные, как *Иван Третей*, *Третьяк* /ср. Tritā/ или *Иван Водович*⁵²), отправляются на поиски трех исчезнувших царевен (иногда — одной, ср. тот же мотив в «Шахнаме» и его вариант в Авесте); братья приходят к отверстию, ведущему под землю (чаще всего это именно колодец /ср. колодец Триты/, или яма, дыра); младший брат спускается по веревке под землю; братья предательски бросают веревку, и младший брат (третий) остается под землей; там он последовательно попадает в три царства — медное, серебряное и золотое⁵³; в каждом из них он встречает девицу (царевну), предупреждающую его об опасности, исходящей от змея (обычно трех-, шести- и девятиголового)⁵⁴, который должен прилететь в соответствующее царство; когда змеи (чудовища, драконы, иногда — один) прилетают, младший брат вступает с ними в поединок и побеждает их, ссекая им головы; собираясь вернуться на землю, герой сворачивает каждое из трех царств в яйцо (медное, серебряное и золотое), данное ему каждой из царевен; в результате странствий по подземному царству герой разыскивает живую воду⁵⁵, потом находит большое дерево (чаще всего дуб с атрибутами мирового дерева), спасает птенцов в гнезде или на ветвях дерева, за что мать птенцов (обычно орел или же птица мифологического типа) выносит героя из подземного царства на землю⁵⁶, где он последовательно бросает три яйца, разворачивающихся в соответ-

⁵¹ См. A. Aarne, *The Types of the Folk-Tale*, Helsinki, 1961. Имеются в виду прежде всего варианты А, В, А—В и даже С, а отчасти и тесно связанные с этим кругом сказки типа 300 (победитель змея, освобождение царевны) и типа 302 (Кощеева смерть).

⁵² Не менее интересны такие названия младшего брата, как *Иван Утренней Зари*, *Иван Полуночной Зари* (собрание сказок Худякова, № 81); *Световик (Светозор)*, *Вечерник*, *Полуночник* (собрание Эрленвейна, № 4) и т. п., — в связи с ведийским Тритой, который последовательно вглядывается в ночное, предрассветное и утреннее небо.

⁵³ Их символика в связи с тремя космическими зонами рассмотрена автором этих строк в другом месте.

⁵⁴ В другом месте показано исключительное сходство в описании этого змея с Вритрой.

⁵⁵ Ср. мотив — Трита и напиток бессмертия (*амрита* или *сома*).

⁵⁶ Передко здесь вводится мотив жертвы: третий брат кормит птицу своим мясом (ср. выше о жертве Триты).

ствующие царства⁵⁷; в заключение младший брат женится на царевне золотого царства.

Этот сказочный сюжет очень близок к индо-иранской схеме, а с иранской версией обнаруживает ряд таких сходств, которые дают основание думать о частичном заимствовании русской сказкой отдельных элементов иранского происхождения. Ср., напр., мотив *Ветра*, *Вихря* в связи с иранск. *Vata* (собств. — «Ветер»), первым воплощением божества *Vəθraǵna* (*Vr̥θraǵna*), т. е. «убийца Вритры» (вед. *Vr̥trahan-*), ср. Триту, убивающего Вритру; или же *Ворон Воронович*, спасающий героя сказки, при авест. *varaǵna*, птица как второе воплощение *Vəθraǵna*'ы (ср. согд. *w'ṛp'k*, *w'ṛp'y* < **varaǵna*ka)⁵⁸. Здесь же следует указать и такие варианты русских сказок типа 301, в которых герой сталкивается с тремя богатырями, носителями хаотической разрушительной силы — Дубыней, Горыней и Усыней и побеждает их. Как показано в другом месте, Усыня, запрудивший реку, продолжает образ Вритры (а само его имя связано с др.-инд. *am̐sa-* «плечо», ср. *vu-am̐sa-* как эпитет Вритры). Еще интереснее, что имя одного из богатырей *Вертогор*, кажется, можно трактовать как народноэтимологическую адаптацию неизвестного слова, видимо, связанного с *Vr̥θraǵna*⁵⁹. Таким образом, оказывается, что Трита, Трайтаона, Иван Третьей (Третьяк) и являются, по сути дела, убийцами чудовища, чье имя *Vr̥tra* (*Vr̥θra*) и под., и поэтому обозначаются как «убийца Вритры» — *Vr̥trahan*, *Vr̥θraǵna* и другие варианты⁶⁰.

