

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
НАУЧНЫЙ СОВЕТ РАН ПО КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОЛОГИИ,
СРАВНИТЕЛЬНОМУ ИЗУЧЕНИЮ ЯЗЫКОВ И ЛИТЕРАТУР

ISSN 2306-9015

ИНДОЕВРОПЕЙСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ XXIX (1)

**INDO-EUROPEAN LINGUISTICS
AND CLASSICAL PHILOLOGY XXIX (1)**

УДК 80/81
ББК 81.2
И 60

Индоевропейское языкознание и классическая филология XXIX (1) / Гл. редактор Н. Н. Казанский. СПб.: ИЛИ РАН, 2025. — 1142 с. (= Индоевропейское языкознание и классическая филология, 29 (1), 2025).

Indo-European Linguistics and Classical Philology XXIX (1) / Edited by Nikolai N. Kazansky. St. Petersburg: Institute for Linguistic Studies, RAS, 2025. — 1142 p. (= Indo-European linguistics and classical philology, vol. 29 (1), 2025).

ISSN 2306-9015 Indoevropskoe âzykoznanie i klassičeskââ filologiâ
ISSN 2658-6452 (электронная версия)

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

академик РАН Н. Н. Казанский (отв. редактор);
д. филол. н. А. А. Алексеев (СПбГУ), Prof. Dr. V. Blažek (Brno),
д. филол. н. Н. А. Бондарко (ИЛИ РАН),
д. истор. н. Н. В. Брагинская (РГГУ),
д. филол. н. А. Ю. Братухин (Пермь, ПГНИУ),
д. филол. н. А. Л. Верлинский (ИЛИ РАН),
к. филол. н. Г. М. Воробьев (Гент)
д. филол. н., член-корр. РАН Н. П. Гринцер (ИМЛИ РАН),
к. филол. н. П. А. Кочаров (Вюрцбург),
к. филол. н. Е. Р. Крючкова (ИЛИ РАН, отв. секретарь),
Prof. HDR D. Petit (Paris), д. истор. н. А. В. Подосинов (МГУ/ИВИ РАН),
д. филол. н. А. Н. Соболев (ИЛИ РАН), Prof. Dr. Dr. V. Sadovski (Wien),
д. филол. н. А. И. Солопов (МГУ), д. филол. н. А. И. Фалилеев (ИЛИ РАН),
к. филол. н. А. В. Шацков (Вюрцбург)

Журнал учрежден и издается
Институтом лингвистических исследований РАН

ISSN 2306-9015 © Коллектив авторов, 2025
ISSN 2658-6452 (электронная версия) © ИЛИ РАН, 2025
DOI: 10.30842/ielcp23069015
DOI: 10.30842/ielcp2306901529

Сурен Золян
Российско-Армянский университет. Ереван, Армения.
surenzolyan@gmail.com

МГЕР-СТАРШИЙ И МГЕР-МЛАДШИЙ В ЭПОСЕ «НЕИСТОВЫЕ САСУНЦЫ»: ДВОЙНАЯ СЕМАНТИКА ОДНОГО ИМЕНИ

Мы рассматриваем семантику образов Мгера-старшего и Мгера-младшего в армянском эпосе и стараемся объяснить причину дублирования имени. Одноименность в мифопоэтической традиции позволяет хотя бы частично восстановить смысловые *рассеяния* данного имени (В. Н. Топоров). Параллель между Мгером армянского эпоса и иранским Михром и солнечным мифом лежит на поверхности и с самого начала была отмечена всеми исследователями. При этом предполагалось, что изначально это был один и тот же персонаж, раздвоившийся в результате бытования эпоса. Однако функционально и семантически эти персонажи значительно различаются. Непонятно и то, как характеристики солнечного мифа отображены в образах героев армянского эпоса столь отличным образом. Акад. И. А. Орбели предположил, что Мгер-старший и Мгер-младший — это воплощение различных ипостасей солнца, восходящего дневного, и закатного, ночного. В развитие этой мысли об изначальной раздвоенности образа-этимона, можно предположить, что смысловые характеристики Мгера старшего и Мгера-младшего отражают различные стадии и трансформации митраистского мифа, в первом случае — это связь с необходимостью исполнения клятвы и наказанием за неисполнение, во втором — с комплексом скалы и пещеры, преобладанием маскулинности и мотивами наказания и спасения. Поэтому различия между персонажами, представленными в эпосе как дед и внук, оказались гомологичными трансформациям Михра/Мехра индоиранской традиции, приведших в культу Митры уже в поздней античности. Такую двойственность можно рассматривать как рефлекс характерного для армянской идентичности синтеза восточной и западной традиций.

