

ГЛАВА ПЕРВАЯ

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ В СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Три основных жизненных цикла—свадебный, родильный и похоронно-поминальный, составляющие семейную обрядность, вполне обоснованно могут считаться критическими моментами не только для семьи, но и для общества в целом. Ведь они содержат в себе идею жизни и смерти и теснейшим образом связаны с первостепенным для семьи и общества вопросом продолжения человеческого рода. И не удивительно, что именно эта область народного быта более насыщена обычаями и обрядами религиозного характера. Приступая к рассмотрению семейных обрядовых комплексов среди армян, необходимо заранее оговориться, что детальное и последовательное описание каждого цикла семейной обрядности не входит в исследовательские задачи нашей работы. Основное внимание здесь уделяется лишь обычаям и обрядам, имевшим культовые корни и содержание. Что же касается принципа изложения материалов, то они систематизируются согласно функциональной направленности тех или иных обрядовых действий.

1. Культово-функциональный состав брачно-свадебного цикла

В отечественной этнографической литературе неоднократно отмечалось наличие различного рода пережиточных обрядовых комплексов в брачно-свадебных традициях разных этнических общностей¹. В частности, хорошо разработаны вопросы происхождения,

состава, функций и типологии свадебной обрядности². На основе достигнутого в этой области опыта и сравнительного изучения письменных источников и полевых этнографических материалов в свадебных обычаях и обрядах армян можно выделить два основных культовых мотива: 1) стремление обеспечить потомство, в котором выражена, главным образом, идея культа плодородия; 2) ритуальные действия для приобщения невесты (жениха) к семейному культу жениха (невесты), т. е. вступления новобрачных под покровительство домашних духов обеих сторон, выражающие идеи культов домашнего очага и семейно-«азговых» (патронимических) предков.

Если первый мотив структурно-генетически непосредственно отражает саму суть брачно-свадебной обрядности, то второй—более близок к обрядности, связанной с домом и домашним очагом.

Символические способы обеспечения будущего потомства, связанные с действиями первого мотива, весьма многообразны. Их можно подразделить на две большие группы: побудительные (главным образом продуцирующие) и профилактические (способы избегания злых сил) меры.

Обычаи, обряды и многочисленные суеверные действия, составляющие комплекс способов побудительного характера, также

¹ См., напр.: Штернберг Л. Я. Новые материалы по свадьбе. — Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР, вып. I, Л., 1926; Сухарева О. А. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии. — СЭ, 1940, № 3; Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969; Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX—начало XX в.). Л., 1977.

² См.: Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. — СМАЭ, т. VIII, Л., 1929, с. 152—196; Лобачева Н. П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана. — ДВОСА, М., 1975, с. 298—333; Она же. К истории сложения института свадебной обрядности (на примере комплексов свадебных обычаев и обрядов народов Средней Азии и Казахстана). — В кн.: Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978, с. 144—175; Чистов К. В. Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда. — ПТЭ, М., 1978, с. 223—230; Русский народный свадебный обряд. М., 1978.

назнодорожны. В этом отношении, прежде всего, следует обратить внимание на обычаи подношения в дар друг другу, а также употребления в пищу различных плодов, злаков, сладостей, яиц и других продуктов, широко практиковавшиеся по всей Армении. Начиная с момента сговора и до конца собственно свадебного церемониала повсеместным обычаем был традиционный обмен подарками между обеими сторонами. Существовали и специфические формы сговора и обручения, функционировавшие в основном в праздничные дни или во время паломничества. Так в Вайоц-дзоре, чтобы сообщить молодой девушке о своей любви и намерении жениться, юноша через своих друзей отправлял ей красное яблоко; при согласии девушка брала это яблоко и, воткнув в него сушеные гвоздики, возвращала его своему поклоннику³. Подобный же мотив, связанный с применением яблока, как символа любви и желанной брачной связи, прослеживается в устной народной поэзии. Здесь этот мотив более выразителен тем, что парни отправляли девушкам надкушенное яблоко:

Есть у меня яблоко, яблоко надкушено,
Там, где надкушено,—посерсбено,
Брат мой захотел—я не дала,
Оно—от моего возлюбленного.

Խնձոր մ'ունիմ խաժած է
Խաժած անդն արժրթած է,
Աղբարս ուզեց՝ չտվի
Ան իմ յարիս զրկածն է⁴ .

Из другого четверостишия выясняется, что подобным же путем сообщали о своей любви девушки:

Есть у меня яблоко, возьми его, парень,
Возьми положи в карман его, парень,
Будешь проходить мимо нашего двора,
Не стесняйся, ешь его, парень⁵.

Խնձոր մ'ունիմ առ տղա
Առ ալ ընկառ դիր տղա,
Քանի մեր դռնեն անցնիս
Մի ամբար, կեր տղա⁵ .

В праздничные дни Вардавар⁶ почти во всех районах Армении практиковался обычай обручения молодых посредством обмена яблоками. Иногда это яблоко вручали молодым их матери. В Гандзаке, например, в день праздника Вардавар, во время танцев, мать жениха, заранее получив согласие родителей будущей невесты, в торжественной

обстановке вручала ей яблоко как символ обручения, в которое было воткнуто кольцо или серебряная монета. Будущая свекровь клала иногда в карман девушки также разные сладости и фрукты⁷. В Бахеше мать жениха при смотринах давала будущей невесте красное яблоко⁸. В день обручения среди подарков, полученных от родителей жениха и его родственников, значительную часть составляли фрукты и сладости. В Гохтне, например, так называемый «обручальный лоток» выглядел весьма своеобразно. На вместительный поднос раскладывали свежие и сушеные фрукты, в центре клали кусок сахара; здесь же лежала серебряная шкатулка, покрытая шелковым платком, в котором лежали 10—20 золотых монет и кольцо. Поднос украшался букетами цветов. Иногда некоторые из фруктов и кусочек сахара были озолочены. На следующий день такой же «лоток» отправляли в дом жениха из дома невесты⁹. В Зангезуре¹⁰ и ряде других районов¹¹ родители жениха подносили яблоко с другими фруктами и подарками, большая часть которых доставалась засватанной девушке.

Молодые оставались обрученными, как правило, от двух-трех месяцев до двух-трех лет. В течение этого времени их семьи обменивались различными подарками, в которых также преобладали фрукты (яблоко, гранат, айва), разные злаки, яйца, орехи, цветы и т. п., при этом число продуктов, отправленных со стороны жениха, должно было быть нечетным, а со стороны невесты—четным¹². Эти подарки делались преимущественно же-

⁶ Народный праздник, отмечаемый в конце июля. Часть исследователей полагают, что Вардавар был посвящен богине любви Астхик (Г. Алишан, Н. Тагаварян, М. Абегян). По мнению К. Мелик-Пашаяна, праздник был связан с культом богини Апант С. С. Лисицян выявляет новое божество у языческих армян по имени Вард, с которым и связывает этот праздник. Акад. Гр. Капацян рассматривает Вардавар как проявление культа воды.

⁷ Լալալան Ե., Գանձակի գավառ.—ԱԶ, գ. 6, Քիֆլիս, 1900, էջ 246.

⁸ Նահապետյան Ռ., Ժողովրդական հավատալիքների համակարգը հայոց ընտանեկան ծիսակատարություններում (ըստ աղանթահայերի մոտ պահպանված սովորույթների), —ՀԳ, 1983, № 4, էջ 55.

⁹ Լալալան Ե., Նախիջևանի գավառ, Գողթն, —ԱԶ, գ. 12, Քիֆլիս, 1904, էջ 121—122.

¹⁰ Мелик-Шахназаров Е. Свадьбы зангезурских армян. — СМОМПК, вып. 19, Тифлис, 1894, отд. II. с. 220—221.

¹¹ Նախապետյան Զ. Վ., Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսուհետև՝ ԴԱՆ),

¹² Գևորգյան Գ. Գ., Ղզլար.—ՀԱՅ, սր. 10, Երևան, 1980, էջ 48.

³ Լալալան Ե., Վայոց Ձոր.—ԱԶ, գ. 13, Քիֆլիս, 1906, էջ 144.

⁴ Սինամոդի, Փշուր ժողովրդական երգեր.—«Արևիկ», Գ. Պոլիս, 1892, № 2618, էջ 3.

⁵ Там же.

нихом, в основном в знаменательные даты и праздничные дни /ср. с. аналогичными церемониями «базарлык» у народов Средней Азии¹³) и в различных районах назывались по-разному¹⁴. В этом отношении очень показательны так называемые «хончи» в Гандзаке¹⁵. В первые дни Великого поста из дома жениха отправляли в дом невесты фасоль и картофель. В середине поста очередная хонча, отправленная в дом невесты, состояла из кувшина, в котором находились проросшие зерна пшеницы, рядом с кувшином были также плов в растительном масле, фасоль, яблоки, вино и водка. В день Пасхи посылали окрашенные в красный цвет яйца, фрукты, вино. В день Вардавара из дома невесты отправляли в дом жениха гату (армянское слоеное печенье), молочную кашу, жареную курницу, две порции яичницы (одна обязательно для жениха), сыр и т. д. В этот день невеста собирала цветы и, делая из них букет, вместе с яблоками отправляла жениху. В день Навасарда¹⁶ рано утром, еще до восхода солнца, один из членов семьи невесты высыпал в дом жениха через ердик (надочажное отверстие) орехи, яблоко, различные сухофрукты, а также свешивал из ердика нанизанные на нитку яблоки и другие фрукты. Потребление указанных продуктов все более возрастало в процессе собственно свадебного церемониала. Приведем несколько более показательных примеров. Приглашение на свадьбу осуществлялось вручением приглашенной семье красного яблока¹⁷ (недаром в отношении незваного гостя в других ситуациях говорилось: «Красное яблоко, что ли, отправлял за тобой»).

После надевания на невесту свадебного наряда в косу вплетали нитки с нанизанными на них и юмами и орехами¹⁸. По существующему среди сасунцев обычаю, после то-

го как жених уже был побрит и одет в свадебный наряд, его посещали близкие родственники с огромными лотками на руках, содержащими, помимо другой еды, также различные свежие и сушеные фрукты¹⁹. Во время свадебного шествия на пути в церковь жених имел при себе и держал перед лицом красное яблоко²⁰. И, наконец, армянский свадебный обряд также отличался характерным для многих народов мира осыпанием различными фруктами, сладостями, злаками и деньгами²¹, что было известно в Армении еще во II веке до н. э.²²

Повсеместное и широкое применение во время свадебного обряда указанных продуктов свидетельствует о наличии в этих ритуальных действиях отголосков культа растительности, фруктовых деревьев и их плодов, что в народном сознании теснейшим образом связывалось с культом плодородия.

В свадебных церемониалах различных этнических общностей, помимо других фруктов, чаще всего фигурировало яблоко, как символ плодovitости. В грузинской свадьбе яблоко составляло часть особого обрядового хлеба с крестом²³. По турецкому обычаю молодые съедают яблоко в первую брачную ночь²⁴. Во время русской свадьбы молодая пара, возвращаясь из церкви, ела яблоко²⁵. В Сербии невесту перед венцом подвели к яблоне²⁶. С целью обеспечения плодovitости у невесты узбеки выполняли специальный обряд «стрельба яблоком», когда жених со своими друзьями бросали в невесту яблоки и сладости²⁷. Аналогичный обряд сущест-

¹³ Պետրյան Վ. Ա., Սասնա աղագործությունը. Երևան, 1983, էջ 254—255.

²⁰ Բեմս, Բուխարի կամ Հարթ գաղաթ. — ԱՀ, գ. 5, էջ 113.

²¹ Լալայան Ե., 1) Վարանդա. — ԱՀ, գ. 2, Թիֆլիս, 1897, էջ 137; 2) Բորչալու. — ԱՀ, գ. 9, էջ 242; 3) Վայոց Ձոր, էջ 161; 4) Գողթն, էջ 131; Գևորգյան Գ. Գ., Указ. соч., с. 50; Молик-Шахназаров Е. Указ. соч., с. 222.

²² Армянский историк V в. Мовсес Хоренаци, говоря о свадьбе армянского царя Арташеса I с Сатеник, пишет: «Посыпалось золото на нареченного женихом Арташеса и посыпался жемчуг на нареченную невестой Сатеник» (Մովսէսի Խորենացւոյ... էջ 176).

²³ См.: Кагаров Е. Г. Состав..., с. 177.

²⁴ См.: Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне. Новейшее время. М., 1979, с. 97.

²⁵ См.: Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881, с. 78.

²⁶ См.: Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 441.

²⁷ См.: Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 79.

¹³ См.: Лобачева Н. П. Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975, с. 31.

¹⁴ В Гандзаке и Зангезуре этот поднос назывался «խոնչա» — «хонча» Լալայան Ե., Գանձակ, էջ 248; Լիւիցյան Ստ. Զանգեզուրի հայերը, էջ 187), Вапоц—дзоре — բաժին или հարսնափայ — доля или пай невесты Ե. Լալայան, Վայոց Ձոր, էջ 148), Гохтне—ղալակ — заплечье он же. Գողթն, էջ 122), Лори—տարեք—բերեք — отнеси принеси, (он же. Բորչալուի գաղաթ. — ԱՀ, գ. 9, Թիֆլիս, 1902, էջ 230), Нор Баязете—«փայ» (он же. Երբ Բայազետի գաղաթ. — ԱՀ, գ. 16, Թիֆլիս, 1907, էջ 15).

¹⁵ Լալայան Ե., Գանձակ, էջ 248—249.

¹⁶ Նախամարդ (букв. новый год) праздновался осенью и по своему содержанию соответствовал Новому году. См.: Ուրաշյան Ս. Ա., Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացուցում, էջ 16.

¹⁷ Նանապետյան Ռ., Указ. соч., с. 55. ԴԱՀ, 1981,

¹⁸ Քիսարի Վ. Պոլիս, 1885, № 3763, էջ 351.

новал и у народов Индокитая²⁸. В народных сказках армян часто встречаются сюжеты, когда бродяга-колдун или «дервиш» даст бездетным людям съесть яблоко и у них впоследствии рождаются дети²⁹.

Преобладающее значение яблока в греческой мифологии—эротическое; эротические действия, связанные с применением яблока, были распространены по всей Европе³⁰. Яблоко и айва в античном искусстве и поэзии являются традиционными атрибутами Афродиты³¹. Аналогичное показал К. В. Мелик-Пашаян в отношении богини плодородия языческих армян—Анант. По его мнению, праздник Вардавар был посвящен Анаит, и обычай обручения яблоком в этот день он рассматривает как отголосок гетеризма³².

Гранату также приписывалась эротическая сила, он был символом и главным атрибутом культов богинь жизни и плодородия³³.

Что же касается орехов, то они были тесно связаны с половой символикой, что, в частности, выразилось в цикле переднеазиатских (в том числе и армянских) легенд о связи фаллоса и божеств возрождения и плодородия с ореховым и миндальным деревьями³⁴. С орехом и ореховым деревом связаны и некоторые народные четверостишия, выражающие желание девушки выйти замуж за своего возлюбленного:

Орех—орешина,
Золотка наколола бы, мне бы дала,
Не стыдно было б перед миром,
Своему возлюбленному я бы сердце отдала.

Հնկուզնի ծառնի
Տալը կտորիք տանի
Աշխարհն ամոթ չկենար,
Սրտիս սիրածն տանի³⁵.

Зерновые и бобовые растения в народных представлениях не только ассоциируют-

ся с плодородием, но и олицетворяются в образах божеств и духов плодородия³⁶.

Немаловажное значение имело и столь широкое употребление в свадебных обычаях яиц и яичницы. Кроме того, что яйцо занимало определенное место в указанных выше подарках, нужно отметить и обычай угощения жениха яичницей со стороны будущей тещи. Это делалось обычно после обручения, при тайных встречах жениха с невестой³⁷, когда теща якобы в тайне от своего супруга принимала жениха в своем доме и, помимо всего прочего, угощала его и яичницей³⁸. По некоторым данным, теща добавляла в яичницу несколько капель мочи невесты, чтобы жених сильно «привязался» к ее дочери³⁹. Аналогичные обычаи, связанные с яйцом и яичницей, были известны и другим народам⁴⁰.

Общеизвестно, что яйцу с древнейших времен приписывалась особая сила, вызывающая рост и плодородие⁴¹. Оно широко использовалось в народной медицине. Вера в животворную силу яйца выразилась и в аграрных праздниках многих народов⁴². Таким образом, сакральный смысл употребления во время свадебного цикла яиц и яичницы ясен: это отражение представлений народа, наделяющих яйца силой возбуждения и возрождения.

В связи с употреблением продуктов, дающих человеку жизненную силу, большой интерес представляет, например, обрядовый стол, устраиваемый у грузин в комнате больного оспой. Содержимое этого сто-

²⁸ Սիմոնյան, Փոքր ժողովրդական երգեր..., էջ 3:

³⁶ См., напр.: о «матери проса» Анапа-нага у абхазцев (Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки. 2-е изд. перераб., доп., Сухуми, 1965, с. 523); о Деметре (Штернберг Л. Я. Первобытная религия, с. 453—454); о духе риса у народов Индонезии и Индокитая (Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1928, вып. III, с. 131—132).

³⁷ Жених всячески избегал тещи: старался не попадаться ему на глаза, не ел в его присутствии, пока теще не обещал ему какого-либо подарка (обычно овцу, корову или лошадь), «развязывая» тем самым его язык. У армян этот подарок (как и обычай) так и называется: բերանբացիք, т. е. «открытие рта».

³⁸ խալախի ե., 1) նոր Բաշաղիտ. — ԱՀ, գ. 16, էջ 14—15; 2) Վալոց Զոր, էջ 147; 3) Գանձակ, էջ 247—248; 4) Գողթն, էջ 121; 5) Բորչալու. — ԱՀ, գ. 9, էջ 218:

³⁹ Փոքրյան Սու., Զանգեզուրի հայերը, էջ 187:

⁴⁰ См.: Кагаров Е. Г. Состав..., с. 178; Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 80.