Именно в этом месте естественно обратиться к образу армянского божества *Ва(х)агн* (*Vahagn*), чье имя продолжает одну из иранских форм названия Вритроубийцы⁶¹. Г. Капанцян предполагает, что это имя

⁵⁷ Ср. синтез Вселенной в новогоднем ритуале.

⁵⁸ Ср.: E. Benveniste, L. Renou, *Vr̥tra et Vr̥θraǵna*, Paris, 1934, стр. 31 и след.; G. Dumézil, A propos de *Vəθraǵna*, — *Mélanges H. Grégoire*, I, 1949, стр. 223—226 (ср. RHR, 117, 1938, стр. 152 и след.).

⁵⁹ Такого же происхождения, вероятно, названия сказочных птиц типа русск. *Вострогór*, *Вострогót* (ср.: *Вострогór* — от птица да всем птицам птица; *Вострогót* — птица вострепещется, *А Фаор* — от гора вся да восколыблется). См. Словарь русских народных говоров, вып. 5, Л., 1970, стр. 149. О ряде других отражений этого иранского имени см. О. Н. Трубачев, Из славяно-иранских лексических отношений, — «Этимология. 1965», М., 1967, стр. 64—71.

⁶⁰ То, что Индра называется *Vr̥trahan*, не опровергает сказанного выше, но заставляет поставить вопрос о возможности рассмотрения Индры и Триты как разных ипостасей некогда единого мифологического образа.

⁶¹ Армянское заимствование из иранского, *Vahagn*, предполагает примерно тот же источник, что и такие среднеиранские формы, как согд. *Vasaǵn* (из **Varsaǵn*), сакск. *Varlagñ* (ОРААГНО, на сакской монете с изображением птицы, в которую воплотился *Vr̥θraǵna*, ср. этот мотив из *Yasht*, XIV, 19), хорезм. *Artagñ* (ср. *'Artagñ*, из Комманы) и др.; осет. *Eltagan*, ранее включавшееся в этот ряд, сюда не относится, см. E. Benveniste, *Études sur la langue ossète*, Paris, 1959, стр. 130; G. Dumézil, A propos de quelques représentations folkloriques des ossètes, — *Festgabe für Herman Lommel*, Wiesbaden, 1960, стр. 38—39 (I. Adieu à *Eltagan*). О других близких формах см. E. Benveniste, L. Renou, указ. соч., стр. 5 и след., 93 и след. и др.; P. Thieme, — *JAOS*, 80, 1960, стр. 312 и след.; M. Mayrhofer, *KEWAi*, s. v. *vr̥tram*.

было заимствовано армянами «в аршакидский период из праформы *Varðragna, долженствующей быть до этой поры» (ср. иран. Vahrahan; Վահրահան, Βαραράνης, Ὡαραάνης в греческой передаче; ср.-перс. Vahraht, откуда арм. Vahraht и далее Vraht; н.-перс. Vahraht, греч. Βαραήτης и т. д., ср. также соответствующую арабскую форму)⁶². Постулируемая иранская праформа в свете современных знаний выглядит несколько абстрактно. Во всяком случае ничто не мешает выбрать вариант *Va(r)-hagn-, предполагаемый и рядом среднеиранских примеров этого имени. Впрочем, в данном случае существеннее содержательные характеристики Ва(х)агна, и одна из основных — эпитет Višarak'aš «истребитель вишапов» (ср. арм. k'aš-el «вырывать») — отсылает нас к сходному образу в индо-иранских названиях убийцы чудовища. Именно вишапоборство дает обычно повод говорить о Ва(х)агне как боге грозы и связывать его с индийским vrtrahan'ом — Индрой⁶³. Не останавливаясь сейчас на этой функции Ва(х)агна, уместно напомнить, что в иранской мифологии мотив грома, молнии в связи с образом Vṛðraγna'ы выражен весьма слабо, и поэтому возникают серьезные сомнения в необходимости слишком непосредственных сравнений Ва(х)агна с Индрой, минуя иранские факты, являющиеся источником образа Ва(х)агна⁶⁴. Более того, поскольку есть основания считать, что вишап грозы *Аждахак*, с которым в эпосе успешно борется Тигран, представлял более раннюю форму чудовища (чем просто вишапы), выступающего против божества, можно думать, что Тиграну в этом мотиве предшествовал именно Ва(х)агн⁶⁵ (характерно, что Тигран, убивший Аждахака и пленивший его жену и мать вишапов Ануиш, отец Ва(х)агна, его третьего сына, наряду с Бабом и Тираном, см. «Историю» Мовсеса Хоренаци, I, 31). Если это так, то оказывается, что *Ва(х)агн* и его противник *Аждахак* (и/или *Vṛðr-, как следует из этимологии имени Ва(х)агна) становятся в один ряд с др.-инд. Trita (условно — *vrtrahan-) — Vṛtra и авест. Θραῖταο-на — Azi Dahaka (ср. русск. *Иван Третей*—*Вертогёр*, *Вострогёр* и т. п.) и, следовательно, напрашивается мысль о функциональном мифологическом тождестве Ва(х)агна с Тритой, Трайтаоной, Иваном Третьим (Третьяком). Этим соображением диктуется необходимость поиска других сходжений в образе этих персонажей и проверка следующей гипотезы: не является ли образ Ва(х)агна заменой (или параллельной ипостасью) образа того же круга, что и Трита и Трайтаона?⁶⁶