Ключевые слова: Армянский эпос, Мгер, Михр/Мехр, Митра, одноименность.

Suren Zolyan

Russian-Armenian University, Yerevan, Armenia
surenzolyan@gmail.com**Mher the Elder and Mher the Younger in the Epic *The Daredevils of Sassoon* — the dual semantics of the same name**

We explore the semantics of the characters Mher the Elder (Mher-Lion) and Mher the Younger in the Armenian epic, aiming to clarify the reason for their duplication. Our analysis is based on the premise that eponymous figures in mythological traditions allow at least partial reconstruction of their *dispersion* (V.N. Toporov). The parallel between Mher from the Armenian epic and the Iranian Mihr/Mehr (Mithra) is evident and has been noted from the very beginning. At the same time, it was assumed that they originated from the same character, which later diverged. However, functionally and semantically, these characters differ significantly. Additionally, it remains unclear how the attributes of a solar myth are represented in such a different way. As was pointed out by Joseph Orbeli, the image of this deity in the epic is split into two characters: if Mher-Lion corresponds to the rising sun, Mher the Younger correlates with the setting sun. To develop this idea about the initial duality of the etymon image, one can assume that the semantic characteristics of Mher the Elder and Mher the Younger reflect the different stages and transformations of the Mithraic myth. In the case of Mher the Elder, the focus is on the connection between fulfilling an oath and the punishment for violating it. In contrast, Mher the Younger is associated with the complex of the rock and the cave, emphasizing themes of masculinity, as well as motives of punishment and salvation. The differences between the characters in the epic, represented as grandfather and grandson, are analogous to the transformations of Mihr/Mehra from the Indo-Iranian tradition, which ultimately contributed to the cult of Mithras in the late ancient times. This duality can be seen as a defining characteristic of Armenian identity, showcasing unique syntheses between Eastern and Western traditions.

Keywords: Armenian epic, Mher, Mihr/Mehr, Mithra.

1. Имя собственное как мифопоэтический комплекс.

Армянский эпос «Неистовые Сасунцы» был записан сравнительно поздно (впервые в 1873 г.), основной ареал его бытования был труднодоступен и изолирован, почему он и не был известен на большей части территории Армении, особенно в ее восточных областях. Это значительно ослабляло потенциал возможного взаимодействия с другими культурами, однако можно найти многочисленные параллели между армянским эпосом и мифологией сопредельных народов. Учитывая

огромный разрыв между временем предположительного создания эпоса и временем его записи, эти параллели будут носить большей частью гипотетический характер и основываться на реконструкции. Здесь особую роль приобретают имена собственные, поскольку имена главных персонажей остаются наиболее консервативным компонентом, и их семантика позволяет строить более или менее достоверные предположения об исходных смысловых структурах дошедших до нас фрагментов и восстанавливать утраченные сюжетные связи и мифопоэтические ассоциации: «В рисуемом таким образом мифологическом мире имеет место достаточно специфический тип семиозиса, который сводится, в общем, к процессу номинации: знак в мифологическом сознании аналогичен собственному имени... Можно сказать, что общее значение собственного имени в его предельной абстракции сводится к мифу» (Lotman, Uspenskiy 1973: 283). Подобный мифопоэтический потенциал имени собственного позволяет рассматривать дошедшие до нас смысловые структуры эпоса как семантические трансформации инвариантного ядра в процессе межкультурных и межтекстовых переходов, поскольку появление того или иного имени есть манифестация порождающего его мифа. Эта роль имен собственных в связи с проблемами реконструкции, их потенциал и в то же время зыбкость устанавливаемых соответствий были емко охарактеризованы В. Н. Топоровым: «При должном внимании исследователь исходя из имени собственного, как по тонкой, ежеминутно грозящей оборваться нити, при определенных условиях может придти к элементарным сочетаниям элементов, атрибутов и предикатов, к фрагментам текста в его языковой форме, отсылающим к особым классам и жанрам текстов, наконец, к сложным и идеологическим концепциям и их реальной подоснове» (Toporov 1987: 111).

