

**Вещный мир в мифе и эпосе:
пища героев, кости, волосы, борода, соль**

Е. Г. Маргарян

РОССИЙСКО-АРМЯНСКИЙ (СЛАВЯНСКИЙ) УНИВЕРСИТЕТ, ЕРЕВАН

Аннотация. Мифоэпический пространственно-временной континуум устроен иначе, чем профанное время и пространство, и подчиняется своим законам и правилам. Неодушевленные предметы в нем живут своей жизнью и, подобно одушевленным, имеют свою волю, нрав и иные качества, характерные для людей, а не для вещей. При этом вещи в мифе, эпосе и сказке имеют прежде всего образно-метафорическое значение. Так, волосы героев эпоса являются вместилищем жизненной силы и славы, соль скрепляет клятву и делает ее нерушимой, а пища может некоторые эпические существа сделать слабыми и уязвимыми.

Ключевые слова: мифоэпика, третье и четвертое поколение героев, пища героев, соль, волосы, Честь и Слава.

УДК 398.22

Контактная информация: Маргарян Ерванд Грантович, доктор филологических наук, профессор Российско-Армянского (Славянского) университета (ул. Иосифа Эмина, 123, Ереван, 0051, Армения, margar.erv@mail.ru)

С точки зрения современного каузального мышления присутствие в эпических сюжетах некоторых предметов и сопутствующей им атрибутики может показаться странным и неожиданным. Однако не следует

Маргарян Е. Г. Вещный мир в мифе и эпосе: пища героев, кости, волосы, борода, соль // Критика и семиотика. 2016. № 1. С. 143–164.

ISSN 2307-1737. Критика и семиотика. 2016. № 1

© Е. Г. Маргарян, 2016

забывать, что практически весь материальный мир в архаических повествованиях, будь то миф, эпос или сказка, имеет, не столько прикладное, сколько отвлеченное, образно-метафорическое значение¹. Данная статья есть попытка рассмотрения некоторых из этих метафор, проведения их семантического анализа на примере сюжетов, чаще обычного повторяющихся в эпических историях.

Рассмотрение темы начнем с *тищи героев*. Так, в гомеровском повествовании дикий и необузданный киклоп Полифем имеет обличье одноглазого косматого чудища, облаченного в шкуры и, подобно дикому зверю, обитающего в пещере. Основное занятие Полифема – скотоводство. Он пастух, живущий в гармонии с природой и матерью землей, не обрабатывающий ее, не ранивший оралом. Хотя, согласно Гомеру, сам Полифем – сын Посейдона, его племя принадлежит ко второму поколению мифических существ на земле [Шталь, 1978], ведь кентавров породили Земля-Гея и Уран. Таким образом, киклопы и по происхождению, и по своей атрибутике стихийные², хтонические³ существа. Поэтому Гомер характеризует Полифема как «богоравного» (Од., I, 70)⁴ «сверхмуже-

¹ Мы разделяем взгляды О. М. Фрейденберг, утверждавшей, что в архаическом сознании метафора несет функцию конкретизации образа. Разбирая метафорику как явление, она замечает: «Пусть кажется, что сознание создавало перенос одного явления на другое и тем его метафоризировало, – на самом деле сознание этого не делало, и никаких метафор первоначально не существовало, – это наш собственный термин для обозначения реальных исторических черт первобытного мышления, которое интерпретировало объективную действительность. Итак, метафора – уточненный образ; она переводит безличие нерасчлененных представлений на язык отличительности реальных – и снова внешних – явлений; в каждой метафоре мы имеем противоречивую одновременность (которая не может быть расщеплена и обозначена хронологически) родовой общности образа и его частной конкретной особенности. Образ оформляется при помощи отдельных, совершенно различных, конкретно примененных метафор; они, таким образом, семантически тождественны, но всегда морфологически различны» [1997, с. 50–67]. О метафорике в мироощущении архаического человека см. также: [Фрейденберг, 1998. С. 53–54; Шталь, 1977; Маргарян, 2011; Шакуров, 2011].

² Стихийные существа и герои – это создания, порожденные той или иной первостихией (земля, вода, огонь, воздух) и носящие на себе родовые свойства и характеристики, передающиеся по наследству. Порождающая первостихия, как правило, является основным источником силы героя и антигероя.

³ Хтонический (от греч. χθών – земля, почва) – землерожденный, порождение земной стихии. В религии и мифологии хтонические существа, олицетворяющие дикую природную мощь земли, подземное царство и т. д. Среди характерных особенностей хтонических существ традиционно выделяют звероподобие, наличие сверхъестественных способностей, органично сочетающихся с отсутствием созидательного начала, и оборотничеством.

⁴ Здесь и далее цитаты приводятся по изданию [Гомер, 1953], ссылки даются в круглых скобках.

ственного» (Од., VI, 5), «сверхсильного» (Од., IX, 106) и «дерзкого» (Од., IX, 351, 478). Подобно всем эпическим героям-богоборцам (с точки зрения профанного мира – антигероям), Полифем, согласно Гомеру, «надменный», «дикий», «несправедливый» (Од., IX, 106, 175); ср. также: (Од., II, 19; IX, 215, 494).

Подобно большинству еще не истребленных эпическими героями хтонических существ, Полифем живет по законам небожителей первого-второго поколений. В научной литературе это мифическое время иногда называется доэтическим. Полифем, действительно, «вовсе не знает ни правды, ни обычаев» (Од., IX, 215), однако, с точки зрения самого Полифема и ему подобных хтонических существ, воплощаемые им прежние времена не были временами беззакония, а лишь эпохой иных законов, правил и установлений, отличных от законов времён третьего и четвертого поколений, установленных Зевсом для людей и божеств, которым не нашлось места на Олимпе [Мещанинов, 1929; Лосев и др., 1986, с. 21; Шталь, 1978, с. 10].

Как и все хтонические существа, он не видит разницы между мифоэпическим и профанным временем, в котором живут люди четвертого поколения. Будучи реликтом давно ушедших времен, названных Гесиодом Золотым веком, Полифем не пашет и не сеет, не употребляет в пищу хлеб и вино, ест лишь молочные продукты⁵ и мясо, в том числе человеческое. Однако на самом деле Полифем не всеяден. Подобно, нимфам, сатирам, музам, феям, эльфам⁶ и прочим небожителям, он не употребляет человеческую пищу. Мед и молоко сродни нектару и амбросии и, по сути, также

⁵ На молочных продуктах взращены практически все эпические герои. В армянской мифоэпике медом и маслом вскормлен Давид Сасунский. Смбат Багратуни, вода царевича Арташеса по горам Васпуракана, вскормил его овечьим и козьим молоком:

Но, став царем, Ерванд начинает опасаться сыновей Санатрука и истребляет их всех. Казалось, что осуществилось возмездие за убийство сыновей Абгара. Но одного мальчика, по имени Арташес, забирает его кормилица и бежит в края Хера, в пастушеские станы Малхазана, и посылает весть его воспитателю, Смбату, сыну Бюрата Багратуни, в область Спер, в селение Смбатаван. Как только до Смбата, сына Бюрата, доходит скорбная весть о смерти Санатрука и зловещий слух об истреблении его сыновей, он помещает своих дочерей Смбатануйш и Смбатурхи в Байберде, оставив в крепости храбрых мужей, и с одной только (своей) женой и немногими спутниками отправляется на поиски младенца Арташеса. Узнав об этом, царь Ерванд рассылает следопытов. Поэтому Смбат, переодетый, непрестанно бродит пешком по склонам гор и по полям вместе с младенцем, вскармливая его в пастушеских станах среди скотопасов, пока, улучив время, не переходит к персидскому царю Дарию [Хоренаци, 1990, т. 2, с. 37].