⁶² Гр. Капанцян, Малоазийские боги у армян,—в его кн. «Историко-лингвистические работы», I, Ереван, 1956, стр. 318—319; ср. Н. Нубсхтанн, Armenische Grammatik, I, Leipzig, 1897, стр. 77—78.

⁶³ Ср.: М. Абегиан, указ. соч., т. I, стр. 33—35 («Вахагн—бог-громовник»); его же, Der armenische Volksglaube, Leipzig, 1899; Г. Капанцян, указ. соч., стр. 320—323 и др.

⁶⁴ Кстати, и слово višar заимствовано из авест. višāra (как эпитет к aži «змья», «дракон»).

⁶⁵ Именно таково предположение М. Абегиана, см. указ. соч., т. I, стр. 44.

⁶⁶ Нужно отдать должное интуиции М. Абегиана и Г. Капанцяна, которые в связи с Ва(х)агном упоминают и Триту, правда, в качестве лишь типологической параллели среди многих иных.

Постановка этого вопроса никак не ставит под сомнение другие отождествления и связи Ва(х)агна, а в некоторых случаях даже способствует выявлению дополнительных деталей: так, показательно, что и Трита (риши) и Геракл, с которым очевидно отождествляется Ва(х)агн⁶⁷, не боги, а люди (ср. в этой связи попытки видеть в образе Давида Сасунского трансформацию Ва(х)агна), отмеченные божественными качествами. Очень показательное сообщение Апанни Ширакаци (VII в.) о том, что Ва(х)агн, предок армян, украл холодной зимою у родоначальника ассирийцев Баршама⁶⁸ солому и скрылся в небе; спеша по небу со своей добычей, он обронял на протяжении своего пути мелкие соломинки, которые образовали Млечный путь, до сих пор называемый у армян «Следом соломокрада»⁶⁹ («Космография», VI), — поскольку у греков происхождение Млечного пути связано с Гераклом. Небесные и астральные (ср. имя жены Ва(х)агна *Астхик*, от *astik* «звездочка») связи Ва(х)агна также указывают на сходные мотивы, соотносимые скорее с Тритой, нежели с Индрой. Ср. в гимне о Трите (I, 105, 10): «Вот те пятеро быков (рапсокса), которые стояли посреди великого неба..., вернулись назад (все) вместе», где «пятеро быков» обычно толкуются как название некоего созвездия. Но еще более определенные доказательства «тритообразности» Ва(х)агна можно почерпнуть в знаменитой песне о нем, сообщаемой Мовсесом Хоренаци (*Erknēr erkin, erknēr erkig...*)⁷⁰. В самом тексте песни имя Ва(х)агна не названо, но нет

⁶⁷ Ср. у Мовсеса Хоренаци, I, 31: «Затем в Песне воспевали борьбу Вахагна с драконами и победу над ними. Все воспеваемое (о нем) имело большое сходство с подвигами Гераклеса. — Воспевали также его апофеозу; и там, в стране Иверов, была ему воздвигнута статуя в рост его, которую чествовали жертвами» и далее, II, 12: «Он (Арташес) нашел в Азии литые из меди золоченые изображения Артемиды, Гераклеса и Аполлона, приказал отправить их в нашу страну и поставить в Армавире..., а статую Гераклеса, изваянную Скиллисом и Дипёном критским, считая (за изображение) предка своего, Вахагна, — поставили в Тароне, в таронской провинции, в собственной их деревне — Аштишате, по смерти Арташеса». См.: История Армении Мовсея Хоренского. Новый перевод Н. О. Эмца, М., 1893, стр. 46 и 64, ср. еще II, 8. Ср. у Фавстоса Бузанда: «Он был рукоположен... великим Григорием, когда тот разрушил алтари капища Геракла, т. е. Вахагна, в местности под названием Аштишат» (III, 14). В Таронском храме (*Vahavanean mehean* по Агатагелосу, § 809) жрецами были сыновья Ва(х)агна; от него же берет свое происхождение жреческий род *Vahavuni* (или *Vahuni*). Там же чтились жена Ва(х)агна *Астхик* и его мать «златородная» Анаит.