Видимо, это следствие того, что мифологическое имя есть глубинный семантический комплекс, при актуализации которого каждый из компонентов развертывается автономно, но сохраняя связи с праобразом и память о нем. Соответственно, нисхождение в обратном направлении может прояснить глубинную семантику зачастую остающимся непонятным дошедшего до нас текста, поскольку имя оказывается идентичным персонажу и связанному с ним мифологическому narra-

тиву. Кажущиеся разрозненными и несвязанными между собой мотивы оказываются мотивированными поскольку представляют разбегающиеся траектории различных элементов заключенного в имени исходного смыслового ядра. Соответственно, «...уже сам факт одинаковости имени в мифопоэтической традиции всегда по-особому значим и в принципе никогда не может объясняться случайностью... Исходя из такого рода одноименности иногда удастся восстановить практически весь диапазон рассеяния данного имени, восходящего к мифологическому имени (и соответственно — персонажу), на разных уровнях системы и во всех составляющих традицию жанрах» (Топоров 1979:141).

2. Одинаковы ли одноименные герои? — два Мгера в армянском эпосе.

Исходя из вышеизложенных положений, попытаемся рассмотреть вопрос одноименности двух ключевых героев армянского эпоса «Неистовые сасунцы» (в русских переводах он обычно именуется как «Давид Сасунский»). Четыре ветви эпоса «Неистовые сасунцы» различаются по именам главного их героя: это Санасар и Багдасар, и потомки Санасара: Мгер-старший (или Львоподобный Мгер), его сын Давид и его внук Мгер-младший¹. Одним из неуряченных вопросов является удвоение имени *Мгер* (*Մհեր*, *Mher*). Принятым объяснением является ссылка на обычай называть сына-первенца именем деда, но оно явно не соответствует эпической традиции. Такое понимание сводит мотивированность имени не к его семантике и характеристикам его носителя, а к социальным установлениям.

Куда более правомерным является стремление найти объяснение в мифопоэтических истоках образа Мгера. Параллель между Мгером армянского эпоса и иранским Михром и солнечным мифом лежит на поверхности и с самого начала была

¹ Примечательно, что в эпосе отец и сын даже если сосуществуют во времени, не встречаются в одном локусе. Исключение подтверждает это правило: встреча не узнавших друг друга Давида и Мгера-мл., завершается боем, победой Мгера и проклятием Давида. В некоторых вариантах уже Мгер по незнанию убивает сына Ованеса и за это проклинает себя и уходит в пещеру.

отмечена всеми исследователями. При этом были выявлены не только индо-европейские параллели, но и относящиеся к культу урартского Халди (Dyakov 1983, Petrosyan 2002, 2006), весомым основанием для этого послужила т. н. «Дверь Мгера» — портал с посвящением Халди². Начиная с Манука Абегиана, отмечали также дублирование между Мгером-старшим и Мгером-младшим, причем многие предполагали, что изначально это был один и тот же персонаж. При этом Манук Абегиан считал, что исходным персонажем был Мгер-Младший, а ветвь о Мгере составлена из повторов эпизодов из ветвей, повествующих о Давиде и Санасаре (Abeghyan 1966: 419). Действительно, в дошедших версиях эпоса ветвь о Мгере-старшем наименее насыщена эпизодами (Абегиан указывает на поединок со львом как на единственный оригинальный эпизод). Обычно фигурирует только либо Мгер-старший, либо Мгер-младший. Подобная дополнительная дистрибуция может служить аргументом в пользу точки зрения М. Абегиана рассматривать деда и внука как единый персонаж, раздвоившийся в различных версиях. Однако тем не менее эти персонажи разительно отличаются, при этом можно выделить сюжетное ядро, характеризующее исключительно Мгера старшего. Эти эпизоды достаточно системно были выделены подготовившими в 1939 г. сводный текст эпоса Мануком Абегианом, Геворком Абовым и Арамом Ганалаяном под редакцией Иосифа Орбели (SD 1939).