Подробнее об этом см.: [Ушрцшршш, 2001, էջ 50–51].

⁶ Феи и эльфы питаются цветочной пыльцой, аналогом нектара богов в греко-римской мифологии. Пыльца делает фей легкими и летучими.

являются пищей богов. Эпические герои и поэты (скальды, волхвы) черпают из них отвагу и вдохновение ⁷.

Людоедство Полифема – не просто свидетельство его свирепости и дикости, оно носит «идейный» характер и объясняется богоборческим нравом киклопа, чье племя появилось на свет за долго рожденья олимпийских богов, поэтому он не приемлет законов, введенных старшими олимпийцами. Как и любое хтоническое существо, Полифем считает насилием предметно-чувственные границы нового мира, установленные небожителями третьего поколения. Для него не существует разницы между живыми существами, будь то люди или животные. Все они, с точки зрения представителей мифоэпического первого-второго поколения, годны для употребления в пищу, посему «мужеядный», «пожирающий людей» (Од., X, 200) Полифем поедает своих гостей – спутников Одиссея ⁸.

Антипод Полифема Одиссей – муж «хлебоядный» (Од., IX, 191), эпический символ четвертого поколения, пашущий и сеющий ⁹ (именно

⁷ Сократ утверждал, что, не испив мусического меда и молока, поэт не сумеет оторваться от профанной повседневности и его не посетит вдохновение:

Так же и Муза – боговдохновенными-то делает [людей] сама, а через этих боговдохновенных привешивается цепь других восторженных. Ведь не посредством искусства [действуют] и все хорошие творцы былин, но, будучи боговдохновенными и одержимыми, производят они все эти прекрасные творения, и песнотворцы хорошие точно так же, как корибантствующие пляшут, будучи не в своем уме, так и песнотворцы не в своем уме творят эти прекрасные песни, но когда войдут в действие лада и размера, то опьяненные и одержимые, – точно вакханки, которые черпают из рек мед и молоко в состоянии одержимости, – а пока в своем уме, то нет, – так и душа песнотворцев производит то, что мы от них слышим. Ведь говорят же нам поэты, что в неких садах и рощах Муз собирают они из медоточивых источников и приносят нам те песни, как пчелы, и так же, как они, летая; и правду говорят; потому что легкое существо поэт, и крылатое, и священное, и творить он способен не прежде, чем станет боговдохновенным и иступленным и потеряет присутствие ума; а пока владеет умом, никакой человек не способен творить и прорицать [Платон, 1968]; см. также: [Лосев, 1993, с. 315–317].

В знаменитом двустишье: «И тамъ я былъ, и медъ я пилъ, и Коть ученый Свои мнѣ сказки говорилъ. По усам текло, в рот не попало» [Пушкин, 1820], мы имеем дело с самоиронией поэта, который сетует на то, что вдохновение прошло мимо него и он, де, ничего не вынес из эпического мира Лукоморья.

⁸ Однако не он один, из его современников так поступали многие. Вспомним, как мясом собственного сына накормил богов Тантал, мясом собственноручно убитых племянников угостил Физста, брата своего, отец Агамемнона и Менелая Атрей; как, убив Ифита, нарушил обычай гостеприимства Геракл [Шгаль, 1978, с. 77].

⁹ С точки зрения эпической героики, земледелие – занятие презренное. Оно связано с образом жизни четвертого поколения и символизирует удаленность от Золотого века. Практически все эпические герои выражают свое недовольство и презрение по отношению к земледелию. Так, в армянском героическом эпо-

за этим занятием застают его ахейцы перед походом на Троию). Он не обладает стихийной силой Полифема, и в восприятии Полифема он «дурной человек» (Од., IX, 453), «мал», «бессилен», «ничтожен» (Од., IX, 515), который, с точки зрения Полифема, находится в оппозиции мифоэпическому идеалу [Шталь, 1978, с. 100]. Точно так, в армянском героическом эпосе малы, бессильны, мелочны и ничтожны люди четвертого поколения, за что стихийные герои наделяют их многими нелестными эпитетами. Но и сами люди отгораживаются от своих героев, воспринимая их односторонне, по-человечески: в их представлениях Давид Сасунский, Мгер Младший и другие эпические фигуры – «безумцы», «кривые», их кодекс, мотивы и совершаемые ими поступки амбивалентны, они поражают, но не вписываются в рамки законов и установлений третьего поколения, теперь уже людских, профанных. Поэтому конфликт между людьми и мифоэпическими героями неизбежен. Время «безумных» богатырей¹⁰ прошло, настало время людей. Все, кто не может вписаться в него, либо подлежат истреблению [Лосев и др., 1986, с. 19], либо должны прозябать на периферии населенного мира (на необитаемых островах, подобно Кирке или Калипсо, либо в скале, подобно Мгеру Младшему, Амირани и пр.).

Но как одолеть эпических героев и антигероев, обладающих стихийной силой? Способ один – нужно лишить их хтонических свойств, например обманом накормить пищей людей четвертого поколения¹¹ (сделать это нетрудно, так как хтонические существа, всегда превосходящие людей физически, уступают им в силе интеллекта, ведь люди мыслят в иных категориях, они, хоть и с трудом, понимают мир стихийных существ, но те вовсе не понимают мир людей). Чтобы лишить киклопа его хтонической силы хитроумный Одиссей коварно опаивает его сладким виноградным вином и, сделав уязвимым, лишает единственного глаза [Шталь, 1978, с. 107]. Вино и хлеб – продукты окультуренного, с точки зрения мифологии, про-

се в мире сасунцев земледелие котируется несравненно ниже, чем скотоводство и особенно охота, раз вспахав землю, Давид Сасунский рассекает своим мечом-молнией рало и дает зарок больше к нему не прикасаться, тем самым отвергая презренное для себя занятие [Степанян, 1991, с. 40–44].

¹⁰ В северокавказском героическом эпосе – время нартов. См.: Трубицина Е. Время и пространство нартов. URL: [//edemkavkaza.ru/mifologiya/315-nartstory.html](http://edemkavkaza.ru/mifologiya/315-nartstory.html).

¹¹ Однако точно так же противопоставлена пища из другого мира людям. Так, стихийные хтонические существа, стремятся обессилить попавших в их мир эпических героев, опоив их зельем забвения. Испив «дурного», «гибельного» напитка (Од. X, 213, 236), чародейка Кирка пытается лишить Одиссея памяти и подчинить своей воле. Нимфа Калипсо предлагает Одиссею вкушать дарующую бессмертие пищу богов – амбросию (Од., I, 48–60; V, 135–136). Сирены же стараются лишить рассудка, завлечь к себе на остров моряков, очаровав их своим пением. Наставник юного Ахилла – Хирон, кормил будущего героя львиным мясом и поил львиным молоком.

фанного мира¹² и потому противопоказанные эпическим героям и анти-героям.

Точно так же противопоказана профанная пища и питье кентаврам, косматым, необузданным и диким. Гомер так повествует об этих реликтовых существах:

...покарал чудовищ косматых:
Сбил с Пелиона кентавров и гнал до народа эфиков
(Ил., II, 743–744).

Как и Полифем, они не признают установленные Олимпийскими богами законов гостеприимства и живут по законам мифоэпического времени. Подобно остальным мифоэпическим существам и героям, они не вписываются в профанное время четвертого поколения и обречены на вымирание. Большинство из них из-за своего необузданного нрава становятся жертвами кентавромахии во время пира у царя лапифов. В новом мире их эпическая удаль и необузданная ярость [Шталь, 1978, с. 10, 30; Ушрқуршић, 2004, էջ 139–184] более не вызывает священного трепета и восхищения, а воспринимается как анахронизм, деструктивный и неуместный. Даже самые умные и гибкие из них (Фол и Хирон), понимающие суть нового профанного времени и принимающие его законы и установления, воспитавшие в духе нового времени множество эпических героев, погибают от руки человека (пусть по недоразумению), причем от руки любимого друга.