⁶⁸ По-сирийски — «сын Солнца».

⁶⁹ *hetk' yardagoti*.

⁷⁰ «В муках рождения находились Небо и Земля;

В муках рождения лежало и пурпуровое Море;

В муках рождения находился и красненький Тростник;

Из горлышка Тростника выходил дым;

Из горлышка Тростника выходило пламя;

Из пламени выходил юноша —

У него были огонь-волосы,

У него была борода-полымя

И глаза (словно два) солнышка».

никаких сомнений, что она относится к нему. Об этом сообщается во фразе, предшествующей песне («Сыновья его Баб, Тиран, Вахагн. Об этом последнем легенда гласит...»), и по окончании ее: «Мы собственными ушами слышали, как пели эту (песнь), сопровождая ее пандирном. Затем в Песне воспевали борьбу Вахагна с драконами и победу над ними» (I, 31). Сама песня принадлежит к ярчайшим образцам индоевропейской поэтической техники⁷¹, как она вырисовывается теперь в свете намного опередивших свое время исследований Ф. де Соссюра, записи которых стали достоянием ученых лишь в последние полтора десятилетия. И поэтическая этимология песни, и грамматика ее поэзии и поэзия грамматики (по формуле Р. О. Якобсона), и техника анаграммирования, не говоря о самом содержании и композиции, ориентированы на идею тринности. Подробнее о ней автор предполагает выступить в другом месте, но некоторые аспекты этой идеи существенно отметить уже сейчас. Девять стихов (3×3) песни о Ва(х)агне четко членятся на три части как по семантическим, так и по грамматическим признакам. Последние особенно очевидны в начале стиха. Ср. стихи 1—3: «Мучился родами...» (երկներ, 3. Sg. Praet. от еրկնել); стихи 4—6: «Из горлышка...» (дважды), «Из пламени...» (բօսօւյն); стихи 7—9: «У него...». Место, где наиболее контрастно выступают семантические признаки, — в конце стиха. Ср. стихи 1—3: элементы Космоса, их три — Небо-Земля, Море, Тростник; стихи 4—6: переход от макрокосма к микрокосму: дым, пламя, юноша; стихи 7—9: юноша (микрокосм) — его три «портретных» черты: огонь-волосы, борода-полымя, глаза-солнышки. При этом последний член в каждом трехстишии несколько выпадает из ряда двух предыдущих, обозначая тем самым переход к следующей семантической группе: так, «Тростник» (после «Неба-Земли» и «Моря») отсылает к «дыму» и «пламени», выходящим из него, а «Юноша» (после «дыма» и «пламени») — к его характеристикам («волосы», «борода», «глаза»). Весьма существенно, что в третьей триаде синтезируются через операцию уподобления элементы макро- и микрокосма (огонь=волосы, пламя=борода, солнце=глаза). Таким образом, оказывается, что в песне о Ва(х)агне рисуется картина всего мироздания в ее тройном аспекте и по нисходящему ряду — от Космоса к человеку. В мифопоэтических концепциях подобные тексты соотносятся почти исключительно с мифологическими персонажами с явно выраженной посреднической функцией (в частности, с такими, которые могут пребывать во всех трех космических зонах — на Небе, на Земле, в Нижнем мире). Поэтому еще раз стоит обратиться к первому трехстишию, в котором названы все три

Ср. известное стихотворение Иоаннеса Иоаннисяна «Рождение Ваагна».

⁷¹ Об этом совершенно справедливо писал В. В. Иванов, особенно обстоятельно разобравший роль этимологических фигур в поэтической структуре песни о Ва(х)агне. См. В. В. Иванов, Заметки по сравнительно-исторической индоевропейской поэтике, 2. Индоевропейская поэтическая формула в древнейшем армянском стихотворении, — «To Honor Roman Jakobson», The Hague—Paris, 1967, стр. 981—984; его же, Использование для этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках, — «Этимология. 1967», М., 1969, стр. 47—56.