⁴¹ См.: Мифы народов мира. Т. I, М., 1980, с. 681.

⁴² См., напр.: Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. I. От обряда к песне. СПб., 1903, с. 306; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963, с. 17 и др.

²⁸ См.: Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978, с. 66—68.

²⁹ Հայ ժողովրդական հերթերի, հ. 1, Երևան, 1959, էջ 181—182; հ. 2, Երևան, 1959, էջ 224; հ. 3, Երևան, 1962, էջ 141; հ. 4, Երևան, 1963, էջ 105; հ. 5, Երևան, 1966, էջ 142—143; հ. 7, Երևան, 1979, էջ 11.

³⁰ См.: Кагаров Е. Г. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции СПб., 1913, с. 163—164.

³¹ Там же, с. 165.

³² Միլի-Փաշալու Չ. Վ., Անահիտ դիցանքի պաշտամունքը, Երևան, 1963, էջ 131—132:

³³ См.: Кагаров Е. Г. Культ..., с. 165; Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 198; Стратанович Г. Г. Указ. соч., с. 35.

³⁴ Об этом подробнее см.: Кагаров Е. Г. Культ..., с. 147—148.

ла-«хончи»—обнаруживает поразительное сходство с названными подарочными «хончами» армян. На лоток раскладывали праздничные пироги, крашенные яйца, красные яблоки, груши, конфеты, сахар, сухофрукты, цветы, обручальное кольцо, серебряные и золотые украшения, часть женского головного убора и свадебный венец⁴³. По мнению В. В. Бардавелидзе, этот «стол» вместе с другими мотивами, сопровождающими «оспу», воспроизводит Великую мать Нану, как богиню возрождающейся природы и плодородия⁴⁴.

У армян не сохранился подобный обычай, связанный с оспой, однако черкесоган⁴⁵, находясь в культурной среде, где широко бытовал этот обычай, заимствовали некоторые его черты. В частности, у них исполнялась специальная песня, посвященная оспе, воспринимавшейся в образе благородной женщины, способствующей быстрому излечению:

Ханума хана—счастливая Ханума,
Она появилась у нас с добрыми
намерениями.

Причина твоего прихода—три жемчужины.
Эти три жемчужины в отдельности
Созревают друг над другом...

Խանի Խանումը բարեգալիք Խանում է
Մեզ բարիք անելու համար է եկել.
Քո գալու պատճառը երեք մարգարիտներն են,
Այդ երեք մարգարիտները հաս-հաս
Մեկը մյուսի վերինում հասնիտանում են⁴⁶.

Интересно, что стол у черкесоганов был очень бедным, а до самого выздоровления больного оспой строго запрещалось производить слово «яйцо» или трогать его⁴⁷.

Можно предположить, что обычай столь обильного применения грузинами фруктов, яиц, цветов, а также символов брака—колец и некоторых принадлежностей украшения невесты, не характерных для других народов Кавказа, переведен на «оспу» из свадебно-

го ритуала, где все эти продукты и предметы употреблялись как символы созревания, роста, восхождения и имели целью способствовать оспе выйти наружу, «прорости», чтобы больной мог выздороветь.

С целью обеспечения потомства у новобрачных в армянской свадьбе употреблялись также ветви деревьев. Особый интерес представляет обычай приготовления в доме посаженного отца (*թիվոր*) или невесты маленького деревца из веток ивы, на которые прикреплялись или нанизывались бобы, изюм, хурма, орехи, сладости, зерна кукурузы, а на верхушке—гранат, яблоко или айва⁴⁸. В Гохтне это деревце называлось «*սկի ճյուղ*» (ветвь ивы), азапы держали его в руках в течение всего свадебного поезда⁴⁹. В Лори на ветках такого деревца зажигались свечки и оно ставилось перед женихом⁵⁰. Здесь оно называлось *փփփի* (попх), с которого молодые перед первой брачной ночью должны были взять что-либо по своему желанию⁵¹. В некоторых других районах это деревце называлось *սկր* (урк) или *նուկ* (нурц), ритуальный «захват» его друзьями-азапами невесты или жениха означал переход «славы и плодородия» на невесту или жениха⁵².

В день праздника *Մաղկազարդ*⁵³ или *Մաղկարդար* (Вербное воскресенье) молодые люди украшали ризницу и алтарь церкви только что распустившимися ветвями ивы. В этот вечер мать и родственницы жениха приводили невесту в церковь и вместе с зажженными свечами вручали там ей также освященные ветви ивы с побегами. Обычно эти свечи и ветви мать невесты сохраняла до рождения у новобрачных мальчика⁵⁴.

Известно, что окружающий людей растительный мир с давних времен наделялся сакральными свойствами и многие растения и деревья связывались с культом плодородия. Самое главное свойство растений вообще и кulta деревьев в частности, вызывающее к

⁴³ См.: Машурко М. Из области народной фантазии и быта. — СМОМПК, вып. 32, отд. III, с. 64; Чурсин Г. Ф. Народные обычаи и верования Кавхетни. Гифлис, 1905, с. 65; Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, с. 90.

⁴⁴ См.: Бардавелидзе В. В. Указ. соч., с. 93.

⁴⁵ Этническая группа армян, впитавшая в себя также адыгский этнический элемент. О них подробнее см.: Аракелян Г. С. Черкесоган (историко-этнографическое исследование). — Кавказ и Византия. вып. 4, Ереван, 1984, с. 28—129.

⁴⁶ Մաղադր Բ., Չերքեզի կամ Չերքեզուտան, — Բ. Չարենի անվան արվեստի և գրականության թանգարանի արվեստի ներկայից Մաղադրի ֆոնդ, Ցուցակ 1, րաժին 1, № 10, էջ 169—171.

⁴⁷ Там же, с. 170.

⁴⁸ Վալյան Բ., 1) Վարանդա, էջ 129; 2) Բորչալու, — ԱԶ, գ. 9, էջ 235; 3) Գողթն, էջ 125.

⁴⁹ Վալյան Բ., Գողթն, էջ 128—129.

⁵⁰ Վալյան Բ., Բորչալու, — ԱԶ, գ. 9, էջ 235.

⁵¹ См.: Тер-Саркисянц А. Е. Современная семья у армян. М., 1972, с. 135.

⁵² Չերքեզի Վ. Ս., Указ. соч., с. 250—259.

⁵³ Дословно *ժաղկազարդ*, *ժաղարդար* означает «украшение цветами» или «украшение деревьями». Об этом празднике у армян подробнее см.: Օրմանյան Մ. *Ծիսական րարարան*, Անթիլյան, 1957, էջ 34.

⁵⁴ Վալյան Բ., 1) Ջաղախ, — ԱԶ, գ. 1, Մուրի, 1896, էջ 268; 2) Վալյան Զոր, էջ 148; 3) Բորչալու, — ԱԶ, գ. 9, էջ 231. Об аналогичном обычае с применением веток джиды и тутовника у узбеков см.: Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 79.

ним поклонение,—это необычайная сила их плодovitости⁵⁵. Некоторые виды плодовых деревьев считались символами жизни плодородия у разных народов мира. Это ярко выражено, например, в следующем обычае грузин. В саду выбирают молодое дерево, которое плодоносит впервые, и из этих плодов дают матери есть столько штук, через сколько лет она желала бы родить дитя⁵⁶. В некоторых хороводных песнях грузин говорится, что девушки и юноши, не съевшие спелых ягод, умерли безвременно⁵⁷. Из быта многих народов известно множество фактов применения ветвей деревьев с целью оплодотворения. Так, в Индии, принося домой кусочек от ветки священного кедра, мужчины говорили своим женам: «Если тебе нужны дети—я тебе принес, если нужен скот—я тебе принес, в чем только ты ни нуждаешься, все у меня в руках»⁵⁸. В легенде о рождении Будды царица Маня родила в роще, «держась за ветвь и даже стоя»⁵⁹.

Возвращаясь к армянскому обычаю, связанному со «свадебным деревцем», следует отметить, что он находит аналогии и в обрядовой системе ряда народов. В Средней Азии, например, подобное деревце изготавливалось во время праздника суннат-той из ветвей джиды⁶⁰. Распространенный у многих народов Европы обычай «майского дерева»⁶¹ типологически очень сходен с армянским «урком». Восточные славяне в качестве «майского дерева» использовали (впрочем, как и в Вербное воскресенье) березу и вербу⁶². Приготовленный из молодого гладкого побега мелкого орешника западногрузинский «чичилаги» был очень похож на свадебное деревце армян и, по мнению В. В. Бардавелидзе, выступал в качестве «дерева изобилия»⁶³. В свадебных церемониях гре-

ки употребляли ветви миртового куста, вызывающего и укрепляющего якобы любовь⁶⁴.

Сопоставление некоторых исторически данных и этнографических материалов дает основание полагать, что ива служила предметом особого почитания среди армян. В труде древнеармянского историка Агатангелоса, где повествуется о распространении христианской веры в Армении, имеются сведения о привычке языческих армян дарить богине Анаит *чичили и րիւկ քաղցր ծառեր* (венки и густые ветви деревьев)⁶⁵. В специальной литературе установлено, что христианские церкви строились в Армении по большей части на местах бывших языческих храмов и капищ⁶⁶. Этот факт наводит на мысли о том, что обычай украшения ивовыми ветвями ризниц и алтарей церквей в день праздника *Ստեփանոսի* в XIX—начале XX вв. является как бы преемственным продолжением древнего обычая приносить в дар богине плодородия Анаит венки и ветви. Тем более, что именно в этот день все невесты посещали церкви, чтобы получить распускающиеся ветки ивы—явление, которое может рассматриваться как одна из форм обращения к богине Анаит. Логическое завершение подобного намерения прослеживается в обычае сохранять полученные в церкви освященные ветки ивы до тех пор, пока у невесты не родятся дети⁶⁷. В связи с этим интересно отметить также, что освященные ветки ивы люди приносили домой с намерением разбогатеть или излечиться от болезни. Так, жители Лори клали эти ветки в амбар с пшеницей с тем, чтобы хлеб был обильным; их употребляли также при постройке особым ям-амбаров, чтобы иметь полный ров пшеницы⁶⁸. В Джавахке этими ветками ударяли больных, приговаривая: «*Քիմի անդ, արիւկ դեր*» (букв.: «Вместо ветра, лекарство нив») ⁶⁹. В других местах этими ветками молодые люди ударяли девушек при их выходе из церкви.

Наконец, необходимо отметить еще одно характерное свойство ивового дерева: от него разносится бесчисленное количество семян. Не случайно с древнейших времен ива воспринимается народом как символ плодородия. В одном предании говорится, что «ива в свое время была молодой девушкой. Она долго ждала своего возлюбленного, но он так и не пришел. Бедная от долгих дум и

⁵⁵ Штернберг Л. Я. Первобытная религия..., с. 439.

⁵⁶ См.: Степанов И. Приметы и поверья грузин Телавского уезда Тифлисской губернии. — СМОМПК, вып. 19, отд. II, с. 95.

⁵⁷ См.: Бардавелидзе В. В. Указ. соч., с. 55—58. В этом отношении представляет определенный интерес и библейский мотив, связанный с плодом. Ведь именно то, что Ева и Адам съели запретный плод, в конечном счете способствовало их сближению.

⁵⁸ Штернберг Л. Я. Первобытная религия..., с. 441.

⁵⁹ Стратанович Г. Г. Указ. соч., с. 34.

⁶⁰ См.: Снесарева Г. П. Указ. соч., с. 199.

⁶¹ Аничков Е. В. Указ. соч., с. 142—144; Фрезер Дж. Указ. соч., вып. I, с. 136—162, вып. III, с. 11—38; Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937, с. 71.

⁶² См.: Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX вв. М.—Л., с. 63.

⁶³ Бардавелидзе В. В. Указ. соч., с. 75—76.

⁶⁴ См.: Штернберг Л. Я. Указ. соч., с. 447.

⁶⁵ Ագաթանգեղոսի Պատմութիւն Հայոց, էջ 30—31.

⁶⁶ Մելիք-Փաշայան Կ. Վ., Указ. соч., с. 128, 138.

⁶⁷ Այսլայան Ե., Բորչալու. — ԱԶ, գ. 9, էջ 221.

⁶⁸ Там же, с. 260.

⁶⁹ Այսլայան Ե., Հազարիս, էջ 268.

ожидания склонилась и превратилась в пву»⁷⁰.

Таким образом, анализ всех отмеченных мотивов показывает, что обычай изготовления во время свадьбы «древа плобия» именно из восток пвы и дарение в церкви освященных пвовых ветвей невесте имели четкую и определенную цель—способствовать плодovitости молодых.

Огонь также использовался армянами как один из продуцирующих способов обеспечения плодovitости у новобрачных. И хотя применение огня в сакральном его смысле в большинстве случаев связано с верой в его очистительную и целебную силу, тем не менее представление об оплодотворяющем свойстве огня также нашло свое практическое проявление в некоторых ритуалах. Речь идет об обычае армян устраивать хоровод вокруг огня или прыгать через костер во время праздника *Տյալի քնիքի* (Сретение господне). Н. О. Эмин приводит своеобразный вариант этого обычая: «Во время вечерней службы, на церковном дворе воздвигается костер из терновника; костру придается пирамидальный вид; его обыкновенно убирают дикорастущими плодами и в особенности пешатом, вроде кизила. Молодые девицы и вновь вышедшие замуж женщины составляют около него хоровод. Когда один из юношей, густою толпою обступивших хоровод, подложит под костер огонь, хоровод тихо и торжественно начинает кружиться около зажженного костра... Эта пляска продолжается до тех пор, пока пламя значительно не спадает, тогда хоровод расступается, на сцену выступают молодые люди, только что женившиеся, женихи, вообще юноши и начинают перепрыгивать через костер. Под конец тот же процесс совершают только что вышедшие замуж женщины. Вся эта церемония продолжается во время вечера, после чего расходятся по домам»⁷¹.

В этот день мать жениха и близкие родственники с подарками (обычно печенье-гата, жареная курица, шелковый платок) шли в дом невесты и вели ее в церковь. Отсюда с зажженными свечами они опять возвращались в дом невесты, где она три раза перепрыгивала через костер, разведенный на плоской земляной крыше жилого дома, с тем, чтобы в будущем рожать много детей⁷². В некоторых местах в доме, где имелась новобрачная пара, этот праздник отмечался в особо торжественных условиях, с песнями и плясками⁷³. Иногда жених и невеста вместе

танцевали вокруг пламени⁷⁴. Существовал также обычай слегка обжигать край подола платья невесты⁷⁵. Впрочем, с разными вариациями этот обычай практиковался по всей Армении. Свидетельством того, что он действительно был связан с идеей плодородия, могут служить те многочисленные суеверные действия, которые совершались в народе с применением остатков этого костра. Оставшиеся от костра угли, пепел, щепки обычно относили домой. Пепел разбрасывали в нивах и под плодовые деревья для получения обильного урожая, насыпали в курятниках и хлевах; углем и щепками обжигали зад курам, чтобы они неслись обильно и яйца были большими; дымом обкуривали или щепками обжигали вымя коров, чтобы они давали много молока; оставшиеся от костра ветки клали на маслобойку, чтобы получить побольше масла; вокруг зажженного костра стояли дети, держа в руках по одной курице, чтобы эти курицы в течение Великого поста снесли много яиц. Через костер часто прыгали также бездетные женщины⁷⁶.

Приведенные факты красноречиво свидетельствуют о том, что огонь, какими бы ни были источники и мотивы его почитания, в народном сознании был наделен и силой оплодотворения. Об этом же говорит обычай обращения к огню бесплодных женщин с целью лечения у некоторых народов Средней Азии. Они обнажали живот и некоторое время держали его обращенным к огню очага, костра или просто зажженных свечей⁷⁷. Видимо, в этом аспекте следует толковать и обычай прыгать через костер или же проходить во время свадьбы через огонь, практиковавшиеся у других народов⁷⁸.

В плане побудительных мер обеспечения потомства привлекает внимание и роль участников свадьбы, а также окружающих молодую пару лиц в течение всего свадебного церемониала.

Как известно, в жизни армянской семьи чрезвычайно велика была роль посаженного отца—кавора⁷⁹. В данном контексте его образ интересует нас особенно тем, что «кавор-

⁷⁰ Մզկանդյանց Վ., Մանան, Կ. Պոլիս, 1876, էջ 108.

⁷¹ Քարեբունի. Պիվական սովորություններ. — ԱՀ, գ. 7—8, Թիֆլիս, 1901, էջ 122.

⁷² Տմ.: Լիֆլյան Ստ., Հանգեղորի հայերը, էջ 263; Լիֆլյան Ե., 1) Վարանդա, էջ 342; 2) Հավախք, էջ 264; 3) Գանձակ, էջ 366; Միֆայելյան Գ. Հ., Նոր Բալաղան. — ՀԱԲ, սր. 11, Երևան, 1980, էջ 146.

⁷³ Տմ.: Տнесарев Г. П. Указ. соч., с. 191.

⁷⁴ Там же, с. 82; а также: Токарев С. А. Религиозные верования..., с. 67.

⁷⁵ Տմ., напр. Իֆիկյան Գ., Դալար.—ԱՀ, գ. 24, Թիֆլիս, 1913, էջ 80—110; Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы. М., 1961 с. 63—64; Карапетян Э. Т. Об одном персонаже армянской сказки. ԳՐՀ, 1973, № 3, с. 211—216.

⁷⁰ Մզկանդյանց Ա. Տ., Ավանդական, Երևան, 1969, էջ 116.