Характерна внешняя атрибутика хтонических существ – грубые черты, свирепый взгляд, косматость и растрепанность киклопов, кентавров, эринний и других стихийных персонажей. *Волосы и борода* – один из стержневых образов мифоэпических повествований. В мифах, эпосе и волшебных сказках практически у всех хтонических существ, а также у многих героев, имеющих стихийное или божественное происхождение, длинные включенные волосы (нередко на голове у них, как у Горгон и Эринний, вместо волос извиваются змеи и другие гады). Косматость и неухоженность является одним из признаков некультивированной, первобытной, стихийной силы мифоэпического персонажа.

Поразительное сходство с эллинскими обнаруживают восточные эпические герои. Начнем с самого древнего из известных нам эпических персонажей – Энкиду, героя аккадского эпоса. Сюжет эпоса был записан приблизительно в VII в. до Р. Х. на основе шумерских сказаний [Мифологический словарь, 1990; Мифы народов мира, 1992; Самозванцев, 2000]. Энкиду – одиноко живущий в пустыне герой божественного про-

¹² Но в то же время на определенном витке исторического бытия человек начинает хлеб и вино воспринимать как сакральную еду (см.: [Фрейденберг, 1997 с. 50–67]).

исхождения. Подобно многим мифоэпическим героям, он имеет стихийное происхождение (вылеплен из глины богиней Аруру) и потому не знает своих родителей. Как первые люди [Тахо-Годи, 1989, с. 44], Энкиду дик, примитивен и обладает звериной силой, всячески избегает людей и не знаком с благами цивилизации. Подобно Полифему или герою армянского эпоса юному Давиду, он предпочитает общество животных, которых понимает и истово защищает от людей. Один из охотников сетует своему отцу:

Боюсь я его, приближаться не смею,
Я вырою ямы – он их засыплет,
Я поставлю ловушки – он их вырвет,
Из рук моих уводит зверье и тварь степную...¹³

Сам Энкиду космат и взерошен, могучее тело его покрыто щетиной, как у буйвола. Как и большинство хтонических персонажей, он миксантиропичен, наделен тератоморфными и зооморфными чертами. На древних барельефах он нередко изображается рогатым пастухом, пасущим и охраняющим диких зверей. Он обладает нечеловеческой силой, и даже непобедимый Гильгамеш приходит в ужас от него. Но, по совету мудрого старца, отца охотника на диких зверей, Гильгамеш отправляет к Энкиду блудницу, которая соблазняет его, лишив непорочности и, как следствие, его нечеловеческой силы. Через шесть дней и семь ночей, насытив сою страсть, Энкиду попытался было вырваться из сладкого плена и вернуться к прежней дикой жизни, но это оказалось невозможным. После «грехопадения» Энкиду, подобно Адаму, вкусившему запретный плод и познавшему женщину, перестает понимать язык зверей, животные убегают от него, более не видя в нем своего покровителя. Отныне он для них – представитель враждебного окультуренного мира. Энкиду оторвался от дикого мира, и теперь переход из одного предметно-чувственного, сущностного состояния в другое, столь характерный для устойчиво единообразного мира первого поколения героев [Եղիշազրյաի, 2013, էջ 43–47], для него становится невозможным. Вместе с рядом хтонических качеств Энкиду потерял и свою божественную силу. Он понял, что

...ему, как прежде, не бегать!
Но стал он умней, разуменьем глубже, –
Вернулся и сел у ног блудницы,
Блуднице в лицо он смотрит...¹⁴

¹³ Здесь и далее выдержки из эпоса «Гильгамеш и Энкиду» цитируются по: [Эпос о Гильгамеше, 1961].

¹⁴ Здесь и далее выдержки из шумеро-аккадского эпоса приводятся по: [Эпос о Гильгамеше, 1961].

Энкиду начинает пасти овец, берет в руки оружие и помогает пастухам защищать стада, охотиться на львов и волков, которых прежде ограждал и защищал от людей.

Обретшего разум человека Энкиду дикая жизнь начинает тяготить и он, следуя наставлениям блудницы, направляет стопы в Урук – великий город, где ему предстоит приобщиться к цивилизации. Здесь он из рук блудницы впервые вкушает хлеб и вино. Хлебоядность и винопитие, как уже отмечалось, относятся к ценностям третьего-четвертого поколения и, помимо прочего, символизируют очередной этап приручения героя и очередную потерю хтонических свойств. Он умащает елеем свое косматое тело, облачается в одежду, вкушает приготовленную на огне человеческую пищу, слушает человеческую речь и сам начинает говорить. В Уруке Энкиду встречает равного ему по силе великого героя Гильгамеша, выказывает ему покорность и поступает на службу. Так завершается преобразование героя, который из стихийного неуправляемого хтонического существа превращается в верного и покорного слугу и под конец становится искупительной жертвой за своего хозяина и побратима.

Таким образом, косматость, неупотребление хлеба и вина, приготовленной на огне пищи является признаком хтонизма, сопричастности к Золотому веку (архаическим временам первого-второго поколения героев) и главным залогом обладания стихийной, нечеловеческой силы. Эта сила имеет божественную природу и обладателями ее могут быть как герои, так и антигерои, имеющие генетическую связь с мифопоэтическими временами. Когда этой силой овладевают антигерои, она обретает темные деструктивные формы, когда же ее носителями становятся богоизбранные герои, она, хотя и не сразу, получает охранительный характер и трактуется как эманация солнечного света, материальное воплощение животворящей силы.

Древние арийцы называли эту силу Фаром или h-Варэ – персы Фарном, армяне – Фаром (Фшпр), славяне – Славой [Лотман, 1971а; 1971б; Попович, 1985, с. 146] (возможно, аналогом арийского Фарна в славянской мифопоэтике следует считать Ярилу¹⁵). В некоторых случаях под Фарном понимается счастье, доля, судьба, т. е. в этом смысле Фар сопоставим с мифологическими персонажами греческой и римской мифологии – Тихе (Τύχη) и Фортуной (*Fortuna*), однако, пожалуй, в большей степени идее Фарна созвучно понятие римского Гения (*Genius*) или лар (*lares*), как двойника героя-предка, у греков гению или лару соответствует даймон¹⁶.

¹⁵ По мнению Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, имя «Ярило» производится от корня «яр-» (**jar*), с которым соотносятся представления о *яри* как высшем проявлении производительных сил, обеспечивающем максимум плодородия, прибывка, урожая [Мифологический словарь, 1990, с. 631–632].

¹⁶ Цицерон говорит, что римляне называют ларами то, что греки – даймонами (Cic. Tim. 11).

Божественный Фарн-Слава ответственен за повторение природных и космических циклов [Фрезер, 1980, с. 18–20, 778–790; Мифы народов мира, 1992, с. 615]. Он выступает как некая абстрактная сакральная благая идея и как конкретный материальный символ, божественный персонаж [Мифы народов мира, 1992, с. 557–558; Ушрҫуршһ, 2005а; 2005б, ҫр 10–15]. *Фарн* часто выступает как символ царской власти и мужской силы.

О. М. Фрейденберг возводит эти представления к доэтическим, докаузальным временам и справедливо увязывает эту животворящую и одновременно разрушительную силу с архаическими представлениями о тотеме: «Каждое существо, каждый предмет имеет своего двойника, и это вытекает из всей системы тотемизма. У греков сохранилось любопытное понятие о жизненной силе, присущей одушевленному, но и неодушевленному миру. Это *мéнос*, особенно часто встречающееся в гомеровских поэмах. Гомер говорит о *мéнос*'е огня, солнца, бури, рек, зверей; у трагиков *мéнос*'ом наделены волны, реки, зима, кровь. Часто *мéнос* означает 'гнев', но и 'силу' в значении 'душа'. Эта сила-душа говорит; к ней обращаются, как к человеку, и она служит его эквивалентом. Подобно гению, *мéнос* слит с человеком, о котором идет речь.