члена вселенской триады: ...*erkin* ... *erkir* ... *ew covn sirani*⁷², т. е. «...Небо... Земля... и (пурпуровое) Море» (море как образ нижнего мира известно во многих традициях)⁷³. В гимне Трите (I, 105) риши, падающийся в колоде (образ нижнего мира; ср. Триту Аптью и его связь с нижними водами), постоянно взывает к Небу и Земле (19 раз во всех 19 строфах)⁷⁴, тем самым обозначая весь тройной состав Вселенной. Поскольку персонажи типа Триты связаны преимущественно именно с нижним миром, а в арханческих космогонических текстах нижний мир вводится в описание третьим (после Неба и Земли)⁷⁵, то, естественно, возникает соблазн видеть в «тройных» именах Триты, Трайтаоны, Третьяка (Ивана) указание на третье царство, преисподнюю, куда они спускались, вступая в поединок с хтоническим чудовищем и разыскивая «живую» воду (собственно, Трита есть хозяин третьего царства или тот, кто преодолел связанную с этим царством смерть). Во всяком случае многие арханческие традиции знают этот способ обозначения элементов мироздания по принципу: Небо — это один (первое), Земля — это два (второе), Нижний мир — это три (третье); в частности, такое построение встречается не только в собственно космогонических текстах, но и в соответствующих загадках в том случае, когда они засвидетельствованы в хорошо аранжированном корпусе с четкой нерархией тем. Многочисленные примеры числовой индексации сохраняют древнекитайская и древнеиндийская (особенно Упанишады) традиции⁷⁶. В свете сказанного возникает предположение, что и Ва(х)агну, в тексте

⁷² Варианты: ...*erkin ew erkir*; ...*ew sirani cov(n)*.

⁷³ Правда, обычно *sirani cov* понимается как обозначение небесного моря (при этом указывают армянскую молитву, в которой небо уподобляется пурпуровому морю), но, во-первых, небесное море есть часть той хаотической водной стихии, которая ограничивает Космос со всех сторон (ср. океан Варуны), и в этом смысле оно эквивалентно нижнему миру; во-вторых, правдоподобно предположение, что «пурпуровое море» является синтетическим образом, соединяющим огонь («пурпуровый») и воду («море») (ср. подобную мифологию в разных древних традициях, в частности в ипостасных воплощениях: Посейдон-Нептун, чей трезубец толкуется как образ трех огней в водах; стоит вспомнить, что Трита тоже осуществляет медиацию противопоставления огня и воды, см. ниже); наконец, в-третьих, само слово *cov*, по авторитетному мнению (см. статью В. В. Иванова «Использование...» со ссылкой на письмо Н. М. Дьяконова), восходит к урартск. *šue* (**šovi* > **šovə*), которое первоначально обозначало, видимо, воду и лишь потом озеро (арм. *cov*, кроме моря, обозначает и большое озеро, напр. Севан или Ван).

⁷⁴ Это обращение, являясь рефреном, замыкает каждую строфу и весь гимн в целом; в песне о Ва(х)агне упоминание Неба и Земли начинается текст.

⁷⁵ Ср. в Атхарваведе: «Лишенными долга в этом, лишенными долга в другом, лишенными долга в третьем мире пусть станем мы!» (VI, 117). Естественно, что «третий» может иметь и хронологический аспект. Ср. также манихейские трансформации Митры, как *Πρεσβυτερος ο Τρίτος*, *Tertius Legatus*, причем, однако, и здесь именно «третий» персонаж выступает как особо отмеченный и актуальный.

⁷⁶ Так, «*Hong fan*», включенный Сыма Цянем в свой труд (IV, 219), приписывает Воде числовое значение 1, Огню—2, Земле—5 и т. д. (ср. «*Yue ling*»: Земля—5, Вода—6, Огонь—7 и т. п.). Несколько иной тип представлен в формулах: один—это Целое, два—это *ин* и *янь* и т. п. См. М. Г р а н е т, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, стр. 277 и др. Ср. также триады (в частности, и Небо—Земля—Нижний мир) в Упанишадах.