⁷¹ Эмин Н. О. Очерк религии и верований языческих армян. М., 1864, с. 60—61.

⁷² Լիֆլյան Ե., Վախք Ձոր, էջ 148.

⁷³ Արեղյան Մ., Հայ ժողովրդական հավատքը, էջ 63.

ство» было наследственным и переходило из поколения в поколение, однако были случаи его замены, в особенности, если у невестки рождались только девочки, или дети умирали после рождения, или же она вообще не рожала⁸⁰. Интересно также, что кавором у армян мог быть только женатый мужчина, имевший много детей⁸¹. Именно кавору надлежало повязать невесте свадебный пояс, этот символ женственности и материнства. Так, в Гохте пояс невесты завязывала жена кавора—каворкин (*գաւորկին*), а жениха—сам кавор⁸²; в Гандзаке свадебное платье надевала на невесту женщина, у которой первенец был мальчиком, а пояс завязывал кавор⁸³. В других местах, перед тем, как завязать пояс, кавор трижды проводил им над головой невесты справа налево, завязывал его и, слегка ударив невесту по спине, приговаривал: «Дай бог тебе сына-богатыря» или же «Пусть даст тебе бог три сына и одну дочь»⁸⁴. В течение всего свадебного церемониала кавор не разлучался с женихом. Все время около жениха должен был стоять также мужчина, у которого жена не была бесплодной⁸⁵.

В обряде «просеивания муки» (*սկրիւմիս, սրբաշորմիս*) при выпечке хлеба для свадебного стола столь же непрямым было участие пожилых, здоровых и многодетных женщин. Этому обряду во многих местах придавалось чрезвычайно важное значение. Обычно просеивание муки начинала самая пожилая женщина. Просеив немного, она передавала сито жене кавора, которая, в свою очередь, повторив то же самое, передавала его третьей женщине и т. д. Соль в тесто клали также в указанном порядке. Сама же выпечка хлеба для свадьбы поручалась другой многодетной и здоровой женщине⁸⁶. В Гандзаке этот обряд отличался некоторым своеобразием. Корыто ставили в центре комнаты, на двух его концах зажигали по одной свече, а на правую сторону вешали зелено-красные шелковые нитки. Маленькая девочка становилась на колени перед корытом, держа в руках сито, а маленький мальчик горстями клал в сито муку, которую девочка начинала просеивать⁸⁷.

⁸⁰ Լալայան Բ., Վալոց Զոր, էջ 149.

⁸¹ ԴԱԴ, 1972.

⁸² Լալայան Բ., Գողթն, էջ 127.

⁸³ Լալայան Բ., Գանձակ, էջ 255.

⁸⁴ Լալայան Բ., Վալոց Զոր, էջ 187. Լիսիցյան Ստ., Указ. соч., с. 194.

⁸⁵ Լիսիցյան Ստ., Указ. соч., с. 194.

⁸⁶ Լիսիցյան Ստ., Указ. соч., с. 189; Լալայան Բ. 1) Վարանդա, էջ 128; 2) Վալոց Զոր, էջ 150; 3) Բորշա-լու.—ԱԶ, գ. 9, էջ 224.

⁸⁷ Լալայան Բ., Գանձակ, էջ 251.

Неотъемлемым элементом армянской свадьбы был также обычай подсаживания на колени невесте мальчика или вообще окружения ее детьми⁸⁸. Цель приведенных обычаев и действий может быть объяснена двояко: обеспечить в будущем потомство и, в особенности, гарантировать рождение мальчика, что было очень важно, даже жизненно необходимо для патриархальной армянской семьи⁸⁹. Здесь символом плодородия служили люди, которые или были одаренными плодородной силой, проверенной на практике (многодетность), или же являлись плодом этой одаренности (сами дети).

Как уже было отмечено, вторую группу обычаев и обрядов, направленных на обеспечение плодovitости у новобрачных, составляли способы профилактического характера. В этом комплексе выделяются меры предохранения жениха и невесты от возможного колдовства со стороны враждебно настроенных к ним лиц, от «сглаза» и действия злых духов. В связи с этими опасениями создавалась целая система «охраны» молодой четы, что также непосредственно было вызвано стремлением народа сохранить половую силу жениха и плодovitость невесты для той же цели—продолжения человеческого рода.

В этом отношении примечательны примеры вредоносной магии. Среди всех колдовских приемов свадебного обряда самыми страшными считались запираание замка или закрывание ножа и завязывание на веревке узлов. По поверьям, недруги семьи якобы хотели этим «завязать» новобрачных, сделав их сближение невозможным. Многочисленные примеры этого магического приема известны из быта ряда других народов мира⁹⁰. Армяне полагали, что недруги могли запереть замок, закрыть нож или завязать узел во время самой ответственной церемонии свадебного ритуала—венчания в церкви. Существовали определенные контрмеры для предотвращения и обезвреживания такого рода колдовства. Так, во время венчания дружки-азапы караулили во дворе церкви и зорко следили, чтобы враги не клали веревку у порога и после прохождения молодой четы не завязали бы узел⁹¹. В церкви за этим следили сестры жениха⁹². Иногда даже в самый момент венчания какая-нибудь старуха из родственников жениха трижды запирали и открывала замок, причем в последний раз

⁸⁸ Լալայան Բ., Նոր Բալազան.—ԱԶ, գ. 16, էջ 27; Մխչյան Գ. Հ., Указ. соч., с. 146, Լալայան Բ. ԴԱԴ 1971—1974; Мелик-Шахназаров Е. Указ. соч., с. 223.

⁸⁹ Ուսմանյան Խ., Հայ բնութանկան պաշտամունքը.—ԱԶ, գ. 13, էջ 121—122.

⁹⁰ См.: Фрезер Дж. Указ. соч., вып. II, с. 82—87.

⁹¹ Լալայան Բ., Գողթն, էջ 129.

⁹² Լալայան Բ., Վարանդա, էջ 136.

запирала, чтобы потом открыть его перед брачной ночью⁹³.

Кроме этого, существовали и способы, имевшие целью предотвратить колдовство. В армянской свадьбе особым ритуалом обставлялось «закалывание быка» (*հզն ճորժել*)⁹⁴ для свадебной трапезы. Во время этого ритуала жених и кавор с зажженными свечами в руках приближались к животному, сваленному на землю. Жених, делая ножом крестообразный знак на шее животного, закрывал и клал окровавленный нож в карман, либо смачивал кровью замок, который затем закрывал и хранил при себе, открывая его только в брачную ночь⁹⁵. Иногда при процедуре закалывания быка жених острием ножа разрезал шею убойного животного, смачивал нож кровью, выдергивал из хвоста волос, клал его на лезвие ножа, закрывал и хранил в кармане⁹⁶. Нередко он мочил в крови кусок веревки и, завязывая на ней узел, хранил ее у себя до брачной ночи⁹⁷. Целе-направленность этих контрмер⁹⁸ прослеживается вплоть до своего логического завершения, так как эти вещи открывались и развязывались только перед сближением молодых, в брачную ночь. Таким образом, у армян фактически отпадала возможность вмешательства шаманов, колдунов, божьих людей в это дело, как это наблюдается у других народов, когда запертый с магической целью замок бросался в воду⁹⁹.

Основным потенциальным недругом невесты на протяжении всего свадебного торжества считалась бесплодная женщина. Представление о том, что бесплодность магическим путем можно передать другому¹⁰⁰, дало повод для всевозможного избегания таких женщин во время свадьбы.

Среди обрядов профилактического характера значительное место занимали способы скрывания от злых существ истинной сути и смысла свадьбы. Во многих местах, когда

сваты впервые входили в дом невесты, будь это днем или вечером, здоровались, всегда говоря: «*Բարի լիցի*» (букв. «добрый свет, добрый день») с тем, чтобы действующие ночью злые духи «подумали», что еще не стемнело, и не смогли бы вредить¹⁰¹.

Неотъемлемой частью армянской свадьбы являлось ритуальное бритье жениха¹⁰², что обычно проводилось в окружении кавора и дружков-азапов. Во время бритья цирюльник местами оставлял на лице жениха полосы волос и, обращаясь к азапам и кавору, говорил: «Ребята, кто хочет купить эту грядку?» Кто-либо из азапов или кавор отвечал: «Я хочу, видимо, там выросла хорошая свекла» и давал цирюльнику 5—10 копеек. Так, каждый раз один из окружающих, называя какую-то зелень или овощ, «покупал» волосы жениха, пока полностью не выбривали его¹⁰³. Как справедливо заметила Л. М. Варданян, этот обряд символизировал собой посвящение юноши в следующий возрастной состав¹⁰⁴. Однако приведенный выше вариант этого обычая¹⁰⁵ свидетельствует и о наличии в нем сакрального мотива, а именно: ввести в заблуждение, обмануть злых духов, заставить их думать, что это не волосы жениха, а обыкновенная зелень. Ведь по народным представлениям колдовство особенно действует на волосы. Об этом же говорит обычай лорийцев аккуратно собирать и класть все отрезанные волосы жениха в такое место, куда не ступила бы человеческая нога¹⁰⁶.

Видимо, ту же цель—обмануть злых духов—следует видеть и в обычае надевания головных уборов новобрачных на головы детей, причем головной убор жениха надевали на голову девочки, а невесты—на голову мальчика¹⁰⁷. С той же целью свадебный поезд никогда не возвращался из церкви по той дороге, по которой направился туда¹⁰⁸.

Не менее активными были способы ограждения жениха и невесты от нечистой силы. Характерным примером этому может слу-

⁹³ *Լալաշյան Ե., Վաղարշ Զոր, էջ 159.*

⁹⁴ Это делалось в торжественной обстановке, в сопровождении музыки и танцев. Выражение «резание быка» применялось как общий термин, так как резали не только быка, а любой крупный рогатый скот, кроме дойных коров.

⁹⁵ *ԳԱՆ, 1973 թ.; Լալաշյան Ե. 1) Դանձակ, էջ 252; 2) Նոր Բալազետ, էջ 18:*

⁹⁶ *Լալաշյան Ե., Վաղարշ Զոր, էջ 152:*

⁹⁷ *Լալաշյան Ե., 1) Բարձրալու.—ԱԶ, գ. 9, էջ 225—227; 2) Դոդրի, էջ 124:*

⁹⁸ По мнению Э. Т. Карапетян, эти действия, помимо сохранения половых способностей, должны были также «создать плодородие жениха».

⁹⁹ См., напр.: Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 84.

¹⁰⁰ Нам еще предстоит более подробно говорить об этом в связи с роком бездетности и родильным циклом обычаев и обрядов.

¹⁰¹ *Լալաշյան Ե., Դոդրի, էջ 120; Լիբրցյան Ս., Указ. соч., с. 186.*

¹⁰² *ԳԱՆ, 1971—1974; Լալաշյան Ե. 1) Բարձրալու.—ԱԶ, գ. 9, էջ 232; 2) Նոր Բալազետ.—ԱԶ, գ. 16, էջ 23:*

¹⁰³ *Պետրյան Վ. Ա., Указ. соч., с. 249; Լալաշյան Ե., Նոր Բալազետ.—ԱԶ, գ. 16, էջ 23:*

¹⁰⁴ См.: Варданян Л. М. Пережитки института инициаций у армян. (По материалам свадебной обрядности). *ՊՐԶ*, 1967, № 4, с. 293.

¹⁰⁵ Ср. также с аналогичными действиями, применяемыми сасунцами (*Վարաշապետյան Ե. Սասուն, Ազգա-գրական Դրուժին, Երևան, 1969, էջ 163—166*).

¹⁰⁶ *Լալաշյան Ե., Բարձրալու.—ԱԶ, գ. 9, էջ 232:*

¹⁰⁷ *Լալաշյան Ե., Դանձակ, էջ 268:*

¹⁰⁸ *Լալաշյան Ե., Վաղարշ Զոր, էջ 159; Լիբրցյան Ս., Указ. соч., с. 195.*

жить структура свадебного поезда. Обычно молодая пара помещалась в центре процессии. Справа и слева от жениха с зажженными свечами шли кавор и брат жениха. Невеста шла за женихом, окруженная с обеих сторон своими братом и сестрой: кто-либо из них брал конец подола жениха и держал его у груди невесты, чтобы между помолвленными никто не пробежал. Азапы, с зажженными свечами и факелами в руках, окружали их со всех сторон. Свадебный поезд всегда сопровождался выстрелами и шумными выкриками, а свечи и факелы фигурировали везде и все время, будь это день или ночь¹⁰⁹.

Куда бы ни вошли жених и невеста—в церковь, в дом кавора или жениха—кавор всегда должен был держать над их головами у входа обнаженный кинжал¹¹⁰. На протяжении всего церемониала жених имел при себе свой кинжал, с которым разлучался только перед брачной ночью. И, наконец, оградителем от недоброжелательных сил служил также *փշրիփ* (свадебный занавес), на который прикреплялось множество амулетов и оберегов¹¹¹. Большинство опасений и предосторожностей во время свадебного обряда были вызваны представлением народа о разных духах и демонах, якобы вмешивающихся в людские дела. В частности, наиболее опасными считались демоны *Բլիփ* (тпха) и *սիփ* (алк), о которых речь пойдет в следующем разделе работы.

Весь вышеизложенный материал, рассмотренные проблемы и аспекты позволяют сделать ряд выводов.

1. Детальное рассмотрение армянского материала и сопоставление его с аналогичными данными и фактами из быта других народов показывает, что, несмотря на своеобразие форм проявления того или иного обряда у армян, в свадебном ритуальном комплексе разных этнических общностей можно обнаружить много общих черт в обрядово-знаковой системе.

2. Приведенный нами материал, его систематизация, классификация и анализ дают возможность коснуться также вопросов теоретического характера. Речь идет об установившейся в литературе практике квалифицировать рассмотренные нами обряды как магические или религиозно-магические. Е. Г. Кагаров, например, все свадебные обряды и обычаи сакрального содержания сводит к магическим, вернее религиозно-магическим,

идеям или, по крайней мере, действиям¹¹². С. А. Токарев полагает, что «далеко не все они имеют отношение к магии ...бесспорно, что многие из свадебных ритуалов получили, каково бы ни было их первоначальное происхождение, магическое и религиозное значение»¹¹³. Г. П. Снесарев также склонен к тому, что в свадебном церемониале преобладает магический мотив¹¹⁴. В связи с этим следует обратить внимание на два, на наш взгляд, важных момента.

Во-первых, само применение термина «религиозно-магический» уже включает в себе определенную неточность. К сожалению, этот термин встречается не только в ранних этнографических работах, но и во многих более поздних исследованиях, вплоть до современных. Вероятно, возникновение и функционирование этого термина до настоящего времени следует связывать с разногласием в специальной литературе по поводу определения понятия магии. Не вдаваясь в подробности этого, весьма запутанного в литературе вопроса, отметим, что мы склонны воспринимать магию как одну из наиболее ранних элементов религии. Однако, даже если принять во внимание различные трактовки понятия магии, это не дает нам оснований применять подобный термин. Так, если магия—одна из ранних форм религии, то термин «религиозно-магический» содержит тавтологию: ведь никто не допустит употребления выражений типа «религиозно-анимистический» или подобные этому. Если же магия безрелиозна (в каком бы то ни было трактовке), то не лучше ли при анализе обряда говорить о соотношении в нем религиозных и рациональных, даже научных мотивов, например, из области теории игр и т. п. Видно, термин «религиозно-магический» до сих пор употребляется в силу научной традиции. В таком случае мы должны четко знать, что собственно понимается под ним. Если под этим термином подразумеваются те религиозные обряды и действия, в которых магические мотивы преобладают, то не лучше ли просто указать на их магический характер?

Во-вторых, очевидно, что в религиозных пережитках невозможно найти что-либо в чистом виде, поэтому, говоря о том или ином обряде, необходимо говорить о характере его проявления, поскольку само содержание и структура обряда весьма синкретичны. Это явствует, в частности, из сравнительного анализа свадебных обычаев и обрядов армян. Основой для употребления в них тех или иных продуктов, растений, стихий при-

¹⁰⁹ Լիփրիփան Ստ. Указ. соч., с. 194—195; Լալայան Բ. 1) Գարնիփ, էջ 135—137; 2) Դանիակ, էջ 257.

¹¹⁰ ԴԱՆ. 1971; Գևորգյան Գ. Գ. Указ. соч., с. 50 Երթայլլան Գ. Է., Указ. соч., с. 146.

¹¹¹ Լիփրիփան Ստ., Указ. соч., с. 188—189.

¹¹² См.: Кагаров Е. Г. Состав..., с. 152—196.

¹¹³ Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 134.

¹¹⁴ См.: Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 75—76.

роды, норм поведения с целью обеспечения плодovitости новобрачной пары служили народные представления, наделяющие эти предметы и явления сверхъестественными свойствами. Иначе говоря, в этих ритуальных действиях центральное место отводилось именно культам растительности, огня, плодов и некоторых других продуктов, вере в силу вредоносных обрядов и т. п., сакральные свойства которых в течение многих веков играли значительную роль в обрядовой жизни народа и нашли специфические формы проявления в свадебном обряде. Магический же характер в этих обрядах имеет лишь путь, способ обеспечения плодovitости посредством вышеуказанных предметов и явлений. Однако наличие магического элемента еще не даст оснований для квалификации всего обряда таковым—во многих обрядах явно присутствуют и анимистические мотивы.

В целом, рассмотренные нами материалы убедительно доказывают, что в результате многовекового процесса сменения и переплетения различных форм религии создавались их синтетические варианты, которые не могут определяться однозначно.

3. Рассмотренные в данном разделе обычаи, обряды и суеверные действия с точки зрения их функциональной целенаправленности (обеспечение будущего потомства) и разнообразных форм проявления примыкают к широкому кругу явлений, связанных с культом плодородия, отражая позитивную (побудительные меры) и негативную (профилактические меры) стороны этого культа.