И здесь опять-таки на греческой почве, как и римской, видна связь двойника, близнеца, души со смертью или жизнью. Менос – языковой дубликат к *мéрос*, что значит 'часть, доля, участь'. Мерос одной основы с 'мойра', с глаголом *мéроμαι* – 'делить, уделять'. Эти бесчисленные словообразования с основой на *-мар* – *-мор* – *-мер* хорошо известны своей семантикой всем европейским языкам: с-мер-ть, мор у нас, например. Самый образ передает понятие смерти, ставшей жизнью; в античных языках это образ судьбы, мойры, мероса, участи, доли» [Фрейденберг, 1998, с. 47].

В мифоэпической традиции Слава обычно имеет общие атрибуты с едой, которая часто в иранских языках обозначается тем же словом или его производными. Иногда Фарн выступает и как добрый дух – хранитель домашнего очага. Точно так же Слава в своем архаическом значении, сопряжена с говорением, напеванием. Согласно древним арийским представлениям, вместилищем Славы являются кости, особенно череп (подробнее об этом см.: [Мифы народов мира, 1992, с. 557–558; Ушрҫуршһ, 2001, ҫр 29–30]. Так, библейский герой Самсон избивает тысячу филистимлян ослиной челюстью, валявшейся у его ног. А младенца Давида в армянском героическом эпосе его кровный враг Мсра Мелик запирает в темнице и приказывает кормить мясом, очищенным от костей. Когда же Давид все-таки вкусил мясного блюда с костями, это привело к его прозрению:

«Положил Давид себе в рот кусок мяса, зубы шелкнули о кость. Вынул он кость изо рта, поглядел: что-то белое, опять положил себе в рот, но так

и не разгрыз – зубам стало больно. Рассердился Давид, вынул кость изо рта, швырнул, угодил в стену, в стене щель пробил, и проник в комнату солнечный луч.

Удивился Давид:

– Эге-ге! Кто это вошел ко мне в комнату?

Засучил рукава, кинулся на солнечный луч – и давай с ним бороться! Руку протягивал, чтоб схватить солнечный луч, сжать его в кулаке, падал на него животом, чтоб под себя подмять, вскакивал, снова ложился – и все понапрасну: не ушел солнечный луч из комнаты. Так долго с ним дрался Давид, что пот лился с него градом. Вошел наставник, глядит: Давид то подпрыгнет, то грянется об пол.

– Давид, – спросил он, – что это ты подпрыгиваешь, а потом об пол колотишься?

Давид указал на солнечный луч.

– Кто это? – спросил он. – Влетел в мою комнату, никак не могу его выгнать.

– Закрой глаза, Давид! – молвил наставник.

Давид закрыл. Наставник заткнул щель платком, и солнечный луч мгновенно исчез.

– Теперь открой глаза, – молвил наставник. Давид открыл – и луча в комнате не увидел. Подивился Давид:

– Вот тебе раз!.. Я с самого утра бился, но так и не выгнал его. Значит, ты сильнее меня? Как тебе удалось выгнать его?

Рассмеялся наставник.

– Давид, голубчик! – сказал он. – Ведь то не человек был, а луч солнца!

– Луч солнца? А разве на дворе есть солнце?

– Есть, мой драгоценный! И солнце есть, и звезды есть, и ночь есть, и день.

Тут Давид как заорет:

– Если на дворе есть солнце, почему же ты меня не выводишь, чтобы я на него поглядел? Почему я сижу в этих четырех темных стенах?¹⁷

Это первое прозрение сына солнечного бога Мгера-Митры, произошло совсем в духе митраистских мистерий. Но в контексте нашего исследования важнее эпизод с костями.

О том, что в армянской мифоэпической традиции кости связаны со славой и являются ее вместилищем, имеются многочисленные свидетельства, сохранившиеся в произведениях армянских раннесредневековых авторов. Так, в «Истории Армении» (V в.) Фавстоса (Фауста) Бузанда имеется описание одного из эпизодов Армяно-персидской войны (364–368), во время которой один из персидских отрядов, с помощью хитрого маневра, обойдя заслоны армянских дружин, ожидавших врага на границе, вторгся область Англ' тун (Дом грифа), чтобы захватить крепость Англ', известную как хранилище костей армянских царей, и увезти их

¹⁷ Здесь и далее выдержки из армянского героического эпоса «Сасунские безумцы» приводятся по: [Сасунский, 1988].

в плен. И хотя персам не удалось захватить крепость Англ⁷, после недолгой осады они смогли захватить кости армянских царей, хранившиеся в крепости Ани, область Дараналия. Пленение костей древних армянских царей было равносильно реальному пленению этих выдающихся деятелей, а главное пленению их Славы, охранявшей страну от бед и напастей. Фауст так описывает эти события:

«Они разрыли могилы прежних армянских царей, – храбрых мужей Аршакуни, – и кости царей увезли в плен. Не могли только они разрыть усыпальницу царя Санатрука, представлявшую собою огромное неизмеримо крепкое и искусное сооружение. Уйдя оттуда, они повели наступление с другой стороны, двигаясь вперед, в сторону Басена, с намерением напасть с тыла на войска армянского царя... Ибо они по верованиям своей языческой религии говорили: “Мы для того перевозим останки армянских царей в нашу страну, чтобы слава царей и счастье и храбрость этой страны, вместе с останками царей, перешли в нашу страну”» (Ф.Ф., 4, XXIV).

Прознав о бесчинствах персов, царь Аршак и спарапет Васак Мамиконян, бросились в погоню за персидским войском и, настигнув его «истребили своими мечами и отняли у них останки своих царей, которые персы везли в плен в персидскую страну» (Ф.Ф., 4, XXIV), после чего перезахоронили их в таком месте, где впредь враг не смог бы их найти¹⁸.

Очевидно, те же представления лежат в основе поступка парфянского полководца Сурена, в 53 г. до Р. Х. приславшего в столицу Армении Арташат в качестве подарка на свадьбу парфянского царевича и армянской принцессы голову римского триумвира Марка Красса (Plut. Crass., 32–33). Точно так же, после того как вторгшиеся в Армению орды кочевников массагетов были разгромлены и изгнаны из страны, спарапет Ваче Мамиконян отправил голову их царя Санесана своему царю Хосрову Малому и католикусу Вртанесу (Ф.Ф., 3, VII).

Сходный по внутреннему содержанию эпизод имеется в «Повести временных лет», где половецкий хан Куря приказывает изготовить из черепа варяжского князя Святослава роскошную чашу для винопития и ритуальных возлияний. Пил он из этой чаши со своей женой, чтобы у него родился такой же храбрый сын, каким был Святослав. А болгарский хан Крум

¹⁸ По зороастрийской и митраистской традиции, тела умерших предков оставляли на возвышенностях (башнях, курганах, горных террасах и плато), для того чтобы грифы и собаки-трупоеды обгладывали кости, а солнце высушивало и обеляло их. После чего специальные жрецы и служители, вместе с родственниками мужского пола, поднимались на вершину и, собрав кости, заключали их в специальный асуарий и прятали в недоступных местах, о которых знали лишь самые близкие родственники и посвященные.