песни не названному, мог предшествовать образ, чье имя ориентировано на число *три*, подобно Трите или Трайтаоне. Как известно, в древней индоевропейской поэтике существовал такой прием скрытого анаграммированного указания на имя не названного в данном тексте, но имеющегося в виду персонажа. В частности, и в гимне Трите (I, 105) сам риши Трита ни разу не упомянут (лишь однажды назван по имени Трита Аптя), зато его имя возникает в анаграммах (ср. I, 105, 5: *trīsv... rtām... aprtām... pratnā... āhutir*, с указанием на «три»; ср. в других местах, где Трита упоминается, но в непременном столкновении с мотивом «трех»: *tridhātu... tritēsu* или *trito... trinī* и т. п.). Можно думать, что близкий способ анаграммирования (осложненный дополнительным приемом — остановка за шаг перед разгадкой при условии, что предыдущие шаги содержат алгоритм нахождения ответа) обнаруживается и в песне о Ва(х)агне. Дело в том, что основная звукоизобразительная тема песни, особенно четко (навязчиво) выраженная в начале песни о Ва(х)агне, ориентирована на идею «двух». И *erkin* «небо» и *erkir* «земля» образованы от основы *erki-* «два» (<*du-) ⁷⁷ с дифференциацией по признаку: -n (мужское, активное: Небо), -r (женское, пассивное: Земля). Такой принцип обозначения неба и земли как пары (или как двух половин целого) хорошо известен и не нуждается здесь в дополнительной аргументации (ср., впрочем, арм. диал. /араратск./ *jerkin* 'getink' «небо-земля»). Открывающее песню и затем трижды повторенное слово *erkep* (от *erknel* «мучиться родами») также восходит к *erki-* «два» в серии переходов: «быть в раздвоении (сомнении)» ⁷⁸ → «сомневаться» → «бояться» ⁷⁹ → «мучиться» (*erknel*), о чем подробнее см. в работах В. Пизани, Э. Бенвениста, В. В. Иванова и др. ⁸⁰ Таким образом, и естественная последовательность введения в текст значений космических зон (Небо—1, Земля—2, Море—3), и внутренняя форма пары Небо-Земля и их предиката («мучиться родами») ⁸¹, ориентирующаяся на число два (т. е. за шаг до трех!), подводят к почти автоматическому установлению связи Моря (Нижнего мира) именно с числом три. Эта связь тем более настоятельна, что в армянском языке — и в парадигме числительных и в синтагматическом ряду, образуемом элементами натурального числового ряда, числительное два

⁷⁷ Ср.: A. Meillet, — „Mélanges Émile Boisacq“, I, Bruxelles, 1937, стр. 1 и след.; V. Pisanì, — „Miscellanea Giovanni Galbiati“, III, Mailand, 1951, стр. 6; В. В. Иванов, „Использование...“, стр. 47—49; ср. также (иначе) J. Knobloch, „Zu armenisch erkin „Himmel“, erkir „Erde“, — „Հայկական մամուլ“, 1961, № 10—12, стр. 541—542; Հ. Աճառյան, s. v. erkin, erkir.

⁷⁸ Ср. лат. *dubius* : *duo*, др.-греч. *δουή* „сомнение“ : *δουος* „двойной“, нем. *zweifeln* и т. п.

⁷⁹ Др.-арм. *erkean erkiw* мес „убоялись страхом великим“, арм. *erkcim* „боюсь“, ср. др.-греч. *δειδω* и др.

⁸⁰ Ср. также авест. *dābaeš-*, *ībaeš-*, *dvaēš-* „враждовать“, „оскорблять“, др.-инд. *dvīṣ-* „ненавидеть“ — к **dvaya*, см. О. Н. Трубачев, указ. соч., стр. 56—57.

⁸¹ Не следует забывать и о других фрагментах, более или менее близких в звуковом отношении, напр. *eleg* „тростник“, *elegnik* и т. д.