Мгер-старший функционально отличается от остальных героев эпоса. И. А. Орбели назвал его наиболее совершенным — он в самом деле в наибольшей мере соответствует идеалу эпического и сказочного героя, который заботится о подданных, побеждает вредоносных чудовищ — льва и вишапа, и даже врагов предпочитает не уничтожать, а решать вопросы миром. В этом он полностью противоположен Мгеру младшему, который находится в постоянном конфликте со всем миром,

² Ср.: «На вершине Ванской скалы, где заключен Младший Мгер, есть урартский портал с большой клинописной надписью конца IX века до н. э. Это единственный текст, который представляет весь урартский пантеон и порядок жертв, приносимых богам. Надпись начинается так: “Богу Халди, владыке, Ишпуини, сын Сардури, (и) Менуа, сын Ишпуини, эти ворота построили”. Младший Мхер входит именно в эти “ворота” и должен выйти из них в будущем» (Petrosyan 2006: 223).

едва не убивает отца, в некоторых вариантах убивает сына и вызывает на поединок даже ангелов. Тем более странным оказывается одноименность столь разных героев. Между тем, двойственность семантики самого имени позволяет предположить, что сходство может быть установлено не на поверхностном, а на глубинном уровне сюжета, то есть не применительно к эпизодам, а к текстопорождающим моделям (об этом различии применительно к эпосу см.: Zolyan 2015). Герои одноименны не только друг другу, но и породившему их архетипу, который в свою очередь раздвоился на две различные — Мехра/Михра и Митру. И. А. Орбели принадлежит наблюдение о том, что Мгер-старший и Мгер-младший — это воплощение различных ипостасей солнца, восходящего дневного, и закатного, ночного (Орбели 1956). Оставляя без комментариев возможную параллель между Мгером-младшим и мифологемой ночного (черного) солнца, ассоциируемой со смертью и погребением, попытаемся развить мысль И. А. Орбели об изначальной раздвоенности образа-этимона и на его упоминание в этой связи и Михра, и Митры.

3. Мгер-старший — герой и жертва обета.

На наш взгляд, характеристики Мгера старшего соотносятся с Михром иранской традиции, в которой Михр выступает как божество договора и клятвы, карающее за их нарушение. Мгер-старший в эпосе — это жертва одновременно и исполнения клятвы, данной врагу Сасуна Мсра-Мелику, и нарушения другой клятвы, которая была дана его супругой (сорок лет не делить с ним ложе за его измену). Если оставить в стороне представленные в этой ветви эпизоды сказочного характера (бой с дэвами-великанами, поединок со львом), то ее главная дилемма — это необходимость исполнения клятвы и кара за ее нарушение. Это и является основным сюжетным стержнем, определяющим поведение и гибель Мгера-старшего. Михр - божеством, требующее соблюдения клятвы и карающее за ее неисполнение. Из многочисленных свидетельств приведем свидетельство В. Н. Топорова: «В индо-иранской традиции Митра в сфере брачных отношений выступает как их организатор, гарант и свидетель... Индо-иранский Митра выступает как воплощенный персонифицированный закон, о чем много

писалось, начиная с Мейе (ср. в последнее десятилетия работы Ж. Дюмезиля, П. Гиля, Я. Ф. Кейпера, И. Гершвина и др.)» (Торогов 1987: 106, 108; см. также Daryae 2008).

Мгер также считает своим долгом соблюдение клятвы даже перед врагом. Этот мотив появляется еще до основной коллизии этой главы. Еще юношей, он дает обещание сразиться с Белым Дэвом (чудищем):

Մհեր պատախանեց.– Իմ տված խոսք– խոսք է.

Թե դուք դև եք,

Մենք էլ Սասնա կտրիճ փահլևան ենք:

Մեզ տուտ, չկա. ասա, ի՞նչ կուզես:... (SD 1939: 136)

Мгер ответил — Мной данное слово — есть слово. Вы — дэвы, а мы — Сасунские молодцы-богатыри, нет на нас лжи;

Так же отвечает он и отговаривающей его от боя с Дэвом матери:

Ամա ես խոսք տվի Դևին, տ'երթամ

« но я слово дал и должен идти (SD1939: 137).