в 811 г. изготовил себе ритуальную чашу из черепа императора Никифора I. Некоторые исследователи склонны видеть в этом тюркскую традицию [Литаврин, 2001, с. 292], однако мы считаем этот обычай сугубо арийским, о чем свидетельствует упомянутый Геродотом скифский обычай изготавливать из голов поверженных врагов ритуальные сосуды [Геродот, 1972, кн. 4, с. 65]. Описанный Геродотом в другом месте обряд племени тавров заканчивается тем, что головы принесенных в жертву пленников «прибивают к столбу» или, насадив «на длинный шест, выставляют высоко над домом» [Там же, с. 103]. Подобная традиция была и у древних славян. Так, в былинах, датируемых приблизительно X в., имеются примечательные слова:

«Ой еси ты, Владимир Стольнокиевский!
Буде нет у тя нынь пивна котла –
Вот тебе Тугаринова буйна голова!» [Былины, 1988, с. 215].

Или же:

Не сварить вам без меня пивна котла,
Привезу вам голову, вам татарскую» [Илья Муромец, 1958, с. 204].

Отсюда, очевидно, выражение «котелок на плечах».

«Голушками богатырскими» усажен частокол вокруг дома Маринки Кайдаловны и Соловья Разбойника [Чердынцев, 1998, с. 33], а также Чурило Пленковича [Фроянов, Юдин, 1997, с. 408], нанизанные на копыя головы врагов возят Алеша Попович и Илья Муромец – традиция, уходящая корнями в незапамятные времена.

Таким образом, голова, череп в древности воспринимались как вместилище Славы, потому крайне важно было сохранить Славу своей страны и захватить чужую.

Другим средоточием жизненных сил человека являлись волосы. В народных представлениях, в магии отрезанные волосы (как и ногти, пот, слюна и др.) воспринимались как заместитель (двойник) человека ¹⁹. Верил-

¹⁹ «Первобытное сознание, – пишет по этому поводу О. М. Фрейденберг, – делает вещь стихией, зверем, ‘героем’. Вещь говорит, живет, движется, переживает все те фазы, что и тотем; она, как тотем, разбивается на части (например, горшок в свадебной обрядности), разрывается на куски (например, завеса в момент смерти Христа; одежда брачнейшей), переламывается, отождествляясь с расчленяемым тотемом-зверем. Вещь хоронят, женят, судят; греческий архонт-басилевс председательствовал в судебных процессах над вещами (уже не говоря об аналогичных примерах в средние века): «царь судит и неодушевленные предметы» (Poll. 8, 90) [Фрейденберг, 1998, с. 623–665]. Достаточно вспомнить сообщаемую Геродотом [1972, кн. 7, с. 35–36] историю о том, как Ксеркс бичевал море, после чего приказал опустить в море кандалы в знак того, что Босфор отныне будет бесприкословно

ли, что с волосами и бородой можно отнять у человека силу и здоровье, а манипулируя волосами, даже сделать старика молодым и, наоборот, обратить молодого в старика [Констебл, 1994; Толстой, Усачев, 1995]. Типичным примером является Самсон, герой ветхозаветных преданий, наделенный невиданной физической силой, которая напрямую связана с его косматостью, и особенно с длинными волосами. Имя Самсона этимологизируется как «солнечный» (евр. *Šimšōn* от *šemeš* ‘солнце’). С учетом того, что Фарн-Хуршуд воспринимался эманацией солнечного света, логично было бы предположить, что имя Самсон должно было восприниматься как «фароносец», носитель божественного света. Подобно большинству хтонических персонажей, он не пользуется железом, даже железным оружием. Во время первого столкновения с филистимлянами он подбирает с земли ослиную челюсть и ею истребляет врагов. Валяющаяся у его ног челюсть должна символизировать его связь с подземным миром и культом плодородия [Фрейденберг, 1998, с. 623–665], и в то же время кости, как уже говорилось, – вместилище славы.

Еще до рождения героя ангел Господень взял с родителей младенца обет отдать его в назореи²⁰: «...ибо вот, ты зачнешь и родишь сына, и бритва не коснется головы его, потому что от самого чрева младенец сей будет назорей Божий, и он начнет спасать Израиля от руки Филистимлян» (13:5). В Книге Судей (13–16) повествуется о славной борьбе Самсона с врагами народа своего, обесславление героя и, как следствие, его гибель. Виновницей потери Чести и Славы героя становится специально подосланная «властителями филистимскими» соблазнительница Далила. «Скажи мне, в чем великая сила твоя и чем связать тебя, чтобы усмирить тебя?» – не раз вопрошала она его. Ей таки удалось выведать у разгоряченного вином и распаленного страстью героя тайну его чудесной силы. Оказывается, сила Самсона в длинных волосах, которых не касалось железо (ножницы, нож, бритва) и гребешок. Ночью Далила впускает к себе в дом филистимлян, которые остригают «семь кос головы» спящего в ее алькове героя. Проснувшись, он осознает, что сила отступила от него, и повинен в этом он сам. Господь покарал его за то, что он безрассудно отступил от обета воздержания от вина и сохранения «чистоты плоти». Враги ослепляют беспомощного Самсона, заковывают его в цепи и заставляют вращать мельничные жернова в темнице Газы. Однако волосы Самсона

подчиняться царю, как раб. Скорее всего, эта анекдотическая история выдумка самих же греков, но она отражает мировосприятие древних людей, судивших, наказывавших и даже подвергавших порицанию и бесчестью предметы или животных.

²⁰ «Назорей» переводится как «посвященный Богу», назореи давали обет, состоявший в соблюдении ритуальной чистоты и в воздержании от винограда и произведенных из него продуктов, давали клятву не стричь волос и не прикасаться к умершим (Чис. 6:1–21) для всецелого посвящения себя Богу.

вскоре отрастают, и сила постепенно возвращается к нему. Тогда он совершает свой последний подвиг: рушит опоры храма, обвалив тем самым тяжелую крышу на головы своих врагов. Под развалинами погибает и сам герой, нарушивший клятву и предавший себя и Бога.

Во всех приведенных и многих других аналогичных сюжетах главной причиной обесславливания и гибели эпического героя являются *брашно, вино и потеря целомудрия*.

Те же закономерности являет армянский героический эпос. Практически все представители первых трех поколений героев гибнут, потеряв Честь и Славу, и обесславливание героев происходит в результате нарушения данного обета и потери целомудрия (обесчещивание). Так, например, умирает Мгер Старший, воплощающий собой второе поколение героев:

«А когда минул месяц девятый,
День девятый, девятый час –
Сын родился у Армаган.
Окрестили,
Давидом его нарекли и домой принесли.
И за то, что нарушили клятву,
Оба умерли: Мгер и Армаган.
Сиротой остался Давид.
В тот день, как умер Мгер,
Дехцун обет дала:
За семью покоями заперлась,
Заперлась за семью дверьми,
В своем покое заперлась.
Поклялась не видеть солнца она,
На свет не выходить,
Пока не вырастет дитя,
Чтоб место Мгера занять.
После Мгера Сасун погрузился в скорбь.
Давид сиротой остался».

Борода имеет сходную семантическую нагрузку, воплощает жизненную силу, плодородие, обладает продуцирующей функцией [Степанян, 1991, с. 91], поэтому в древности преднамеренное повреждение бороды строго каралось, так как потеря бороды в архаические времена означала обесчещивание и обесславливание совершеннолетнего мужчины, мужа. Не случайно в армянском героическом эпосе багдадский халиф, видя, что дети моря (божественные) близнецы Санасар и Багдасар²¹ растут не по дням, а по часам, сетует: «Подростут – в бороду мне вцепятся. Надо на них управу найти».

²¹ Стихийные герои.