2. Культново-функциональный состав родильного цикла

Родильный цикл обычаев и обрядов является одной из важных сфер семейной обрядности народа. Если в свадебных обрядах были выражены лишь идеи культа плодородия и связанное с ним суеверное стремление обеспечить будущее потомство, то после образования новой семьи люди уже на практике убеждались, к чему привели все принятые ими побудительные и профилактические меры. Здесь семья уже стояла перед фактом: плодovита невестка или бесплодна. Поэтому нам представляется вполне правомерным включение в родильный цикл обычаев и обрядов и тех религиозных действий, которые были связаны с послесвадебной жизнью бездетной семьи. В другую часть родильной обрядности входят период беременности женщины, собственно роды, а также период ухода за новорожденным в течение сорока дней, т. е. тот период, который, по народным пред-

ставлениям, считался наиболее опасным для роженицы и новорожденного.

Таким образом, нами рассматриваются две группы проблем: а) бесплодие и связанные с ним верования и обряды; б) процесс появления на свет нового человека и связанные с этим верования и обряды.

Бесплодие у армян считалось помимо большого несчастья и божьим наказанием. В семье бездетная женщина все время преследовалась со стороны всех членов, особенно свекровью. В адрес бесплодной невестки обычно говорили: «на ней—проклятие бога», «сухая балка», «бесплодное дерево» и т. п.¹¹⁶ Хотя этот недостаток или недуг в устах народа звучал как «божье наказание», однако в народных представлениях это прежде всего расценивалось как результат нападения злых духов. Так, в Нор-Баязете бесплодие объясняли следующим образом: «...якобы чары душат и превращают в кровь находящийся в чреве плод. Это случается в период сорокадневья, и после этого женщина больше не беременеет»¹¹⁶.

В связи с этим интересно обратить внимание на представления среднеазиатских народов о роке бездетности. В широком его понимании как «тяжести» или «бремени» этот вопрос был освещен О. А. Сухаревой на таджикском материале¹¹⁷. По ее словам, «под этим словом («бор».—З. Х.) подразумевалась болезнь сверхъестественного происхождения, приписывавшаяся действиям духов и имевшая хронический характер. Такая болезнь выражается в постоянном недомогании, в бесплодии или в частой смерти»¹¹⁸. Узбеки Хорезма также расценивали бездетность «как результат порчи или враждебного вмешательства духов», обозначая это явление термином «чплла», производного от слова «чпл»—сорок. Интересно, что сорокадневье после родов у них также называется «чилла»¹¹⁹.

В приведенном выше представлении армян о бесплодии четко прослеживаются все эти мотивы. Однако если у народов Средней Азии эти представления или не имели определенной персонификации, или же отражались в образе духа «албасты» в расплывчатой форме, то у армян они нашли весьма яркое и определенное отражение в образе демона тхпа. Для более всестороннего и глубокого анализа народных представлений ар-

¹¹⁶ *Ինքնակ ի., Նոր Բայազետ*,—ԱԷ, գ. 16, էջ 30.

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ См.: Сухарева О. А. Мать и ребенок у таджиков. — Сб.: Иран, т. III, Л., 1929, с. 114—116.

¹¹⁸ Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. — ДВОСА, с. 15.

¹¹⁹ Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 81.

мян о роке бездетности имеет смысл детальное рассмотрение образа тпха.

В народной фантазии тпха рисуется в виде лягушки с бесчисленными ногами. По представлениям, он начинает осуществлять свои злые намерения еще тогда, когда девушка вступает в пору зрелости и преследует ее вплоть до рождения у нее ребенка (здесь его функции в значительной мере переплетаются с функциями другого, не менее опасного для роженицы и ребенка, демона ал или алк). Существовало поверье, что на женщин, у которых дети или не рождались или же не выживали, нападал тпха. Такие женщины в народе назывались *թլղղիկ*—тпхот (буквально—имеющая болезнь тпха)¹²⁰.

Этнографические материалы о демоне тпха или *թլղղիկ*—тепэх (по некоторым данным *թլղղիկ*—кепэ¹²¹), содержат весьма богатые и интересные данные о том, как он делает больным ребенка еще при беременности женщин, отчего и дети рождаются или мертвыми или же не выживают после рождения. Вспураканцы представляли себе этого демона в виде лягушки, входящей в чрево женщин и отравляющей плод¹²². Согласно другим сведениям, тпха, отравляя кровь новорожденных, убивает их, а женщин лишает плодовитости¹²³. В некоторых местах верили, что зрелые девушки стали тпхот после того, как съели мясо ягненка или теленка, не отведавших еще травы¹²⁴.

Чтобы избежать влияния тпха, прибегали к различным средствам. При беременности для этой цели применялись различные амулеты и обереги, в качестве которых в большинстве случаев служили специально умерщвленные лягушки. В Вспуракане, например, ловили в болотах лягушку, умерщвляли ее и, вынув внутренности, оставляли, чтобы высохла. Высохшую лягушку нанизывали на нитку и вешали на шею беременным женщинам, чтобы тпха не мог бы к ним подойти¹²⁵. Во многих случаях приносили домой вырванную из пасти змеи лягушку и высушивали ее. Покупая из семи магазинов семицветные шелковые нити, расширяли ими чуело лягушки, причем иголку потом втыкали в нсе. В таком виде лягушку освящали в семи разных церквах. После этого

опять из семи магазинов покупали семь кусков железных вещей, из которых кузнец приготавливал кольцо для женщины—тпхот. Подготовленную таким образом лягушку клали в подушку женщины. При рождении ребенка на месте, где проходили роды, закалывали барана и, отрезав от его туши кусок мяса весом, равным весу новорожденного, клали в кувшин и зарывали этот кувшин в том же месте¹²⁶.

По сведениям В. Бдоян, среди армян наблюдались и случаи, когда тайно от женщин—тпхот в ее пищу клали мясо лягушки. Или же живую лягушку привязывали на живот беременной женщины—тпхот, равно как и купали новорожденного вместе с живой лягушкой или ее кожей¹²⁷.

С той же целью применялись и специально приготовленные кузнецом железные кресты и кольца. В Акне, например, от сорока женщин по имени Мариаи собирали по гвоздю и изготовляли из них треножник, через кольцо которого принимали ребенка при рождении¹²⁸.

Если женщина уже стала тпхот, то можно было вылечить разными способами. Хотя способы «избавления» от бесплодия не отличались друг от друга у всех бесплодных женщин; однако для «лечения» собственно болезни тпхот были свои специфические средства. Так, в некоторых местах имелись специальные «деревья тпха», растущие в воде. Женщины—тпхот посещали эти деревья, приносили им жертву, купались в воде и, привязав к ветвям лоскуты платков, «оставляли» на них свою болезнь¹²⁹. В Ошакане «дерево тпха» имело в стволе отверстие, через которое трижды проходили женщины¹³⁰.

В народе существовало поверье, что если, увидев змею, державшую в зубах лягушку, произнести имя какой-нибудь женщины—тпхот и при этом змея выпустит добычу, то названная женщина избавится от болезни¹³¹.

Материализация народных представлений о болезни тпха особенно ярко выражена в поверье, что от нее можно избавиться, передав ее другой. С таким намерением жен-

¹²⁰ Ср. с выражением у узбеков: «женщины, на долю которых выпала чилля» (Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 81).

¹²¹ Մանուկյան Յ., «Բնիկ» և «Ձանգը». — Բյուրակն, 1898, № 44, էջ 769—771.

¹²² Լալայան Ե., Վասպուրական. — ԱՀ, գ. 25, էջ 59.

¹²³ Ռոզմիլի, Բաղա, Յանգ, Գրող, Կրող. — Բյուրակն, 1893, № 49, էջ 867.

¹²⁴ Բղոյան Վ. Հ., Հողերերի և տղարերի պաշտամունքը..., էջ 192.

¹²⁵ Լալայան Ե., Վասպուրական. — ԱՀ, գ. 25, էջ 59.

¹²⁶ Обо всем этом См.: Բեհն, Указ. соч., с. 121—122; Լալայան Ե., Նոր Բաղադեմ, — ԱՀ, գ. 16, էջ 47; Միքայելյան Գ. Հ. Указ. соч., с. 137.

¹²⁷ Բղոյան Վ. Հ., Հողերերի և տղարերի պաշտամունքը..., էջ 210.

¹²⁸ Մանուկյան Հ., Указ. соч., с. 770.

¹²⁹ Բղոյան Վ. Հ., Հողերերի և տղարերի պաշտամունքը..., էջ 192.

¹³⁰ Լալայան Ե., Տղարերի սովորությունների դարգացումը հայոց մեջ. — Տեղեկագիր 1931, № 5, էջ 121.

¹³¹ Ռոզմիլի. Указ. соч., с. 867; Միքայելյան Գ. Հ., Указ. соч., с. 137.

линии—тпхот нередко посещали рожениц, имея при себе так называемые «бусы тпха»¹³². В обществе роженицы они теребили эти бусы, одновременно приговаривая: «Пусть моя тпха падет на эту женщину, и се дети умрут прежде, чем им исполнится столько-то месяцев (или лет)»¹³³. Верили, что свою болезнь можно передать и животным. В Талинском районе в прошлом существовало поверье, что если беременная женщина—тпхот перешагнет через наседку с цыплятами, то болезнь перейдет на цыплят и они передохнут, а ребенок родится здоровым¹³⁴. С такими же намерениями перепрыгивали через стельную корову¹³⁵, перешагивали через кошку и собаку¹³⁶.

Таковы в общих чертах представления о демоне тпха и «бремени», налагаемом им. По своему основному характеру он сходен с духом «тэуа» у курдов-езидов¹³⁷ и духом «важж» у белуджей¹³⁸.

Как можно заметить, во всем комплексе представлений и обрядовых действий, связанных с демоном тпха, чаще всего фигурирует лягушка. В. Бдоян¹³⁹, подробно анализируя орнаменты и мотивы женских серебряных поясов и других украшений женского костюма у армян, показывает, что в большинстве случаев на этих орнаментах изображена лягушка. Одновременно, считая пояс символом плодородия, деторождения и материнства, он полагает, что и образ лягушки в народных представлениях связывался с культом плодородия. Далее, отождествляя лягушку с богиней Нар, рассматривает их как божества плодородия. Обряды, связанные с демоном тпха, В. Бдоян рассматривает как пережитки культа так называемого «нарзма» (божества лягушки), от имени богини Нар.

¹³² Такие бусы—*թրթրալիք* (тпхулунк)—имели двойное назначение: служили, с одной стороны, оберегом, а с другой—средством передачи болезни тпха. «Бусам тпха» приписывалась, как неоднократно подчеркивали наши информаторы, особо страшная сверхъестественная сила. По их рассказам, они якобы падают на землю с неба во время града и обычно бывают синего цвета. Эти бусы считались редкостью и имелись лишь у немногих людей.

¹³³ *Թղթիւն Վ. Հ., Հողաբերրի և տղաբերի ցաշտամունքը...*, էջ 202.

¹³⁴ *ԴԱՆ, 1979.*

¹³⁵ *Թղթիւն Վ. Հ., Указ. соч., с. 197.*

¹³⁶ *Թղթիւն Վ. 1) Վալոց Զոր, էջ 134; 2) Նոր Բալաղետ, —ԱԶ, գ. 16, էջ 48.*

¹³⁷ *Թղթիւն Վ. Հ., Հողաբերրի..., էջ 190.*

¹³⁸ См.: Гафферберг Э. Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей. — ДВОСА, с. 230.

¹³⁹ *Թղթիւն Վ. Հ., Հողաբերրի..., էջ 204—211, 211—214.*

Со всеми этими мыслями В. Бдояна, казалось бы, можно согласиться. Однако вызывает сомнение то обстоятельство, что, будучи, божеством плодородия, эта лягушка Нар почему-то, по народным представлениям, сама входит в чрево женщины и отравляет плод, когда нужно было бы ожидать совершенно противоположного воздействия. И хотя В. Бдоян объясняет это противоречие двойственностью образа Нар (которая и добра, и зла), фактически им показана двойственность образов тпха и лягушки, а не противоречивость характера образа—лягушки Нар.

Другой исследователь древних верований армян, Гр. Капанцян, связывает образ тпха с хеттским добрым божеством Теллину. Эту связь он обнаруживает, в частности, в корне имени этого божества «телип», означающем «бог», «дух»¹⁴⁰. Причину превращения доброго существа у хеттов в злого духа у армян он объясняет характером культурных и политических контактов хеттского мира и предков армян¹⁴¹. Несмотря на некоторую гипотетичность, высказывание Гр. Капанцяна представляется верным. Ведь характерное для народов мира деление духов на злых и добрых в определенном аспекте выражает и характер межэтнических контактов¹⁴². Несомненно, права О. А. Сухарева, полагая, что подобное деление «отображало в фантастическом виде общественные отношения первобытного человеческого коллектива с его разделением всего мира на своих—сородичей, хороших, добрых и чужих, не входящих в род, злых, недоброжелательных и имело, по-видимому, большое принципиальное значение для всего мировоззрения первобытного атеиста»¹⁴³.

По мнению Розмэри, тпха—иранское слово, означающее «осквернитель», «злодей»¹⁴⁴. Если принять во внимание основную функцию демона тпха—различными злыми намерениями и действиями мешать продолжению человеческого рода, то подобное объяснение не далеко от истины.

Обычай и обряды, связанные с женским бесплодием, у армян не ограничивались лишь указанными представлениями о демоне тпха. Они были столь многочисленны и

¹⁴⁰ *Պաթաճյան Գր., հեթանոսի մի առասպելի մասին. — Ն. Ցա. Մանր Կարկենտի աշխատություններ, № 1, Երևան, 1945, էջ 176.*

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² См.: Мелик-Симонян К. А. Образ ведуна в традиционных африканских верованиях. — СЭ, 1978, № 2, с. 41, 50—51.

¹⁴³ Сухарева О. А. Пережитки демонологии..., с. 13.

¹⁴⁴ *Թոգլեղի. Указ. соч., с. 867.*

разнообразны, что чуть не переросли в самостоятельную область верований, отражая негативную сторону культа плодородия. Согласно народным представлениям, бесплодие как «божье наказание» женщины получили через определенных святых, поэтому причину сакрального происхождения этого недуга народ в основном связывал с именами тех или иных христианских святых. По материалам конца XIX в. значительную часть паломников составляли бесплодные женщины. Посещение мест паломничества сопровождалось обычно каким-нибудь жертвоприношением¹⁴⁵. Почти повсеместным был обычай уносить с собой какой-нибудь предмет из часовни. Впоследствии, когда уже якобы по воле данного святого появился ребенок, этот предмет вместе с подобным ему другим предметом или же подарком возвращали в часовню и клали на прежнее место¹⁴⁶. В деле «лечения» бесплодия немаловажную роль играл священник. В Нагорном Карабахе бесплодные женщины вели бского барана к «вратам святого». Там они становились на колени и какой-нибудь маленький мальчик клал на шею женщины кусочек камня. В это время священник напевал на нее ризу и читал молитву. При этом женщина давала обет обойти семь сел, собрать деньги для жертвенного барана и принести его в жертву «у ног святого»¹⁴⁷. Во время паломничества бесплодная женщина обычно снимала пояс, клала его на евангелие и оставляла там на одну ночь. На следующее утро она шла в церковь, где священник, читая молитву, завязывал ей пояс. Во многих случаях после такой процедуры пояс завязывал или кавор или же многодетный мужчина¹⁴⁸.

Повсеместно практиковалось и посещение фаллических сооружений. Особенно часто посещение подобных сооружений засвидетельствовано в Зангезуре. Здесь в свое время весьма почитаемы были так называемые «пупочные камни» (*սրբաքար*—портakar). Как пишет Ст. Лисицян, «в прошлом бесплодные женщины ложились животом на портakar и вращались на нем с надеждой, что благодаря этому камню они забеременеют. После этого женщины вбивали в эти камни гвозди, якобы привлекая к ним свою болезнь»¹⁴⁹. По сведениям Е. Лалаяна, в Васпуракане имелись большие камни с рельефно изображенными фаллосами. Бесплодные женщины посещали эти камни, обходили

их семь раз и спиной касались к изображенному на них фаллосу¹⁵⁰.

Для избавления от бесплодия не менее принятым было также прохождение сквозь отверстия в камнях¹⁵¹ или вообще сквозь какое-либо отверстие или кольцо. Так, во время праздника Сретение господне пропущенной через надочажное отверстие (*երդիկ*—ердик) веревкой обвязывали талию бесплодной женщины, которая стояла в центре дома под ердиком, обняв какого-нибудь ребенка. Мужчины поднимались на плоскую земляную крышу и, взявшись за конец веревки, вытягивали женщину с ребенком наверх. Там она перепрыгивала через праздничный костер¹⁵². В Зангезуре и готовялись специальные кольца из волчьей пасти и шкуры, через которые проходили бесплодные женщины¹⁵³.

Известны были также способы захоронения или передачи бесплодия умершим. С такими намерениями женщины прыгали через только что зарытую могилу, или же сами зарывали ее¹⁵⁴. Нередко посещали кладбище и мыли руки на могиле человека, захороненного без причастия или церковного отпевания¹⁵⁵.

Широко пользовались и плодоносящей силой воды. По поверьям, вода особой лечебной силой отличалась в определенные праздничные дни, в частности в дни Вознесения (*Հմարժմում*) и Вардавара. В ночь перед праздником Вознесения бесплодные женщины имели обыкновение купаться в реке или же мыть голову под открытым небом¹⁵⁶. В день Вардавара бесплодные женщины посещали пещеру Цахкаванк на горе Ара, где стояли под капающей со свода водой и просили у дэвы Варвары ребенка. Верили, что если эта священная вода капнет на их голову, то у них родится ребенок¹⁵⁷.

Весь изложенный выше материал является ярким свидетельством того, что армяне считая бедность величайшим несчастьем, пытались искать ее причины в области сверхъестественного, подобно тому, как любую болезнь приписывали злым духам или объясняли наказанием бога. И как способы «лечения» различных болезней имели, помимо

¹⁴⁵ Դան, 1978.

¹⁴⁶ Լալայան Ե., 1) Վալոյց Զոր, էջ 133; 2) Դանձակ, էջ 272; 3) Նոր Բալաղետ.—ԱԶ, գ. 16, էջ 31.

¹⁴⁷ Լալայան Ե., Վարանդա, էջ 144.

¹⁴⁸ Լալայան Ե., 1) Բորչալու.—ԱԶ, գ. 9, էջ 247; 2) Դանձակ, էջ 272.

¹⁴⁹ Լիսիցյան Ստ. Указ. соч., с. 200, 285.

¹⁵⁰ Լալայան Ե., Վասպուրական.—ԱԶ, գ. 25, էջ 31.

¹⁵¹ Там же; Լալայան Ե. Վարանդա, էջ 190—191.

¹⁵² Լալայան Ե., 1) Վալոյց Զոր, էջ 134; 2) Նոր Բալաղետ.—ԱԶ, գ. 16, էջ 31.

¹⁵³ Լիսիցյան Ստ. Указ. соч., с. 200.

¹⁵⁴ Там же.

¹⁵⁵ Լալայան Ե., 1) Բորչալու.—ԱԶ, գ. 9, էջ 247; 2) Դանձակ, էջ 272.

¹⁵⁶ Լալայան Ե., Նոր Բալաղետ.—ԱԶ, գ. 16, էջ 31; Դան, 1982.

¹⁵⁷ Լալայան Ե., Տղարկեր սովորույթների զարգացումը..., էջ 122.

рационального, также иррациональный характер, так и пути преодоления или избавления от бесплодия были в ряде случаев магическими. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что в семейной обрядности армян способы предупреждения и преодоления бесплодия занимали важнейшее место. По основным культово-функциональным назначениям они примыкали к обширному комплексу обрядов, составляющих культ плодородия.

Теперь мы уже вплотную подошли к изложению обычаев и обрядов, связанных непосредственно с процессом появления нового члена в семье. Весь период, на который падали беременность, роды и следующий за ними этап традиционного сорокадневия (*սօրօքաօր*), сопровождался многочисленными суеверными действиями и разного рода охранительными мерами, приметами и табуациями. Все они преследовали одну главную цель—во что бы то ни стало сохранить жизнь и здоровье новорожденных и рожениц.

Различные приметы, суеверия и табу, сопровождающие период беременности, являлись органическим элементом той системы представлений, которой были вызваны обрядовые комплексы всего родильного цикла. Имелось множество предохранительных мер против влияния злых духов и явлений, считавшихся нечистыми. Следует отметить также, что армяне использовали широко известный магический имитативный прием, по которому для облегчения родов в доме открывались двери, окна, снимались крышки с посуды, развязывались узлы, растегивалась одежда, разбивалось яйцо и т. д. Этот способ облегчения родов был почти универсальным для многих народов земного шара¹⁵⁸. Однако наряду с ним армяне применяли и другие приемы, направленные на облегчение родов. Среди них особо отличался способ внезапного разбивания яйца у ног роженицы. В Вайоц-дзоре, например, это делалось следующим образом: какая-либо женщина поднималась на кровлю и через ердик кричала: «Если рожает, то роди! Если не рожает, то я рожу!», одновременно бросая из ердика в дом три яйца, одно вслед за другим¹⁵⁹. В Гандзаке этот обряд отличался некоторым своеобразием. Поднимавшаяся на кровлю женщина опускала через ердик яйцо, приговаривая при этом громким голосом: «Ия, роди! Ия, я рожую!» После этого она спускалась во двор и, громко произнося имя роженицы, говоря: «Весь мир откочевал, быстро (роди!—З. Х.), мы тоже откочем». Затем сразу же раздавались выстрелы, все

шумели и суежились, а дети кричали: «Мы уходим, оставайся на счастье»¹⁶⁰.

Думается, что в этом обряде отражены некоторые особенности этнокультурных контактов армян с соседними народами, в частности с этническими общностями, характеризовавшимися кочевым укладом жизни. Однако обычай разбивания яйца в данном случае может быть истолкован как действие, ознаменовавшее появление нового члена в семье, как обязательный акт перед переходом от одного состояния в другое, из одного мира—в другой¹⁶¹.

С целью облегчения родов роженице часто давали пить воду. Это должен был делать либо ее муж, либо кавор, а чаще всего человек, который когда-либо высвободил лягушку из пасти змеи¹⁶².

Интересно, что трудное рождение женщин от бремени связывалось в народном мышлении не с физиологическими причинами, а вмешательством злых духов и других недоброжелательных сил. Именно каджки и чары якобы затрудняли роды, пытаясь убить мать и ребенка. По поверьям, злые духи все время кружились вокруг роженицы и мучили ее, поэтому во время родов принимались всевозможные меры ограждения роженицы от их воздействия. С этой целью вокруг роженицы, ердика или же всего дома проводились на земле специальные круги, применялись различные талисманы, фетиши-обереги и т. д.¹⁶³.

Народные представления о злых духах, мешающих родам, ярко проявляются в образе демона ал, или алк¹⁶⁴. Если тпха отличался своей способностью вообще лишать женщин плодovitости, то алк был известен тем, что убивал рожениц и новорожденного. Образ алка принадлежит к числу наиболее отчетливо оформленных порождений народной фантазии. Г. Алишан приводит интересное описание этого демона: «...его волосы—как у змеи, ногти его из меди, зубы его из железа, а клык наподобие клыка вепря. Он и говорит: «Сяду на роженицу, вытащу печень, зажарю ухо, задушю мать и ребенка; наша

¹⁵⁸ Արարյան Ե., Գանձակ, էջ 275—276.

¹⁵⁹ Об этом подробнее см.: Харатян З. В. К интерпретации обрядов, связанных с изменением численного состава семьи у армян. — Всесоюзная сессия, посвященная полевым этнографическим и антропологическим исследованиям: Тезисы докладов. Нальчик, 1982, с. 102—103.

¹⁶⁰ Արարյան Ե. 1) Բորիսյան.—ԱՂ, գ. 9, էջ 250; 2) Վանյան Զոր, էջ 137; 3) Գանձակ, էջ 275—276; Լիսյան Լ., Указ. соч., 201—202.

¹⁶¹ ԳԱԵ, 1981.

¹⁶² Слово *ալք* означает «бездна», «глубокие места»; см.: Արարյան Լ. Указ. соч., с. 222; Աճառյան Զ. Հայերեն արմատական բառարան, հ. 1, էջ 97.

¹⁵⁸ См.: Фрезер Дж. Указ. соч., вып. II, с. 82—83

и др.

¹⁵⁹ Արարյան Ե., Վանյան Զոր, էջ 136.

гища—мясо новорожденных и печень рожениц. Мы крадем семимесячного ребенка, без шума и без слов увозим к нашему царю—в бездну. И место обитания наше—углы домов и стойла скота»¹⁶⁵.

Согласно другим данным, алк рисуется как «...рыжая, вся высохшая, шустрая, суетная женщина. Ее распущенные волосы падают на голубые глаза, ногти рук и ног под хной. Она является роженицам и их детям то в человеческом, то в зверином облике, и вынув у них легкие, уносит в ближащий лес и поедает вместе со своей семьей»¹⁶⁶.

Существует народное предание о происхождении алка как злого демона: «Когда бог создал Адама, он создал и Алу как его спутника. Ал была создана из огня, была одноглазой и Адам не любил ее, так как сам состоял из плоти и крови. Бог понял, что они не смогут ужиться и создал Еву. С этого времени Ал стала враждовать с Евой и ее потомками»¹⁶⁷.

В некоторых местах бытовало представление о том, что алов можно поймать и подчинить своей воле¹⁶⁸. Считалось, что это можно сделать, если хоть раз прикоснуться к ним¹⁶⁹. Пойманные алки якобы больше не хотели быть отпущенными, так как опасались мести своих сородичей. А если люди насильственно выгоняли алков, то они проклинали их детей¹⁷⁰. Понимка алка обычно служила поводом для создания своеобразного «очага алка», который со временем становился специфическим местом паломничества для женщин—тпхот или бесплодных¹⁷¹.

Образ алка под разными названиями был известен и многим другим народам Кавказа

за¹⁷², Передней и Средней Азии¹⁷³, Европы¹⁷⁴.

Столь широкий ареал распространения поверий об этом образе и приписывание ему одинаковых характерных черт не дает возможности сделать какие-либо определенные выводы о его генеалогических корнях. Характерное для многих народов представление, что судьба женщин и новорожденных зависела от того, успеет этот злое существо погрузить их внутренности в воду или нет, дало О. А. Сухаревой основание (ссылаясь на устное сообщение Д. К. Зеленина) полагать, что этот мотив «может указывать на генетическую связь албасты с водяным духом»¹⁷⁵. У армян подобное опасение особенно ярко выражалось относительно женщин—тпхот. Верили, что такие женщины не должны были спать после рождения ребенка, иначе «придут демоны и украдут ее печень, а если еще успеют сполоснуть печень в реке, то женщина умрет»¹⁷⁶.

Рассмотренные материалы показывают, как духи-демоны тпха и алк по основным своим функциям дополняют и качественно определяют друг друга. Это обстоятельство наталкивает на мысль о том, что они являются раздвоением одного первоначального мифического образа, так как функции обоих демонов в конечном счете одинаковы—помогать продолжению человеческого рода. Имеющиеся этнографические материалы пока не позволяют достаточно четко определить время, обстоятельства и культурный круг формирования и функционирования этого мифического образа. Думается, что комплексное изучение всей совокупности представлений и обрядов, связанных с демонами тпха и алк у армян, даст возможность выявить этапы развития этих образов в системе демонологических верований народа. С другой стороны, могут быть выявлены некоторые моменты этнической и культурной истории древних армян. Не исключена, например, возможность, что тпха—это чисто армянский

¹⁶⁵ Ալիշան Ղ., Указ. соч., с. 224.

¹⁶⁶ Երվրյան Հ., Ժողովրդական հավատալիքներ.—*Բյուրակ*, 1998, № 28, էջ 524.

¹⁶⁷ Խալայան Ե., *Հավաիր*, էջ 344; Ղանալանյան Ա. Տ., *Ավանդապատում*, էջ 328.

¹⁶⁸ Ср. с аналогичными представлениями у народов Средней Азии (Басилов В. Н. «Желтая дева» в верованиях узбеков Зеравшанской долины. — Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978—1979 гг. Тезисы докладов. Уфа, 1980, с. 151).

¹⁶⁹ Երվրյան Հ., Ժողովրդական հավատալիքներ, էջ 525.

¹⁷⁰ Там же.

¹⁷¹ Там же, с. 524.

¹⁷² См.: Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913, с. 91—94; Гаджиев Г. А. Доисламские верования лезгин по материалам Самурской долины. Автореф. дис., с. 11; Гаджиева С. Ш. Очерки истории семьи и брака у ногойцев (XIX—начало XX вв.). М., 1979, с. 109—110; Керейтов Р. Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногойцев. — СЭ, 1980, № 2, с. 122—124.

¹⁷³ Johansen U. Die Alpfrau.—*Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesell.* B, 109, H. 2. Weisbaden, 1959, s. 303—305; *Ellers W.* Die Al, ein persisches Kindbettgespenst. München, 1979. Розенфельд А. З., О пережитках древних верований у припамирских народов.—СЭ, 1959, № 4, с. 59—60; Снесарев Г. П., Указ. соч., с. 32; Гафферберг Э. Т. Указ. соч., с. 229; Серебрякова М. Н. Указ. соч., с. 135—138; Мифы народов мира, т. 1, с. 58.

¹⁷⁴ Mannhardt W. Antike Wald-und Feldkulte. Bd. I, Berlin, 1875, s. 124; *Schwartz F.* Indogermanische Volksglaube. Berlin, 1885 s. 198.

¹⁷⁵ Сухарева О. А. Пережитки демонологии..., с. 33.

¹⁷⁶ Խալայան Ե., *Իմր Բայազետ*.—ԱԶ, գ. 16, էջ 47.

двойник алка, берущий свое начало в дрез-непереднеазнатском мире.

Именно с представлениями об этих духах были связаны те многочисленные обычаи, обряды и запреты суеверного характера, которые применялись в народе начиная со свадебного обряда и кончая родильным циклом.

Практиковались различные по характеру способы предохранения от нападения и козней зловедного алка. Для этой цели применялись прежде всего различные амулеты и фетиши-обереги. Равно как и в других случаях предохранения от нечистой силы, здесь также в качестве амулетов широко использовались лук, соль, хлеб, яйцо, волосы или морда свиньи, нож, иголка, железные предметы и изделия, древесный уголь и т. д.

Вторую группу приемов, предохранявших от алка, составляли способы его обмана. Почти повсеместным был обычай надевания на голову роженицы мужской шапки¹⁷⁷. В Зангезуре через ердик выбрасывали печень козла, чтобы ввести в заблуждение алка: якобы это то, что они хотят, т. е. печень роженицы¹⁷⁸.

Широко бытовали и обычаи обращения к помощи Марии Богородицы. Были известны особые «заклинания рожениц», которые читались повивальной бабкой и в которых часто описывался процесс рождения Иисуса Христа¹⁷⁹. В Гандзаке домохозяды клали на лоток муку или хлеб, посыпали их солью и, держа этот лоток над головой роженицы, приговаривали: «Спаси Мария Богородица»¹⁸⁰. Во многих местах алка изгоняли также именем Христа, что, по всей вероятности, связано было со следующим преданием: «Однажды Христос встретил алка и спросил его, почему он вредит роженице и новорожденному. В этот миг появилась мать алка и попросила Иисуса: «Отпусти моего старшего сына, и мы отныне не появимся там, где произнесут твое имя»¹⁸¹.

Наряду с враждебными человеческому роду демонами в религиозных представлениях армянского народа имелись и духи-покровители рожениц и новорожденных. Народные представления об этих духах в самых общих чертах сводятся к следующему¹⁸². Существуют три духа по именам *լորեմուտ*

(чорекмут—ночь со вторника на среду), *լորեմուտ* (урбатмут—ночь с четверга на пятницу) и *կիրակմուտ* (киракмут—ночь с субботы на воскресенье) или *հիշտեկ* (хиштек). Первые два из них—сестры, а последний—их брат. Во вторник, четверг и субботу после вечерних богослужений женщины отказывались от домашних работ и сожитель-ства с мужем. Считали, что при нарушении этих запретов упомянутые духи якобы могли наказать. По поверьям, если женщина всегда верна им, то они появляются во время ее родов и своим присутствием облегчают трудные роды. При этом брат—киракмут-хиштек сидит у дверей и выполняет приказы духов сестер, девицы чорекмут и урбатмут помогают повивальной бабке, ускоряя роды. Иногда, если при роженице никого не бывает, они сами принимают роды, ухаживают за матерью и новорожденным. Нередко эти духи сами выбирают имя новорожденным или же одаряют их каким-нибудь изречением.

По всей вероятности, с этими духами были связаны и поверья о том, что каждый малыш имеет своего ангела-хранителя, стоящего у его изголовья и развлекающего красным яблоком¹⁸³. До исполнения малышу года мать не обрезает ему ногтей и не дает ему пить, так как это будто бы делает ангел-хранитель ребенка¹⁸⁴.

По своим основным функциям этим духам очень близки были духи «момо» или «момохо» у таджиков¹⁸⁵ и «эменгендер» у алтайских тюрков¹⁸⁶. Как показывают исследования О. А. Сухаревой, духи «момо» у таджиков ведали рождением детей и были патронессами бабок-повитух. На основе анализа народных верований, а также широких этимологических сопоставлений терминов «момо»—«мать»—«бабушка»—«повитуха», автор приходит к выводу, что представления о духах момо восходят к культу женских предков, духов умерших женщин рода¹⁸⁷. Говоря о стадильности культа этих духов, она полагает, что на определенной ступени развития они подверглись влиянию культа женских божеств плодородия, плодovitости и деторождения¹⁸⁸.

Следует отметить, что при детальном рассмотрении духов рождения у армян таг-

¹⁷⁷ Մանգյան Ստ., Указ. соч., с. 202; լալայան Բ. 1)

Գանձակ, էջ 276; 2) Վալոց Զոր, էջ 137:

¹⁷⁸ լալայան Բ., Հանգստություն.—ԱԶ, գ. 4, էջ 86—87; Մանգյան Ստ., Указ. соч., с. 202.

¹⁷⁹ Արենյան Մ., Հայ ժողովրդական հավատքը, էջ 96:

¹⁸⁰ լալայան Բ., Գանձակ, էջ 275:

¹⁸¹ լալայան Բ., Զավարթ, էջ 232—233:

¹⁸² լալայան Բ., 1) Բորչալու.—ԱԶ, գ. 9, էջ 249; 2) Վալոց Զոր, էջ 137; 3) Վասպուրական.—ԱԶ, գ. 25, էջ 57; 4) Զավարթ, էջ 341—342:

¹⁸³ լալայան Բ., Զավարթ, էջ 336:

¹⁸⁴ լալայան Բ., Բորչալու.—ԱԶ, գ. 9, էջ 204:

¹⁸⁵ См.: Сухарева О. А. Пережитки демонологии..., с. 18—29.

¹⁸⁶ См.: Дыренкова Н. П. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков. — В кн.: Памяти В. Г. Богораза. М.—Л., 1937, с. 130—135.

¹⁸⁷ См.: Сухарева О. А. Указ. соч., с. 25,

¹⁸⁸ Там же, с. 26—27.

же прослеживаются вышеуказанные мотивы. Связь духов-сестер чорекмут и урбатмут с культом предков по женской линии наглядно видна в армянском названии повпавальской бабки, где четко сохранились слова «мать» и «бабушка». Армяне так и называют повп-тук—*մայրիկ* (бабушка-мать). То обстоятельство, что один из этих духов представлялся в виде мужчины, наталкивает на мысль о том, что первоначально их образ был связан с культом предков семьи или рода вообще. В этнографических материалах содержатся интересные данные о духе киракмут—*հիշտեկ*. В представлениях армян Лори он рисовался в виде молодого мужчины, строго наказывающего тех мужчин, которые не соблюдали особые налагаемые на них запреты¹⁸⁹. По представлениям жителей некоторых сел Джавахка *հիштек* был добрым стариком с длинной седой бородой. Он входил в церковь в субботний вечер после захода солнца и уходил оттуда в воскресенье утром до восхода солнца¹⁹⁰. Определенный интерес представляет само название *հիштек*, которое, как верно указывает М. Абегап, могло быть искажением слова *հիштат* (память), т. е. память умерших предков¹⁹¹. Армяне верили, что во время некоторых праздников в субботний вечер духи умерших предков якобы спускаются с неба на землю. Поэтому следовало поминать их в этот вечер зажжением свечей и курением ладана¹⁹².

В этих уже пережиточных представлениях наблюдается определенная связь между духами предков и памятью о них (*հиштат-հиштек*), с одной стороны, и мужским духом-покровителем и его именем *հиштек-киракмут*—с другой.

В этнографических материалах обнаруживается также связь образов чорекмут и урбатмут с богиней материнства, деторождения и плодородия. Как уже было отмечено, у армян, как и у других народов Кавказа¹⁹³, существовал обычай обращения к помощи Марии Богоматери при рождении ребенка. В этом отношении очень характерным может считаться обряд изгнания злых духов у нахчеванцев: «Сразу же после родов повпавальная бабка, наняв на шампур лук, чертила на стенах комнаты разные замысловатые изображения. Одна из присутствующих женщин умышленно спрашивала ее, чем она занята, и она серьезным тоном отвечала, что

рисует изображение Богородицы, дабы нечистая сила не смела войти в дом»¹⁹⁴.

В Нор Бая ете¹⁹⁵ бабка-повптуха клала два хлеба на спеленатого ребенка, обнимала его и с написанным на шампуре луком выходила во двор. Поднимаясь на кровлю, она становилась лицом к востоку и говорила: «Святое солнце, дай этому ребенку счастье, а его родителям—здоровье». После этого она шампуром чертила крест на земле и спускалась обратно в дом. Там татмер садилась на постель роженицы и трижды спрашивала ее: «Марнам (независимо от имени роженицы), кто теперь из нас легче—я или ты?» Роженица отвечала: «Я». Потом татмер передавала ей ребенка и говорила: «Да будет свет глазам твоим, Марнам, благовестного сына дала ты нам. Пусть будет крепок твой сын».

Аналогичные обряды совершались и в других районах¹⁹⁶. Имя Богоматери часто упоминалось также во время «лечения» разных детских заболеваний и во многих колдовских заклинаниях.

С утверждением христианства у армян культ богини Анаит продолжал свое существование под видом культа Марии Богородицы, у которой, как и у Анаит, бездетные женщины просили ребенка, а беременные—легкие роды¹⁹⁷. В специальной литературе доказано также, что функции и культ Анаит в свою очередь восходит к древнему материнскому культу богини плодородия и воды Нар¹⁹⁸.

Таким образом, хотя в дошедших до нас демонологических верованиях армян образы указанных духов сильно побледнели и почти утратили свою определенность, тем не менее эти образы выявляются и получают свои функциональные определения именно в процессе эволюции культов семейно-родственных предков и богинь плодородия, в которых выражен собирательный образ персонализированных духов-покровителей родов.

Сорокадневный период как для новорожденных, так и для роженицы знаменовался у армян рядом суеверных действий и запретов. Будто все злые силы—демоны, духи, каджки, дьяволы, чары и пр.—были недовольны появлением в семье нового члена. Как обращение новой семьи (свадьба), так и рождение нового человека в семье считались явлениями, вызывающими гнев злых сил, которые, по народным представлениям, всячески старались мешать нормальному ходу этих явле-

¹⁸⁹ Խալայան Բ., *Ռոդալու*,—ԱԶ, գ. 9, էջ 249.

¹⁹⁰ Բղոյան Վ. Հ., *Հողաբերք*..., էջ 230.

¹⁹¹ Խրեդյան Լ., *Указ. соч.*, с. 97.

¹⁹² Մովսեսյան Գ. *Համոզ-Հոտով*, էջ 334; Խալայան Բ., *Հավաք*, էջ 318.

¹⁹³ См.: Миллер В. Ф. *Осетинские этюды*, ч. II, М., 1882, с. 252.

¹⁹⁴ Խալայան Բ., *Դոդթի*, էջ 137.

¹⁹⁵ Խալայան Բ., *Նոր Բայադետ*,—ԱԶ, գ. 16, էջ 36—37.

¹⁹⁶ Խալայան Բ., 1) *Ռոդալու*,—ԱԶ, գ. 9, էջ 252;

2) *Վալոց Զոր*, էջ 129—140.

¹⁹⁷ Մելիք-Վաչյան Կ. Վ., *Указ. соч.*, с. 138—155.

¹⁹⁸ Բղոյան Վ. Հ., *Երկրադործական մշակույթը Հայաստանում*, Երևան, 1972, էջ 452.

ний, особенно на ранней стадии их существования. По этой причине сорокадневие воспринималось армянами как сакрально нечистое время, нечто соотнесенное со злыми духами—в их собирательном смысле¹⁹⁹. Армяне Малатии «считали карасунк (сорокадневие) не менее опасным, чем алк. В народных верованиях оно занимало больше места, чем алк»²⁰⁰.

Нанесенный вред в течение сорока дней у армян назывался *կոխ* (кох), что в народе понималось как болезнь, которую якобы передавали матери или ребенку враждебные силы. По поверьям, женщины от этого становились бесплодными. Но кох считался особенно опасным для новорожденного. Дети, на которых ложилась эта своеобразная болезнь—«тяжесть», считались *կոխված* (кохвац). И если они, до истечения сорокадневия вдруг заболели, худели, а порой и умирали, это объяснялось действием коха. Причиной коха могли служить различные по характеру явления: злые духи, дурной глаз, бесплодные женщины или женщины—«тпхот», покойники, мясо и т. п. Члены семьи и сама роженица принимали разнообразные предохраняющие меры для избегания коха.

Существовало множество способов защиты от злых духов. Как роженицы, так и ребенок никогда не расставались с амулетами и оберегами. В случае, если женщина выходила из дома с ребенком, всегда имела при себе какое-нибудь железное изделие, обычно шампур или нож, а на ребенка клала кусочек хлеба или древесного угля²⁰¹. В течение всего сорокадневия у изголовья новорожденного день и ночь горел светильник²⁰². Особые меры предпринимались в тех семьях, где дети обычно не выживали после рождения. Принимая роды в таких семьях, татмер принимала ребенка прямо в решето²⁰³. Сразу же после родов на месте, где они проходили, делали в землю небольшую яму и, бросив туда гвозди, яйцо, маленькую самодельную куклу, а иногда и задушенную черную курицу, засыпали эту яму, приговаривая:

«На твою долю, уходи!»²⁰⁴. На поворожденного надевали рубашку, сшитую из разноцветных лоскутов материи, собранных из семи домов, которую разрывали на клочки и закапывали под стенами дома после окончания сорокадневия, либо выбрасывали через навозное отверстие хлева, приговаривая: «Вот твоя доля, уходи!»²⁰⁵. В некоторых местах «...брали две тарелки, клали на одну из них немного муки, на другую—масло и, соблюдая обет молчания, ходили по семи домам, собирая муку и масло. Из собранного выпекали антропоморфное хлебце—«куку» (маленький, младенец, в то же время—кукла). Три дня, в чорекмут, урбатмут и киракмут это хлебце клали под подушку новорожденного, после чего «хоронили» на кладбище»²⁰⁶.

До конца сорокадневия ограничивали доступ посетителей к роженице и ребенку, ибо среди них мог оказаться человек с дурными намерениями или просто славящийся «дурным глазом»²⁰⁷. Особенно опасались, чтобы в дом не зашли бесплодные или женщины—тпхот. В таких случаях ребенка держали подальше от них, вынося его обычно во двор²⁰⁸. Во многих случаях домочадцы старались тайком отрезать кусочек от одежды таких людей, чтобы после сжечь и окурить дымом мать и ребенка²⁰⁹. Некоторые предосторожности были связаны также с покойником. Когда шла похоронная процессия, ребенка поднимали с места. Если в дом привозили мясо, то ребенка купали, держа мясо под ним²¹⁰.

Когда все эти предохранительные меры не могли оградить мать и ребенка от коха, то прибегали к помощи разных обрядов с целью избавления от тяжкого бремени. В некоторых местах существовали особые «очаги сорока дней», вроде «очага алка». Эти очаги посещали женщины с младенцем—«кохвац». Хозяйка очага купала их в воде, налитой в корыта скорлупой яйца. После купания выливали в эту воду теплый воск, который на поверхности воды образовывал какое-либо изображение, по которому определяли причину коха и принимали соответствующие меры «лечения»²¹¹. Если младенец стал «кохвац» от злых духов, его три раза выносили во двор через ердик и вносили до-

¹⁹⁹ Ср. с понятием «кырк» у тюрков (Серебрякова М. Н. Указ. соч., с. 134) и с «чиллей» у народов Средней Азии (Троицкая А. Л. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкендского уезда. — В. В. Бартольд туркестанские друзья и почитатели. Ташкент, 1927, с. 351; Снесарев Г. П. Указ. соч., сс. 81, 89, 105.

²⁰⁰ Ճրկբրլան Ն., Քառասունը—Կոխ.—Քյուրակն, 1898, № 47—48, էջ 840.

²⁰¹ Միսգյան Ստ., Указ. соч., с. 205; Կալյան Բ., Նոր Քալազն.—ԱԶ, 16, 41.

²⁰² Там же.

²⁰³ ԴԱՆ, 1978.

²⁰⁴ Կալյան Բ., Քուրակն.—ԱԶ, գ. 9, էջ 259; Միսգյան Ստ.,

²⁰⁵ Там же.

²⁰⁶ Կալյան Բ., Նոր Քալազն.—ԱԶ, գ. 16, էջ 47.

²⁰⁷ ԴԱՆ, 1978.

²⁰⁸ Там же.

²⁰⁹ Там же; Կալյան Բ., Վայոց Ձոր, էջ 137.

²¹⁰ Կալյան Բ., Դանձակ, էջ 283; ԴԱՆ, 1979.

²¹¹ Ճրկբրլան Ն., Քառասունը—Կոխ, էջ 842.

мой через дверь²¹². Практиковалась и другая разновидность обряда: одна женщина садилась внутрь опрокинутого на бок большого медного чана, а другая—несколько поодаль становилась на колени, и они трижды передавали друг другу ребенка, приговаривая: «Берите вашего ребенка, отдайте нашего»²¹³. По сведениям Е. Лалаяна, вблизи с. Геташен (Гандзак) на одной скале есть отверстие, называемое «Բաղաբալ» («каджабун», букв.: вместилище каджков). Родители больного проходили сквозь это отверстие с ребенком три раза, приговаривая при этом: «Мое тебе, твое дан мне». Потом под этой скалой «хоронили» специально для этой цели изготовленное чучело²¹⁴. Если полагали, что кох у ребенка от «нечистых» людей, просили у последних хлеб—лаваш и, сделав в нем отверстие, проводили ребенка через него. Или же крали у таких людей какой-нибудь элемент одежды, чаще всего носок, и купали на нем ребенка²¹⁵.

Когда прищипу кох считали исходящей от покойника, относили ребенка на кладбище и мыли ему руки и ноги на надгробном камне. В Гандзакском уезде, например, это делалось так. Рано утром относили ребенка на кладбище и, выполняя обет молчания, мыли его руки и ноги на могиле человека, похороненного без причастия. Потом разбивали посуду с водой и «хоронили» там специально изготовленную из теста фигурку «покойника»²¹⁶.

Окончание сорокадневия знаменовалось ритуальным купанием ребенка и матери²¹⁷. Для тех детей, которые считались «кохвац», выполнялся особый обряд. «Татмер вытаскивала у семи кур по одному перу, брала семнадцатую нить и поднималась с ребенком на кровлю. Оттуда она звала членов семьи через ердик, спрашивая: «Отрезать этому (имя в виду ребенка.—З. Х.) сорокадневие?». Из дома отвечали: «Отрежь!» Этот вопрос она повторяла трижды и, получив каждый раз тот же ответ, клала перья и пилы под ноги ребенку и рвала их на куски»²¹⁸.

²¹² Հալախան Ե., Բարդաշու.—ԱԶ, գ. 9, էջ 259.

²¹³ Հրեբրյան Հ., Քառասունը—Կոխ, էջ 842.

²¹⁴ Հալախան Ե., Գանձակ, էջ 283; Обычай прохождения сквозь разные отверстия и кольца был известен многим народам Азии (См.: Стратанович Г. Г. Указ. соч., с. 60).

²¹⁵ Կոխյան Սո., Указ. соч., с. 205; Հալախան Ե., Գանձակ, էջ 283.

²¹⁶ Հալախան Ե., Գանձակ, էջ 284.

²¹⁷ Հալախան Ե., Վարանդա, էջ 150; ԴԱՆ, 1978, 1979, 1982.

²¹⁸ Կոխյան Սո., Указ. соч., с. 205—206; Հալախան Ե., Սիրիան, էջ 331.

3. Культово-функциональный состав похоронно-поминального цикла

В системе семейной обрядности армян особое место занимали обычаи и верования, проявлявшиеся в похоронно-поминальном цикле. Этот цикл включает в себя народные верования, связанные со смертью, погребением и поминанием, совокупность которых в литературе принято обозначать термином «погребальный культ». Однако следует отметить, что не все мотивы похоронно-поминальных обычаев и обрядов порождены религиозными воззрениями. Несомненно, правы те исследователи, которые отличают обычаи и обряды, связанные с умершими и их погребением, от относящихся к ним суеверных представлений²¹⁹. В связи с этим необходимо также сказать, что и в пережиточных формах своего проявления далеко не все моменты погребального ритуала пропитаны сакральными элементами. Чтобы показать это на фактическом материале, связанном с погребальным ритуалом у армян, требовалось бы детально и последовательно описать весь церемониал. Изучение проблемы соотношения рационального и иррационального мотивов в похоронно-поминальном цикле—предмет специального исследования и в данном случае не входит в нашу задачу. Нами будут рассмотрены те обычаи и суеверные действия, которые составляют идейное (религиозное) содержание погребального цикла. По мере возможности выявляются также рациональные основы некоторых традиций.

В основе систематизации материалов по погребальному культу армян лежит принцип выявления, во всей совокупности этого цикла обрядности, структурно-генетически и функционально отличных друг от друга комплексов представлений и обрядов. Исходя из подобной постановки, весь похоронно-поминальный цикл обычаев и обрядов у армян в работе представляется в следующем порядке: а) народные представления о судьбе, смерти, душе и ее местопребывании; б) собственно похороны; в) обряды избегания от вредоносных влияний души и «нечистоты» покойника, что предполагает в основном идею предотвращения новой смерти в семье; г) представления и связанные с ними действия, направленные на порывание всяких реальных связей со смертью; д) обряды кормления душ умерших и духов предков.

В сложной системе анимистических воззрений армян большое место принадлежало народным представлениям о душе человека. В этих представлениях прослеживается ге-

²¹⁹ См.: Токарев С. А. Ранние формы религии, с. 170—183.

неисполнимости человеческой души в ее многочисленных осмыслениях и проявлениях.

Армяне представляли душу человека в четырех видах: душа как շնչ (дыхание), душа как տկուր (привидение), телесная душа и душа как дух²²⁰. Представление о «душе-шунче», видимо, является одним из первоначальных понятий человеческой души, согласно которому она воспринималась как ветер или нечто вроде воздуха. В народе часто можно услышать: «Душа не что иное, как шунч (дыхание, вдох); при смерти человек выдыхает его и умирает»²²¹. По народным представлениям, тело человека живет благодаря душе. Однако душа может покидать тело и при жизни человека²²². Это случается обычно во время сна, а иногда и в обморочном состоянии. Оставляя тело, душа странствует повсюду. Она часто отправляется в потусторонний мир, встречается своих знакомых в раю или аду. Согласно некоторым данным, душа во время своих странствий встречается и разговаривает с богом²²³. Именно эта душа представляется армянам как «тесплк». Телесная душа воспринималась народом как материальное начало жизни, она живет в самой крови и сердце человека. Это явствует хотя бы из того, что, по поверьям, дух смерти отнимает душу людей не сразу. Он делает это поэтапно: «...начинает с ног и доводит душу до колена, затем — до сердца, далее до горла и, наконец, вынимает ее изо рта»²²⁴. Под видом души-духа понимается нечто бестелесное, нематериальное, которое после смерти человека может воплотиться в любое существо. Он не порывает с миром живых и часто видится людям как добрый дух предков или как злой демон.

Характерные для армян представления о множественности человеческой души находят свои аналогии в анимистических верованиях целого ряда народов мира²²⁵.

²²⁰ Արեղյան Մ. Указ. соч., с. 16—23.

²²¹ Там же, с. 16.

²²² Լալայան Բ., Վարանդա, էջ 185—186.

²²³ Արեղյան Մ. Указ. соч., с. 17.

²²⁴ Там же, с. 23.

²²⁵ См., напр.: Тейлор Э. Первобытная культура. с. 259—301; Штернберг Л. Я. Первобытная религия..., с. 12—17; Чернецов В. Н. Представление о душе у обских угров. — ИМВПрВ, М., 1959, с. 117—143; Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 108—109; Иконова Ю. В. Представление корейцев о душе. — Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973, с. 169—170 и сл.; Стратанович Г. Г. Указ. соч., с. 85—90; Толеубаев А. А. Пережитки анимистических представлений казахов (по материалам похоронно-поминальной обрядности). — В кн.: Проблемы этнографии и этнической антропологии. М., 1978, с. 50—51.

Все указанные представления о характере человеческой души нашли свои конкретные проявления в комплексе верований и обрядов, связанных со смертью, погребением и поминовением.

Армяне верили в судьбу, и, по их мнению, день смерти якобы определялся с момента рождения человека. Когда приходит этот день, человеку является ангел или дух смерти и забирает его душу. Этот дух (бог) у армян назывался Գրող (Грох), он посещал людей, находящихся при смерти, и отнимал у них душу²²⁶. Если человеку не хотелось умирать, в этот день дух смерти силой отнимал у него душу²²⁷. По поверьям, иногда даже сама душа не хочет покидать тело человека, так как ей приятнее жить пока в этом мире²²⁸. Видимо, этими представлениями следует объяснить те суеверные действия и приемы, которые применялись во время агонии с целью облегчения смерти. Для этого, прежде всего, вынимали подушку из под головы умирающего, открывали все окна и двери, чтобы душа «вышла» без препятствий²²⁹. Повсеместным был обычай класть на людей, находящихся в агонии, различные предметы, чем символизировалось прощание с жизнью. Так, клали одежду или фотокарточки их родственников, находившихся в это время вдали от родины²³⁰. Часто на умирающих клали также их орудия труда²³¹. Во многих местах это прощание символизировалось особо ярко. Мать умирающего, обнажив свою грудь, подходила к нему и, проводя грудью по его губам, говорила: «Да было бы на пользу тебе мое молоко»²³².

Были известны также способы «облегчения» смерти при помощи обмазывания медом ног и рук умирающего. Иногда резали черную курицу или кошку у ног умирающего и их кровью мазали ему ноги, руки и лицо²³³.

Смерть воспринималась как реальное удаление души от тела вместе с последним

²²⁶ Подробнее об этом см.: Эмин Н. О. Указ. соч., 25; Արեղյան Մ. Указ. соч., с. 225—226; Լալայան Բ.: 1) Գանձակ, էջ 321; Он же 2) Նոր Բայազետ.—ԱՀ, Գ. 16, с. 58; Արվանդյանց Դ., Մանան, էջ 66. Բենե Ա. Указ. соч., с. 8.

²²⁷ Արեղյան Մ. Указ. соч., с. 22.

²²⁸ Սամոսյան Խ., Հայ բնածնական պաշտամունքը.—ԱՀ, Գ. 12, էջ 216.

²²⁹ Լիսիցյան Ս. Указ. соч., с. 208; Լալայան Բ., էջ 321.

²³⁰ ԴԱՆ, 1973.

²³¹ Լալայան Բ. 1) Բորշալու.—ԱՀ, Գ. 9, էջ 168;

2) Վալոց Զոր, էջ 149.

²³² Там же.

²³³ ԴԱՆ, 1978, 1984.

вдохом. По поверьям, душа покидала тело человека в виде птицы. Если покойник при своей жизни был порядочным и честным человеком, то его душа выходила в виде белого голубя, если же он был грешен в чем-либо, то душа выходила в виде черной птицы²³⁴.

Особый интерес представляет вопрос о местопребывании души после смерти человека. Детальное рассмотрение материала показывает, что, по народным представлениям, первоначальное место обитания души умершего было на земле, где она жила среди людей, рядом со своими родственниками и близкими. Это довольно четко прослеживается на конкретном материале. Прежде всего необходимо обратить внимание на тот факт, что отделившаяся от тела душа якобы оставалась около покойника, пока он не похоронен²³⁵. В связи с этим представляет интерес существовавшая некогда среди армян вера в духов, способных воскресить умершего. Речь идет об аралезах (*արալէզներ*), сведения о которых ограничиваются сообщениями средневековых армянских авторов. Согласно этим данным, аралезы представлялись народу как спускающиеся с неба собакообразные существа, которые, облизывая раны упавших на поле боя храбрецов, оживляли их.

Как свидетельствуют письменные источники, в V в. вера в аралезов и их культ были еще живучи в народе.

Первые сведения о них дает Мовсес Хоренаци в мифе «Ара Прекрасный и Шамiram», не упоминая, однако, термина аралез. Он сообщает, что «...Шамiram приказала поместить труп павшего во время битвы Ара на вершине высокой скалы, чтобы лижущие божества спустились с неба и, обливав, воскресили бы его»²³⁶. Народное предание связывает с этим мифом происхождение названия села Лезк (от слова «лизать»), расположенное севернее г. Ван²³⁷.

Следующий автор, упоминающий аралезов,—Фавстос Бузанд. В отрывке о смерти армянского спартагета Мушеха (военачальника IV в.) говорится «Когда тело спартагета Мушеха принесли его семье, родные не поверили его смерти, хотя и видели отделенную от тела голову...А некоторые надеялись, что он может вновь ожить. Поэтому принесли голову к телу и поместили труп на крыше одной башни, говоря: «Так как он

был храбрым мужчиной, то аралезы спустятся и воскресят его»²³⁸.

Другой автор V п., Езник Кохбацци, с недоверием относясь к существованию аралезов, пишет: «А также нет существ, прошедших от собак и живущих с невидимыми существами, которые, облизывая, оживляли бы раненых на войне». Или: «Разве кто-либо может еще сказать, что видел аралезов? И если в прежние времена аралезы лизали и оживляли раненых, почему они и сейчас не делают так»²³⁹.

Образ аралеза привлекал к себе внимание многих исследователей-арменоведов, в особенности само название (аралез, арлез, харалез, арналез), которое у разных ученых получило различные толкования.

Н. О. Эмин, анализируя форму аралез, полагает, что этот термин означает «беспрестанно лижущий»²⁴⁰.

Г. Алишан, рассматривая все вышеупомянутые формы этого слова, предполагает, что оно могло означать *հար լիզող* («беспрестанно лижущий») — от харалез — арм. *հար* — непрерывный и *լիզող* — лижущий), *առնող և լիզող* («берущий и лижущий») — от арлез — *առ* — «брать», «взять» и *լիզող* — «лижущий»), *Արալի լիզող* («лижущий Ара») — от аралез), *ալ-րերին կամ արիներին լիզող* («лижущий мужчин или храбрецов», от арналез, *առն-ալր* — мужчина, храбрец)²⁴¹.

По мнению Г. А. Гараманяна, термин аралез мог означать «лижущий Ара». Он полагает, что частица «ара» была добавлена впоследствии, а корень «лезк» первоначально был названием лижущих собакообразных божеств²⁴². Форму же «харалез» (беспрестанно лижущий) он считает явлением хронологически более позднего происхождения²⁴³.

Гр. Капанцян полагал, что слово аралез имеет местное, армянское происхождение и состоит из корня *agal* и частицы *ez*, где корень может означать как собаку или подобное ей животное, так и «возбуждать», «прородить», что было основной их (аралезов—З. Х.) функцией, а частица *ez* является образователем существительного и характерна также для других малоазийских языков²⁴⁴.

²³⁸ Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց, էջ 238.

²³⁹ Եզնիկայ Վարդապետի Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց, էջ 99—100.

²⁴⁰ Эмин Н. О. Указ. соч., с. 50.

²⁴¹ Ալիշան Գ., Հին հավատք..., էջ 117.

²⁴² Գարամանյան Հ. Ա., Երկրորդական կտրորի աստվածներ և ոգիներ եզերկի բով.—ՀԱ, 1932, էջ 498—499.

²⁴³ Там же, с. 612.

²⁴⁴ Դավանցյան Գր., Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Իրևան, 1945, էջ 30.

²³⁴ Լալայան Ե., Վարանդա, էջ 185.

²³⁵ Там же; Լալայան Ե., Զավախք, էջ 317.

²³⁶ Մովսէսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց, էջ 48—50.

²³⁷ Ղանալեւյան Ա. Տ., Աղանդապատմ., էջ 193.

Все исследователи единогласно утверждают, что по своей сущности аралезы были добрыми существами или богами, выступающими в роли воскресителей умерших. В литературе делались попытки отождествить аралезов с собаками Бела-Мардука²⁴⁵ или с собакой Анубис²⁴⁶.

Вышеупомянутые представления об аралезах не сохранились в дошедших до нас религиозных пережитках, и сведения о них, как уже было отмечено, хронологически восходят к раннему средневековью. Однако в комплексе народных представлений о духе смерти Грох наблюдаются далекие отзвуки прежней роли собак-аралезов.

По сведениям Г. Срвандзтянца, васпураканцы верили, что гибель людей и опустошение полей во время различных разбойничьих войн—это дело рук Гроха²⁴⁷. Согласно другим данным, Грох, как дух смерти, действовал не один, а со своим спутником, который назывался *Գրողի գգիր* (Грохи гзир, рассыльный Гроха)²⁴⁸. По существующим поверьям, «Грохи гзир» ходил вместе со своим хо-яином и, показывая на дома обреченных на смерть людей, помогал ему отнять у них душу²⁴⁹.

Какую же роль играла в этом деле собака?

В религиозных воззрениях различных народов собака представлялась с весьма многозначными функциями, что особо затрудняет проблему выяснения ее роли в мифологии и обрядности вообще²⁵⁰. Однако мифический ее образ с четко выявленной чертой—оказывать людям помощь в беде—прослеживается у многих народов. Так, в одном месте у Мовсеса Хоренаци повествуется о том, как для того, чтобы освободить Артавазда (армянского царя из династии Арташесидов), его собаки изо дня в день

лизали железную цепь, в которую он был закован каджками²⁵¹. Аналогичные мифологические мотивы обнаруживаются также в сказаниях о грузинском Амირани²⁵² и абхазском Аслане²⁵³.

Известно также, что, согласно учению зороастризма, собака была наделена особыми свойствами бороться против злых порождений Ангро-Майнью. У древних персов она обладала якобы особой силой противодействия враждебным духам, поэтому ее подвигали к постели умирающего; позднее у персов собака сопровождала похоронную процессию²⁵⁴.

У армян, как и у других народов²⁵⁵, существовало поверье, что вой собаки означает смерть²⁵⁶. В некоторых местах верили, что собака воеет потому, что видит Гроха²⁵⁷. Согласно другому поверью, чары—злые существа—не входят в тот дом, где есть черная собака²⁵⁸. Во многих районах для того, чтобы определить умрет или нет тяжело больной человек, давали ему пить воду, а оставшейся обливали собаку. Если она вздрагивала и начинала дрожать, это означало, что больной умрет²⁵⁹.

Приведенные материалы указывают на то, что по своим функциям собаки были антагонистами духов смерти. Поэтому можно предположить, что собакообразные духи-аралезы когда-то были или божествами жизни (в противовес Гроху²⁶⁰), или же спутниками подобного божества (в противовес Грохи гзиру²⁶¹) и, спускаясь вместе с ними с небес, воскрешали умерших храбрецов. Впоследствии в религиозных представлениях

²⁴¹ Մովսեսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց, էջ 190.

²⁴² См.: Бардавелидзе В. В. Указ. соч., с. 52.

²⁴³ См.: Джанашия Н. Из религиозных верований абхазов. — Христианский Восток, т. 4, вып. I, Пгт., 1915, с. 82.

²⁴⁴ См.: Иностранцев К. А. Парснийский погребальный обряд в иллюстрациях гузаретских версий книги об Арта-Вирафе. — Известия АН, VI серия, 1911. № 7, илл.

²⁴⁵ См., напр.: Степанов И., Указ. соч., с. 90; Гаджиев Г. А. Верования лезгин, связанные с животными. — СЭ, 1977, № 3, с. 118.

²⁴⁶ ԳԱՆ. 1978; Գևորգյան Գ. Գ., Указ. соч., с. 65; Մխիթարյան Գ. Զ., Указ. соч., с. 141.

²⁴⁷ Բախ-Կոպո, Դեհր..., էջ 462; Մովսեսի Գ., Մանան, էջ 78; Բեհր, Указ. соч., с. 172.

²⁴⁸ См.: Бунатов Г. Из псверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда. — СМОМПК, вып. 17, Тифлис, 1893, с. 117.

²⁴⁹ Խաչատրյան Ե., Նոր Բախդեմ.—ԱԶ, գ. 16, էջ 58; ԳԱՆ, 1978.

²⁵⁰ Об этом свидетельствует тот факт, что Мовсес Хоренаци, впервые приведший миф «Ара Прекрасный и Шамирам», не упоминает название аралез, а говорит о лижущих божествах,

²⁴⁵ Բամաշյան Կ., Համեմատական Հետազոտություններ Հարավիզաց և բարեկացուց Մերովրաքի.—Բազմալիզ, Վենետիկ, 1897, էջ 526—531.

²⁴⁶ Ղափանցիան Դ., Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, էջ 30.

²⁴⁷ Մովսեսի Գ., Մանան, էջ 80.

²⁴⁸ См., напр.: Մխիթարյան Գ. Զ., Указ. соч., с. 141. С армянским «Գրողի գգիր» был сходен грузинский «менцари» (см.: Гваселия А. Селение Целенджиха Зугдидского уезда Кутаисской губернии. — СМОМПК, вып. 19, отд. I, с. 152).

²⁴⁹ Երևան-Կոպո, Դեհր (ըստ ժողովրդի).—Բյուրակն, 1898, № 24; Խաչատրյան Ե. 1) Նոր Բախդեմ.—ԱԶ, գ. 17, Բիֆիլս, 1908, էջ 108; 2) Վասպուրական.—ԱԶ, գ. 26, էջ 205.

²⁵⁰ См.: Кагаров Е. Г. Культ..., с. 227—231; Токарев С. А. Ранние формы религии..., с. 207; Миллер В. Ф. Значение собаки в мифологических верованиях. М. 1876; Ստեփանյան Զ. Ա., Շուշը գիցարաններում մեջ.—ՀԱ, 1926;

народа собаки-аралезы потеряли свою прежнюю функцию и приобрели новую—они предупреждали о смерти, в результате скрывалась их первоначальная сущность. Очевидно, забвению вышележащих представлений, связанных с аралезами, в определенной мере способствовала и христианская религия. Однако старые воззрения не были искоренены полностью; они лишь были приспособлены к новой мифологии, что получило свое отражение в превращении собаки в верного спутника св. Саркиса.

Если обратить внимание на те моменты веры в аралезов, в которых были выражены мотивы о возможности оживления умерших, нетрудно убедиться в том, что отделившаяся от тела душа, по народным представлениям, не покидала свое бывшее обиталище, пока труп не был захоронен.

В некоторых местах существовало поверье, что душа даже после погребения на некоторое время остается возле могилы. Об этом же свидетельствует обычай, согласно которому на следующее утро после похорон самый старший член семьи (азга) приходил на кладбище и три раза кричал «вай!» у могилы своего сородича. Только после этого душа возносилась на небо²⁶².

Некоторые обряды, составляющие погребальный ритуал, показывают, что, по представлениям армян, вместе с телом усопшего в могилу опускалась и его живая душа. Эта идея прежде всего проявлялась в обычае класть в руку покойника зажженную свечу. Об этом в народе обычно говорились: «Чтобы на том свете увидел своих умерших родных при свете светильника»²⁶³.

Особый интерес представляют слова, произносимые при ритуальном омовении покойника:

Чтоб камень твой был убран
И земля твоя—отсеяна,
Правому делу будь достойным.
Чтобы глаз твой был
Добрый для твоего очага,
И мы не забудем тебя.
Благословение тебе: был освященным,
в луч превратился.
Чтобы суд твой был сладким,
И чтоб путь твой был добрым.

²⁶¹ Как это замечается в образах собак Бела-Мардука.

²⁶² Լալայան Բ. 1) *Հավաք*, էջ 205; 2) *Վարանդա*, էջ 182; 3) *Հանգեղուր*, էջ 104.

²⁶³ Լալայան Բ., *Վարանդա*, էջ 179.

²⁶⁴ Լալայան Բ., 1) *Բերշալու*,—ԱԶ, գ. 9, 169; 2) *Գան-ձակ*, էջ 321.

Քարդ քաղած ըլի,
Հողդ մաղած ըլի,
Աշու դասին արժանի բլիս,
Աշդդ օշախիդ վրա քաղցր ըլի,
Մենք էլ քե շմոռանանք.
Օղորմի քր. լիսեզեն էիր. լիս դառար,
Դատաստանդ քաղցր ըլի,
Ճամփեդ բարի ուր:

В этих словах выражены три основных мотива, относящихся к вере в душу умерших. Во-первых, это идея о суде над душой. Во-вторых, суеверный страх перед умершим и его душой. И, в-третьих, это представление о том, что вместе с телом в могилу спускается и душа умершего.

Другая идея, известная многим народам мира, относительно душ умерших, это идея реинкарнации, т. е. вера в то, что душа может вновь воплощаться в животном или человеческом теле. По представлениям армян, души умерших и уже похороненных людей часто выходили из могилы, принимая вид различных призраков. Среди таких призраков особое место принадлежало своеобразному демону *գորնափշտիկ* (горнапшттик), который представлялся народу обычно в виде кошки или собакообразного животного (часть—шакала)²⁶⁵. Назывался он в различных районах Армении по-разному, как например: горнапшттик²⁶⁶, горнадак²⁶⁷, горнадаб²⁶⁸, хортлах²⁶⁹ и т. п. Как видно, в большинстве случаев это слово сохраняет корень *գորն*, означающий «могила». Это свидетельствует о том, что в действительности душа обитала или в гробу или же возле могилы. К тому же, по рассказам наших информаторов, горнапшттик обычно пребывал возле кладбища и далеко не уходил.

Верили, что в духа горнапшттик превращались души покойников, которых хоронили без церковного отпевания²⁷⁰, или же некрещенных людей, а чаще всего души покойников тюрок²⁷¹. По поверьям это злое чудовище выходило из могилы и пугало людей, которые от страха или становились душевно-больными или же умирали на месте²⁷².

Идея метампсихозы, т. е. переселения душ, была широко распространена во многих местах земного шара и даже вошла в некоторые сложные религиозно-философские сис-

²⁶⁵ ԴԱՆ, 1972.

²⁶⁶ Там же.

²⁶⁷ Լալայան Բ., *Նոր Բայազետ*.—ԱԶ, գ. 17, էջ 108.

²⁶⁸ Լալայան Բ., *Վասպուրական*.—ԱԶ, գ. 25, էջ 58; Մովսես Խանց Գ., *Մանանա*, էջ 82.

²⁶⁹ Շանգիդ Բ., *Նոր Նախիչևան* և *Նորնախիչևանցիք*.—ԱԶ, գ. 9, էջ 3.

²⁷⁰ Լալայան Բ., *Նոր Բայազետ*.—ԱԶ, գ. 17, էջ 108.

²⁷¹ Մովսես Խանց Գ., *Մանանա*, էջ 82.

²⁷² Արեղյան Մ., *Указ. соч.*, с. 18.

темы²⁷³. Поверье же о мертвецах-призраках, выходящих из гробов и приносящих людям вред, было известно и другим народам мира²⁷⁴.

Наиболее распространенное представление, касающееся судьбы души покойников, заключается в вере в особый мир, куда отправляется душа человека после телесной смерти. Местопребыванием этого мира душ у армян считалось небо, куда уходили души вместе с ангелом смерти, чтобы предстать перед судьей загробного мира²⁷⁵. Нет сомнения, что подобная идея хронологически более поздняя и формировалась под непосредственным влиянием поздних религиозных идеологических систем. Это особенно ярко выражено в народных представлениях о процессе суда и дальнейшей судьбе души на «том свете», где прослеживаются и некоторые черты мусульманской традиции. Добрые или злые дела человека «...взвешиваются на весах справедливости. Души безгрешных людей, чьи добрые дела бывают весомые, идут в рай, удачно переходя через сделанный из полоса мост. А души грешных людей идут в ад, ибо мост этот не выдерживает тяжести их грехов. Души же тех людей, которые были ни грешниками, ни безгрешными, остаются между адом и раем. В роли судьи часто выступает сам Христос»²⁷⁶.

Последующий этап развития идеи о душе человека приводит к религиозно-мифологическому представлению о бестелесном, нематериальном духе умерших и предков.

Вопрос о возникновении веры в духа умершего, как в религиозных представлениях народов, так и в этнографической литературе, представляется в очень туманном и противоречивом виде. Является ли идея о духе умершего логическим развитием элементарного представления народа о душе человека? Этот вопрос, как известно, решается в специальной литературе по-разному. Одни исследователи, принимая во внимание

главным образом народные представления о том, что душа после смерти человека выходит из тела и превращается в дух, считают, что идея духа есть не что иное, как дальнейшее развитие народных представлений о душе человека. По словам Э. Тэйлора, «...учение о душах, основанное на естественных понятиях первобытных людей, послужило началом учения о духах»²⁷⁷. Другие же ученые полагают, что по своему происхождению идеи о душе и духе совершенно разнородны, связывая генезис духов с комплексом обычаев и обрядов, составляющих погребальный ритуал и указывая на то, что образ духа умершего в ходе исторического развития контаминирован с анимистическими образами иного происхождения. Вот что пишет по этому поводу С. А. Токарев: «В самой общей форме можно сказать, что развитие и усложнение погребальной обрядности ... вело к постепенной дистилляции, спиритуализации представления об умершем, вначале вполне материального»²⁷⁸.

Детальный анализ этнографических материалов по похоронно-поминальному циклу обычаев и обрядов у армян показывает, что в основе понятия духа, не порывающего с миром живых, лежат разнородные по своему характеру представления. С одной стороны, это приписывание сверхъестественных свойств самому трупу и представление о его «нечистоте», что выражалось в персонализации смутного чувства страха перед покойником. С другой стороны, это опять-таки представление о душе, прошедшее длительный путь постепенной спиритуализации в религиозном сознании народа. Попытаемся теперь проследить это на фактическом материале.

Заметное место в обычаях и обрядах, связанных с погребальным ритуалом, занимали способы, имеющие целью избежать вредоносного влияния покойника и предотвратить возможный переход его «нечистоты» и смерти на живых членов семьи. У армян существовало суеверие, что умершие якобы всегда уносят с собой на тот свет что-нибудь, что напоминало бы оставшимся в живых о духе умершего²⁷⁹. Так, они могли «потянуть за собой» кого-либо из родных. Имеются многочисленные материалы о том, как мертвые являлись своим родственникам во сне и звали их к себе. Чтобы избавиться от этого страшного зова, нередко раскапывали тело покойного и каким-либо острым предметом кололи ему сердце. В народе доныне существует поговорка: «Глаз человека насытится землей». Видимо, поэтому сразу же

²⁷³ См.: Токарев С. А. Ранние формы религии. с. 198—200; Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1969, с. 433—434; Стратанович Г. Г. Указ. соч., с. 99—100.

²⁷⁴ См. об «упыре» у славян: Токарев С. А. Религиозные верования, с. 40, 43; об «обыре» у ногайцев: Керейтов Р. Х. Указ. соч., с. 121—122; об «обуре» у карачаевцев: Карачаевцы. Историко-этнографический очерк, Черкесск, 1978, с. 274; об «хададжард» у черкесов-шапсугов: Рижский М. Демонические представления шапсугов. — В кн.: Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940, с. 67; о трупном демоне «Насу» у древних народов Передней Азии и Ирана: Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 130.

²⁷⁵ Արամյան Բ., Վարանդա, էջ 179.

²⁷⁶ Արամյան Բ., Указ. соч., с. 25.

²⁷⁷ Тейлор Э. Указ. соч., с. 346.

²⁷⁸ Токарев С. А. Ранние формы религии, с. 191.

²⁷⁹ Ստրատանովիչ Գ., Հայ բնականական պատմությունը. — ԱԶ, գ. 12, էջ 223.

после последнего вздоха окружающие умирающего следили за его глазами: если они оставались открытыми, бросали в них землю и протирали²⁸⁰.

Нередки были случаи, когда после смерти человека друг за другом умирали и некоторые другие члены его семьи или же просто односельчане. Е. Лалаян это объясняет чрезвычайно низким уровнем гигиены²⁸¹, однако в народе это приписывалось сакральной «нечистоте» умершего²⁸².

Наряду с суеверной боязнью самого трупа в народных представлениях выступал столь же суеверный страх перед духом умершего. В этом отношении интересны способы, направленные на обрывание всяких материальных связей между живыми и мертвыми. Когда поднимали гроб с места, откидывали назад край ковра, на котором стоял гроб. При выносе гроба из дома кто-нибудь из домочадцев разбивал на пороге какую-нибудь керамическую посуду²⁸³. Позднее на могиле также разбивались бутылки и другая посуда. Во время траурного шествия запрещалось оглядываться назад²⁸⁴. Все эти предосторожности и суеверия были вываны представлением о возвращении душ умерших, пока труп не был еще захоронен.

Народные представления о возможной связи между мертвыми и живыми привели к тому, что оставшиеся в живых предпринимали всевозможные меры, чтобы умиловить души умерших. По этому поводу армяне обычно говорили: «Покойники тоже не забывают сделанное им благо»²⁸⁵. В этих умиловительных замечаниях замечаются зачатки идеи культа мертвых, что нашло свое проявление в некоторых обычаях и формах обращения с трупом и душой умершего. Так, когда поднимали гроб, на его место обычно клали камень или же обсыпали это место ячменем, чтобы память об умершем была прочной. Во многих местах на следующий день после погребения, вечером, в доме родных покойника собирались родственники и соседки. На месте, где скончался покойник, накрывался ритуальный стол, так называемый «светильник души умершего», с зажженными свечами, вокруг которого сидели женщины. Сочувствуя

близким покойника, они говорили только о хороших качествах умершего²⁸⁶. Повсеместным был обычай зажигания свечей и светильников также и на том месте, где омывали покойника²⁸⁷.

Трудно определить, имелся ли в виду сам покойник или же его душа в тех случаях, когда умершего снабжали различными предметами и продуктами²⁸⁸. Этот обычай упоминается еще Мовсесом Хоренаци по поводу описания им предания о смерти первого Арташесда, армянского царя Арташеса I²⁸⁹.

Многие народы мира верили, что смерть — не окончательное уничтожение человека, а переход из одной формы жизни в другую²⁹⁰, и поэтому нужно было кормить мертвых. Среди армян сохранилось множество пережитков обычая кормления души умершего. Кормление начиналось с первого же дня после смерти человека, когда клали на грудь покойника хлеб²⁹¹. В некоторых местах *шич* (айг — следующее утро после погребения) справлялся особо торжественно. Все родственники и близкие умершего (в основном женщины) на следующее утро после похорон приходили на кладбище, принося с собой различные продукты — печенье, фрукты, водку, вино. Одна из женщин лила воду на могилу, после чего присутствующие пили по стакану водки с благословениями, закусывая печеньем. Остатки продуктов оставляли на могиле как «пан» (порцию) умершего²⁹². Точно так же поступали на 7-й и 40-й дни и в годовщину со дня смерти.

Традиция подобных заупокойных жертв, т. е. обычая приносить на могилу умершего родственника в определенные дни года всякую снедь, частью съедать ее, частью оставлять на кладбище, сохранилась в похоронно-поминальных обычаях многих народов²⁹³.

²⁸⁶ Там же.

²⁸⁷ Լալայան Բ. 1) Գանձակ, էջ 99; 2) Բորչալու. — ԱՀ, գ. 9, էջ 177; 3) Վալոց Զոր, էջ 153.

²⁸⁸ ԴԱՆ, 1971—1974, 1978—1979.

²⁸⁹ Մուսխիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց, էջ 188—190.

²⁹⁰ См., напр.: Гульбиани Р. Краткий очерк религиозно-нравственного состояния сванетов. — СМОМПК, вып. 10, Тифлис, 1890, отд. I, с. 88—89; Калоев Б. А. Осетины (Историко-этнографическое исследование), изд. 2-е, М., 1971, с. 226, 229; Толубаев А. А. Указ. соч., с. 51; Стратанович Г. Г. Указ. соч., с. 90; 106, 108.

²⁹¹ Խիսիցան Ստ. Указ. соч., с. 208; Գևորգյան Գ. Գ. Указ. соч., с. 57; Լալայան Բ. 1) Գանձակ, էջ 321; 2) Բորչալու. — ԱՀ, գ. 9, էջ 168.

²⁹² Լալայան Բ., Վարանդա, էջ 183.

²⁹³ См.: Токарев С. А. Ранние формы религии, с. 180; Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 113; Калоев Б. А. Указ. соч., с. 229.

²⁸⁰ Լալայան Բ. 1) Նոր Բալազետ. — ԱՀ, գ. 16, էջ 59; 2) Գանձակ, էջ 321; Զավախք, էջ 195; 3) Բորչալու. — ԱՀ, գ. 9, էջ 168.

²⁸¹ Լալայան Բ., Վարանդա, էջ 184.

²⁸² Լալայան Բ. 1) Գանձակ, էջ 93; 2) Սիրան, էջ 141; 3) Վարանդա, էջ 184.

²⁸³ Սամունյան Խ., Հայ բնաբնական պաշտամունքը. — ԱՀ, գ. 12, էջ 219.

²⁸⁴ Լալայան Բ. 1) Վարանդա, էջ 181; 2) Գանձակ, էջ 323; ԴԱՆ, 1971.

²⁸⁵ Սամունյան Խ., Հայ բնաբնական պաշտամունքը. — ԱՀ, գ. 12, էջ 221.

Самой распространенной формой кормления душ у армян была погребальная тризна, которая в разных местах называлась по-разному: հոգի հաց (хлеб души), մեղիհաց (хлеб умершего), սգասեղան (стол траура), օղորմիթի (стакан благословения), բիւթի и т. д. «Идея «хлеба души»,—пишет Х. Самуелян,—состоит в том, что принимая пищу, предлагаемую родными умершего, верили, что сила съедавшихся продуктов незримо переходит на души умерших»²⁹⁴. Верили, что этих кормлений требуют сами умершие. Повсеместно повествовались различные рассказы о том, как покойник приснился своим родным и просил у них одежду или пищу. В таких случаях его родные давали какому-нибудь нищему хлеб или платье. А если подобные сновидения продолжались и после, то посыпали солью кусочек хлеба и выбрасывали чере ердик, приговаривая: «Бери твою долю и уходи!».

Не вдаваясь здесь в подробное описание погребальных трапез (тризны, поминки и т. п.), считаем необходимым отметить, что помимо указанных дат они проводились и в определенные праздничные дни и были тесно связаны с представлением о кормлении душ умерших и духов предков. Однако с точки зрения главной идеи похоронных обычаев и верований—прощания со смертью, сохранения и обеспечения жизни оставшихся в живых людей—особого внимания заслуживает вопрос выбора продуктов, употреблявшихся во время погребальных трапез. Ведь при этом фигурировали фрукты и другие символы жизни. В качестве примера здесь приводятся два обряда, имеющие четко выявленную направленность в обеспечении жизни и здоровья участникам погребального ритуала.

В селе Неркин Агулис Нахичеванского уезда во время тризны выполнялся следующий обряд. Под конец обеда прислуга подносила священнику по два яблока или айвы. Священник брал эти фрукты, обнюхивал и передавал сидящим за столом—одно направо, другое палево. Прислуга наливала в

это время вино священнику и сидящим рядом с ним людям, у которых находились в этот момент фрукты. Они пили вино, поминную душу умершего и передавали яблоко соседу. Все сидящие за столом по очереди передавали друг другу яблоко или айву и выпивали вино в указанном порядке. В конце фрукты возвращали священнику, который, еще раз понюхав, клал их в свой карман»²⁹⁵.

Аналогичный обряд существовал также среди лорийцев²⁹⁶. Здесь во время тризны устраивался особый лоток, так называемый սուրբ սեղան (святой стол), на котором были вареная курица, мед, гата, окрашенные в красный цвет (!) яйца, яблоки и другие фрукты, а также спиртные напитки. С этим лотком прислуга обходила стол тризны, и все присутствующие дотрагивались до него, приговаривая: «Да благословит господь твою душу».

В этих обычаях наглядно прослеживается идея рождения и жизни. Не подлежит сомнению, что ритуальное применение во время посмертной тризны символов жизни было направлено на то, чтобы оставшиеся живых люди «одарялись» долголетием и умершие не смогли «потянуть за собой» кого-либо из них. Главная же функция всей совокупности вышеописанных действий—обеспечение заупокойной жизни души покойного. И в свете этого употребление символов плодотворности и жизни имело прямое отношение и к душе умершего, продолжавшей якобы свое существование в ином мире.

В целом, завершая анализ материалов, касающихся похоронно-поминального цикла обычаев и обрядов у армян, следует заключить, что они представляют собой весьма сложный комплекс поверий и различных культов, пережитки которых не могут быть объяснены однозначно. Это, в частности, хорошо прослеживается на примере народных представлений о человеческой душе. Различные, нередко противоречивые, представления о свойствах и локализации душ и духов умерших, несомненно, восходят к разным историческим эпохам. На смену древним воззрениям приходили новые, но старые концепции не отмирали бесследно, не вытеснялись полностью, а продолжали существовать в более или менее фрагментарном виде наряду с новыми идеями, сложившимися в результате развития религиозных верований народа. Отсюда и разнородность, пестрота, многослойность структуры народных традиционных воззрений, нашедших место в похоронно-поминальном цикле.

²⁹⁴ Սամուելյան Խ., Հայ ընտանեկան օղորմանը.— ԱԶ, գ. 12, էջ 236; По этому поводу С. А. Токарев пишет: «Возможно, что обычай погребального пишествия развивался в связи с традицией приношения заупокойных жертв; в начале имущество умершего, в том числе съестные припасы, просто истреблялись, а потом постепенно, по-видимому, возникла идея, что эти припасы ест умерший, большую же часть их стали съедать его родственники, участники похоронного ритуала» (Токарев С. А. Ранние формы религии, с. 181).

²⁹⁵ Սամուելյան Խ., Գողթն, էջ 147.

²⁹⁶ Սամուելյան Խ., Բորչալու.— ԱԶ, գ. 9, էջ 178.

Всестороннее рассмотрение материалов по семейной обрядности армян позволяет сделать некоторые общие замечания. Традиционные семейные обычаи и обряды прежде всего отличаются определенной целенаправленностью и тем самым имеют свое культово-функциональное назначение. В них четко прослеживаются иды созидания, плодородия, продолжения человеческого рода, а также сохранения уже созданного блага, т. е.

жизни, с одной стороны, и избегания злых, недоброжелательных сил и явлений, т. е. болезней, несчастий и смерти,—с другой. Эти иды, в известном смысле, связаны также с реальным изменением состава и структуры самой семьи, коллектива, общества. Так, иды выделенного нами первого типа вызваны появлением нового человека, нового члена в семье, коллективе, обществе, а второго типа—уходом одного из их членов.