Впоследствии, когда Мгер возмужал, заклятый враг Сасуна, Мсра-Мелик, убедившись, что он не сможет брать прежнюю дань и вновь завоевать Сасун, испугался мощи Мгера, и предложил ему заключить союз и стать кровными братьями:

< Մըրա Մելիք > Ասաց.— Թե ես մեռնեմ՝

Զիմ թագուհին ու էրեխեր հանձնեմ քեզի.

Թե դո՛ւ մեռար՝ զքոն հանձնի մեզի:

Որ խալիս չ'ասի, մնացեր են որք:

Մասներ կտրին, արուս արնի խառնեցին,

Պայման դրին, էղան աղբեր:

Мсра-Мелик сказал: «Если я умру, то мою царицу и детей вручаю тебе, Ты умрешь — твоих вручи мне. Чтоб не говорил народ — остались они сиротами». Порезали пальцы, смешали кровь, стали братьями» (SD1939: 137).

После смерти оставшегося бездетным Мсра-Мелика его вдова Хатун напоминает Мгеру о его обете и призывает его к себе защитить ее от осаждающих Мсир семи князей. Мгер отвечает: «Божья клятва пусть надо мной будет» и обещает прибыть к ней. Понимая, что дело идет не к добру, старший брат Ован также пытается остановить Мгера, но слышит в ответ:

Ես հենտ աստծո՛ւ ուխտ եմ արեմ:

Թե՛ որ չ'երթամ՝ էդ իմ ուխտի տակ տի մեռնեմ:

«Я богу дал клятву, если не поеду, то под моею клятвой умру».

(SD1939: 142).

Жена Мгера Армаган умоляет не ехать, и дает клятву — сорок лет не пускать Мгера к себе. Целью Хатун было заиметь от Мгера сына-богатыря, что ей удастся обманом опоив Мгера и продержав у себя семь лет. Но Мгеру довелось услышать, что Хатун говорит сыну: она растит его, чтобы тот в будущем разорил Сасун. Хмель проходит, и не имеющий наследника Мгер понимает, что оставил Сасун без защиты. Понимая, что это грозит уничтожением Сасуна, Армаган решается обойти данную ею клятву — тем более, что князья и священники переиначили ее, превратив сорок лет в сорок мгновений. Но, как и предсказывала Армаган, это было нарушением клятвы, и сразу после рождения сына Мгер и она сама умирают. Как видим, основная коллизия соответствует выраженному в гимне Митре императиву:

Будь верен договору Ты данному, Спитама, И лживым иноверцам,
И верным в благочестьи, Ведь слово договора Принадлежит
обоим: И лживым, и правдивым (Авеста Яшт 10:1–3: 76).

4. Мгер-младший — герой воскресения и апокалисиса.

Мгер-младший — это герой противоречий, в этом он полностью проотивоположен деду. Вместе с тем, как это сформулировал Джеймс Расселл, оба героя находятся в отношении дополнительности: « In this he is in vivid contrast to his grandfather Mec Mher, Great Mithra, whose story is all about the *longue durée*, maturation, fallibility, and death. One is tragedy and sudden death,; the other, the gazing forward into deathlessness... Together, they compass both the human condition and its contrasts, and the dual and paradoxical themes of apocalyptic itself». (Russell 2024, 44). Мгер-внук — сирота, его выгоняют из отчего дома дядя и его жена; он становится жестоким воином и постоянно сражается. Не найдя достойного соперника на земле, он бросает вызов ангелам. Он скорее объект проклятия — начиная с рождения, когда на его младенческой ладони выступает кровь, и после, когда его прокликает отец, обрекая на бездетность и бессмертие. Он едва не убивает отца, в

некоторых вариантах он убивает сына. Его, как и Святогора, перестает выносить земля. В одном из вариантов его называют «бессмертным Каином». Окончательным прибежищем Мгера-младшего оказывается пещера, где он спит, чтобы пробудиться или в день Второго пришествия и Страшного суда, или когда мир станет лучше и добрей, или же когда настанет время последней битвы с *идолопоклонниками*.