(erku) имплицитно числительное три (erek'). При принятии предлагаемых объяснений получают решение и многие другие факты, о чем см. в другом месте. Лишь упомянем два из них: др.-греч. Τρίτων, морское божество, сын Посейдона и Амфитриты (позже во множ. ч.—«морские демоны») и др.-ирл. triath «море» (Gen. trethan), некогда сравнивавшиеся и с н.-евр. числительным «третий», и с др.-инд. Trita-, а позже перешедшие в разряд слов с неясной этимологией, сейчас, видимо, могут быть реабилитированы в их связи с идеей третьей космической зоны⁸². Наконец, с этой же точки зрения заслуживают внимания и другие «тройные» теофорные имена. Прежде всего речь должна пойти об иранском божестве Tīr (ср. TEPPO на сакских монетах, изображался с луком и стрелой в руках⁸³), заимствованном армянами в виде бога Tḡ («Три бог» Агатагелоса, ср. § 778)⁸⁴. Одна из основных черт этого бога — связь со снами, отразившаяся как в его эпитетах (erazaçoys «сноуказатель» и erazahan «снооткрыватель»), так и, вероятно, в названии места, где находился храм этого бога, — Eraz(a)moun⁸⁵ = erazəndhan, erazahan. Эта связь тем более показательна, что злые сны (dusvarnua) отсылались именно к Трите Аптье (tritáya aptýáya), см. Ригведа, VIII, 47,13—18⁸⁶; можно также напомнить, что Феридун (продолжающий Трайтаону) в «Шахнаме» является во сне Зохаку (ср. сновидение Аждахака в цикле, посвященном Тиграну Великому)⁸⁷. Все это приобретает тем большее значение, что Tīr соответствует др.-иранск. Tištriya⁸⁸, божественной персонификации созвездия (Сириус), из н.-евр. *tri-striḡos «относящийся к *tri-str-o- «три звезды»» (т. е. к созвездию из трех звезд)⁸⁹, и др.-инд. Tisya, также Сириус и небесный стрелок (подобный Кришану). Оба эти персонажа, как и Tīr (ср. Tīr как обозначение планеты Меркурий), связаны с идеей плодородия, что, между прочим, отражено в Yašt, VIII (Tištar Yašt), где рассказывается о поединке Tištriya с дэвом Апаошей (Даѐица Апаоša, ср. a-paōša «лишенный процветания»)⁹⁰; ср. иранский вариант новогоднего праздника Tiragan, а также

⁸² Возможно, в том же направлении следует искать разгадку и других неясных имен, напр. Ἀμφιτρίτη, мать Тритона, Τρίτογένεια, одна из эпиклес Афины, иллитр. Nom. propr. Trita-peris (Tritanus, Tritano) и т. п.

⁸³ Ср. выше о Кересаспе. Тиру было посвящено святилище в Армавире. См. A. Carréres, Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne, Paris, 1899, стр. 13—14.

⁸⁴ Допускают, что это имя раньше произносилось как *Tīrī.

⁸⁵ Ср. подробнее Г. Капанцян, указ. соч., т. I, стр. 317—318. Рассматриваемое иранское божество почиталось у армян как покровитель искусства и знания.

⁸⁶ Ср. также связь со снами Варуны (он же соотносен с водами, как и Трита Аптья).

⁸⁷ Ср. у Мовсеса Хоренаци, I, 26: Аждахак, волнуемый сомнением, видит в чудесном сне свою будущность.

⁸⁸ См. G. Widengren, указ. соч., стр. 336.

⁸⁹ Возможно, что имеется в виду старое название Пояса Ориона. Ср., с одной стороны, соответствие между армянским Хайком и Орионом, а с другой, мотив боотийского великана и охотника, сына Посейдона или Ген (варианты).

⁹⁰ Подробнее см. В. F o r s s m a n, A p a o š a, der Gegner des Tis tri ja, — KZ, 82, 1968, стр. 45 и след.

весьма разветвленную ономастику, так или иначе связанную с именем божества⁹¹.

Загадкой продолжает оставаться имя божества Терититунис, ставшее известным после опубликования Э. Форрером фрагмента договора между хеттским царем Тудхалиасом III и правителем Хайасы Каранни⁹² (Во 866+3793+4747). В этом фрагменте содержится список богов, упоминаемых, видимо, при заключении договора (род клятвы). На девятом месте упоминается *te-ri-id-ti-tu-u-ni-i [š] [(Ur)u-) ta-ma-ad-ta*, т. е. «бог Терититунис города Таматта». Г. Капанцян высказал два довольно противоречивых мнения относительно происхождения этого слова⁹³. С одной стороны, он видел в нем сложное слово, первая часть которого — хеттск. *tri* — «три», а вторая — арм. *ttun, tutn* «нога», «хвост», откуда общее значение — «трехножный», «треххвостный». С другой стороны, несколько неопределенно говорилось, что «с запада к нему (к *Terittitūnis*) примыкает греческое имя бога *Τριτων*...», а с востока иранское имя мифического героя *Θραῖταοπα...*. Таким образом, тень Триты еще раз обозначилась в связи с армянской мифологической темой. Однако несмотря на то, что это объяснение хайасского теофорного имени в основном принято Г. Б. Джаукяном⁹⁴, исходящим в понимании языковой принадлежности хайасской топонимии из противоположной Г. Капанцяну концепции, — приходится по-прежнему считать имя бога *Terittitūnis* темным: неясность языка хайасских имен сковывает усилия проникнуть в этимологию этого слова. Тем не менее локализация хайасских языковых остатков в ареале, соседнем с более поздними поселениями армян⁹⁵, а также внешнее сходство имени *Terittitūniš* с проанализированными выше мифологическими именами вынуждают помнить об этом слове в связи с данной темой и надеяться, что оно может еще бросить свет на спорные вопросы языка, культуры и истории древних армян и соседних народов Малой Азии.