И действительно, все *сасунские безумцы*, особенно Давид, в младенческом возрасте постоянно хватают за бороду своих врагов – обидчиков родного Сасуна. Так, сразу в нескольких сказах имеется описание того, как однажды Мсра Мелик посадил себе на колени младенца Давида, а тот оттаскал его за бороду. Это вызвало страшный гнев Мелика, и он приказал палачу отсечь голову будущему герою, насилу визиру и матери Мсра Мелика удалось его уговорить отменить казнь, ведь Давид еще несмышленыш и не ведаёт, что творит [Մաւին Օնէր, II հատոր, 1944, Գրականություն Ե, Զ, Ը, Թ, ԺԱ, ԻԲ; Մաւին Օնէր, հատոր IV, 1955, Գրականություն Գ, Զ, Է, Ը, Թ, Ժ (Մաւին Գրականություն)].

В то же время в армянской мифопоэтике, особенно в эпосе, встречаются эпизоды, где главные герои эпоса выказывают особое уважение седой бороде. Седобородость в мифопоэтике традиционно указывала на мудрость, в то время как острая, торчащая клином, как у козла, борода метонимически означала похотливость. Безбородость, наоборот, всегда несла в себе негативную коннотацию и обычно указывала на связь с потусторонним миром. Так, в армянском эпосе самый отрицательный персонаж Пачкун Верго безбород.

Особое место в эпосе занимают *соль* и *печатка*, напрямую связанные с незыблемостью, нерасторжимостью данного слова, обета, клятвы. Мотив осоления клятвы встречается в разных эпосах и не может быть истолкован какими-либо причинно-следственными каузальными обстоятельствами. Соль сама по себе несъедобна, ее невозможно использовать в чистом виде, но солью издревле посыпали большинство употребляемых в пищу продуктов, благодаря чему в архаическом коллективном сознании она стала восприниматься как связующее звено между самыми различными продуктами. Кроме того, в древности соль была единственным консервантом, предохранявшим пищу от гниения. Это делало соль воистину сакральной субстанцией: она все скрепляет и все сохраняет [Маргарян, 2012]. Очевидно, поэтому она стала символом союза человека с Богом. Господь говорит:

«Ибо всякий огнем осолится, и всякая жертва солью осолится» (Мк., 9:49);

«Соль – добрая вещь; но ежели соль не солона будет, чем вы ее поправите? Имейте в себе соль, и мир имейте между собою» (Мк., 9:50);

«И всякую жертву, хлебный дар твой, соли солью, и не приноси хлебного дара без соли союза Бога твоего; с любой жертвой приноси соль» (Лев. 2:13);

«...и принеси их пред лице Господа; и священники бросят на них соли, и вознесут их во всесожжение Господу» (Иез. 43:24).

Другим характерным примером связи соли с данным Богу обетом, пожалуй, можно считать историю жены Лота, нарушившую запрет оборачиваться на гибнущий Содом, и превратилась в соляной столб. Соль на иврите звучит «мелакх», солью кошеруют мясо, посыпая на час, чтобы извлечь из него влагу крови. Таким образом, в древнееврейской традиции соль выступает символом чистоты и стерильности и одновременно символом преданности Богу.

Как символ нерушимости клятвы соль нередко встречается и в армянской мифопоэтике. Самым характерным примером, пожалуй, является история осолоения клятвы персидского царя Шапура II, известного также как Сапор или Шапух Долгожитель (дата рождения неизвестна, царь Персии с 309 г. – ум. 379) в героическом эпосе «Персидская война» (подробнее об этом см.: [Абемян, 1975, с. 104–135]). Отдельные фрагменты этого эпоса до нас дошли в изложении раннесредневекового автора Фауста Византийского. В IV книге «Истории Армении» он повествует о том, что на третьем году так называемой Четырехлетней армяно-персидской войны (364–368) шах Ирана, терпя одно поражение за другим, вынужден был обратиться к Аршаку II (350–368) с предложением о мире. Фауст Византийский так описывает эти события:

«Тем временем персидский царь Шапух усиленно молил царя Аршака, посылая ему подарки и грамоты, и любезно приглашал к себе, чтобы отныне установить взаимную любовь и мир и великую дружбу» (Ф.Б., 4, LI).

Не желавший подчиняться Шапуру и не доверявший его обещаниям, Аршак, тем не менее, поддался убеждениям перса. Согласно традиции, Шапуру удалось добиться своего с помощью ритуальной клятвы. В качестве гарантии безопасности маздеистов царь отправил Аршаку послание в виде соли, запечатанной перстнем-печаткой с изображением вепря, угрожая, что, если и после этого священного для маздеистов обета армянский царь не явится в Ктесифон, возобновится война, исход которой на этот раз может оказаться не в пользу армян. По этому поводу у Фауста читаем:

«...и тот по установленному в персидском царстве обычаю для торжественной клятвы велел принести соли, приложил к ней перстень с изображением вепря и послал Аршаку, что если де и после этой клятвы он не придет, то пусть готовится к войне».

Для маздеистов подобная присяга была равноценна крестоцелованию у христиан.

Как видим, Шапур *заклинает* Аршака явиться к нему и *клянется*, что ему будет пожалована амнистия и царская милость, вместе с тем он *клянет* армянского царя, на случай, если тот не явится на его зов. Обратимся

к соляной клятве *Шапура*, к тому, в какой форме она был принесена и что за ней стоит. В присяге Шапура, безусловно, важно не только присутствие соли; особое значение имеет отпечаток вепря, оставленный на мокрой соли. Вепрь и птица Симуург – династийные символы Сасанидов. Оба коннотативных знака корнями уходят в эпоху архаики и связаны с тотемизмом, первобытным шаманизмом и магией. Не случайно на сасанидских монетах и геммах один из наиболее часто встречающихся мотивов – это царская охота на тотемного зверя – вепря. Не менее интересно упоминание Фаустом перстня-печатки, которым персидский царь запечатал соль. Перстень-печатка Шапура, впрочем, как и все древние печати, на которых, как правило, бывает выгравирован тотемный символ, призваны были гарантировать безопасность жизни и имущества гостя, ксена, доста-кунака. Таким образом, соль и печатка есть вещное проявление *Votum*²² и *devotion*²³ Шапура, не поверить которому означало нанести личное оскорбление державному правителю Ирана.

В то же время печать – это воплощение власти. С помощью печати, клейма, тавра власть ставит свою метку на вещах, животных, людях, явлениях. В определенном смысле печать сравнима с роком. Власть ставит печать, но символом власти является также и взламывание печати. Сломать печать прежнего хозяина означает освободить предмет от его власти и, возможно, установить свою власть над предметом или явлением. Издревле в магиико-религиозном символизме печати отводилось особое место, поэтому большинство клятв, обетов и присяг скреплялось печатью или отпечатком большого пальца²⁴. В этом случае выступающая в роли симулякра печать как бы подменяет собой присягающего, дающего обет чести, и воспринимается как антитетическое дополнение предшественника.

Таким образом, предметы и явления в эпическом сознании существуют в двух параллельных мирах – профанном и мифоэпическом. Каждый из этих миров живет по своим законам и понятиям и подчиняется своей внутренней логике. В этом одно из основных отличий мифа от эпоса. Миф одномерен и абсолютно сакрален, эпос обнаруживает зачатки каузального, причинно-следственного мышления, причем речь уже идет о причинности формально-логической (хоть и в зародышевой форме), характерной преимущественно для профанного мира. И тогда предметы обретают метафорическое, образное значение. Сами эпические герои – реликты мифического времени, потому их волосы – это не просто волосы, а вместилище

²² Обет, ритуальная клятва (лат.).

²³ Посвящение подземным богам, проклятие (лат.). От той же основы происходит глагол *devoveo* – обрекать, предать на жертву.

²⁴ Характерно, что даже в наш прагматичный каузальный век печать продолжает восприниматься как некий сакральный символ, любая бумага с печатью обретает легитимность.

фарна, концентрированной жизненной силы, мед и молоко – не пища, а эликсир блаженного забвения и одновременно источник поэтического вдохновения, стол – это не предмет мебели, а жертвенный алтарь и небо, соль – не обычный химический элемент, а скрепляющий клятву элемент, сближающий человека с Богом, точно так же, как брашно – это тело Бога, а вино – его кровь²⁵. Но после смерти эпических героев или удаления их из профанного мира (к примеру, на блаженные острова или в заточение в скалу или крепость где-нибудь на Аваллоне), все эти вещи превращаются в предметы повседневного быта людей, которые перестают видеть в них сакральные свойства и забывают об их существовании, лишь рапсоды и сказители знают и помнят их. Но в то же время, и в этом главное достоинство эпоса, он не только обращен в славное героическое прошлое, но и готовит людей к славной будущей жизни, его задача – соединить несоединимое, мифический и профанный миры, не дать прерваться связи времен.

Список литературы и источников

- Абемян М.* История древнеармянской литературы. Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1975.
- Былины. М.: Сов. Россия, 1988.
- Геродот.* История: В 9 кн. / Пер. с др.-гр. и примеч. Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1972.
- Гомер.* Одиссея / Пер. с др.-гр. В. Вересаева. М., 1953.
- Илья Муромец. М.; Л. Изд-во АН СССР, 1958.
- Констебл Дж.* Бороды в истории. Символы, моды, восприятие // *Одиссей. Человек в истории.* М., 1994. С. 165–181.
- Литаврин Г.Г.* Византия и славяне. СПб.: Алетейя, 2001.
- Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М.: Наука, 1977.
- Лосев А. Ф., Сорокина Г. А., Тахо-Годи А. А.* Античная литература / Под ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Просвещение, 1986. 446 с.
- Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
- Лотман М. Ю.* Еще раз о понятиях «честь» и «слава» в текстах киевского периода // *Труды по знаковым системам.* Тарту, 1971а.
- Лотман М. Ю.* Об оппозиции «честь и слава» в текстах киевского периода // *Труды по знаковым системам.* Тарту, 1971б. Вып. 3.

²⁵ А. Ф. Лосев по этому поводу пишет: «Гефест – это не просто обыкновенный земной кузнец. Он является воплощением всего вообще, что связано с огнем, т. е. он есть сам огонь, но только данный в своем предельном обобщении» [1977].

Маргарян Е. Г. Мост в армянской и славянской мифопоэтике. Герменевтический анализ // Критика и семиотика. 2011. № 15. С. 5–24.

Маргарян Е. Г. Мистерия об Аршаке, Васаке и Шапуре из «Истории Армении» Фауста Византийского (опыт герменевтической реконструкции) // Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature. VI International Symposium Contemporary Issues of Literary Criticism. Mythological Thinking, Folklore and Literary Discourse. European and Caucasian Experience Dedicated to Vazha-Pshavela's 150th Anniversary. Tbilisi: Institute of Literature Press, 2012. Vol. 2.

Мецианинов И. Гомер и учение о стадиальности // Язык и литература. Л., 1929. Т. 4. С. 21–28.

Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия, 1990. 672 с.

Мифы народов мира / Под ред. С. А. Токарева. М.: Сов. энциклопедия, 1992. Т. 2. 719 с.

Платон. Соч.: В 3 т. / Под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. 1-е изд. М.: Мысль, 1968. Т. 1: Апология Сократа, Критон, Ион, Гиппий больший, Протагор, Горгий, Менон, Кратил.

Попович М. Ф. Мировоззрение древних славян. Киев: Наук. дум., 1985.

Пушкин А. С. Руслан и Людмила: поэма в шести песнях / Рис. И. Иванова, гравировал М. Иванов; цензор И. Тимковской. СПб.: В Типографии Н. Греча, 1820. 142 с., [1] л. ил.

Самозванцев А. М. Мифология Востока. М.: Алетейя, 2000. 384 с., илл.

Сасунский Д. Армянский народный эпос / Пер. с арм. К. А. Липскерова. Ереван: Аревик, 1988. 352 с.

Степанян А. А. Развитие исторической мысли Древней Армении и Мовсес Хоренаци. Ереван: Изд-во АН Армении, 1991.

Тахо-Годи А. А. Греческая мифология. М.: Искусство, 1989.

Толстой Н. И., Усачев В. В. Волосы // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 420–424.

Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.

Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра / Подгот. текста, справ.-науч. аппарат, предварение, послесловие Н. В. Брагинской. М.: Лабиринт, 1997. 448 с.

Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. 2-е изд. М.: Вост. лит., 1998. 800 с.

Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Былинная история. СПб., 1997.

Хоренаци М. История Армении / Пер. с др.-арм., примеч. Г. Саркисяна; под ред. С. Аревшатына. Ереван: Айастан, 1990. 291 с.

Чердынцев В. В. Где, когда и как возникла былина? М.: Эдиториал УРСС, 1998.

Шакуров Ш. Чесальщик тайны // Иран-наме. 2011. № 3 (19). С. 18–24.

Шталь И. В. Принципы распределения эпитета в гомеровском эпосе (к типологии художественного мышления) // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977. С. 172–192.

Шталь И. В. «Одиссея» – героическая поэма странствий. М.: Наука, 1978.

Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / Пер. с аккадского И. М. Дьяконова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961.

Ժողովրդական վեպ: Սասնա Շոեր, Հ. Բ, մասն յերկրորդ / Ընդհ. խմբ.՝ Մ. Աբեղյան: Յերևան: Հայպետհրատ., 1951.

Սասնա Շոեր: Առաջին մաս Հ. Բ: Ժողովրդական բանահյուսություն: Ժողովրդական վեպ: /Խմբ.՝ ակադեմիկոս Մ. Աբեղյան, Յերևան: Պետական հրատ., 1944.

Սասնա Շոեր, հատոր IV, 1955.

Մարգարյան Ե. Հ. Դրվագներ հին հայոց հոգևոր մշակույթի պատմության, Ե., ՀԱԳԱ հրատարակչ., 2001. 128 էջ.

Մարգարյան Ե., Նժդեհի արքետիպը «Ազաթանգեղայ պատմութեան հայոց» մեջ // Վենետիկ, Բազմավեպ, 2004, № 2, 139–184.

Մարգարյան Ե. Հ. «Մենավոր հրաշամանուկի» առասպելաբանական պայմանները որպես հայ ավանդական և պատմագիտական ընկալումների կենտրոնական գաղափարը // «Գիտություն և տեխնիկա», 2005a, թիվ 11.

Մարգարյան Ե. Հ. «Փառքի» գաղափարը հին հայոց աշխարհայեցակարգում // Գիտություն և տեխնիկա, 2005b, № 10, էջ 10–15.

Եղիազարյան Ա. «Սասնա ծոեր» էպոսի պոետիկա, Երևան, Անտարես, 2013.

Article metadata

Title: The objective world in myth and epos: food of the heroes, hair, beard, and salt

Author: Ye. G. Margaryan

Author's e-mail: margar.erv@mail.ru

Author affiliation: Institute for Human Sciences RAU

Abstract: Mythoeptic the space-time continuum is arranged differently than the profane time and space, and subject to its laws and regulations. Inanimate objects in it lives like animate and have their will, character and other qualities that are more typical to people than to things. The same things in the myth, epic and fairy tale are primarily figurative and metaphorical meaning. So the hair of the epic heroes is the receptacle of vitality and glory, salt holds the oath and

make it indestructible, and food can do some epic creatures weak and vulnerable.

Key terms: mithoepic, third and fourth generation of heroes, food of the heroes, salt, hair, Honor and Glory.

Reference literature (in transliteration):

Abegyan M. *Istoriya drevnearmyanskoy literatury* [History of old Armenian literature]. Yerevan, Izd. AN Arm. SSR, 1975.

Braginskaya N. V. Tsar' [Czar']. *Mify narodov mira* [Myths of peoples of the world]. S. A. Tokarev (ed.). Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, 1992.

Byliny [Russian folk tales]. Moscow, Sovetskaya Rossiya, 1988.

Cherdyntsev V. V. *Gde, kogda i kak vznikla bylina?* [Where, when and how did the Russian folk tale appear?] Moscow, Editorial URSS, 1998.

David Sasunskiy: armyanskiy narodnyy epos [David Sasunskiy : Armenian folk epos]. K. A. Lipskerov (transl.). Yerevan, Arevik, 1988, 352 p.

Epos o Gil'gameshe [Epos about Gilgamesh]. Epos o Gil'gameshe («O vse vidavshem») [Epos about Gilgamesh (who saw everything)]. I. M. D'yakonov (transl.). Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1961, p. 91–143.

Frendenberg O. M. *Poetika syuzheta i zhanra* [Poetics of plot and junre]. N. V. Braginskaya. Moscow, Labirint, 1997, 448 p.

Freydenberg O. M. *Mif i literatura drevnosti* [Myth and ancient literature]. 2nd ed. Moscow, Izd. firma «Vost. lit.» RAN, 1998, 800 p.

Freydenberg O. M. V"yezd v Iyerusalim na osle (Iz yevangel'skoy mifologii) (1923 g.), 1930 g. [Entrance in Jerusalem on donkey (from evangelical mythology)]. *Mif i literatura drevnosti* [Myth and ancient literature]. 2nd ed. Moscow, Izd. firma «Vost. lit.» RAN, 1998, p. 623–665.

Frezer Dzh. *Zolotaya vetv'* [Golden branch]. Moscow, 1980.

Froyanov I. Ya., Yudin Yu. I. *Bylinnaya istoriya* [Folk story history]. St. Petersburg, Izd-vo SPU, 1997.

Gerodot. *Istoriya: v devyati knigakh* [History: in 9 vols.]. G. A. Stratanovskiy (transl.). Leningrad, Nauka, 1972.

Gomer. *Odisseya* [The Odyssey]. V. Veresayev (transl.). Moscow, 1953.

Il'ya Muromets [Ilya Muromets]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1958.

Konstebel Dzh. Borody v istorii. Simvol, mody, vospriyatiye [Beards in history. Symbols, fashion, perception]. *Odissey. Chelovek v istorii* [Odysseus. Man in History]. Moscow, 1994, p. 165–181.

Losev A. F. *Antichnaya filosofiya istorii* [Philosophy of Ancient history]. Moscow, Nauka, 1977.

Losev A. F. *Ocherki antichnogo simbolizma i mifologii* [Essays of ancient symbolism and mythology]. Moscow, Mysl', 1993.

Losev A. F., Sorokina G. A., Takho-Godi A. A. Antichnaya literatura [*Ancient literature*]. A. A. Takho Godi (ed.). Moscow, Prosveshcheniye, 1986, 446 p.

Lotman M. Yu. (1) Yeshche raz o ponyatiyakh «chest' i slava» v tekstakh kiyevskogo perioda [One more time about the concepts honour and glory in the texts of Kiev period]. *Trudy po znakovym sistemam* [*Works on sign systems*]. Tartu, 1971.

Lotman M. Yu. (2) Ob oppozitsii «chest' i slava» v tekstakh kiyevskogo perioda. *Trudy po znakovym sistemam* [*Works on sign systems*]. III, Tartu, 1971.

Margaryan Ye. G. Misteriya ob Arshake, Vasake i Shapure iz «Istorii Armenii» Fausta Vizantiyskogo (Opyt germenevticheskoy rekonstruktsii) [Mystery of Arshak, Vasak and Shapur from «History of Armenia» by Faust Vizantiyskiy (an attempt of hermeneutic reconstruction)]. Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature VI International Symposium Contemporary Issues of Literary Criticism. *Mythological Thinking, Folklore and Literary Discourse*. European and Caucasian Experience Dedicated to Vazha-Pshavela's 150th Anniversary. Tbilisi, Institute of Literature Press, 2012, vol. 2.

Margaryan Ye. G. Most v armyanskoy i slavyanskoy mifopoetike. Germenevticheskiy analiz [The bridge in Armenian and Slavonic mythopoetic. Hermeneutic analysis]. *Kritika i semiotika i germenevtika* [*Critique and Semiotics*], 2011, no. 15, p. 5–24.

Meshchaninov I. *Gomer i ucheniye o stadial'nosti* [*Homer and the stage approach theory*]. Leningrad, 1929, p. 21–28.

Mifologicheskiy slovar' [*Mythological Dictionary*]. Ye. M. Meletinskiy (ed.). Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, 1990, 672 p.

Mify narodov mira [*Myths of the peoples of the world*]. S. A. Tokarev (ed.). Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, 1992, vol. 2, 719 p.

Movses Khorenatsi. *Istoriya Armenii* [*History of Armenia*]. G. Sarkisyan (transl.), S. Arevshatyan (ed.). Yerevan: Ayastan, 1990, 291p.

Pervoye izdaniye: t. 1 (rod. i vstup. stat'i A. F. Loseva; Apologiya Sokrata, Kriton, Ion, Gippiy bol'shiy, Protogor, Gorgiy, Menon, Kratil). Moscow, Mysl', 1968.

Plato. Ion. *Plato. Sochineniya* [*Plato. Writings*]. A. F. Losev, V. F. Asmus (eds.).

Popovich M. F. *Mirovozzreniye drevnikh slavyan* [*World perception of ancient Slavs*]. Kiyev, Nauk. dumka, 1985.

Pushkin A. S. *Ruslan i Lyudmila: poema v shesti pesnyakh* [*Ruslan and Ludmila: poem in six songs*]. St. Petersburg, N. Grech, 1820. 142 p.

Samozvantsev A. M. *Mifologiya Vostoka* [*Mythology of the East*]. Moscow, Aleteya, 2000. 384 p.

Sasna Çrer: Araĵin mas H. B. Žogovrdakan banahyusut'yun: Žogovrdakan vep: /Xmb. akademikos M. Abeġyan. Yerevan, Petakan hrat., 1944.

Shakurov Sh. Chesal'shchik tayny. *Iran-name*. 2011, no. 3 (19), p. 18–24.

Shtal' I. V. «*Odisseya*» – *geroicheskaya poema stranstviy* [*The Odyssey – heroic poem of wandering*]. Moscow, Nauka, 1978, p. 95.

Shtal' I. V. *Printsipy raspredeleniya epiteta v gomerovskom epose (K tipologii khudozhestvennogo myshleniya)* [*Principles of distribution of epithets in Homer epos (To the typology of fictional thinking)*]. V kn.: Fol'klor. Poeticheskaya sistema [Folklore. Poetic system]. Moscow, 1977, p. 172–192.

Stepanyan A. A. *Razvitiye istoricheskoy mysli drevney Armenii i Movses Khorenatsi* [*Development of historic thought of ancient Armenia and Movses Khorenatsi*]. Yerevan, Izd. AN Armenii, 1991.

Takho-Godi A. A. *Grecheskaya mifologiya* [Greek mythology]. Moscow, Iskusstvo, 1989.

Tolstoy N. I., Usachev V. V. Volosy [Hair]. *Slavyanskiye drevnosti* [*Slavonic Antiquity*]. Moscow, 1995, vol. 1, p. 420–424.

Žoġovrdakan vep: Sasna C'fer, H. B, masn yerkrord / Ծոճհ. քմբ.՝ Մ. Աբեգյան: Yerevan: Haypethrat., 1951.