При таком разительном отличии от Мгера-деда, в образе его внука, можно увидеть черты, напоминающие те, что возникли как результат гомологичной трансформации архаичного иранского Михры/Мехра в Митру, непобедимого мускулиного бога-воина римских легионеров. Помимо воинственности и постоянного участия в сражениях, можно отметить две ключевых характеристики: это «женоненавистничество», и связь с пещерой/скалой. Первая характеристика проявляется в не всегда мотивированных эпизодах истребления женщин. В таком поведении можно увидеть отражение финальной стадии глубинного сюжетного ядра эпоса — переход от чудесного рождения к завершению деторождения и гибели Сасуна³. Рождение Митры из камня без участия женщины имеет семантическую структуру, которая предполагает самодостаточность мужского начала, возможность деторождения без участия женщин, причем из камня — вместо ассоциируемой с женским началом воды. Это представляет полную инверсию исходной для армянского эпоса структуры рождения близнецов, мать которых зачала от выпитых двух горстей воды. Согласно этой логике, представленная в эпосе финальная структура могла бы

³ Глубинный сюжет ограничивается ступенчатыми переходами между различными моделями миропорядка. Мир первой ветви основан на матрилокальности и матрилинейности, основоположница рода Цовинар рождает без мужа, зачав от выпитой морской воды, она и ее дети бегут из дома мужа-язычника. Ее сыновья основывают новый город, Сасун, заложив основы патрилокального порядка. Основной конфликт эпоса — это противостояние двух сыновей Мгера-старшего — патрилокального и патрилинейного Давида и матрилокального и матрилинейного Мелика. Заключительная, четвертая ветвь знаменует неудачный финал патрилокальности и патрилинейности: жену Мгера-младшего Гоар привозят из отчего дома в Сасун только для того чтобы похоронить. На Мгере прекращается род, сам он обречен на отсутствие дома и потомства — см.: Zolyan 2015.

иметь продолжение, в которой отрицательный признак «отсутствие деторождения» заменен на положительный. Тем самым был бы повторен мотив рождения Митры из камня. Тем не менее, заметны и отголоски исходного мотива — зачатие основательницы рода Цовинар от морской воды: из пещеры сочится вода (во многих версиях — это моча коня). Совпадает время, когда зачала Цовинар и когда открываются двери пещеры — это День Вознесения. Отголосок возможности деторождения из камня/скалы можно увидеть в наличии вариантов, в которых в пещере появляется забредшая туда по ошибке девушка, хотя это никак не мотивировано сюжетом. (Рискнем предположить возможность такого сюжетного продолжения, что в конце времен из скалы может выйти не сам Мгер, а его сын⁴).

Что касается связи со скалой и пещерой, то сам финал эпоса аналогичен инвертированному образу рождения Митры из скалы, что предопределило отправление его культа в пеще-

⁴ Варианты, в которых появляется девушка, явно являются отголосками утраченного сюжета, уже малопонятного, видимо, и для самих сказителей. Так, в рассказе сказителя Ована из Мокса (записано в 1898 г.) говорится, что раз в год, когда из Иерусалима излучается свет, тогда с неба сыпется манна, которую едят Мгер и его конь и весь год остаются сытыми. Девушку на Красное Воскресение посылают в церковь зажечь огонь в лампаде. Армянская церковь празднует Красное воскресение (второе воскресение после Пасхи знаменующее явление Христа ученикам у Генисаретского озера — Иоанн 21:1–19.). Она попадает в пещеру к Мгеру, проводит там год, насыщается вместе с Мгером падающей с неба манной, видит свет небесный из Иерусалима, после чего возвращается домой. На распросы — где она была целый год — она удивленно отвечает, что зашла в церковь только на мгновение — зажечь лампаду (SC 1936: 244–245). Еще более странным выглядит поведение девушки в записанном в 1898 г. варианте, рассказанном Затиком Хапоенцем. Можно предположить, что сказитель попытался воспроизвести уже основательно забытый сюжет, от которого в памяти остались лишь неясные для него самого ключевые маскулинные символы деторождения — конь и копые: «Девушке дали платок, наполненный яйцами, чтобы она отнесла в дом крестного. Девушка идет к скале, видит открытую дверь и входит в пещеру. Мгер говорит ей «Дай немного травы моей лошади. Пусть ест». Девушка говорит: «Дай мне твое копые, Я положу траву на наконечник копыя, И дам его твоему коню, чтоб он съел. Моя рука так высоко не дотянется, он высокий». Мгер говорит: «Девочка, мой конь не ест траву». (SC 1936: 118)

рах, которые предполагались местом его обитания. В эпосе голос умерших родителей посылает Мгера к скале, которую он рассекает мечом, входит в нее вместе с конем и оказывается в пещере, в которой так и остается, неподвижный и безмолвный. Из пещеры вытекает «вода от коня». Раз в год на праздник Вознесения и Преображения скала открывается. Однажды пастух увидел в пещере Мгера и спросил его, когда тот выйдет из скалы. (Напомним, что первыми рожденного из скалы Митру увидели пастухи). Здесь можно увидеть двойную инверсию: не Митра выходит к пастухам, а пастух входит в пещеру к Мгеру. Возможность глобальной инверсии митраистского мифа можно продемонстрировать на основе свидетельства, приведенного Дж. Расселлом (Russell 2019) и Арменом Петросяном: «Согласно Псевдо-Плутарху (*De fluviis* XXIII, 5), Митра, ненавидя женщин, оплодотворяет скалу, и родившийся от нее герой превращается в гору рядом с рекой Аракс (Petrosyan 2006: 223). Важное место занимает и мотив ворона: к этой пещере Мгера направляет ворон, а сама скала называется Ագրավաքար, *Агравакар* (Скала ворона). Между тем, в культе Митры ворону отводится существенное место: он символ первой ступени посвящения и сам служит посредником между Митрой и небом. Наконец, еще одна параллель может быть проведена между Мгером младшим и Митрой как спасителем мира. Его образ сочетает характеристики как прикованных к скале или ушедших в скалу кавказских героев (Прометей, Артавазд, Сослан, Амирани — ср.: Abramyan 2006) так и умирающих (или снисходящих в подземный мир) и воскрешающих солярных богов Востока. Характеристики Митры как спасителя мира отражаются в образе Мгера-внука двойственным образом. Кровь на его кулачке при рождении указывает, что родился разрушитель мира, который в конце и был заключен в скалу и не должен иметь потомства. Однако говорится и о его возрождении как поборника правильного порядка, поскольку мир должен быть разрушен вследствие его несправедливости и восстановлен вновь, уже по-новому и по-правильному, только тогда Мгер сможет выйти из скалы: «Որ աշխարհ ավերվի, մեկ էլ շինվի» (Когда мир разрушится и вновь отстроится). (SD 1939: 369)

5. Заключение:

На примере двух героев армянского эпоса мы попытались показать, что семантика имени собственного позволяет хотя бы частично выявить *диапазон рассеяния* (В. Н. Топоров) связанных с ним мифопоэтических характеристик и связей, в том числе и такие, что в эпосе либо оказались утраченными либо не проявились в полной мере. Одноименность позволяет нащупать глубинные связи между этими этими полностью отличными персонажами, смысловые характеристики Мгера старшего и Мгера младшего отражают различные стадии и трансформации митраистского мифа, в первом случае — связь с необходимостью исполнения клятвы и наказанием за неисполнение, во втором — с комплексом скалы и пещеры, преобладанием маскулинности и мотивами наказания и спасения. Поэтому различия между персонажами, представленными в эпосе как дед и внук, оказались гомологичными трансформациям Михра/Мехра индоиранской традиции, приведших в культу Митры уже в поздней античности. Такую двойственность можно рассматривать как рефлекс характерного для армянской идентичности синтеза восточной и западной традиций.

Литература

- Abeghyan, M. 1966: *Works*. Vol. 1...: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR,
Արեւիայն. Մանուկ . *Երկեր*, Հ. Ա. Երևան: ՀՄՄՀ ԳԱ հրատ., 1966.
- Abrahamian, L. 2006: Hero Chained in a Mountain: On the Semantic and Landscape Transformations of a Proto-Caucasian Myth. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies*. № 1, 208–222.
- Avesta. 1993: *Izbrannyye gimny*; Iz Videvdata. Per. I. M. Steblin-Kamenskogo. M.: Druzhba narodov; [Avesta. Selected Hymns; From Videvdad. Transl. by I. M. Steblin-Kamensky]. Moscow: Druzhba Narodov. 1993.
Авеста 1993: *Избранные гимны из Видевдата*. Пер. с авест., И. М. Стеблин-Каменского. М.: Дружба народов;
- Daryaei, T. 2008: On Swearing to Mithra in the Armenian and Iranian World in Late Antiquity. *Bulletin of Ancient Iranian History*. www.iranancienthistory.com, vol. 4, March.
- Dyakonov, I. M. 1983: K voprosu o simvole Khaldi *Drevniy Vostok*, 4. *Sb. statey*. Yer., Izd-vo AN ArmSSR,. Vyp. 4. Yerevan, 190–194

- [Dyakonov, I. M. On the question of the symbol of Khaldi. *Ancient East*, 4. *Collection of articles*. Yerevan, Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1983. Issue 4. Yerevan: 190–194].
- Дьяконов, И. М. 1983: К вопросу о символе Халди. *Древний Восток*, 4. Сб. статей. Ер., Изд-во АН АрмССР, Вып. 4. Ереван, 190–194.
- Lotman, Yu. M. , Uspenskiy B. A. 1973: Mif — imya — kul'tura .*Uchen. zap. Tartuskogo . gos. un-ta. Vyp. 308– (Tr. po znakovym sistemam; [T.] Tartu , Izd-vo TGU, 282–303. [Lotman, Yu. M., Uspenskiy, B. A. Myth — Name — Culture. Sc. Papers Tartu state University. Issue 308 (Proceedings on Sign Systems; [Vol.]) 6 Tartu, TSU Publishing House, 1973, 282–303].*
- Лотман, Ю. М., Успенский, Б. А. 1973: Миф — имя — культура. *Учен. зап. Тартуского . гос. ун-та. Вып. 308– (Tr. po znakovym sistemam; [T.] Tartu, Изд-во ТГУ, 282–303.*
- Orbeli, H. A. *Armenian heroic epic*. Yerevan, Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1956, 138 p. (in Armenian).
- Օրբելի, Հ. Ա. Հայկական հերոսական էպոս: Ե., ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1956, 138 էջ
- Petrosyan, A. Y. 2002: The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. *Journal of Indo-European Studies*. Monograph No 42. Washington DC.
- Petrosyan, A. 2006: Haldi and Mithra/Mher. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* , 1, 222–238.
- Russell. James R. 2019. “Mithra”. “Mithra”, in Ephraim Nissan, ed., *Sino-Iranica's Centennial. Between East and West, Exchanges of Material and Ideational Culture (= Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, Bologna, Vol. 12 (2019 [2020]), pp. 87–101.
- Russell, James R. “The Epic of Sasun: Armenian Apocalypse”. In *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, ed. Kevork B. Bardakjian and Sergio La Porta, 41-77. Leiden: Brill. 2014. https://doi.org/10.1163/9789004270268_005/
- SC 1936 = *Sasna ç'êr*, (Daredevils of Sasun), vol. 1, Eds.: Abelyan Manuk , Karapet eds., Erevan: Petakan hratarakč'ut'yun, 1936.
- Սասնա ծռեր Հ. 1 /Խմբ.՝ ակադեմիկոս Մ. Աբելյան .- Յերեվան: Պետական հրատ., 1936.
- SD 1939 — *Sasuntsi Davit. [David of Sasun]*: Armenian folk epic /Compiled by M. Abeghyan; G. Abov; I. A. Orbeli. Armenian SSR State Publishing House. Yerevan 1939.

Մասունցի Դավիթ: Հայկական ժողովրդական եպոս /Վազմ.՝ Մ. Աբեղյան; Գ. Արով; Ի. Ա. Որբելի: Հայկ. ԽՍՀ Պետական հրատ. Յերևան 1939.

Toporov, V. N. 1979: [Toporov, V. N. On one way of preserving tradition in time: a proper name in the mythopoetic aspect. *Problems of Slavic ethnography*. Leningrad, 132–148.

Топоров, В. Н. 1979: Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте. *Проблемы славянской этнографии*. Л.:, 1979, 132–148.

Toporov, V. N. 1987: Notes on the reconstruction of texts. *Research on the structure of the text*. М.: Nauka, 99–132.

Топоров, В. Н. Заметки по реконструкции текстов. *Исследования по структуре текста*. М.: Наука, 1987, 99–132.

Zolyan, S. T. 2014: The Daredevils of Sassoun: The Deep Structure of the Plot. *Studia Metrica et Poetica* 1.1 , 55–67.

<https://doi.org/10.12697/smp.2013.1.1.04>