⁹¹ Помимо старых, хорошо известных данных, см. теперь: M. Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Tafelchen*, Wien, 1973, стр. 239—240 и др.

⁹² E. Forrer, *Hajasa-Azzi*, — „Caucasica“, 9, 1931, стр. 1—24.

⁹³ Г. Капанцян, Хеттские боги у армян, Ереван, 1940 (=Историко-лингвистические работы, т. I, стр. 307); его же, Хайаса—колыбель армян, Ереван, 1947, стр. 94—95.

⁹⁴ См. Г. Б. Джаукян, Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам, Ереван, 1964, стр. 51—52 (= *Archiv Orientalní*, 29, 1961). Здесь же приводятся возможные параллели к второй части имени *Terittitūniš*: хеттск. *Tetepirian, Te-išhapi-, Titititi* и т. д. (*tete-, titi-* „великий“, ср. груз. *didī*, откуда *Terittitūniš* „трижды великий“, ср. арм. *egames*, а также и.-евр. ономастику с элементом *Tri-*, фрак. *Τριβαλλοί*, фрнг. *Τριταρζος*, иллир. *Tritenta* и т. п.).

⁹⁵ Ср., впрочем: Н. М. Дьяконов, Предыстория армянского народа, Ереван, 1968, стр. 209 и след. (о теории хайасского происхождения армян); отчасти: В. Бэнэцян, Некоторые вопросы этногенеза армян, — «Историко-филологический журнал», 1961, № 2, стр. 91—123.

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՎԱՆԳՈՒՅԹԻ ՄԵՋ ՀՆԳԵՎՐՈՊԱԿԱՆ
ՄԻ ԱՌԱՍՊԵԼԻ ԱՐՏԱՑՈՂՄԱՆ ՄԱՍԻՆ

Վ. Ն. ՏՈՊՈՐՈՎ (Մոսկվա)

(Ա մ փ ո փ ո մ)

Հին հայկական աղբյուրները և ավելի ուշ շրջանի բանահյուսությունը բազմաթիվ տեղեկություններ են պարունակում հին հայերի առասպելաբանության կառուցվածքի մասին: Սակայն մեծաքանակ փոխառություններն ու վերանվանումները, ինչպես նաև երկու ոլորտների՝ առասպելականի և պատմականի խոր փոխներթափանցումը խիստ դժվարացնում են հետազոտություններն այդ ասպարեզում: Սույն հոդվածում նպատակ է դրվում վերականգնել (նախ և առաջ հնդկական և իրանական առասպելաբանության, մասամբ նաև ռուսական հեքիաթների նյութի հիման վրա) հնդեվրոպական առասպելը, որը նկարագրում է աշխարհի եռամաս կառուցվածքը և առասպելական հերոսի վայրէջքը դեպի ստորին աշխարհը, որտեղ նա հաղթում է հրեշին և ստանում հաջողություն ու հարստություն բերող միջոցը (հմմտ. հին հնդ. Trita, հին իրան. θrita, Graētaona և այլն): Նման առասպելի վերականգնումը թույլ է տալիս գտնել նրա հետքերը հայկական ավանդույթի մեջ, պարզաբանել հայկական առասպելի որոշ մանրամասները և, միաժամանակ, օգտագործել հայկական տվյալները՝ հնդեվրոպական առասպելաբանական սխեման ճշտելու համար: Այս կապակցությամբ հատուկ ուշադրություն է նվիրվում Վահագնի կերպարին վերաբերող տվյալներին: Առաջարկվում են մի շարք նոր մեկնություններ, մասնավորապես վերլուծության է ենթարկվում Մովսես Խորենացու «Պատմության» մեջ պահպանված «Վահագնի ծնունդը» երգի կառուցվածքը: