

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԽՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀԵԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒ

ՀԱՅ ԼՂՈՎԱՐԴՈՒԹՅՈՒՆ ՀԱՅԱՀՐԵՎՈՒՄՈՒԹՅՈՒՆ

ՆՅՈՒԹԵՐ ԵՎ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

17

Զ. Վ. ԽԱՌԱՏՅԱՆ

ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԱՅԻՆ ՄՈՏԻՎՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ
ԸՆՏԱՆԵԿԱՆ ԾԻՍԱԿԱՐԳՈՒՄ

Հ. Տ. ՄԱՐՈՒԹՅԱՆ

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԲՆԱԿԵՐԱՆԻ ՆԵՐԱՇԽԹԸ
(XIX Դ. ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍ—XX Դ. ՍԿԻՖԲ)

Նյութեր «Կովկասի պատմու-ազգագրական ատլասի»



ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԽՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ • 1989

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР

ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

АРМЯНСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ и ФОЛЬКЛОР

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

17

З. В. ХАРАТЯН

КУЛЬТОВЫЕ МОТИВЫ СЕМЕЙНЫХ ОБЫЧАЕВ
И ОБРЯДОВ У АРМЯН

А. Т. МАРУТЯН

ИНТЕРЬЕР АРМЯНСКОГО НАРОДНОГО ЖИЛИЩА
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX—НАЧАЛО XX В.)

Материалы к «Кавказскому историко-этнографическому
атласу»

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН · 1989

Печатается по решению ученого совета
Института археологии и этнографии АН Армянской ССР

Редколлегия:

*Б. Н. Аракелян, С. Б. Арutyонян, Д. С. Вардумян, Э. Т. Карапетян,
Ю. И. Мкртумян, А. М. Назинян*

Ответственные редакторы:
кандидаты исторических наук *Д. С. Вардумян, Ю. И. Мкртумян*

Рецензенты:

доктор исторических наук В. А. Бдоян

кандидаты исторических наук *Л. А. Абрамян, К. В. Сехбосян,*
кандидат архитектуры Н. Ц. Папухян

Харатян З. В.

X 200 Культовые мотивы семейных обычаем и обрядов у армян /З. В. Харатян. Интерьер армянского народного жилища (вторая половина XIX—нач. XX в.)/ А. Т. Марутян. Материалы к «Кавказ. ист.—этнogr.» атласу; [Отв. ред. Д. С. Вардумян, Ю. И. Мкртумян].—Ер.: Изд-во АН АрмССР, 1989. — 145 с., ил., 24 л. ил. (Арм. этнография и фольклор: материалы и исслед.) АН АрмССР, Ин-т археологии и этнографии; Вып. 17; [Редкол.: Аракелян Б. Н. и др.].

Работа З. В. Харатяна «Культовые мотивы семейных обычаем и обрядов у армян» представляет собой этнографическое исследование верований, проявлявшихся в различных сферах традиционного семейного быта. На основе сопоставительного анализа исторических, фольклорных и этнографических материалов дана характеристика семейных религиозных обычаем и обрядов у армян.

В исследовании А. Т. Марутяна «Интерьер армянского народного жилища» на фоне функционально-типовидной характеристики жилища детально исследуются способы его отопления и освещения, мебель и утварь, их место и роль в традиционном быту, выявлены общегородские и локальные черты интерьера.

Книга рассчитана на этнографов, историков, исследователей религии, архитекторов, музеевских работников, а также широкий круг читателей.

X 0505000000 42—87
703(02)—89

ISBN 5—8080—0010—8

© Издательство АН Армянской ССР, 1989.

З. В. ХАРАТЯН

**КУЛЬТОВЫЕ МОТИВЫ СЕМЕЙНЫХ
ОБЫЧАЕВ И ОБРЯДОВ У АРМЯН**

ALLEGORICO A B. ZORN
PINTA X BOSCHAC R. G. M. D.

Светлой памяти
К. В. МЕЛИК-ПАШАЯНА
посвящается

ВВЕДЕНИЕ

Народные верования любого этноса представляют собой сложное социокультурное образование, сложившееся в процессе его исторического развития и включающее в себя разновременные и разнородные религиозно-идеологические воззрения и обрядовые комплексы. Этим обусловлены динамичность, многослойность и многокомпонентность всей системы народных верований, с одной стороны, и неоднозначность, многогранность и многоаспектность ее научного изучения — с другой. Поэтому вполне закономерно, что исследование данного феномена занимает видное место в ряде дисциплин — философии, социологии, истории, археологии, этнографии и др. Оно имеет в марксистско-ленинском обществознании не только чисто научное, познавательное значение, но и практическое, прикладное. Исследование всей совокупности народных верований позволяет не только выявить механизмы и факторы их формирования, функционирования и трансформации, но и определить место и роль каждого явления в процессе прогрессивного развития общества. При этом этнографическое изучение народных верований предоставляет наиболее благоприятные возможности для выявления их качественного своеобразия и форм бытования в конкретных пространственно-временных, социокультурных и этнических средах. Именно этнографической наукой наиболее достоверно фиксируется реальное бытование народных представлений, обычаяй, ритуальных действий и т. д. в различных сферах жизни.

В данном исследовании рассмотрены народные верования в традиционном семейном быту армян во второй половине XIX — начале XX в. Период этот характеризовался ломкой патриархальных устоев в жизни армянской семьи, интенсивным распадом большесемейных общин — гердастанов, вследствие проникновения и утверждения буржуазных отношений¹. Существенные изменения проис-

ходили во всей системе экономической и общественной жизни. В связи с этим важное значение приобретает этнографическое изучение структуры и характера проявления народных верований, их динамики в различных жизненных циклах семейного быта.

Усилиями нескольких поколений армянских и зарубежных исследователей собрано и изучено огромное количество фактического материала по народным верованиям армян. Сделаны интересные наблюдения и выводы, проливающие свет на многие вопросы истории и культуры армянского народа. В истории изучения интересующей нас проблематики и смежных с ней проблем можно выделить два основных этапа, существенно отличающихся один от другого.

Первыми исследователями религии армян были мхитаристы², которые преинтересное внимание уделяли вопросам мифологии, склонны были на ее основе решать скорее вопросы этнокультурного развития армянского народа, нежели вопросы реального бытования элементов народных верований в разные периоды и в различных сферах жизни. Определенные заслуги имеют также немецкие и французские ученые, которые в связи с исследованием истории и языка армян касались и ряда вопросов религии, в частности языческого культа³.

¹ В XVI в. в армянской колонии Венеции, на острове св. Лазаря, была создана типография, где печатались труды монастырской братии мхитаристов. Здесь издавался и пеньные выходящий арменоведческий журнал «Վազգանց» («Базмавэл»). Позже и в Вене образовалась группа арменоведов-мхитаристов, которые до настоящего времени издают журнал «Համբեկ Ամսօրի» («Андес Амсоре»).

² См.: Windeschman F. Die Persische Anahita oder Anahitis. München, 1856; Lagarde P. Armenische Studien. Göttingen, 1877; Reinack, Mithridates Eupator. Leipzig, 1895; Habschman H. Armenische Grammatik. Leipzig, 1895. Часть работ иностранных авторов была переведена на армянский язык. См. напр.: Գիշեր Հ., Հետազոտություն Կայության վեհապետության, Վենե արք, 1847; Կարբիր Ա., Հերման Հայուսակի ու Բ մելքանեց, Կ-

¹ См.: Амбарян А. С. Развитие капиталистических отношений в армянской деревне (1860—1920). Ереван, 1959; Карапетян Э. Т. Армянская семейная община. Ереван, 1958.

Народные верования армян более систематически изучались в трудах таких исследователей, как Н. Эмин⁴, К. Костанянц⁵, Г. Назаретян⁶, Г. Алишан⁷, Н. Тагаварян⁸, Г. Гараманян⁹, Г. Матикян¹⁰, Е. Дурян¹¹ и др. Все названные авторы, приводя в своих работах обширный материал, тем не менее отмечали лишь факт существования различных религиозных представлений и обрядов, связанных с явлениями природы или же характеризовали культы языческих божеств. Огромный материал, содержащийся в этих работах, не всегда достаточно систематизирован и научно проанализирован. Большинство указанных исследователей, опираясь преимущественно на труды античных и средневековых армянских авторов, не использовали этнографический материал XIX—XX вв., который мог стать надежной основой для широкого сравнительно-исторического изучения рассматриваемых явлений.

Второй этап характеризуется теоретическим осмыслением и обобщением большого объема собранного этнографического и фольклорного материалов. Исследования М. Абеляна¹², Х. Самуеляна¹³, Гр. Капанцяна¹⁴, С.

Киевана, 1890; Гагикови Ն. Պատմություն հին հայերի, Թիֆլիս, 1908; Համբարք, Իրանյան Մաքրեր հայ ժողովուական հավատքի մեջ, -Ա, 1958;

⁴ Эмин Н. О. Очерк религии и верований языческих армян. М., 1864.

⁵ Կառավարաց Կ., Հայոց հեթանոսական կրոնը, Վաշարացապատ, 1879.

⁶ Խաղաղերյան Հ., Հայոց և դիցաբանություն Հայոց-Բագամական, Գ. 52.

⁷ Ավիշան Դ., Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնը Հայոց, Վեճեմիք, 1895.

⁸ Տաղավարյան Խ., Հայոց հին կրոները, Կ. Պոլիս, 1909.

⁹ Գարգանելյան Հ. 1) Ժողովրդական հավատքը Եսինիկ բով. -ՀԱ, 1931, էջ 232-238; 637-657; 2) Երկրորդական կարգի աստվածեր և ոպիսեր Եսինիկի բով. -ՀԱ, 1932, էջ 482-509, 588-612; 3) Արևը համ ժողովրդական հավատքի մեջ. -ՀԱ, 1929, էջ 634-652.

¹⁰ Սահակյան Հ., 1) Կրոնի ծափուց և դիցաբանությունը ըստ համեմատական կրոնագիտության, Վիճենք, 1920; 2) Ծոնը դիցաբանության մեջ. -ՀԱ, 1926, 3) Արև Գեղեցիկ, Վիճենք, 1930.

¹¹ Դուրյան Հ., Հայոց հին կրոնը կամ հայկական դիցաբանությունը, Երևանը, 1934.

¹² Der Armenische Volksglaube von DR. M. Abegian. Leipzig, 1899. Армянский перевод этого исследования помещен в седьмом томе трудов М. Абеляна См: 1 Արենյան Ռ., 1) Հայ ժողովրդական հավատքը. -Երևան, հ. Ե, Երևան, 1975, էջ 11-102; 2) «Վեհապետ» կոչված կոմոնների բերք Աստված-Դերեկենու զբունությաններ, Երևան, 1961.

¹³ Սահմանական Խ. 1) Հոտեմիզը հայոց մեջ. -Բաները Հայաստանի դիտական ինստիտուտի, Հ. Ա-Բ, Երևանի, 1921-1922; 2) Քարի պատմամեջը Հայոց մեջ. -ՀԱ, 1921-1922.

Д. Лисициана¹⁵, С. С. Лисициан¹⁶, В. Бдояна¹⁷, К. В. Мелик-Пашаяна¹⁸, А. Одабашян¹⁹, С. Б. Арутюняна²⁰, Г. Д. Вардумяна²¹, Э. Т. Карапетян²², Л. М. Варданяна²³ и др. создали фундаментальную основу для более глубокой разработки различных проблем народных верований армян. Однако среди работ указанных авторов нет специального труда, посвященного семейным верованиям, обычаям и обрядам. В этом плане выделяется написанная еще в начале нашего века рабо-

1927; 3) Հին Հայաստանի կուլտուրա, հ. 1-3, Երևան, 1931-1941.

¹⁴ Դափանցյան Գր. 1) Քրանոսի պատմություն. -Անգլական Դրակոնություն, 1940, № 6; 2) Խեթական միտապետական մասնիկ մասն. -Ե. Յան. Մատի անվան կարիքների աշխատավորություն, Խ. 1, Երևան, 1945; 3) Արև Գեղեցիկի պատմություն, Երևան, 1945; 4) Խեթական բարեկան կազմություն. -Երևան, 1940; 5) Օ каменных стелах на горах Армении.-Историко-лингвистические работы, т. II, Ереван, 1975, с. 317-342; 6) Армянский Ара и славянский Яр(Ярило).-Там же, с. 243-252.

¹⁵ Лисициан Ст. 1) Святыни у первевалов. -СЭ 1936, № 4-5, с. 200-213; 2) Очерки этнографии дореволюционной Армении. -КЭС, т. II, М., 1955; 3) Զանգեզուրի հայերը, Երևան, 1969; 4) Առաջային Զանգեզուրի հայերը. Ազգագրական մինարե. -ՀԱԲ, պր. 12, Երևան, 1982.

¹⁶ Лисициан С. С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа. Т. I, Ереван, 1958; Т. II, Ереван, 1960; Т. III, Ереван, 1982.

¹⁷ Բայրամ Վ. Հ., Հողաբերք և տղաբերքի պատմություններ, Թիֆլիս, Պիոն. Երևան, 1947; 2) Երկրագործական պատմամեջի մի քանի հետքը հայերի մեջ. -ԱՀՊԹ, հ. 3, Երևան, 1950, էջ 5-71; 3) Կանատուր և Ամանու պատմամեջների հարցի շուրջ. -ԼՀ, 1974, № 12, էջ 78-92.

¹⁸ Մելիք-Փաղացյան Կ. Վ., Անձնիու դիցաբանություն, Երևան, 1963.

¹⁹ Одабашян А. А. 1) Народные верования армян (по материалам рукописных талисманов XV-XIX вв.). -КЭС, т. 6, М., 1976, с. 107-130; 2) Ամանուր աշխատավորություն. -ՀԱԲ, պր. թ. Ե, Երևան, 1978, էջ 7-72.

²⁰ Арутюнян С. Б. Армянская мифология. -В кн.: Мифы народов мира, т. I, М., 1980, с. 104-106, и др. статьи в этом издании.

²¹ Вардумян Г. Д. Культы дохристианских божеств у армян (историко-этнографическое исследование). Канд. дис., М., 1982.

²² Карапетян Э. Т. 1) Выкуп в свадебных обрядах армян и его социально-экономические корни. -ԱՀՊԹ, т. III, Ереван, 1950, с. 73-146; 2) Об одном персонаже армянской свадьбы. -ՊԲ, 1965, № 2, с. 211-216.

²³ Варданян Л. М. 1) Пережитки института инициации у армян (по материалам свадебной обрядности). -ՊԲ, 1967, № 4; 2) Традиции мужских воз-

та Х. Самуеляна о семейном культе²⁴, в которой на основе материалов свадебной и похоронно-поминальной обрядности акцентируется внимание на культурах очага и предков, рассматриваются также некоторые демонологические образы. Другие существенные вопросы, связанные с проявлениями народных верований в семейном быту, остались вне поля зрения автора.

Настоящая работа имеет целью на основе анализа этнографических, исторических и фольклорных материалов наметить основные культово-функциональные мотивы семейных обычаяй и обрядов у армян, выявить состав и структуру различных форм религии в определенных обрядовых комплексах, определяя тем самым место и роль народных верований в традиционном семейном быту армянского этноса. Для осуществления этой задачи был использован опубликованный материал, напечатанный как в виде отдельных книг²⁵, так и в периодических изданиях XIX—начала XX вв.²⁶. Чтобы проследить основную тенденцию изменения и трансформации религиозных верований армян, в работе были использованы и средневековые армянские письменные источники²⁷, а также полевые этнографические материалы, собранные автором в составе экспедиций: кафедры археологии и этнографии Ереванского государственного университета (1971—1974 гг.), Армянского отряда Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР (1977—1979 гг.) отдела этнографии

растных групп у армян в конце XIX—начале XX вв. (Историко-этнографическое исследование). — Ч. I. т. 12, Ереван, 1982, с. 87—142.

²⁴ Արմավայրի Խ. Հայ ընտանեկան պաշտամունք. — Աշ, գ. 12—14, Թիֆլիս, 1905, 1906.

²⁵ См., напр. 1) Մրգնանցաց Գ. Մանան, 4. Պոլիս, 1876; 2) Համով-Հոռով, 4. Պոլիս, 1884:

²⁶ Основным и незаменимым источником служил «Ազգագրական հանդես» («Этнографический журнал»), первый том которого вышел в Шуше в 1896 г., а остальные 25 томов, вплоть до 1916 г.—в Тифлисе. В журнале можно найти подробную этнографическую характеристику почти всех регионов тогдашней Армении. Среди этих материалов значительную часть составляют данные по семейным обычаям и обрядам, народным верованиям и пр. Весьма ценные материалы содержат и ежемесячник «Բյուրակն» («Бюракн»), выходивший в Константинополе. Семейные обычай и обряды представлены интересными материалами также в 9-томном издании Эминского этнографического сборника («Էմինյան ազգագրական ժողովածու»), выходившего с 1901 по 1913 в Москве. Достаточно большое количество данных о религиозных представлениях и семейных обычаях армян помещено в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа».

²⁷ Առվելի հորինածու Պատմութիւն Հայոց, Տփիս,

Института археологии и этнографии АН Армянской ССР (1981—1984 гг.).²⁸

Сбор полевых этнографических материалов осуществлялся по специально разработанной программе в историко-этнографических районах Армянской ССР (Айрагат, Гехаркуник, Тавуш, Вайоц-дзор, Ширак, Лори). Особое внимание в период полевых изысканий уделялось тем аспектам, которые в наименьшей степени представлены материалами и исследованиями в имеющихся публикациях. Это позволило во многом восполнить недостающие данные и исследовать вопросы, которые в обширной армянской историко-этнографической литературе либо не представлены, либо затрагивались вскользь.

Материал в работе сгруппирован по сферам и сторонам семейного быта, где проявлялись те или иные формы религии, обряды, суеверные действия. Представляется, что именно этот принцип следует положить в основу этнографического исследования народных верований, так как только в этом случае можно определить роль и место религиозных представлений в культурном наследии народа. Однако при подобном построении работы следует также иметь в виду, что проявляющиеся реликты народных верований в различных жизненных циклах семейного быта представляют собой весьма разнообразные ритуальные комплексы, в которых тесно переплетены элементы ранних форм религии, с одной стороны, и их пережиточные проявления с позднейшими религиозными системами (и прежде всего христианством²⁹)—с другой. Поэтому выявление соотношения между различными формами религии, нашедшими свое место в семейной обрядности, и определение функциональной целенаправленности обрядовых комплексов и отдельных действий было бы важным шагом к разрешению поставленной задачи. А для этого требуется ретроспективный анализ материалов второй половины XIX—начала XX в., дающий ключ к

1913; Արմավայրի Պատմութիւն Հայոց, աշխատափրութեար Գ. Տէր-Մկոնչան և Ստ. Կանանց, Տփիսի, 1909; Փատմութիւն Բիպանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, Վենեսիլի, 1882; Եղիշեց Կարպակիսի Կողբացոյ Եղի աղանդոց, Վենետիկ, 1826;

²⁸ Материалы хранятся в архивах кафедры археологии и этнографии Ереванского государственного университета, Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН ССР и отдела этнографии Института археологии и этнографии АН Армянской ССР. Записи на армянском языке.

²⁹ Изучение вопросов соотношения между официальной религией и народными верованиями в истории армянского народа представляет большой научный интерес само по себе и, несомненно, может стать предметом специального исследования,

познанию путей и условий появления и развития целого ряда ритуализированных систем, прошедших сквозь различные исторические этапы, сохранивших в себе следы разновременных культур и в реликтовой форме дошедших до изучаемого нами времени, а порою и доживших до наших дней.

При всей важности исторических, собственно научно-познавательных аспектов исследования народных верований особую актуальность приобретают и вопросы прикладного характера. «Седая древность», — пишет Ф. Энгельс, — при всех обстоятельствах остается для всех будущих поколений необычайно интересной эпохой, потому что обра-

зует основу всего позднейшего, более высокого развития»³⁰. Комплексное изучение всей совокупности семейной обрядовой практики может выявить народные основы многих обычаяев и обрядов, приобретших в последующем своем развитии религиозную окраску и осмысление, а потому нередко вылившихся и трансформировавшихся в негативные традиции. Научное познание подобных явлений предоставляет реальные предпосылки для отбора и воссоздания положительного, ценного этнического наследия, с целью их внедрения в современную обрядность.

³⁰ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., 2-е изд., т. 20, с. 118.

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,

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.

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-«язговых» (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 производящие) и профилактические (способы избегания злых сил) меры.

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

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 обычаем 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.

разнородны. В этом отношении, прежде всего, следует обратить внимание на обычай 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 сворона и до конца собственно свадебного церемониала повсеместным обычаем был традиционный обмен подарками между обеими сторонами. Существовали и специфические формы сворона 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 сущеные 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 надкусенное яблоко:

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

Անձոր մ'անիմ խածած է
Խածած տեղն արդրբած է,
Ալրարու ուզեց՝ շափի.
Այ բա լարիս գրկածն է,

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.

Անձոր մ'անիմ առ տղա
Առ առ ճնպու դր տղա,
Քանի մեր գովն անցենա
Մը ամլընար, կեր տղան,

В праздничные дни Вардавара⁶ 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

³ Լալայան Ա., Վայոց Զոր. — ԱՀ, գ. 13, Թիֆլիս, 1906, էջ 144.

⁴ Սիբամուղի, Փշուր ժողովրդական երգեց, — «Արևելք», Պոլիս, 1892, հ. 2618, էջ 3.

⁵ Там же.

обстановке вручала ей яблоко как символ обручения, в которое было воткнуто кольцо или серебряная монета. Будущая невеста 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 сущеные 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 Анант С. С. Лисициан выявляет новое божество у языческих армян по имени Вард, с которым и связывает этот праздник. Акад. Гр. Капациан рассматривает Вардавар как проявление культа воды.

⁷ Լալայան Ա., Նահնակի գավառ, — ԱՀ, գ. 6, Թիֆլիս, 1900, էջ 246;

⁸ Նահնապետյան Ռ., Ժողովրդական հավատալիքների համակարգ հայոց ընտանեկան ծիսակատարություններում (ըստ աղձիքի հայերի մոտ պահպանված անվորությունների), — ԵՊ, 1983, հ. 4, էջ 55;

⁹ Լալայան Ա., Նահնականի գավառ, Գողթ, — ԱՀ, գ. 12, Թիֆլիս, 1904, էջ 121—122;

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

¹¹ Կառապետյան Զ. Վ., Դաշտային ազգագրական ելույթը (այսուհետեւ ՀԱՆ).

¹² Կալոյան Գ. Գ., Դպրու. — ԱՀ, գ. 10, Երևան, 1980, էջ 48;

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 Ганджаке¹⁵. 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 посыпали окрашенные в красный цвет яйца, фрукты, вино. В день Вардавара из дома невесты отправляли в дом жениха гату (армянское слоеное печенье), молочную кашу, жареную курицу, 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 (надежное 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, отправляя за тобой»).

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

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

¹⁴ В Гандзаке и Зангезуре этот поднос назывался «խոնչա»—хонча* կապանի ե., Գանձակ, էջ 248; Կիբյան Ստ. Զանդկերպի հայերը, էջ 187), Вайоц—дзоре—բաժիկ или հարանափայ—доля или пай невесты ե. Լալայան, Վայոց Ձոր, էջ 148). Гохтине—շալակ—заплечье он же. Բողբը, էջ 122), Лори—տարեկ—բերեկ—отнесли принеси, (он же. Բորշաւուի գավառ. —ԱՀ, գ. 9, Թիֆլիս, 1892, էջ 220), Нор Баязете—«փայ» (он же. Եղբայրակերպի գավառ. —ԱՀ, գ. 16, Թիֆլիս, 1892, էջ 15).

¹⁵ Լալայան ե., Գանձակ, էջ 248—249.

¹⁶ Նավազարդ (букв. новый год) праздновался осенью и по своему содержанию соответствовал Новому году. См.: Ողբաշյան Ա. Ա., Ամենուր հայ ժողովրդական տոնացուցում, էջ 18.

¹⁷ Խամապեյյան Բ., Указ. соч., с. 55; ԴԱՆ, 1981,

¹⁸ «Ամասիս» Կ. Պոլիս, 1885, № 3763, էջ 351.

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 сушены 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 осипанием различными фруктами, сластями, 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 плодовитости. 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 подводили яблоне²⁶. С целью обеспечения плодовитости у невесты узбеки выполняли специальный обряд «стрельба яблоком», когда жених со своими друзьями бросали в невесту яблоки и, сласти²⁷. Аналогичный обряд существует-

¹⁹ Գևորգյան Վ. Ա., Սաման ազգագործությունը. Երևան, 1963, էջ 254—255.

²⁰ Բենին, Բուշարդի կամ Հարք զավալ. —ԱՀ, գ. 5, էջ 113.

²¹ Լալայան Ե., 1) Վարդակա. —ԱՀ, գ. 2, Թիֆլիս, 1897, էջ 137; 2) Բորշաւու. —ԱՀ, գ. 9, էջ 242; 3) Վայոց Ձոր, էջ 161; 4) Քողբ, էջ 131; Վարդակա Գ. Գ., Ուշակ Ա. Ա., Ազգական ազգագործությունը, էջ 176).

²² Армянский историк V в. Мовес Хоренаци, говоря о свадьбе армянского царя Артшеса I с Сатеник, пишет: «Посыпалось золото на нареченного женихом Артшеса и посыпалась жемчуг на нареченную невесту Сатеник» (*Մովսէս Խորենացի...*, էջ 176).

²³ См.: Карагорян 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.

вовал и у народов Индокитая²⁸. В народных сказках армян часто встречаются сюжеты, когда бродяга-колдун или «дервиш» дает 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 яйва в античном искусстве и поэзии являются традиционными атрибутами Афродиты³¹. Аналогичное показал К. В. Мелик-Пашаян в отношении богини плодородия языческих армян—Ананит. По его мнению, праздник Вардавар был посвящен Ананит, 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 божества возрождения и плодородия с ореховым и миндалевым деревьями³⁴. С орехом и ореховым деревом связанны и некоторые народные четверостишия, выражющие желание девушки выйти замуж за своего возлюбленного:

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

Ըսկուզի ծառին
Տաւը կոտրեր տղին
Աշխարհու ամբթ Հվինար,
Մրժի սիրածն աղինի³⁵.

Зерновые и бобовые растения в народных представлениях не только ассоциируют-

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

²⁹ Հայ աղպարտական հերթիներ, հ. 1, Երևան, 1959, էջ 161—162; 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 Պահ-Փաղացի Կ. Վ., Անսեմ դիմուն պաշտամուր, 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.

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 втайне 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 обычай, 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. Веря 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 осой. Содержимое этого сто-

³⁵ Անբանգի, Փար ժողովրդական երգներ..., էջ 3.

³⁶ См., напр.: о «матери проса» Анана-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 (Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1928, вып. III, с. 131—132).

³⁷ Жених всячески избегал тестя: старался не попадаться ему на глаза, не ел в его присутствии, пока тестя 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: բրանիրցիք, т. е. «открытие рта».

³⁸ Լալային Ա., 1) Անր Բայազիկ. — ԱՀ, գ. 16, էջ 14—15; 2) Վայուց Զոր, էջ 147; 3) Գանձակ, էջ 247—248;

³⁹ Գողթի էջ 121; 5) Բարձուն. — ԱՀ, գ. 9, էջ 218;

⁴⁰ Կաֆցյան Սահ. Զանգեզուրի Հայերը, էջ 187;

⁴¹ См.: Кагаров Е. Г. Состав..., с. 178; Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 80.

⁴² См.: Мифы народов мира. Т. I, М., 1980, с. 681.

⁴³ 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.

ла-«хончи»—обнаруживает поразительное сходство с названными подарочными «хончами» армян. На лоток раскладывали праздничные пироги, крашеные яйца, красные яблочки, 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 черкесогаев⁴⁵, находясь в культурной среде, где широко бытовал этот обычай, заимствовали некоторые его черты. В частности, у них исполнялась специальная песня, посвященная оспе, воспринимаемой 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...

Անի խանումը բախտավոր խանում է
Մեզ բարիք անկու համար է եկել.
Քա գոյն պատճեն երեք մարդարիտներն են,
Այդ երեք մարդարիտները համ-համ
Մեկը մշտիք փեռում հանուանում են⁴⁶,

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

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

⁴³ См.: Машурко М. Из области народной фантазии и быта. — СМОМПК, вып. 32, отд. III, с. 64; Чурсин Г. Ф. Народные обычаи и верования Кахетии. 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 албанский этнический элемент. О них подробнее см.: Аракелян Г. С. Черкесогая (историко-этнографическое исследование). — Кавказ и Византия. Вып. 4, Ереван, 1984, с. 28—129.

⁴⁶ Եմազիք Ե., Զերեզդի Կամ Զերեզդստան, —Ե. Զարնեց անվան արքեստի և գրականության թանգարանի արթիվ: Եղանձն Եմազիքի Փոնդ, Յաւզակ 1, բաժին 1, № 10, էջ 169—171.

⁴⁷ Там же, с. 170.

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 пожалованного отца (*բաղդր*) 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 Гохти это деревце называлось «*ուլիք եղուց*» (ветви 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 «*փոփիւ* (попх), с которого молодые перед первой брачной ночью должны были взять что-либо по своему желанию⁵¹. В некоторых других районах это деревце называлось «*ուլիք* (урк) или «*նուլա* (нурц), ритуальный «захват» его дружками-азапами невесты или жениха означал переход «славы и плодородия» на невесту или жениху⁵².

В день праздника *Սաղկապրդ*⁵³ или *Սպազրդպր* (Вербное воскресенье) молодые люди украшали ризницу и алтарь церкви только что распустившимися ветвями ивы. В этот вечер мать и родственники 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 культа деревьев в частности, вызывающее к

⁴⁸ Լալայշի Ե., 1) Կարանցա, էջ 129; 2) Բորշչալու, —ԱՀ, գ. 9, էջ 235; 3) Գողին, էջ 125;

⁴⁹ Լալայշի Ե., Գողին, էջ 128—129;

⁵⁰ Լալայշի Ե., Բորշչալու, —ԱՀ, գ. 9, էջ 235;

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

⁵² Գետիրման Վ. Ա., Указ. соч., с. 250—259.

⁵³ Дословно «*ծաղկապրդ*, *ծաղկապրդ*» означает «украшение цветами» или «украшение деревьями». Об этом празднике у армян подробнее см.: Օրբելյան Մ. Մասկական բանականական գիտություն, Արքունիք, 1957, էջ 36:

⁵⁴ Լալայշի Ե., 1) Զավախը, —ԱՀ, գ. 1, Ծովի, 1896, էջ 268; 2) Կայոց Զոր, էջ 148; 3) Բորշչալու, —ԱՀ, գ. 9, էջ 231. Об аналогичном обычве с применением веток джиды и туточки у узбеков см.: Синесарев Г. П. Указ. соч., с. 79.

ним поклонение,—это необычайная сила их плодовитости⁵⁵. Некоторые виды плодовых деревьев считались символами жизни плодородия у разных народов мира. Это ярко выражено, например, в следующем обычая 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 съедавшие спелых ягод, умерли безвременно⁵⁷. Из быта многих народов известно множество фактов применения ветвей деревьев с целью оплодотворения. Так, в Индии, принося мой 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 Майя родила в роще, «держась за ветви и даже стоя»⁵⁹.

Возвращаясь к армянскому обычая, связанному со «свадебным деревцем», следует отметить, что он находит аналогии и в обрядовой системе ряда народов. В Средней Азии, например, подобное деревце изготавливается 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 «чинчилаги» 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 исторических и этнографических материалов дает основание полагать, что ива служила предметом особого почитания среди армян. В труде древнеармянского историка Агатангела, где повествуется о распространении христианской веры в Армении, имеются сведения о привычке языческих армян дарить богине Анант պատրի և բարձր պատրի (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 мысль о том, что обычай украшения ивовыми ветвями ризниц и алтарей церквей в день праздника Եղիշեցի в XIX—начале XX вв. является как бы преемственным продолжением древнего обычая приносить в дар богине плодородия Анант венки и ветви. Тем более, что именно в этот день все невесты посещали церковь, чтобы получить распускающиеся ветви ивы—явление, которое может рассматриваться как одна из форм обращения к богине Анант. Логическое завершение подобного намерения прослеживается в обычье сохранять полученные в церкви освященные ветви 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 болезней. Так, жители Лори кладут эти ветки в амбар с пшеницей с тем, чтобы хлеб был обильным; их употребляли также при постройке особых ям-амбаров, чтобы иметь полный ров пшеницы⁶⁸. В Джавахке этими ветками ударили больных, приговаривая: «Քամու լինք, արդի գեղ» (букв.: «Вместо ветра, лекарство иви»)⁶⁹. В других местах этими ветками молодые люди ударили 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 представляется 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.: Снесарев 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. Totemnye-derevya v skazaniyakh i obryadakh evropeiskikh narodov. M.—L., 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 Ազաթագեղաւ Պատմութիւն Հայոց, էջ 30—31.

⁶⁶ Եղիշե-Փաշյան Կ. Վ., Указ. соч., с. 128, 138.

⁶⁷ Լալյան Յ. Բարձրաւու. — ԱՀ, գ. 9, էջ 221.

⁶⁸ Там же, с. 260.

⁶⁹ Լալյան Յ. Ճափախ, էջ 268.

ожидания склонилась и превратилась в иву⁷⁰.

Таким образом, анализ всех отмеченных мотивов показывает, что обычай изготовления во время свадьбы «древа изобилия» именно из веток ивы и дарение в церкви освященных ивовых ветвей невесте имели четкую и определенную цель—способствовать плодовитости молодых.

Огонь также использовался армянами как один из продуцирующих способов обеспечения плодовитости 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 обычаях армян устраивать хоровод вокруг огня или прыгать через костер во время праздника Տցին ընշնչա (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 гихо 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 вечерни, 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, разведененный 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 же щепками обжигали вымя коров, чтобы они давали много молока; оставшиеся от костра ветви клади 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 говорят 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 жеходить 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-

⁷⁴ Մրգանչային ս., Մանամա, 4, Պոլիս, 1876, էջ 108.

⁷⁵ Քաղցրեցին. Վակական սովորություններ. — ԱՀ, գ.

7-8, Թիֆլիս, 1901, էջ 122,

⁷⁶ Ըմ.: Կիբայն Ստ., Զանգեզուրի հայերը, էջ 263;

Լապատի ե., 1) Վարանց, էջ 342; 2) Զավախը, էջ 264;

3) Գանձակ, էջ 366; Միքայելան Գ. Հ., Նոր Բայազեն. — ՀԱՅ, պր. 11, Երևան, 1980, էջ 146.

⁷⁷ Ըմ.: Չնչարեան Գ. Պ. Ուշադ. ս. 191.

⁷⁸ Там же, с. 82; а также: Токарев С. А. Религиозные верования..., с. 67.

⁷⁹ Ըմ., напр. Խիթյան Գ., Քաղաք. — ԱՀ, գ. 24, Թիֆլիս, 1913, էջ 89—110; Кослен М. О. Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы. М., 1961 с. 63—64; Карапетян Э. Т. Об одном персонаже армянской сказки. ՊԲՀ, 1935, № 2, с. 211—216.

⁷⁰ Կամարաշեն Ա. Տ., Ավանդապատ, Երևան, 1969, էջ 116.

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

⁷² Լարային Ե., Վայոց Զոր, էջ 148.

⁷³ Արենյան 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 Гохтине пояс невесты завязывала жена кавора—каворкин (*քափորկին*), а жениха—сам кавор⁸²; в Гандзаке свадебное платье на-девала 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 церемонии кавор не разлучался с женихом. Все время около жениха должен был стоять также мужчина, у которого жена не была бесплодной⁸⁵.

В обряде «просеивания муки» (*շլուր մշղը, տրշպնիք*) при выпечке хлеба для свадебного стола стол же непременным было участие пожилых, здоровых и многодетных женщин. Этому обряду во многих местах придавалось чрезвычайно важное значение. Обычно просеивание муки начинала самая пожилая женщина. Просеяв 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.

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 плодоносящей 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 плодовитости 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 «слгаза» 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 плодовитость невесты для той же цели—продолжения человеческого рода.

В этом отношении примечательны примеры вредоносной магии. Среди всех колдовских приемов свадебного обряда самыми страшными считались запирание 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 родственниц жениха трижды запирала и открывала замок, причем в последний раз

⁸⁰ Լալայան Ա., Վայոց Զոր, էջ 149.

⁸¹ ԴԱՆ, 1972:

⁸² Լալայան Ա., Գողթն, էջ 127.

⁸³ Լալայան Ա., Գանձակ, էջ 255:

⁸⁴ Լալայան Ա., Վայոց Զոր, էջ 187; Ղիֆցյան Ստ., Ուզ. սոչ., ս. 194.

⁸⁵ Ղիֆցյան Ստ., Ուզ. սոչ., ս. 194.

⁸⁶ Ղիֆցյան Ստ., Ուզ. սոչ., ս. 189; Լալայան Ա. 1) Վարսեպ, էջ 128; 2) Վայոց Զոր, էջ 150; 3) Բոբր-լու.—ԱՀ, գ. 9, էջ 224:

⁸⁷ Լալայան Ա., Գանձակ, էջ 251:

⁸⁸ Լալայան Ա., Նոր Բայազետ.—ԱՀ, գ. 16, էջ 27; Միշյայան Գ. Հ., Ուզ. սոչ., ս. 146, Լալայան Ա. ԴԱՆ 1971—1974; Մելիք-Շահնազարօն Ե. Ուզ. սոչ., ս. 223.

⁸⁹ Սամվելյան Խ., Հայ ընտանեկան պաշտամունքը. —ԱՀ, գ. 13, էջ 121—122:

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

⁹¹ Լալայան Ա., Գողթն, էջ 129:

⁹² Լալայան Ա., Վարսեպ, 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» (*Աղ Առթել*)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. Целенаправленность 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, божих 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

⁹³ Լալային Յ., Կալոց Զոր, էջ 159.

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

⁹⁵ ԳԱԱ, 1973 թ.; Լալային Յ. 1) Գանձակ, էջ 252;

2) Նոր Բայազետ, էջ 18;

⁹⁶ Լալային Յ., Կալոց Զոր, էջ 152.

⁹⁷ Լալային Յ., 1) Բարձրաւուն. —ԱՀ, գ. 9, էջ 225—227;

2) Գողթ, 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.

сваты впервые входили в дом невесты, будь это днем или вечером, здоровались, всегда говоря: «Բարի լուս» (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 mestами оставлял на лице жениха волосы 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 выбивали 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 обычаях 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-

¹⁰¹ Լալային Յ., Գողթ, էջ 120; Կիբցյան Սահ., Ուզ. սով., с. 186.

¹⁰² ԳԱԱ, 1971—1974; Լալային Յ. 1) Բարձրաւուն. —ԱՀ, գ. 9, էջ 232; 2) Նոր Բայազետ. —ԱՀ, գ. 16, էջ 23;

¹⁰³ Պետոյան Վ. Ա., Ուզ. սով., с. 249; Լալային Յ., Նոր Բայազետ. —ԱՀ, գ. 18, էջ 23.

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

¹⁰⁵ Ср. также с аналогичными действиями, применяемыми сасунцами (Կարապետյան Յ. Մամուկ, Աղաբերդիկին Կյուրիկ, Երևան, 1963, էջ 163—166).

¹⁰⁶ Լալային Յ., Բարձրաւուն. —ԱՀ, գ. 9, էջ 232;

¹⁰⁷ Լալային Յ., Գանձակ, էջ 268.

¹⁰⁸ Լալային Յ., Կալոց Զոր, էջ 159; Կիբցյան Սահ., Ուզ. սով., с. 195.

жить структура свадебного поезда. Обычно молодая пара помещалась в центре процес- сии. Справа и слева от жениха с зажженны- ми 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 помолвлен- ными никто не пробежал. Азапы, с зажжен- ными свечами и факелами в руках, окружа- ли их со всех сторон. Свадебный поезд всег- да 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 про- тяжении всего церемониала жених имел при себе свой кинжал, с которым разлучался только перед брачной ночью. И, наконец, оградителем от недоброжелательных сил служил также *փարշ* (свадебный занавес), на который прикреплялось множество амулетов и оберегов¹¹¹. Большинство опасений и пре- досторожностей во время свадебного обряда были вызваны представлением народа о раз- ных духах и демонах, якобы вмешивающихся в людские дела. В частности, наиболее опас- ными считались демоны *թղթ* (тпх) и *շը* (алк), о которых речь пойдет в следующем разделе работы.

Весь вышеизложенный материал, рас- смотренные проблемы и аспекты позволяют сделать ряд выводов.

1. Детальное рассмотрение армянского материала и сопоставление его с аналогич- ными 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 сис- тематизация, классификация и анализ дают возможность коснуться также вопросов тео- ретического характера. Речь идет об уста- новившейся в литературе практике квалифи- цировать рассмотренные нами обряды как магические или религиозно-магические. Е. Г. Каагаров, например, все свадебные обряды и обычай 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 ...бессспорно, что многие из свадебных ритуалов получили, каково бы ни было их первоначальное про- исхождение, магическое и религиозное зна- чение»¹¹³. Г. П. Снесарев также склонен к тому, что в свадебном церемониале преобла- дает магический мотив¹¹⁴. В связи с этим следует обратить внимание на два, на наш взгляд, важных момента.

Во-первых, само применение термина «религиозно-магический» уже заключает 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 определяния понятия магии. Не вдаваясь в подробности этого, весьма запутанного в литера- туре вопроса, отметим, что мы склонны воспринимать магию как одну из наиболее ранних элементов религии. Однако, даже если принять во внимание различные тракто- вки понятия магии, это не дает нам оснований применять подобный термин. Так, если магия—одна из ранних форм религии, то тер- мин «религиозно-магический» содержит тавто- логию: ведь никто не допустит употребления выражений типа «религиозно-анимистиче- ский» или подобные этому. Если же магия безрелигии (в какой бы то ни было тракто- вке), то не лучше ли при анализе обряда говорить о соотношении в нем религиозных и рациональных, даже научных мотивов, на- пример, из области теорий игр и т. п. Види- мо, 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 рели- гиозные обряды и действия, в которых маги- ческие мотивы преобладают, то не лучше ли просто указать на их магический характер?

Во-вторых, общепринято, что в религиоз- ных пережитках невозможно найти что-либо в чистом виде, поэтому, говоря о том или ином обряде, необходимо говорить о харак- тере его проявления, поскольку само содер- жание и структура обряда весьма синкретич- ны. Это явствует, в частности, из сравнитель- ного анализа свадебных обычаем и обрядов армян. Основой для употребления в них тех или иных продуктов, растений, стихий при-

¹⁰⁹ Կոֆյան Ստ. Указ. соч., с. 194—195; Խալիկան Ե.

¹¹⁰ Վարդենիս, էջ 135—137; 2) Գանձակ, էջ 257.

¹¹¹ ԳԱԱ, 1971; Վարդենիս Գ. Գ. Указ. соч., с. 50

Միքայելյան Դ. Հ., Указ. соч., с. 146.

¹¹² Կագարов 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 плодовитости новобрачной пары служили народные представления, наделяющие эти предметы и явления сверхъестественными свойствами. Иначе говоря, в этих ритуальных действиях центральное место отводилось именно культурам 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 плодовитости посредством вышеуказанных предметов и явлений. Однако наличие магического элемента еще не дает оснований для квалификации всего обряда таковым—во многих обрядах явственно присутствуют и анимистические мотивы.

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

3. Рассмотренные в данном разделе обычай, 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. Культово-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: плодовита 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 следовала со стороны всех членов, особенно свекровью. В адрес бесплодной невестки обычно говорили: «на ней—проклятие бога», «сухая балка», «бесплодное дерево» и т. п.¹¹⁵ 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 матери душат и превращают в кровь находящуюся в чреве плод. Это случается в период сорокадневия, и после этого женщина больше не беремеет»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 «чила», производного от слова «чиш»—сорок. Интересно, что сорокадневие после родов у них также называется «чилия»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-

115 Լալաշին Ե., Նոր Բայազետ, — ԱՀ, 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 роже 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 девочка 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 *Ръцнн*—тпхот (буквально—имеющая болезнь тпха)¹²⁰.

Этнографические материалы о демоне тпха или *Ръцнн*—тпэх (по некоторым данным *Ръцнн*—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. Васпураканцы представляли себе этого демона в виде лягушки, входящей в чрево женщин и отравляющей плод¹²². Согласно другим сведениям, тпха, отравляя кровь новорожденных, убивает их, а женщина лишает плодовитости¹²³. В некоторых местах верили, что зрелые девушки становятся 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 Васпуракане, 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, расшивали ими чучело лягушки, причем иголку потом втыкали в нее. В таком виде лягушку освящали в семи разных церквях. После этого

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

¹²¹ Шабанбайш б., «Ръцнн» и «Забиб». — Рънцафы, 1898, № 44, л. 769—771.

¹²² Ішлайшаб б., Чашапулташакан.—ЦЛ, т. 25, л. 59.

¹²³ Нодирбек, Шафф, Забиб, Трип, Цирд.—Рънцафы, 1898, № 49, л. 867.

¹²⁴ Нодирбек Ч. З., Сандарбеков и тадарбеков юштапаштабар..., л. 192.

¹²⁵ Ішлайшаб б., Чашапулташакан.—ЦЛ, т. 25, л. 59.

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

По сведениям В. Бдояна, среди армян наблюдалась и случаи, когда тайно от женщин—тпхот в ее пищу клади 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 Мария собирали по гвоздю и изготовляли из них треножник, через кольцо которого принимали ребенка при рождении¹²⁸.

Если женщина уже стала тпхот, то можно было вылечиться 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-

¹²⁶ Обо всем этом См.: Ысын, Указ. соч., с. 121—122; Ішлайшаб б., Үңүр Բայырգын, — ЦЛ, т. 16, л. 47; Միքայիլան Գ. Հ. Указ. соч., с. 137.

¹²⁷ Нодирбек Ч. З., Հողաբերքի և տղաբերքի պաշտամունք..., л. 210.

¹²⁸ Шабанбайш Հ., Указ. соч., с. 770.

¹²⁹ Нодирбек Ч. З., Հողաբերքի և տղաբերքի պաշտամունք..., л. 192.

¹³⁰ Ішлайшаб б., Տղաբերքի սովորութեաբերի զարդացումը հայոց մեջ. — Տեղեկագիր 1931, № 5, л. 121.

¹³¹ Нодирбек. Указ. соч., с. 867; Միքայիլան Գ. Հ. Указ. соч., с. 137.

шины—тпхот нередко посещали роженицы, 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 ее 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 перепрятывали 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. Бдојан¹³⁹, 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. Бдојан рассматривает как пережитки культа так называемого «наризма» (божества лягушки), от имени богини Нар.

¹³² Такие бусы—բըրըղչիք (тпхулунк)—имели двойкое 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 Բոյլիս Վ. Հ., Հոգաբերի և տղաբերի պաշտամունք..., էջ 202.

¹³⁴ ԴԱՆ., 1979,

¹³⁵ Բոյլիս Վ. Հ., Указ. соч., с. 197.

¹³⁶ Լարիսա Ե. 1) Վայոց Զոր, էջ 134; 2) Նոր Բայազետ, —ԱՀ, գ. 16, էջ 48;

¹³⁷ Բոյլիս Վ. Հ., Հոգաբերի..., էջ 190.

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

¹³⁹ Բոյլիս Վ. Հ., Հոգաբերի..., էջ 204—211, 211—214;

Со всеми этими мыслями В. Бдојана, 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 отправляет плод, когда нужно было бы ожидать совершенно противоположного воздействия. И хотя В. Бдојан 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 Телиниу. Эту связь он обнаруживает, в частности, в корне имени этого божества «тели», 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. Капанциана 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 «косквернитель», «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.

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

¹⁴⁰ Ղափանցյան Գր., Խեթական մի պասպելի մասին.—
Ն. Ցա. Մարի Կարինեանի 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 Պօղմէրի. 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 изделием или же подарком возвращали в часовню и клади на прежнее место¹⁴⁶. В деле «лечения» бесплодия немаловажную роль играл священник. В Нагорном Карабахе бесплодные женщины вели белого баана к «вратам святого». Там они становились на колени и какой-нибудь маленький мальчик клал на шею женщины кусочек камня. В это время священник накидывал на нее ризу и читал молитву. При этом женщина давала обет обойти семь сел, собрать деньги для жертвенного баана 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 зафиксировано в Зангезуре. Здесь в свое время весьма почитаемы были так называемые «пупочные камни» (*պուրշարք*—портакар). Как пишет Ст. Лисицян, «в прошлом бесплодные женщины ложились животом на портакар и врашивались на нем с надеждой, что благодаря этому камню они забеременеют. После этого женщины вбивали в эти камни гвозди, якобы привязывая к ним свою болезнь»¹⁴⁹. По сведениям Е. Лалаяна, в Аспуракане 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 приприняты было также прохождение сквозь отверстия в камнях¹⁵¹ или вообще сквозь какое-либо отверстие или кольцо. Так, во время праздника Сретение господне пропущенной через надочечное отверстие (*եղիկ*—ердик) веревкой обвязывали талию бесплодной женщины, которая стояла в центре дома под ердиком, обняв какого-нибудь ребенка. Мужчины поднимались на плоскую земляную крышу и, взвинувши за конец веревки, вытягивали женщину с ребенком наверх. Там она перепрыгивала через праздничный костер¹⁵². В Зангезуре готовились 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 (*Հայրածնիւ*) 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 калающей со свода водой и простили у девы Варвары ребенка. Вернувшись, если эта священная вода капнет на их голову, то у них родится ребенок¹⁵⁷.

Весь изложенный выше материал является ярким свидетельством того, что армяне, считая бездетность 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 Կամ., 1978:

¹⁴⁶ Լալայան Յ. 1) Վայոց Զոր, էջ 133; 2) Գանձակ, էջ 272; 3) Նոր Բաղադրատ.—ԱՀ, դ. 16, էջ 31.

¹⁴⁷ Լալայան Յ., Վարագարք, էջ 144;

¹⁴⁸ Լալայան Յ., 1) Բարձրավ.—ԱՀ, դ. 9, էջ 247; 2) Գանձակ, էջ 272;

¹⁴⁹ Լալայան Յ., Նոր Բայազետ.—ԱՀ, դ. 16, էջ 31; ԴԱՆ, 1982:

¹⁵⁰ Լալայան Յ., Տղարերը սպառույթների գարգացումը..., էջ 122.

¹⁵¹ Կոփյան Ստ., Указ. соч., с. 200, 285.

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 обычая и обрядов, связанных собственно с процессом появления нового члена в семье. Весь период, на который падали беременность, роды и следующий за ними этап традиционного сорокадневия (*քաղցկերդ*), 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 рожаешь, то роди! Если не рожаешь, 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 рожаю!» После этого она спускалась во двор и, громко произносила имя роженицы, говоря: «Весь мир откочевал, быстро (роди!) — З. Х., мы тоже откочуем». Затем сразу же раздавались выстрелы, все

шумели и суетились, 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 разрешение 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 крутились вокруг роженицы и мучили ее, поэтому во время родов принимались все возможные 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 тиха отличалась своей способностью вообще лишать женщин плодовитости, 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, сажарю ухо, задушу мать и ребенка; наша

¹⁵⁸ Կայազին Ե., Գալանդ, 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 Կայազին Ե. 1) Բորբակու. — ԱՀ, գ. 9, էջ 250; 2) Վայոց Զոր, էջ 137; 3) Գանձակ, էջ 275—276; Վափյան Ստ., Ուշակ, սоч., 201—202:

¹⁶¹ ԶԱՅ, 1981:

¹⁶² Слово *ալք* означает «бездна», «глубокие места»; см.: Ալիշան Պ. Ուշակ, ս. 222; Անդոյան Հ. Հայերեն պամտական բանավան, հ. 1, էջ 97.

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

¹⁵⁹ Կայազին Ե., Վայոց Զոր, էջ 136:

пища—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 распущеные волосы падают на голубые глаза, ногти рук и ног под хной. Она является роженицам и их детям в человеческом, то в зверином обличье, и вынув у них легкие, уносит в ближайший 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 аллов 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. Поимка алка обычно служила поводом для создания своеобразного «очага алка», который со временем становился специфическим местом паломничества для женщин—тихот 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 злой 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 женщины—тихот. Верили, что такие женщины не должны были спать после рождения ребенка, иначе «придут демоны и укранут ее печень, а если еще успеют сполоснуть печень в реке, то женщина умрет»¹⁷⁶.

Рассмотренные материалы показывают, как духи-демоны тиха 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—помешать продолжению человеческого рода. Имеющиеся этнографические материалы пока не позволяют достаточно четко определить ареал, обстоятельства и культурный круг формирования и функционирования этого мифического образа. Думается, что комплексное изучение всей совокупности представлений и образов, связанных с демонами тиха 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 тиха—это чисто армянский

¹⁶⁵ Ալիքան Պ., Указ. соч., с. 224.

¹⁶⁶ Ճրիբյան Հ., Ժողովրդական հավատալիքներ.—Բյուրակն, 1898, № 28, էջ 524.

¹⁶⁷ Խալայան Ե., Քաղաքիք, էջ 344; Ղափակյան Ա. Տ., Ավագանապատ, 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 Ճրիբյան Հ., Ժողովրդական հավատալիքներ, էջ 525.

¹⁷⁰ Там же.

¹⁷¹ Там же, с. 524.

¹⁷² См.: Чурсин Г. Ф. Очерки по этнографии 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 ногайцев (XIX—начало XX вв.). М., 1979, с. 109—110; Керайтов Р. Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев. — СЭ, 1980, № 2, с. 122—124.

¹⁷³ Johansen U. Die Alpfrau.—Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B, 109, N. 2. Wiesbaden, 1959, s. 303—305; Ellers W. Die Al, ein persisches Kindbettgespenst. München, 1979. Rosenfeld A. Z., 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 Feldkultes Bd. I, Berlin, 1875, s. 124; Schwartz F. Indogermanische Volksgläub. Berlin, 1885 s. 198.

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

¹⁷⁶ Խալայան Ե., Խոր Բայազետ.—ԱՀ, գ. 16, էջ 47.

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

Именно с представлениями об этих духах были связаны те многочисленные обычай, 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 гловредного 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 обычай обращения к помощи Марии Богородицы. Были известны особые «заклинания роженицы», которые читались повивальной бабкой и в которых часто описывался процесс рождения Иисуса Христоса¹⁷⁹. В Гандзаке домочадцы 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 пронесут твоё 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 լորեմլութ (чорекмут—ночь со вторника на среду), պըրքիւթ (урбатмут—ночь с четверга на пятницу) и կիրակիւթ (киракмут—ночь с субботы на воскресенье) или գիշեկ (ништек). Первые два из них—сестры, а последний—их брат. Во вторник, четверг и субботу после вечерних богослужений женщины отказывались от домашних работ и сожительства 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-ништек 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 не обрезает ему ногтей и не дает ему пить, так как это будто бы делает ангель-хранитель ребенка¹⁸⁴.

По своим основным функциям этим духам очень близки были духи «момо» или «момохо» у таджиков¹⁸⁵ и «эмэнгендэр» у алтайских турок¹⁸⁶. 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»—«матерь»—«бабушка»—«повитуха», автор приходит к выводу, что представления о духах момо восходят к культу женских предков, духов умерших женщин рода¹⁸⁷. Говоря о стадиальности культа этих духов, она полагает, что на определенной ступени развития они подверглись влиянию культа женских божеств плодородия, плодовитости и деторождения¹⁸⁸.

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

¹⁷⁷ Կիբյան Ստ., Указ. соч., с. 202; Լալայան Ե. 1)
Գանձակ, էջ 276; 2) Վայց Զոր, էջ 137;

¹⁷⁸ Լալայան Ե., Զանգեզուր.—ԱՀ, գ. 4, էջ 86—87; Կի-
բյան Ստ., Указ. соч., с. 202.

¹⁷⁹ Կիբյան Ս., Հայ ժողովրդական հավատք, էջ 96;
180 Լալայան Ե., Գանձակ, էջ 275;

¹⁸¹ Լալայան Ե., Զավախ, էջ 232—233;

¹⁸² Լալայան Ե., 1) Բորջազուր.—ԱՀ, գ. 9, էջ 249; 2) Վա-
յց Զոր, էջ 137; 3) Վասպորական.—ԱՀ, գ. 25, էջ 57;

¹⁸³ Հավախ, էջ 341—342;

¹⁸³ Լալայան Ե., Զավախ, էջ 336;

¹⁸⁴ Լալայան Ե., Բորջազուր.—ԱՀ, 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 турок. — 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 повивальной бабки, где четко сохранились слова «мать» и «бабушка». Армяне так и называют повитуху—*шаштабр* (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 кирракмут—ништек. В представлениях армян Лори он рисовался в виде молодого мужчины, строго наказывающего тех мужчин, которые не сблюдали особые налагаемые на них запреты¹⁸⁹. По представлениям жителей некоторых сел Джавахка ништек 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 ништек, которое, как верно указывает М. Абегян, могло быть искажением слова нишатак (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 (нишатак-ништек), с одной стороны, и мужским духовным покровителем и его именем ништек-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 нахичеванцев: «Сразу же после родов повивальная бабка, нанизав 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 Базете¹⁹⁵ бабка-повитуха клала два хлеба на спеленатого ребенка, обнимала его и с нанизанным на шампур 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 Анант продолжал свое существование под видом культа Марии Богородицы, у которой, как и у Ананта, бездетные женщины просили ребенка, а беременные—легкие роды¹⁹⁷. В специальной литературе доказано также, что функции и культ Ананта 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 богини плодородия, в которых выражен собирательный образ персонифицированных духов-покровителей родов.

Сорокадневный период как для новорожденных, так и для рожениц 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 ображование 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 Լալայան Ե., Բորշակու. —ԱՀ, գ. 9, էջ 249.

¹⁹⁰ Թողյան Գ. Հ., Հոգաբերքի... էջ 230.

¹⁹¹ Կրեմյան Մ., Ուզ. соч., с. 97.

¹⁹² Արվակառյան Գ. Համով-Հոտով, էջ 334; Լալայան Ե., Հավափառ, էջ 318.

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

¹⁹⁴ Լալայան Ե., Գողին, էջ 137.

¹⁹⁵ Լալայան Ե., Նոր Բայակառ. —ԱՀ, գ. 16, էջ 36—37.

¹⁹⁶ Լալայան Ե., 1) Բորշակու. —ԱՀ, գ. 9, էջ 252;

2) Վայոց Զոր, էջ 129—140;

¹⁹⁷ Մելիք-Փաղարյան Գ. Վ., Ուզ. соч., с. 138—155.

¹⁹⁸ Քոյրյան Գ. Հ., Երկրագործական 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 большие 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 Կոխվաց (кохвац). И если они, до истечения сорокадневия вдруг заболевали, 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—«тхот». 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 решете²⁰³. 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, приговари-

вая: «На твою долю, уходи!»²⁰⁴. На новорожденного надевали рубашку, сшитую из разноцветных лоскутов материи, собранных из семи домов, которую разрывали на кольчья 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—масла и, сблюдая 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 черекмут, 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—тхот. В таких случаях ребенка держали дальше от них, выноси его обычно во двор²⁰⁸. Во многих случаях домочадцы старались тайком отрезать кусочек от одежды таких людей, чтобы после скжечь и окурить дымом матерь 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 тюрок (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 Чимкентского уезда. — В. В. Бартольду туркестанские друзья и почитатели. Ташкент, 1927, с. 351; Снесарев Г. П. Указ. соч., сс. 81, 89, 105.

²⁰⁰ Ճըբրիսի Հ., Թափառելք-Կոխ.—Բյուրշին, 1898, № 47-48, էջ 840.

²⁰¹ Իբիցիս Ստ., Указ. соч., с. 205; Լալյալի Ե., Ապրագիս.—ԱՀ, 16, էջ 41.

²⁰² Там же.

²⁰³ ԴԱՆ, 1978,

²⁰⁴ Լալյալի Ե., Բարչար.—ԱՀ, դ. 9, էջ 259; Վիդյան Մա., Ապր.

²⁰⁵ Там же.

²⁰⁶ Լալյալի Ե., Ապր Բայազետ.—ԱՀ, դ. 16, էջ 47.

²⁰⁷ ԴԱՆ, 1978,

²⁰⁸ Там же.

²⁰⁹ Там же; Լալյալի Ե., Վայոց Զոր, էջ 137.

²¹⁰ Լալյալի Ե., Գանձակ, էջ 283; ԳԱՆ, 1979,

²¹¹ Ճըբրիսի Հ., Թափառելք-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 нашего ребенка, отдайте нашего»²¹³. По сведениям Е. Лалаяна, вблизи с. Геташен (Гандзак) на одной скале есть отверстие, называемое «Քաշքրպի» («каджкабун», букв.: вместелище каджков). Родители большого проходили сквозь это отверстие с ребенком три раза, приговаривая при этом: «Мое тебе, твое дай 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 причину коха 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 «кохами», выполнялся особый обряд. «Татмер вытаскивала у семи кур по одному перу, брала семицветную нить и поднималась с ребенком на кровлю. Оттуда она звала членов семьи через ердик, спрашивая: «Отрезать этому (имея в виду ребенка.—З. Х.) сорокадневие?». Из дома отвечали: «Отрезай!». Этот вопрос она повторяла трижды и, получив каждый раз тот же ответ, клала перья и нить под ноги ребенку и рвала их на куски»²¹⁸.

²¹² Լալայան Ե., Բորչալու.—ԱՀ, գ. 9, էջ 259.

²¹³ Հրեբեյան Հ., Քալակունք—Կպի, էջ 842.

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

²¹⁵ Վաֆյան Ստ., Ուզ. соч., с. 205; Լալայան Ե., Գանձակ, էջ 283.

²¹⁶ Լալայան Ե., Գանձակ, էջ 284.

²¹⁷ Լալայան Ե., Վարդապետ, էջ 150; ԴԱՆ, 1978, 1979, 1982,

²¹⁸ Վաֆյան Ստ., Ուզ. соч., с. 205—206; Լալայան Ե. Սիսիան, էջ 231.

3. Культово-функциональный состав похоронно-поминального цикла

В системе семейной обрядности армян особое место занимали обычай 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 обычаем и обрядов порождены религиозными воззрениями. Несомненно, правы те исследователи, которые отличают обычай и обряды, связанные с умершими и их погребением, от относящихся к ним суеверных представлений²¹⁹. В связи с этим необходимо также сказать, что 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 обычай и суеверные действия, которые составляют идеальное (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 обычаем 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. Религии формы религии, с. 170—183.

и неис понятия человеческой души в ее многочисленных осмыслениях и проявлениях.

Армяне представляли душу человека в четырех видах: душа как *շնչ* (дыхание), душа как *տեսլիք* (привидение), телесная душа и душа как дух²²⁰. Представление о «душе-шунче», видимо, является одним из первоначальных пониманий 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 умирает²²¹. 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, встречает 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 «теслик». 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 добный 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 Արելյան Մ. Указ. соч., с. 16—23.

²²¹ Там же, с. 16.

²²² Լալայան Ե., Վարդենիք, էջ 185—186.

²²³ Արելյան 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; Ионова 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 поминанием.

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 Գրոհ (Грох), он посещал людей, находящихся при смерти, и отнимал у них душу²²⁶. Если человеку не ходилось 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. Иногдарезали 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; Ալիշան Գ. Указ. соч., с. 225—226; Լալայան Ե. 1) Գանձակ, էջ 321; Он же 2) Նոր Բայրակիս, —ԱՀ, գ. 16, с. 58; Արփանձակց Գ, Մանանս, էջ 89; Թենես Ուզ. соч., с. 8...

²²⁷ Արելյան Մ. Указ. соч., с. 22.

²²⁸ Սամոնվան Խ., Հայ բնտանեկան պաշտամունք. —ԱՀ, գ. 12, էջ 216.

²²⁹ Կոբյան Ստ. Указ. соч., с. 208; Լալայան Ե., էջ 321:

²³⁰ ԳԱՆ, 1978:

²³¹ Լալայան Ե. 1) Բորշչու, —ԱՀ, գ. 9, էջ 168;

²³² Կայուց Զոր, էջ 149;

²³³ Там же.

²³⁴ ԳԱՆ, 1978, 1984:

вздохом. 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 чемлибо, 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 (*արալէզիներ*), сведения о которых ограничиваются сообщениями средневековых армянских авторов. Согласно этим данным, аралезы представлялись народу как спускающиеся с неба собачеобразные 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 Шамирам», не упоминая, однако, термина аралез. Он сообщает, что «...Шамирам приказала поместить труп павшего во время битвы Ара на вершине высокой скалы, чтобы лижущие божества спустились с неба и, облизав, воскресили бы его»²³⁶. Народное предание связывает с этим мифом происхождение названия села Лезк (от слова «лизать»), расположенного севернее г. Ван²³⁷.

Следующий автор, упоминающий аралезов,—Фавстос Бузанд. В отрывке о смерти армянского спарапета Мушеха (военачальника IV в.) говорится «Когда тело спарапета 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 пришли голову к телу и поместили труп на крыше одной башни, говоря: «Так как он

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

Другой автор V в., Езник Кохбаци, 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, наралез, арналез), которое у разных ученых получило различные толкования.

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

Г. Алишан, рассматривая все вышеупомянутые формы этого слова, предполагает, что оно могло означать *ար լիզող* («непрестанно лижущий»—от *ար*—арм. *ար*—непрерывный и *լիզող*—лижущий), *առլզ և լիզող* («берущий и лижущий»—от *առլզ*—*առ*—«братья», «взять» и *լիզող*—«лижущий»), *Արշին լիզող* («лижущий Ара»—от аралез), *արտերին կամ արիներին լիզող* («лижущий мужчин или храбрецов»), от аралез, *առլզ-ար*—мужчина, храбрец)²⁴¹.

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

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

²³⁸ Փատմոսի Բիւզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, էջ 238,

²³⁹ Եղեկալ Վարդապետի Կողբացոյ Եղծ ազանդոց, էջ 99—100,

²⁴⁰ Эмин Н. О. Указ. соч., с. 50.

²⁴¹ Ալիշան Դ., Ճիշճամարք..., էջ 117,

²⁴² Գարամանլյան Զ. Ա., Երկրորդական կարգի աստվածներ և ոգիներ Եղիսի բազ.—ՀԱ, 1932, էջ 498—499;

²⁴³ Там же, с. 612.

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

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. Срвандзянца, вспурканцы верили, что гибель людей и опустошение полей во время различных разбойничих войн—это дело рук Гроха²⁴⁷. Согласно другим данным, Грох, как дух смерти, действовал не один, а со своим спутником, который назывался Գրողի գիր (Грохи гизир, рассыльный Гроха)²⁴⁸. По существующим поверьям, «Грохи гизир» ходил вместе со своим холином 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 Амирани²⁵² и абхазском Аслане²⁵³.

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

У армян, как и у других народов²⁵⁵, существовало поверье, чтовой собаки означает смерть²⁵⁶. В некоторых местах верили, что собака воет 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 умерт 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 гизиру²⁶¹) и, спускаясь вместе с ними с небес, воскрешали умерших храбрецов. Впоследствии в религиозных представлениях

²⁴⁵ Քամացյան Կ., Համեմատական հետազոտություն մեր շարժագայ և բարեկացոց Մերովացքի.—Քամացյան, Վենեսական, 1897, էջ 526—531.

²⁴⁶ Ամպանցյան Դր., Արք Գևորգիկի պաշտամություն, էջ 190.

²⁴⁷ Տմ.: Бардевелидзе В. В. Указ. соч., с. 52.

²⁴⁸ Տմ.: Джанаша Н. Из религиозных верований ахазов. —Христианский Восток, т. 4, вып. I, Птг., 1915, с. 82.

²⁴⁹ Տմ.: Иностранцев К. А. Парсийский погребальный обряд в иллюстрациях гузаретских версий книги об Арга-Вирафе. —Известия АН, VI серия, 1911, № 7, илл.

²⁵⁰ Տմ., напр.: Степанов И., Указ. соч., с. 90; Гаджиев Г. А. Верования лезгин, связанные с животными. —СЭ, 1977, № 3, с. 118.

²⁵¹ ԱԱ, 1978; Գեղցի Գ., Ա. Առաքալի պատճենների մասին. —ԱՀ, գ. 4, էջ 65; Մրցայլյան Գ. Հ., Առաքալի պատճենների մասին. —ԱՀ, գ. 141.

²⁵² Թոփու-Կոչո, Թեր, (ըստ Թոփովով). —Բարդակի, 1898, № 24; Խալայան Ե. 1) Նոր Բաղազետ.—ԱՀ, գ. 17, Թիգի, 1908, էջ 108; 2) Վասպուրական.—ԱՀ, գ. 26, էջ 205.

²⁵³ Տմ.: Бунатов Г. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда. —СМОМПК, вып. 17, Тифлис, 1893, с. 117.

²⁵⁴ Լապանյան Ա., Նոր Բաղազետ.—ԱՀ, գ. 16, էջ 58; ԱԱ, 1978.

²⁵⁵ Տմ.: 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; Պատիկյան Հ. Ա. Շուշնե գիշաբենություն մեջ. —ԱԱ, 1928;

²⁵⁶ Տմ.: Бунатов Г. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда. —СМОМПК, вып. 17, Тифлис, 1893, с. 117.

²⁵⁷ Տմ.: Бунатов Г. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда. —СМОМПК, вып. 17, Тифлис, 1893, с. 117.

²⁵⁸ Տմ.: Бунатов Г. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда. —СМОМПК, вып. 17, Тифлис, 1893, с. 117.

²⁵⁹ Տմ.: Бунатов Г. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда. —СМОМПК, вып. 17, Тифлис, 1893, с. 117.

народа собаки-аралезы потеряли свою прежнюю функцию и приобрели новую—они предупреждали о смерти, в результате скрылась их первоначальная сущность. Очевидно, забыванию вышеизложенных представлений, связанных с аралезами, в определенной мере способствовала и христианская религия. Однако старые воззрения не были искоренены полностью; они лишь были приспособлены в 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 «вой!» у могилы своего сородича. Только после этого душа возвращалась на небо²⁸¹.

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 обычье класть в руку покойника зажженную свечу. Об этом в народе обычно говорилось: «Чтобы на том свете увидел своих умерших родных при свете светильника»²⁸².

Особый интерес представляют слова, произносящиеся при ритуальном омовении покойника:

Чтоб камень твой был убран
И земля твоя—отсияна,
Правому делу будь достойным.
Чтобы глаз твой был
Добрым 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.

²⁸¹ Как это замечается в образах собак Бела-Мардука.

²⁸² Լալային Ե. 1) Քավակիր, էջ 205; 2) Վարշանդ, էջ 182; 3) Զանգեզուր, էջ 104:

²⁸³ Լալային Ե., Վարշանդ, էջ 179:

²⁸⁴ Լալային Ե., 1) Բորշակու—ԱՀ, գ. 9, 169; 2) Դանձկի, էջ 321:

Քարդ քաղաք ըլի,
Հողդ մաղաք ըլի,
Այս գասին արտանի ըլի,
Աշբ օշակիդ վրա բացր ըլի,
Մենք կ ք չմոռանիք:
Օղորմի թի, լիւզին կիր, լի գառար:
Դամաստան բացր ըլի,
Ճամփեդ բար ըլի²⁸⁵,

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 (горнопаштик), который представлялся народу обычно в виде кошки или собакообразного животного (часто—шакала)²⁸⁶. Назывался он в различных районах Армении по-разному, как например: горнопаштик²⁸⁶, горнадак²⁸⁷, горнадаб²⁸⁸, хортлах²⁸⁹ и т. п. Как видно, в большинстве случаев это слово сохраняет корень գոր, 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, горнопаштик обычно пребывал возле кладбищ и далеко не уходил.

Верили, что в духа горнопаштик 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-

²⁸⁵ ԴԱՆ, 1972:

²⁸⁶ Там же.

²⁸⁷ Լալային Ե., Նոր Բայազետ.—ԱՀ, գ. 17, էջ 108:

²⁸⁸ Լալային Ե., Վասպուրական.—ԱՀ, գ. 25, էջ 58;

Մրվանձուանց Գ., Մանանա, էջ 82:

²⁸⁹ Շահնազիր Ե., Նոր Սամբուկանց & Ասրամիկանցիք.—ԱՀ, գ. 9, էջ 3:

²⁷⁰ Լալային Ե., Նոր Բայազետ.—ԱՀ, գ. 17, էջ 108:

²⁷¹ Մրվանձուանց Գ., Մանանա, էջ 82:

²⁷² Արենյան Մ., Ուզ, соч., с. 18.

темы²⁷³. Поверье же о мертвцах-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 сомнений, 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 волоса 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 суды часто выступает сам Христос»²⁷⁶.

Последующий этап развития идей 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

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 «хададжар» у черкесов-шапсугов: Ринский М. Демонологические 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 Լալաշին Ե., Վարսենիք, էջ 179.

²⁷⁶ Արեւին Մ., Указ. соч., с. 25.

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 обычаем и обрядов, составляющих погребальный ритуал и указывая на то, что образ духа умершего в ходе исторического развития контаминируется 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 обычаем 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 персонификации 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 раскалывали тепло покойного и каким-либо острым предметом кололи ему сердце. В народе доныне существует поговорка: «Глаз человека настырьется землей». Видимо, поэтому сразу же

²⁷⁷ Тэйлор Э. Указ. соч., с. 346.

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

²⁷⁹ Սամանված Խ., Հայ բնափական պատմութերը. ԱՀ, 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, откidyвали 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 на гад²⁸⁴. Все эти предосторожности и суеверия были вызваны 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 все возможные меры, чтобы умилостивить души умерших. По этому поводу армяне обычно говорили: «Покойники тоже не забывают сделанное им благо»²⁸⁵. В этих умилостивлениях замечается 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 кладли 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 родственницы и соседки. На месте, где скончался покойник, накрывался ритуальный стол, так называемый «светильник души умершего», с зажженными свечами, вокруг которого сидели женщины. Сочувствуя

ближним 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 Арташеса, 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 кладли на грудь покойника хлеб²⁹¹. В некоторых местах шуц (айг—следующее утро после погребения)правлялся 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 «пай» (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.

²⁸⁰ Там же.

²⁸¹ Լալյան Ե. 1) Նոր Բայազետ.—ԱՀ, գ. 16, էջ 59; 2) Գանձակ, էջ 321; Քավանք, էջ 195; 3) Բորբակ.—ԱՀ, գ. 9, էջ 168;

²⁸² Լալյան Ե., Վարանդա, էջ 184;

²⁸³ Լալյան Ե. 1) Գանձակ, էջ 93; 2) Միսիան, էջ 141;

²⁸⁴ Վարանդա, էջ 184;

²⁸⁵ Սամուելյան Խ., Հայ ընտանեկան պաշտամունք.—ԱՀ, գ. 12, էջ 219;

²⁸⁶ Լալյան Ե. 1) Վարանդա, էջ 181; 2) Գանձակ, էջ 323; ԱՀ, 1971;

²⁸⁷ Սամուելյան Խ., Հայ ընտանեկան պաշտամունք.—ԱՀ, գ. 12, էջ 221;

²⁸⁸ Կանձակ, էջ 321;

²⁸⁹ Վարանդա, էջ 168;

²⁹⁰ Լալյան Ե., Վարանդա, էջ 183;

²⁹¹ Վարանդա, էջ 168;

²⁹² Վարանդա, էջ 168;

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

Самой распространенной формой кормления душ у армян была погребальная тризна, которая в разных местах называлась по-разному: *հոգի հաց* (хлеб души), *մեղքաց* (хлеб умершего), *սպանիչի* (стол траура), *օգորժիչի* (стакан благословения), *բիեն* 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 чеरе ердик, приговаривая: «Бери твою долю и уходи!».

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

В селе Неркин Агулис Нахичеванского уезда во время трины 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 налево. Прислуга наливала в

это время вино священнику и сидящим рядом с ним людям, у которых находились в этот момент фрукты. Они пили вино, поминая 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 поюхав, клал их в свой карман²⁹⁵.

Аналогичный обряд существовал также среди лорийцев²⁹⁶. Здесь во время трины устраивался особый лоток, так называемый *սուր մեջի* (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 трины, 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 трины символов жизни было направлено на то, чтобы оставшиеся вживых 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 плодовитости 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 обычая 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 Սամանված և., Հայ ընտանեկան պաշտամունքը.—ԱՀ, գ. 12, էջ 236; По этому поводу С. А. Токарев пишет: «Возможно, что обычай погребального пиршества 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 есть умерший, большую же часть их стали съедать его родственники, участники похоронного ритуала» (Токарев С. А. Ранние формы религии, с. 181).

²⁹⁵ Լալայան Ե., Գողթը, էջ 147:

²⁹⁶ Լալայան Ե., Բարձրաւու—ԱՀ, 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 идеи 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 идеи, в известном смысле, связаны также с реальным изменением состава и структуры самой семьи, коллектива, общества. Так, идеи выделенного нами первого типа вызваны появлением нового человека, нового члена в семье, коллективе, обществе, а второго типа—уходом одного из их членов.

ГЛАВА ВТОРАЯ

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ДОМОМ И ДОМАШНИМ ОЧАГОМ

Народные верования, связанные с жилищем и домашним очагом, содержат в себе весьма разнообразные (и по происхождению, и по содержанию) мотивы религиозного мышления народа. Значительная часть народных представлений и обрядов, составляющих семейный культ у армян, была связана с домашним очагом. Еще в свое время М. Абегян связывал культ очага с культом домашнего огня и, особенно, с культом предков¹. В подобном же аспекте толковал проблему и Х. Самуелян. Он рассматривал вопрос культа домашнего очага как логическое продолжение или своеобразное выражение культа предков². При этом оба исследователя толковали культ предков в широком смысле этого понятия, чему, видимо, способствовала установившаяся еще с конца XIX в. в специальной литературе традиция рассматривать семейство-родовой культ и культ предков как нечто единое, заключающее в себе идеиное содержание и социальные корни родового строя. Однако давно уже установлено, что понятия семейство-родового культа и культа предков далеко не совпадают³. Нам представляется вполне правомерным положение С. Токарева о том, что понятие культа предков нужно ограничить и придать ему определенное значение, а именно: «понимать под ним поклонение умершим прародителям и сородичам, и прежде всего, семейство-родовые формы такого поклонения»⁴.

Анализ всей совокупности представлений и обрядов, связанных с культом очага у армян, показывает, что культовые корни домашнего очага действительно восходят к двум основным (первоначально не связанным друг с другом) религиозным взглядам народа: почитанию природного огня и культу умерших прародителей семьи или родственной группы. Впоследствии в семейство-бытовой жизни народа эти два мотива настолько переплелись между собой, что срослись в единую систему верований, которая в религиозных пережитках XIX в. представлялась обычно в форме культа домашнего очага. В этом плане для обозначения культа домашнего очага вполне применим и термин «семейство-патронимический культ огня».

Из сказанного, разумеется, не следует, что все обычаи и обряды, составляющие культ очага вообще, сводятся к этим двум формам поклонения. В них выделяются также мотивы обычного права, которые, будучи регуляторами традиционного поведения людей, приобрели и некоторый религиозно-этический оттенок. Это, в частности, прослеживается во многих ритуальных действиях семейство-бытовой обрядности (свадьба, родильный и похоронно-поминальный циклы). И, несомненно, прав Х. Самуелян, отмечая, что «семейный культ, семейство-общинная религия стала основой состава первичной семьи, регулятором ее нравственной и правовой жизни». Этот культ развил целую систему религиозных представлений и верований, которыми регулировались общественные отношения как в древнем народном быту, так и в настоящее время (в начале XX в.—З. Х.)—когда еще живучи нормы обычного права⁵.

И, наконец, в круг семейного культа народа следует включить и те обычаи и верования, которые были связаны с домом и семейным благополучием в целом.

¹ Цфѣнцѣ У., Указ. соч., с. 59—61.
² Սամուելյան Խ., Հայ ընտանիքի պաշտամունք. —ԱՀ, 4, 13, էջ 113, 116.

³ См.: Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев. —ТИЭ, т. I, 1947, с. 140—142. В другой своей работе С. Токарев пишет: «Родовая организация имеет свои собственные, из нее вырастающие формы культа... Этих форм культа две: культ семейство-родовых святынь и хранителей и культ семейство-родовых предков. Эти две формы соответствуют двум стадиям развития родовой организации—материнскому и патриархальному роду» (Токарев С. А. Ранние формы религии, с. 252).

⁴ Տօկարէվ Ս. Ա. Բանական գործութեան պահպանութեան մասին պահանջումներ. —ԱՀ, 4, 18, էջ 117—118.

При этнографической характеристике народной культуры жилищный комплекс вполне справедливо рассматривается как элемент материальной культуры (или культуры жизнеобеспечения⁸) этноса, однако своими основными функциями он больше связан с семейным бытом. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что вся хозяйственная деятельность, повседневная и обрядовая жизнь армянской семьи были связаны, в первую очередь, с жилищем—его основным местом обитания. В связи со сказанным представляется определенный интерес тот факт, что слово *ընտիք* (семья) на армянском языке означает «под кровлей»⁹, т. е. под одной крышей, в одном доме, жилище⁸. Примечательно также, что во многих районах Армении в местном диалекте не имелось слова *ընտիք*, и для обозначения семьи употреблялось слово *օշի* (очаг), *տուն* (дом) или *ծպի* (дым)⁹.

Таким образом, понятие семьи у армян связывалось в основном с их единым жилищем и очагом, в которых, собственно, воплощалась и сама идея и суть семьи.

Центром домашнего культа являлся очаг. Формы их были весьма разнообразны в различных историко-этнографических районах Армении, однако наиболее распространенным типом был тонир (*թոնիր*)¹⁰. В Нагорном Карабахе, например, почти во всех селах имелись специальные очаги общесельского назначения, почитаемые всей общиной. При отсутствии в селе церкви акт бракосочетания проводился у таких очагов. Кроме того, обычно после венчания в церкви новобрачные считали своей обязанностью посещать эти очаги и целовать их¹¹. Нередко и венчание проводилось у домашнего очага¹². Часто женщины рожали возле домашнего очага, а иногда и на золе, взятой из очага, чтобы, как объясняли, «ангелы очага также пришли

на помощь роженице»¹³. Нет сомнения, что здесь имелись в виду духи семейно-азговых предков, которые, по представлениям, жили возле очага-тонира или же в самом тонире¹⁴. Крещение новорожденных также часто проводилось над тониром¹⁵.

Фактически вокруг очага сосредоточивалась вся хозяйственная и соционормативная жизнь армянской семьи. Даже покупной скот отводили к домашнему очагу¹⁶. Всякое новое происшествие или явление в жизни семьи должно было как бы «регистрироваться» именно перед домашним очагом. Он являлся одновременно и символом, и олицетворением семьи. Это ярко выразилось в выражениях, употребляемых сватами при сговоре: «Мы пришли, чтобы взять горстку земли из вашего очага»¹⁷, «Мы пришли взять горсть горпеля из вашего очага, чтобы отнести и смешать с горпелем нашего очага»¹⁸. В том же смысле иногда говорилось: «Пришли взять огонь из вашего светильника»¹⁹ или же: «Когда прийти за жечь лучинку от вашего доброго очага?»²⁰.

Следует отметить и ту огромную роль, которую играл домашний очаг при ритуальных действиях свадебного обряда—для приобщения невесты к семейному культу домохозяина.

Выходя замуж, девушка фактически порывала связи с отцовским домом и входила в новую семью. В этом аспекте не все обычай свадебного обряда нужно рассматривать как религиозные. В первоначальном своем проявлении они отражали осознание реального изменения в составе и структуре семьи. Однако по мере общественного развития заключение брака достигает необычайной торжественности и сопровождается все более усложняющимися ритуалом, где религиозный мотив уже начинает играть далеко не последнюю роль. Примером этому может служить хотя бы обычай разбивания невесткой керамической посуды на пороге перед входом в дом жениха, что обычно рассматривается как средство против злых сил²¹. В дей-

⁸ Изучение жилищного комплекса в указанном аспекте см.: Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). Ереван, 1983, с. 150—189.

⁹ Աբովյան Հ., Հայերեն արմատական բառարան, հ. 2, Երևան, 1973, էջ 132.

¹⁰ Կիրդյան Ստ., Զանգեզուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 184:

¹¹ См.: Лисицыан Ст. Очерки этнографии дореволюционной Армении. — КЭС, т. I, М., 1955, с. 85; Սահմանյան Խ., Հայ ընտանեկան պաշտամունքը.—ԱՀ, գ. 13, էջ 118:

¹² Կրելյան Ռ., Հայ ժողովրդական հավատքը, էջ 15; Петрушевский И. О дохристианских верованиях крестьян Нагорного Карабаха. Баку, 1930, с. 4.

¹³ Լուսյան Յ., Կարանց Զոր, էջ 115:

¹⁴ Там же, с. 116.

¹⁵ Կարայան Յ., Գավաճիկ, էջ 27:

¹⁶ Արելյան Մ., Հայ ժողովրդական հավատքը, էջ 59:

¹⁷ Սահմանյան Խ., Հայ ընտանեկան պաշտամունքը.—ԱՀ, գ. 13, էջ 127:

¹⁸ Լուսյան Յ., Բորշալու, —ԱՀ, գ. 10, էջ 247:

¹⁹ Լուսյան Յ., 1) Վայոց Զոր, էջ 114; 2) Բորշալու, —ԱՀ, գ. 9, էջ 216:

²⁰ Լուսյան Յ., 1) Վարսենյան, էջ 195; 2) Գանձակ, էջ 105—106:

²¹ Լուսյան Յ., Վայոց Զոր, էջ 144:

²² Սահմանյան Խ., Հայ ընտանեկան պաշտամունքը.—ԱՀ, գ. 13, էջ 119:

²³ Լուսյան Յ. 1) Զանգեզուրի գավառ, հ. 2, Թիֆլիս, 1898, էջ 81; 2) Գանձակ, էջ 263; Мелик-Шахназаров Е. Указ. соч., с. 223.

ствительности же этот обычай первоначально мог осмысляться иначе, а именно: оборвать связь с отцовским домом и семьей и войти в иную семью. Об этом свидетельствует тот факт, что армяне и во многих других случаях имели обыкновение разбивать какую-либо посуду с целью обрывания связей. Так поступали, как мы уже видели, во время похорон, при выносе гроба из дома и на могиле умершего. Кроме того, после выхода из дома человека, славящегося «злым глазом», разбивали кувшин, одновременно приговаривая: «Чтоб ты ушел и больше не возвращался»²². В иных случаях, чтобы предотвратить возможное посещение или возвращение нежеланного гостя, вслед за ним разбивали кувшин с водой²³. Иногда после ухода таких людей брали золу и сдували вслед за ним, приговаривая: «Чтоб твой злой глаз остался с тобой»²⁴. Во время же свадьбы посуду разбивали и сразу после выхода невесты из своего отцовского дома с тем, чтобы она не возвращалась обратно, т. е. чтобы не выгнали ее из дома жениха или же она не осталась без мужа.

Из всего сказанного очевидно, что битьем посуды как бы символизировалась идея прощания с тем членом семьи, который выходил из состава семейной общины. В определенном смысле этот обычай может быть растолкован также и в аспекте перехода от одного состояния в другое, из одного мира — в другой. В более широком плане в битье какого-либо предмета прежде всего следует видеть символизацию идей сегрегации и расегрегации человеческих коллективов (в данном случае — семьи)²⁵. Впоследствии, в силу усложнения и насыщения религиозными мотивами ритуальных комплексов, этот обычай осмыслился как «способ борьбы» против злых сил.

Входя в новую семью, невеста, по сути дела, входит в новую, непривычную ей атмосферу внутрисемейных взаимоотношений и этикета. Отныне она должна была почтить другой очаг, так как она входит под покровительство домашних духов жениха. Поэтому во время свадебного обряда совершился ряд священных ритуалов, имевших целью приобщить невесту к домашнему культу данной семьи²⁶.

²² Ամենային Խ., Հայ ընտանեկան պաշտամունքը. — ԱՀ, գ. 12, էջ 219.

²³ Կրթութեական հայութեական պատմութեան. — 1898, էջ 647.

²⁴ Լալային Ե., Բարձրաւ. — ԱՀ, գ. 10, էջ 237.

²⁵ Проявление этой идеи нами показано из армянского материала. См.: Харатян З. В. К интерпретации обрядов..., с. 102—103.

²⁶ Обряд приобщения невесты к семейному культу жениха был известен широкому кругу народов. См., напр.: Чурсин Г. Ф. Очерки по этнографии Кав-

во многих районах Армении с этой целью практиковался, например, следующий обряд. Во время свадьбы сына, перед прибытием свадебной пары в дом жениха, его мать брала два или четыре лаваша и тарелку, в которой был разожжен огонь с кусочками ладана. Положив все это на деревянный лоток, мать жениха обводила его сначала вокруг очага, а потом и по всем четырем углам дома, где живут духи (предков). — З. Х.). После этого она выходила из дома и с лотком в руках обходила молодую чету. Входя в дом, невеста трижды обходила домашний очаг, затем вместе с женихом становилась на колени, и оба целовали очаг. При этом невеста бросала в огонь очага кусок ладана, который прихватывала с собой в отцовском доме. После этого невеста и жених целовали руку самому старшему члену семьи, получив его благословение²⁷. В других местах, например, Гандзаке, перед выходом из отцовского дома невеста подходила к своему домашнему очагу и, став на колени, брала из него немного пепла. Затем отец невесты брал руку своей дочери и вкладывал в руку будущего свекра. Женихи молча стоял рядом с ними. Потом невеста и жених, взявшись друг друга за руки, обходили и целовали очаг, захватив при этом каждый по горсти пепла. Войдя в дом жениха, молодая пара на первую очередь направлялась к очагу и, трижды обойдя его, молодые целовали и этот очаг, бросив туда пепел, взятый из домашнего очага невесты. В это время к ним подходили родители жениха и благословляли их²⁸.

В комплексе описанных ритуальных действий прослеживаются одновременно несколько мотивов. Прежде всего в них выражена идея прощания девушки со своим родительским домом и соответственно с его очагом (ритуальное целование очага). Вторых, этим фиксировался также факт установления близких, свойственных, даже родственных связей между двумя очагами-семьями (обычай смешения пепла обоих очагов). И, наконец, в этих ритуальных действиях инсценировался процесс взаимного привлечения молодых к семейным святыням, т. е. их вступление под покровительство домашних духов обеих сторон (обхождение очагов и получение благословения родителей или вообще старших, патриархов).

каза, с. 130; Калоев Б. А. Указ. соч., с. 220—221; Гаджиева С. Ш. Указ. соч., с. 98—100; Макашина Т. С. Фольклор и обряды русского населения Латгалии. М., 1979, с. 83, 86—87; Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX—начале XX вв. Новосибирск, 1975, с. 65—76.

²⁷ Կրթութեական պատմութեան. — ԱՀ, գ. 10, էջ 237.

²⁸ Լալային Ե., Բարձրաւ. — ԱՀ, գ. 10, էջ 237.

В жизни армянской семьи очаг имел важное значение также как место, где поддерживается огонь. Неугасимый огонь очага считался символом непрерывности, вечности и благополучия семьи. Огонь переставал зажигаться в домашнем очаге лишь тогда, когда переставала существовать данная семья. Кроме того, армянам, как и многим другим народам мира²⁹, было знакомо представление о том, что у каждой семьи, в каждом доме—«свой» огонь. Поэтому передача огня из одного дома в другой считалась опасной и вредной для благополучия той семьи, от которой брался огонь, особенно после захода солнца. То же представление о «семейно-фамильном огне» сказывается в обычаях забирать с собой огонь из очага старого дома при переселении в новый дом³⁰.

Исследователи вполне справедливо связывают этот обычай с идеей единства и солидарности семейной общины или родственной группы, основой чего служила идея культа единого очага—семейно-родового огня³¹. Однако среди армян засвидетельствованы данные о том, что если своя семья не была богатой и благополучной, то огонь для нового дома брался из очага тех семей, которые считались счастливыми и состоятельными³². Обычай брать огонь у других семей—явление, по всей вероятности, более позднего времени, уже после возникновения малой индивидуальной семьи, как самостоятельной хозяйственной единицы.

Как и у многих народов³³, у армян также хранительница домашнего огня считалась женщина, однако священность огня мог сохранить только старший по возрасту член семьи—мужчина-патриарх³⁴. Именно по этой причине армянская патриархальная семья и вся патронимия были заинтересованы в том, чтобы больше рождалось мальчиков. Семья, где не было мальчиков, была озабочена тем, что «если очаг погаснет, что некому будет поминать память родителей или посвятить их имена после смерти»³⁵. Во многих райо-

²⁹ См.: Штернберг Л. Я. Первобытная религия..., с. 375; Токарев С. А. Ранние формы религии..., с. 235.

³⁰ Կիբցիս Սու. Указ. соч. с. 225; Լալայշեն Վարդակական, էջ 195;

³¹ Ասմանական Խ. Հայ բնաւեճական պաշտամունքը.—ԱՀ, գ. 13, էջ 118—119; Штернберг Л. Я. Первобытная религия... с. 375.

³² Բրյու Գ. Հ. Հողաբերքի և տղաբերքի պաշտամունքը... էջ 268;

³³ См.: Штернберг Л. Я. Первобытная религия..., с. 369; Токарев С. А. Ранние формы религии..., с. 254—264; Лазаров Л. И. Доисламские верования адигейцев и кабардинцев. — ИМСВРВ, с. 207.

³⁴ Ասմանական Խ. Հայ բնաւեճական պաշտամունքը.—ԱՀ, գ. 13, էջ 121;

³⁵ Լալայշեն Վ. Բողալուն.—ԱՀ, գ. 11, էջ 132;

нах единственного сына семьи считали «столпом (опорой) дома» или же «хранителем дыма очага»³⁶. Это стремление иметь сыновей Х. Самуелян объясняет широким распространением укоренившегося в быту народа культа предков. «Обязательно требовалось,—пишет он,—чтобы умерших поминали именно кровные родственники, так как предков почитали только по линии кровного родства»³⁷. Думается, что подобное объяснение не является единственной и решающей причиной стремления иметь сыновей. Этого требовали весь уклад жизни и нормы имущественно-правовых взаимоотношений армянской патриархальной семьи, где право на раздел и наследование имущества имели представители только мужского пола. А ведение традиционного и доминирующего земледельческого хозяйства требовало преимущественно мужского труда. Поэтому все остальные мотивы предпочтительного отношения к рождению мальчиков, в том числе и религиозно-идеологического характера, являются по сути производными от вышеуказанных факторов.

Преобладающую часть обычая и верований, связанных с домом и домашним очагом, составляли обряды и ритуальные действия, направленные на обеспечение семейного благополучия. Стремление к благосостоянию хорошо выражено в народных представлениях о домашних духах.

В народе была широко распространена вера в то, что каждый дом и каждая семья имеют своего духа-хранителя, покровителя семьи и семейного богатства. Образ этого духа, хотя и был довольно устойчивым и однородным, назывался по-разному, что указывает на исторические и этнокультурные связи армян с другими этническими общностями. Одним из этих названий был շնօք (шинох), представление о котором засвидетельствовано у жителей города Вана. По их мнению, «...в каждой посуде, где хранится масло, сыр, мука, рис и т. д., живет дух шнох, хранитель этих припасов. Поэтому, когда берут эти продукты, говорят: «Иисус Христос», чтобы шнох не вышел из посуды и она не скоро опустела. Маленькую часть из того, что взяли, кладут обратно в посуду, чтобы дух, если уже вышел, вернулся бы обратно»³⁸.

В остальных районах Армении для обозначения домашнего духа использовался термин տան գովլաթ (тан довлат—богатство до-

³⁶ Լալայշեն Վ., Թանձակ, էջ 59.

³⁷ Ասմանական Խ. Հայ բնաւեճական պաշտամունքը.—ԱՀ, գ. 13, էջ 122;

³⁸ Լալայշեն Վ. Վասպուրական.—ԱՀ, գ. 26, էջ 205.

ма³⁹). Точное местопребывание и внешний облик этого духа отличны в различных районах. По представлениям жителей Нор Баязета тан довлат незримо живет в каком либо уголке дома и часто является хозяевам в виде человека, змеи, мыши, осла и др.⁴⁰ В Васпуракане он рисуется в виде фигуры ремесленника или змеи⁴¹. В Джавахаке верили, что тан довлат живет в амбаре⁴². Чаще всего его представляли в виде змеи, регулярно являвшейся обитателем дома. Согласно поверьям жителей Лори, в каждом доме имелись две змеи-дловата, белого и черного цветов; появление белой змеи предвещало хозяевам добро и счастье, черной—беду⁴³. В одной из легенд повествуется о том, как хозяева дома наливали в посуду молоко для домашних змей, которые взамен оставляли им золото. Если же со змеями обращались грубо, то они покидали дом, и семья постепенно беднела⁴⁴. Существует целый ряд рассказов о том, как при грубом обращении со змеем-дловатом она своим ядом отравила еду, а затем, «понимая», что хозяева ни в чем не виноваты, перед их глазами вторично отправляя данный продукт, чтобы они не питались им. Тан довлат нередко представлялся и в виде человека. В том же Лори, например, рассказывали, как однажды вечером в дом пришел волосатый, внушительной наружности человек, направился прямо к домашнему очагу, сел возле него и попросил поесть. Свекровь и невестка, бывшие дома одни, накрыли ему на стол, он сытно поглощал, но, к удивлению их, еда ничуть не уменьшилась. Только после его ухода женщины поняли, что это был тан довлат⁴⁵.

В сущности по своим основным признакам тан довлат сходен с различными домашними духами⁴⁶, в частности с домовым⁴⁷.

³⁹ Слово devlet арабского происхождения и означает «богатство», «существо», «состояние». Оно получило довольно широкое распространение у различных народов Кавказа и Передней Азии.

⁴⁰ Լարյան Ե., Նոր Բայազետ.—ԱՀ, գ. 17, էջ 97.

⁴¹ Լարյան Ե., Վասպուրական.—ԱՀ, գ. 25, էջ 57.

⁴² Լարյան Ե., Ջավահակ.—ԷՀ, էջ 336.

⁴³ Լարյան Ե., Բրդաշտուն.—ԱՀ, գ. 10, էջ 195—196.

⁴⁴ Լարյան Ե., Կարաբաղ, էջ 212—213.

⁴⁵ Լարյան Ե., Բրդաշտուն.—ԱՀ, գ. 10, էջ 205.

⁴⁶ См.: Миллер В. Ф. Осетинские этюды, ч. II, с. 253; Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов. Т. II, М.—Л., 1931, с. 53, 98; Карабачевы, с. 276; Алексеев Н. А. Указ. соч., с. 72—74.

⁴⁷ См.: Рогожин Т. Нечто из поверий, поверьй, общас жителей ст. Червлоной Кизлярского уезда, Терской области. — СМОМПК, вып. 16, отд. I, с. с. 61—62; Токарев С. А. Религиозные верования..., с. 94—99; Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 92—117.

Вера в этого духа у армян проявлялась и в обычаях и суевериях, связанных с отдачей взаймы соседям некоторых продуктов и предметов домашнего обихода. Например, когда давали взаймы закваску для теста или мацуна (кислого молока), обычно отдавали от нее небольшую часть и оставляли дома. Впоследствии к нему присовокупляли возвращенную соседом новую закваску. Или же, отдавая на временное использование маслобойку, треножник или какой-либо иной предмет домашнего обихода, взамен обязательно брали что-либо в залог (обычно кошелек, нож, кусочек древесного угля из очага и т. п.), который возвращали при получении отданного предмета обратно. Аналогичное практиковалось и при передаче огня⁴⁸. Если на огне кипятилось молоко, то, прежде чем передать огонь, обязательно клали на крышку посуды, в которой нагревалось молоко, зеленую траву.

Сходные суеверия были связаны и с домашними животными. Так, коровы, дававшие много молока, обычно не продавались, поскольку считалось, что из-за этого могут пострадать остальные домашние животные. Если же корову или лошадь приходилось продавать, то отрезали кусочек от уха животного или вырывали пучок волос из хвоста и прятали их в трещинах стен жилища или хлева.

Все эти обычай в народных представлениях связывались с идеей *բարքարիթ* (барақя)⁴⁹ дома и семьи. Считалось, что если их не соблюдать, то баракя уйдет. В связи с этим интересно отметить, что в некоторых районах Армении были известны также отдельные духи или ангелы-хранители определенных продуктов. Наглядным примером этому может служить указанный нами выше дух шиохк. Кроме этого, в Джавахаке, например, верили, что существует особый дух закваски для теста. Когда при замешивании крестили тесто, этот дух якобы успевал семь раз пойти в Иерусалим, целуя каждый раз

⁴⁸ Весьма широкому кругу народов, в том или ином виде, был знаком обычай, запрещающий передачу огня другим. Л. Я. Штернберг объясняет этот запрет своей знаменитой «теорией избраничества». По его словам, «...у примитивных людей всякое открытие, сделанное одним человеком, считается личным даром ему, как специальному избраннику того или другого духа или божества. В силу этого избранничества он считает, что передача кому-нибудь другому этого изобретения будет не угодна тому божеству, которое дало ему этот дар, и что он может быть у него отнят» (Штернберг Л. Я. Первобытная религия..., с. 375).

⁴⁹ Арабское слово *bagāt*, перешедшее к армянам, означает собственно «благодать», «изобилие», «достаток», т. е. по основному своему смыслу совпадает с понятием *devlet*.

«священную могилу». Именно этот дух каждый вечер отворяет двери дома, чтобы в него мог войти ангел-хранитель дома⁵⁰. В том же районе, а также в Лори и других местах верили и в ангела свежего хлеба, жившего якобы на краю тоннеля.

Идея тан довлат и бараката семьи во многих случаях связывалась с невесткой. Так, когда невестка в новой семье впервые ходила за водой, она приносила с собой в дом вместе с водой и некоторые щепки, которые назывались *գովակի լուսի* (довлат чопы, щепки-довлат). Эти щепки сохранялись дома и зажигались на летовке под посудой с молоком, с тем, чтобы оно в этот год было в изобилии⁵². При входе невесты в дом жениха повсеместно на ее плечи клади хлеба-лаваша, чтобы она «вашла в дом с баракатом»⁵³. Во многих местах во дворе жениха и невесту встречали следующим образом. Кто-нибудь из членов семьи преподносил невесте кувшин масла, куда она бросала несколько монет и, обмочив палец в масло, смазывала им волосы своей свекрови, а также двери дома. При этом свекровь говорила: «Чтобы рука твоя всегда была в масле, родная»⁵⁴. Во время свадебной трапезы в отцовском доме невесты азапы-дружки старались украдь какой-нибудь предмет: ложку, хлеб, что-либо из посуды, чтобы «невеста вляла с собой в дом жениха «довлат» отцовского дома»⁵⁵.

В народных представлениях о домашнем духе тан довлат отражены и некоторые моменты социальной жизни семьи и общества. Так, в Лори верили, что при уходе снохи, т. е. отделении малой семьи от большой патриархальной, удаляется и тан довлат⁵⁶. Подобный мотив прослеживается и в народных сказках армян различных историко-этнографических районов Армении⁵⁷. Непосредственную связь тан довлата с невесткой в данном случае, несомненно, нужно объяснить изменением основ семейной организации, а именно начавшимся процессом разложения большесемейной общины. Очевидно, что это поверие было призвано закрепить религиозно-моральный запрет на разделение больших семей и тем самым предотвратить или продлить ненебежный процесс ее разложения. Ведь с сегментацией семейной общины

уменьшались рабочая сила и доход, а следовательно, и баракат-довлат (изобилие) дома. Бытовавший в Нор Баязете обычай отражает убеждение народа в том, что основное благо семьи создавалось мужчинами, и поэтому каждый вечер, когда открывали постель мужчины, конец одеяла откладывали на ад, чтобы тан довлат «пришел и сел на это место»⁵⁸.

Из вышеизложенного явствует, что идея домашнего духа воплощалась во всех тех предметах и членах семьи, которые в той или иной степени были связаны с благополучием семьи, но не имела при этом определенного, строго зафиксированного олицетворения. Добавим также, что у армян существовал обычай выбирать для своей семьи в качестве покровителя, помимо указанных домашних духов, того или иного христианского святого—свидетельство приемственности идеи патрона-покровителя дома и семьи.

По представлениям армян, существовал и некий демон, который мог наносить ущерб домашнему хозяйству. Согласно сообщению Г. Бунатова, этот дух «...действует только в начале марта и называется *շվոդ* (швод). Он, как и все духи, может принимать всевозможный вид. Швод, чтобы забраться в жилые помещения, принимает вид кошки, беспрепятственно аходит в дом и вносит с собой мороз.. Особенно любимый день для швода первое марта; поэтому крестьяне в этот день растворяют настежь двери, бьют барабанами шкурками и вениками по всем углам и стенным дома, приговаривая: «*Եղու գուց, մարդ ներ*» (*Швод, вон, человек, зайди!*). После этого по углам и вокруг столбов проводят линии, а у дверей кладут пластинку железа, чтобы швод не мог зайти в комнату. Таким образом, швод, не допускаемый в жилище, бродит по полям. Обыкновенно шводу бывает известно, в каком доме и кто из членов семьи отсутствует; ночью он принимает образ отсутствующего члена семьи и его голом просит отворить двери; того, кто отворит ему двери, обманом заставляет без цели бродить с собой по полям до самого рассвета. Поэтому первого марта все члены семьи должны собраться дома, чтобы швод никого не мог обмануть. Армяне мороз и февраль месяц также называют шводом»⁵⁹.

Норбаязетцы этот дух называли *շվոդ* (швод). Здесь его характеризовали так: «...тонкий, высокого роста, одетый в белую рубашку дух. Он не бессмертен, как сатана, хотя и рождается и размножается. Богу не противник, а поклоняется ему. Зимой живет в домах, а летом идет на угодья и поля. В феврале его кровь согревается, и он очаровывает людей эротическими сновидениями. В

⁵⁰ Լալայան Ա., Հավակեր, էջ 336:

⁵¹ Там. же. Լալայան Ա., Բորշալու. —ԱՀ, գ. 10, էջ 206.

⁵² Լալայան Ա., Վայոց Զոր, էջ 166:

⁵³ Լալայան Ա., 1) Գանձակ, էջ 263; 2) Բորշալու. —ԱՀ,

⁵⁴ 9, էջ 242; 3) Դովլի, էջ 131:

⁵⁵ Լալայան Ա., Վարագառ, էջ 139.

⁵⁶ Լալայան Ա., Բորշալու. —ԱՀ, գ. 10, էջ 237:

⁵⁷ Там же, с. 204.

⁵⁸ Հայ ժողովութափակին հերթաբներ, հ. 3, էջ 170—174:

⁵⁹ Լալայան Ա., Ար Բայազետ. —ԱՀ, գ. 17, էջ 98:

⁶⁰ Бунатов Г. Указ. соч., с. 176.

феврале кошки начинают мяукать, потому что видят швота, который выходит и входит в дом. Обитатели выгоняют швота из дома шкурками теленка, говоря: «*Ծփու, դրի, մարտ ներս*⁶⁰» («Швот, вон, март, входи!»).

В Муше верили, что «швоты» живут группами и появляются в зимний месяц шват (араб. шубат—февраль); вечером последнего дня этого месяца обводят линии вокруг ердиков и порогов всех помещений и, когда темнеет, берут передник, ударяют им по столбам стойла и всем стенам, выгоняя швотов. Одновременно приговаривают: «*Եղու ի գուցիւ, Մարտէն (մարտ միխու) ի ներս*» («Швот, вон, Март (месяц март) входи!»⁶¹). Затем у порога входных дверей ставят железный крест от тонира, а их возвращению через ердик препятствуют обведенные вокруг них круги⁶².

В Васпуракане этот дух был известен под названием *Փուղք* (пурдик) или *պոպուղկիւ* (пупушк). Здесь хозяин дома, обвязывая голову козлиной шкурой, брал в одну руку овечью шкурку, в другую—серп и, ударяя шкурой по всем стенам, говорил: «Пурдик, вон! Пурдик, вон!». Дойдя до двери на улицу, он говорил: «Пурдик, иди на пастище, к прохладным родникам, на зеленые поля...», после чего сразу закрывал дверь. Для того, чтобы пурдик не залез обратно в дом через ердик, на него заранее крест-накрест клади две палки⁶³.

По поверьям, особенно навязчивы швоты, обитающие в хлевах; чтобы их изгнать, бурдюком с маленькими камешками, производящими шум, ударяют по скоту и стенам хлева, приговаривая: «Швот, вон, март, входи»⁶⁴.

В некоторых местах люди не верили в февральские сны, считая их ложными и недостоверными, так как они могли быть внушенны швотом⁶⁵.

В приведенных народных представлениях о духе швот (швод) выделяются следующие основные мотивы: 1) швот считался злым духом и ассоциировался с холодом, поэтому его изгоняли из жилых помещений в конце февраля—начале марта; 2) швот внушил людям эротические сновидения; 3) образ швота был тесно связан с кошкой.

При анализе связи швота с холодом следует обратить внимание на своеобразные мифические образы старух, олицетворяющих

холод у горных таджиков⁶⁶ и узбеков Хорезма⁶⁷, которые были связаны с кратким периодом холодов, предшествующим наступлению весны⁶⁸. Правда, образ старухи, приносящей холод, был известен и армянам⁶⁹, однако, по их представлениям, он появлялся и действовал не в начале марта, а в начале апреля. Среднеанатский образ старухи интересен именно тем, что, по сведениям А. Аль-Бируни, холодные «дни старухи» падали на «именный месяц «шубат»⁷⁰. В ассирийских текстах⁷¹ это название упоминается в форме «шебет»⁷². Представляется возможным связать с этими на ваниями сам термин «швот», что может способствовать выяснению генезиса армянских народных представлений о духе швот.

Г. Ачарян толкует этот термин следующим образом: «Месяц февраль; считался месяцем дьявола; своеобразный бес, который действовал в феврале»⁷³. А. Одабашян, соединяя данные армянских и ассирийских письменных источников, определила, что швот—пятый месяц ассирийского календаря, соответствовавший второму месяцу римского календаря—феврали⁷⁴. Далее, она, ссылаясь на этнографические материалы, утверждает, что этот термин как название месяца⁷⁵ употреблялся до конца XIX—начале XX вв в Моксе⁷⁶, где он всегда оставался равнот-

⁶⁰ См.: Андреев М. С. По Таджикистану. Краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 г., вып. I, Ташкент, 1927, с. 80—82.

⁶¹ См.: Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 183—185.

⁶² Эта же идея засвидетельствована у карачаевцев (см.: Шаманов И. М. Народный календарь карачаевцев. — СЭ, 1971, № 5, с. 112) и у ряда народов Европы (см., напр.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977, с. 31).

⁶³ Պամայլան Ա. Տաշտապահութեա, էջ 8:

⁶⁴ Цит. по кн.: Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 183—184.

⁶⁵ См.: Пигулевская Н. Сирийская хроника Иешу Стилата как исторический источник. М.—Л., 1940, с. 142, 149.

⁶⁶ Примечательно, что проживающие в с. Арзны Армянской ССР айсоры до настоящего времени сохраняют это название февраля.

⁶⁷ Աբայի Հ., Հայերին արմատական բանարան, հ. 3,

⁶⁸ էջ 537—538:

⁶⁹ Օդրաշյան Ս. Ա., Ամանոր հայ ժողովրդական տուածույթ, էջ 34:

⁷⁰ Об этом же сообщает Г. Бунатов в приведенном выше варианте обряда изгнания швода.

⁷¹ В этих материалах, собранных А. Дарбиняном, уроженцем Мокса, указывается, что февраль месяц моксы называли «субат» (*սուբաթ*, *սուբրաթ*). Материалы хранятся в архиве отдела этнографии ЦАЭ АН АрмССР.

значным римскому февралю⁷⁷. Все это дало А. Одабашян основание полагать, что слова, сопровождающие обряд изгнания швота, означают: «Швот-февраль, вон, март, войди». Она считает, что «...задачей этого ритуально-обычая было не только предохранение оставшихся с прошлого года запасов от вредных воздействий злых духов, но и достойная встреча нового хозяйственного года, который начинается приходом марта месяца, с весны»⁷⁸. Примерно в подобном плане рассматривал этот обряд и А. Ганаланян⁷⁹.

Нам кажется, что объяснение столь сложного комплекса народных представлений о духе швот одной только сакральной фразой «Швот, вон, март, входи» не дает исчерпывающей характеристики этого образа. А интерпретация этой фразы как «февраль, вон, март, входи» ставит больше проблем, нежели уясняет вопрос. В связи с этим важное значение приобретает выяснение соотношения названий месяцев по разным календарям (древнеармянскому, ассирийскому, римскому), употреблявшихся в народном быту у армян. Проблема эта в специальной литературе еще основательно не разработана, что, естественно, затрудняет рассмотрение интересующих нас вопросов и аспектов. Ярким свидетельством тому может служить осмысливание фразы «швот, вон, март, входи». Если в ней и швот, и март—это просто названия месяцев, то естественно встает вопрос: почему один месяц назван по ассирийски, а второй—по римскому календарям. И это вряд ли было логично. А если это не только и не столько названия месяцев, а нечто иное, то мы уже имеем дело с явлением чисто ритуально-обрядового содержания.

В этнографо-фольклорных материалах по армянам Мокса, которые употребляли термин «швот» (в форме «субат») для названия февраля месяца, к сожалению, не засвидетельствованы данные⁸⁰ о наличии соответствующих образу швота названия, обряда или какого-либо иного выражения. Но весьма показательно, что в соседнем с Моксом историко-этнографическом районе Васпуракан этот образ был известен под именем *փոլպիք* (пурдик) или более ласкательного—*զուպչիկ* (пупушник)⁸¹. Таким образом, мы имеем

⁷⁷ Օդաբաշյան Ա. Ա., Ամանըր հայ ժաղովրդական տարածություն, էջ 34.

⁷⁸ Там же, с. 35–36.

⁷⁹ Գևանդյան Ա. Տ., Առածանի, Երևան, 1980, էջ XI–XII.

⁸⁰ До нас дошли лишь этнографические наблюдения и записи фольклорных текстов из Мокса, сделанные И. А. Орбели (см.: Орбели И. А. Фольклор и быт Мокса. М., 1982), однако в них интересующие нас материалы не представлены.

⁸¹ Լալաշյան Ե., Կասպարական.—ԱՀ, գ. 25, էջ 58.

дело с несколькими названиями одного и того же образа—швот, пурдик, пупушник, швот. Что это? Локальные варианты названий, или различия разновременного характера, или же следствие смешения различных понятий, образов и названий? Думается, что разгадка и осмысливание содержания вышеизложенной фразы и связанных с ней представлений и действий могут быть осуществлены на основе сочетания всех трех выделенных параметров.

Прежде всего хотелось бы обратить внимание на следующий аспект. В приведенном выше описании Г. Бунатова, после изгнания швота, в дом приглашали не новый месяц март, а человека (*յարդ—мард*); в васпураканском же варианте обряда после изгнания пурдика никого не приглашали в дом. Эти факты определенным образом указывают на то, что осмысливание терминов «швот» и «март» как названий месяцев не всегда подтверждается этнографическими данными. Напротив, эти данные дают основание для выявления и рассмотрения определенного демонологического образа и связанных с ним представлений и действий у армян, в большинстве районов известного преимущественно под названием швота.

Обратимся теперь к тому, какая роль приписывалась швоту в хозяйственной жизни народа—отрицательная или положительная? Ответ на этот вопрос даст возможность определить характер и основные функции этого специфического демонологического обряда.

С первого же взгляда бросается в глаза и весьма поразителен тот факт, что швот, будучи квалифицирован как злой демон, тем не менее обитал в теплых домах и хлевах вместе с людьми и скотом всю зиму, а последние терпеливо его выносили. И только в конце февраля—начале марта его выгоняли, признавая злым духом. В одном рассказе про швота даже говорится о том, как этот дух выражает свое неудовольствие по поводу его выдворения именно в это время года. «Послушай-ка кума,—говорят женщины друг другу,—вышла я этой ночью из дома, вижу, у ворот Ехօ стоит группа швотов. Так проклинали, так проклинали дом Ехօ! За то, что их выгоняли в этот снег и мороз. Нельзя было, что ли,—говорили швоты,—чтобы и эти два холодных месяца позволили бы нам остаться в верхнем теплом углу хлева»⁸².

В Васпуракане изгнанный швот шел на зеленые поля, к прохладным родникам, а по материалам Нор Баязета швоты вообще все лето жили на полях и угодах. Однако, как известно из обрядовой практики многих на-

⁸² Բենես, Բուշերի կամ Հարք.—ԱՀ, գ. 6, էջ 70.

родов, никакого злого духа при изгнании не отправляют в такие удобные и функционально важные для людей места. Чем же швот заслужил подобное отношение к себе? И здесь обращает на себя внимание другое качество швота—внушать людям эротические сновидения. Видимо, этим своим свойством он каким-то образом ассоциировался и связывался когда-то с идеей плодородия и зачатия, идеей, столь характерной для наступающей весны. Недаром швот в большинстве случаев представлялся в виде кошки или же связывался с кошками: ведь в начале марта—конце февраля начинается «любовный период» у кошек, который и в настоящее время в некоторых районах называют *շվատ* (швот) или *շվայտ* (швайт)⁸³.

Примечателен и тот факт, что в ряде мест девушка, которая хотела выйти замуж, тайком поднималась на плоскую земляную крышу дома, где жил ее избранник, и, подкрадываясь к ердику, мяукала у надочажного отверстия, подобно кошке. Интересно также, что в адрес молодых девушек, вступивших в пору зрелости, иногда в народе говорилось: «Она мяукает, как кошка: видимо, хочет выйти замуж».

Говоря о связи швота с кошкой, А. Одашашян указывает на то, что кошка являлась символом-тотемом зачатия в верованиях многих народов древнего мира⁸⁴. К этому следует добавить, что и народам Южной и Юго-Восточной Азии была известна эта идея. В одном кхмерском мифе, например, повествуется о том, как отшельник сотворил кошку из первых месячных девочки, вступившей в пору зрелости⁸⁵. В этом же мифе сотворенная отшельником кошка тесно связана с брачно-свадебными обычаями, с благополучием и счастьем невесты в новом жилище (в доме мужа).

Для этой же идеи очень показателен «шуточный обряд сватовства»⁸⁶ в Италии, спрятываемый молодежью в начале марта (в пору влюбленных)⁸⁷. Интересным представляется и праздник «шабут» (швот?—З. Х.) грузинских евреев, который считался праздни-

ком зелени: «В европейских mestechках стараются в этот праздник украсить жилища зеленью, а пол устилают зеленою травой»⁸⁸. На дни праздника шабут обычено падало наибольшее количество бракосочетаний⁸⁹.

Таким образом, при сравнительном анализе материалов, связанных с комплексом представлений и обычаяев, создается определенная связь между кошкой и идеей зачатия, с одной стороны, и этой идеей с швотом (и по названию, и по содержанию)—с другой. Это обстоятельство наталкивает на мысль о том, что швот, находясь весной и летом на полях, мог своим «оплодотворяющим» качеством воздействовать и на полевые работы, способствуя увеличению плодородия полей. Об этом же свидетельствует и обычай армян Ахалкалаки⁹⁰, согласно которому в ночь накануне изгнания швота домохозяйки на стенах и столбах жилища и хлева мукой рисовали изображения запряженных в плуг волов или же стадо домашних животных, выходящих из хлева на пастбище. Смысл этих рисунков в том, чтобы швот выходил на угодье и пастбище вместе со скотом и плугом. Не случайно и то, что в Васпуракане этого духа выгоняли держа в руках серп. Не менее важным представляется и повсеместное использование в обряде изгнания швота овечьей шкуры, что воспринималось как средство оплодотворения у многих народов⁹¹.

Анализ и сопоставление всех вышеуказанных мотивов, а также свойств и функций швота, с первого взгляда неуловимых, дают основание сопоставить его образ с полевиком. В связи с этим уместно упомянуть о духе *Խլվիկ* (хлавлик⁹²), который, по представлениям васпураканцев, жил на нивах и был производителем и покровителем урожая⁹³. Интересно, что образ этого духа не имел широкого распространения среди армян. Разве только упомянутый со стороны Бенсе у жителей района Муш *Խիպիկ* (хипилик) может рассматриваться как дух-по-

⁸³ Немаловажным представляется и тот факт, что слово *շվատ* (швайт) на армянском языке означает «разгульный». Не исключено, что и в этом можно обнаружить связь со швотом.

⁸⁴ Оправдуб И. И., *Ամանը...*, էջ 34.

⁸⁵ См.: Кхмерские мифы и легенды. М., 1980, с. 26—28.

⁸⁶ Красновская Н. А. Итальянцы. — В кн. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники, с. 15.

⁸⁷ Известно, что март месяц получил свое название от имени бога Марса, который почитался римлянами как бог весны и весенней растительности.

⁸⁸ Религиозные верования народов СССР, ч. II, с. 316.

⁸⁹ Ср. с периодом свадеб у русских: Миллер В. Ф. Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884, с. 22; Болонев Ф. Ф. Указ. соч., с. 111, 118, 121.

⁹⁰ Этот обычай нам описал Б. Карапетян по рассказам своей матери, уроженки Ахалкалаки.

⁹¹ См., напр.: Лобачева Н. П. Различные обрядовые комплексы, с. 307; Гаджиева С. Ш. Указ. соч., с. 93.

⁹² Слово «хлавлик» на армянском языке означает «юркий», «игривый». Показательно, что грузины называют ящерицу «хлавики» или «хлавки».

⁹³ Խլվիկ Ե., Վանակարշակ. — ԱՀ, գ. 26, էջ 205:

кровитель урожая⁹⁴. Зато в ряде районов Армении существовал праздник Хлвлика, отмечаемый осенью⁹⁵. Не исключена возможность, что в лице «хлвлика» мы имеем дело с пережиточным проявлением образа какого-то божества вегетации, хранителя и покровителя посевов и полей⁹⁶, в пользу чего говорит факт существования подобных духов и божеств у различных народов Кавказа⁹⁷. Вполне вероятно также, что и швот неизвестного времени явился таким божеством, который вместе с урожаем осенью приходил домой. Впоследствии этот мотив был передан забвению и в памяти народа сохранился лишь обряд его изгнания в начале нового хозяйственного сезона—весной.

Для определения характера весьма сложного образа духа швот представляется важным и то, что в Васпуракане его называли пурдик, как и хлеб, упавший при выпечке в тонир, а также обрядовый хлеб особой формы⁹⁸. По поводу совпадения этих названий А. Одабашян пишет: «Изгнанием пурдика-швота и выпечкой одноименного жертвенного хлеба пытались помешать возможности отрицательного влияния этого духа на уменьшающиеся с приходом весны запасы хлеба»⁹⁹. Следует отметить, что обычай называть обрядовые хлебы именами тех божеств или христианских святых, которым эти хлебы посвящались, засвидетельствован в культово-обрядовой практике многих народов, в частности у разных этнографических групп грузин¹⁰⁰. Вполне возможно, что и пурдик являлся теофорным названием обрядового хлеба, некогда посвященного какому-то одноименному божеству или духу. По крайней мере, для Васпуракана и сопредельных областей это предположение выглядит вполне реальным.

Выявление функций и четкое определение характера швота, как демонологического персонажа, затрудняется и тем, что он не имеет своих аналогов в демонологических представлениях и обрядовой практике других народов. Несомненный интерес представляет грузинский обычай изгнания мышей из

дома, аналогичный обряду изгнания швота у армян. Грузины обращались к мышам со следующими словами: «Мышка, мышка, во двор уходи; ангел, в дом иди». Мыши здесь приманивали веткой шиповника, на которую насаживались кусочки сыра, сала и другой еды¹⁰¹. Примечательно также, что среди грузин почтилась домашняя крыса со светлой отметиной на груди, для которой во время праздников систематически оставлялись на полу жертвенные лепешки—«лемзы»¹⁰². Как видим, образы крысы и мыши у грузин связывались с идеей и образом домашнего духа, который армяне также иногда представляли в виде мыши¹⁰³.

Обращаясь теперь к швоту, необходимо отметить здесь еще одно обстоятельство. В некоторых районах Армении хлеб, упавший при выпечке в тонир—пурдик, считался дольей ангела¹⁰⁴. Возникает вопрос: какого ангела? Не однопменного ли доброго существа—пурдика-швота? Во всяком случае ясно одно: вряд ли долю ангела народ называл бы по имени злого духа. Если к этому добавить и то, что в соседнем с Васпураканом Сасуне хлеб—пурдик считался «баракитом» и «довлатом» дома¹⁰⁵, то нет сомнений, что швот—пурдик действительно представлялся в качестве домашнего духа, обычай приношения в жертву которому хлеба был известен широкому кругу народов¹⁰⁶.

Как явствует из всего вышеизложенного материала, в образе духа швот сконцентрированы различные пласти религиозного мировоззрения народа, и в дошедшем до нас комплексе представлений ему приписывались уже неоднозначные свойства. Это обстоятельство особо затрудняет определение генеалогических корней этого весьма специфического демонологического образа¹⁰⁷. Однако тот факт, что швот ассоциировался с холodom и в некотором смысле даже олицетво-

⁹⁴ Քենաց, Բուշաբրի կամ Հայր.—ԱՀ, գ. 6, էջ 10—11;

⁹⁵ См., напр.: Սալմատեղի Մ., Խովհն.—Կրթութեան 1893, թ. 1.

⁹⁶ Впервые такую мысль выразил В. Бдосян: Բոդրի Վ. Հ., Երկրագործական պատմութեան մի քանչեաբ., էջ 29—30.

⁹⁷ См.: Чурсин Г. Ф. Очерки по этнографии Кавказа, с. с. 50, 53, 55; Миллер В. Ф. Осетинские этнографии, ч. II, с. 297, 282; Лавров Л. И. Указ. соч., с. 216; Религиозные верования народов СССР, ч. II, с. 53.

⁹⁸ Օժդրաշիան Ա. Ա., Աշանոր..., էջ 35.

⁹⁹ Там же, с. 36.

¹⁰⁰ См.: Бардавелидзе В. В. Указ. соч., с. 14.

¹⁰¹ См.: Степанов И. Указ. соч., с. 101; Религиозные верования народов СССР, т. II, с. 112.

¹⁰² См.: Религиозные верования народов СССР, т. II, с. 98.

¹⁰³ Կապանի Ա., Նոր Բայազեա.—ԱՀ, գ. 17, էջ 97:

¹⁰⁴ Անտոնի Ա., Հայոց բան ու ըն, Կապարշապատ, 1912, էջ 660:

¹⁰⁵ Կապանի Ա., Աստուն, էջ 121—122.

¹⁰⁶ См.: Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов..., с. 95; Болонев Ф. Ф. Указ. соч., с. 123.

¹⁰⁷ В некотором смысле швота можно сопоставить с Масленицей, так как в его образе прослеживаются некоторые компоненты масленичной обрядности Ср.: Миллер В. Ф. Русская масленица..., 97; Пропп В. Я. Указ. соч., с. 73—75, 98 и др.; Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XI—начало XX вв.). М., 1979, с. 13 и сл.

ръял его, указывает на генетическую связь первоначального образа швота с духами природы.

Сравнительный анализ комплекса представлений и обрядов, связанных духом швота, позволяет выделить одну главную идею—идею зачатия, роста, возрождения и, в конечном счете, плодородия. В этом аспекте конкретический образ швота-пурдика может быть истолкован как образ доброго духа, считавшегося производителем, создателем обильного урожая и хранителем семейного благосостояния и богатства. С этой точки зрения швот близко примыкает к полевику и домашним духам. Изучение материала показывает также, что наиболее архаичные черты, присыпываемые этому духу, сохранились в народных представлениях той части армян, которые занимали бассейн оз. Ван и сопредельные районы исторической Армении.

В комплексе обычаем и верований, связанных с жилищем, особую группу могут составить способы, имевшие целью ограждать и охранять дом и его обитателей от всевозможных недоброжелательных сил и явлений. Это стремление наблюдается еще при постройке нового дома.

По поверьям, существовали «счастливые» и «несчастливые» участки для постройки жилища, с чем и связывались богатство, счастье и вся дальнейшая судьба домочадцев¹⁰⁸. В этом отношении заслуживает внимания обычай строить новый дом возле старого: ведь старый участок всей семейной общины обычно уже проверен в указанном сакральном смысле. По этой же причине нередки были случаи, когда покидали старый участок обитания, считая его «несчастливым», и выбирали новое место для жилья¹⁰⁹.

Некоторые поверья были связаны с грунтом, на котором строили жилище. Широко были известны различного рода жертвоприношения при закладке фундамента. Обычно закалывали барана, кровь которого проносилась в грунт, а череп хоронился под стеной; жертвенное мясо варилось и раздавалось жителям села¹¹⁰. Повсеместным был также обычай бросать в яму, вырытую под фундамент дома, золотые или серебряные монеты.

С целью ограждения дома от влияния «злого глаза» применялись различные амулеты и фетиши. В качестве своеобразных амулетов выступали, например, черепа раз-

ных домашних животных, в частности черепа коровы или жертвенного барана, которые обычно прикреплялись над входной дверью. На наружных стенах дома прикреплялись также различные колючки, над которыми заранее читались заклинания. На дверях часто прикреплялись и железные подковы. В различных районах Армянской ССР и в наши дни можно встретить дома, отдельные элементы которых имеют декоративную орнаментацию. Среди них отличаются рельефы с изображением фруктов и злаков, разной посуды, подков и т. д., которые, с одной стороны, символизируют идею изобилия, благосостояния семьи, а с другой—якобы охраняют дом от «глаза».

По представлениям армян, одним из обычных мест обитания злых духов служили также порог и кровля дома¹¹¹. Поэтому именно эти места ограждались различными магическими кругами, а чаще всего железными предметами. Повсеместно кладись на ердик железные кресты; шампуром или дре-весным углем обводились линии вокруг ердика или же всего жилища. В некоторых сельских местностях можно было встретить на пороге дома железную цепь.

Рассмотренные в данной главе обычай, обряды и верования составляли собственно семейный культ армянского народа.

При структурном и сравнительно-историческом анализе материала, выражающего этот культ, выявляются определенные стороны жизни семейной общины и малой семьи у армян, а именно: бытовая и обрядовая. Провести четкую грань между ними в самих пережиточных религиозных представлениях и обрядовых действиях не всегда удается, так как обе эти стороны тесно взаимосвязаны и, в некотором смысле, даже определяют друг друга. Однако с точки зрения состава культа и функций этих обычаем и обрядов в них выделяются два основных мотива. С бытовой стороны в них наблюдается, помимо реальных основ, и наивное, суперновое стремление семейной общины быть состоятельными и богатыми в хозяйстве. С обрядовой—в этих верованиях, обычаях и обрядах выражены культовые корни и функции домашнего очага, с которым были связаны культ семейно-родовых святынь и покровителей и культ семейно-родовых предков.

Именно при системном анализе этих двух мотивов можно познать как суть разнородных пережиточных обычаем и обрядов, так и корни их происхождения, определить их место и роль в обрядовой жизни народа в целом.

¹⁰⁸ ԱՆ, 1978, 1981.

¹⁰⁹ Օրբյան Վ. Հ., Հոգարկութեան և տղարկութեան պատմութեան մասին, էջ 267—269:

¹¹⁰ Там же, с. 267.

¹¹¹ Արենյան Մ., Հայ ժողովրդական հավատքը, էջ 86.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ОККАЗИОНАЛЬНЫЙ КОМПЛЕКС ОБЫЧАЕВ И ОБРЯДОВ

Нами уже рассматривались стабильные комплексы верований, обычаем и обрядов, которые сопутствовали каждой семье в период ее функционирования. Однако и многие другие явления, с которыми повседневно сталкивались люди в своей будничной жизни, в народном сознании истолковывались в соответствии с традиционными верованиями. К их числу относятся, в первую очередь, всякие неудачи, различные болезни и несчастья.

Если обратиться ко всей системе верований, обрядов и суеверных действий у армян, то на первом месте (в порядке убывающего значения по их роли и месту в быту и сознании народа) окажутся обряды и поверья, связанные со здоровьем и благополучием людей, способами лечения или избавления их от болезней и несчастий. Эти обряды и представления были связаны, собственно, с частной жизнью каждого отдельного члена семьи и, как правило, не выходили за рамки семейного быта. Характерной объединяющей их чертой являлось то, что они вызывались преимущественно непредвиденными обстоятельствами. Для обозначения подобного комплекса обычаем, верований и обрядов воспользуемся термином **окказиональный**, предложенным Н. И. Толстым: «Если календарные обряды цикличны, семейные—нецикличны, но в жизни каждого индивида связаны определенной последовательностью, то окказиональные обряды лишены этих мотивов и в значительной степени автономны»¹.

К окказиональному комплексу обычаем и обрядов мы относим как народные представления о разных болезнях и несчастьях, так и связанную с ними обрядовую практику.

¹ Толстой Н. И. Этнографический аспект исследования древней славянской культуры. — В кн.: Комплексные проблемы истории и культуры народов центральной и юго-восточной Европы. М., 1979, с. 26.

1. Народные представления о болезнях и несчастьях

Широкому кругу народов мира, стоящих на разных ступенях социально-экономического и культурного развития, были известны почти одинаковые толкования болезней, как явлений сверхъестественного происхождения, составляющих органическую часть народных верований, с одной стороны, и народной медицины—с другой².

По представлениям армян, причинами заболеваний людей могли служить разные по характеру явления, которые можно разделить на три большие категории: 1) болезни, причина которых усматривалась во влиянии нечистых сил; 2) болезни, полученные от разных святых или бога в «наказание» за неподобающее поведение или за тяжкие грехи; 3) болезни, произошедшие от реальных обстоятельств, имеющие физические причины (простуда, несчастный случай и т. п.) и излечимые, главным образом, средствами народной медицины, рациональным путем.

Что касается первых двух категорий болезней, то они в народном сознании расценивались как болезни, вызванные сверхъестественными причинами и, соответственно, излечимые только сверхъестественными способами. Именно рассмотрение вопросов о характере подобных болезней и способов их лечения и составляют основное содержание данной главы.

² См.: Ээсмаа А. К классификации болезней в эстонской народной медицине. — Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978–1979 гг. Тезисы докладов. Уфа, 1980, с. 168.

Начнем с болезней, причиной которых считалась всякая нечистая сила. Главными носителями нечистой силы в армянских народных верованиях являлись злые духи, «дурной глаз» и различные вредоносные обряды.

В советской этнографической литературе достаточно хорошо разработана классификация образов пандемониума многих этнических общностей. В основе такой классификации лежат анимистические воззрения самих народов: деление духов на определенные категории и характер взаимоотношений между духами и людьми³. С. Токарев, например, демонологические образы восточнославянских народов делит на три группы: духи природы, домашние духи, злые духи (нечистая сила в узком смысле слова)⁴. Подобный подход к систематизации мифологических персонажей русского фольклора применяет и Э. Померанцева⁵. Анализируя среднеазиатский материал, О. Сухарева также предлагает выделять три основные категории духов: духи, не враждебные и зачастую покровительствующие человеку; демоны, враждебные людям; духи, с которыми человек мог вступать в специфические отношения сексуального характера⁶.

Следует отметить, что и у армян духи и демоны по происхождению и характеру своей «деятельности» четко делились на добрых и злых. И в этом первоначальном делении (религиозный дуализм) выражены основные и наиболее общие их функции—приносить людям добро или наносить зло. Однако характерными чертами демонологических верований армян являлись прежде всего универсальность и полифункциональность разных духов. В результате многовековых наследий и взаимоперплетений дошедшие до нас образы различных духов и демонов настолько трансформированы, что иногда невозможно не только выявить генетические корни того или иного демонологического существа, но и трудно однозначно охарактеризовать его основные функции. Не вдаваясь в подробности описания многочисленных демонических образов, о каждом из которых в нашей работе говорится в связи с теми комплексами верований, где их функции и характер проявлялись особенно ярко⁷, мы выделя-

³ См., напр.: Штернберг Л. Я. Гиляки, орохи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, с. 465—466; Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 23—36.

⁴ См.: Токарев С. А. Религиозные верования..., с. 79.

⁵ См.: Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

⁶ См.: Сухарева О. А. Пережитки демонологии..., с. 12—13.

⁷ О тпха, алк, о духах рождения, об аралезах и

ем здесь лишь наиболее универсальные образы, непосредственно связанные с народными представлениями о нечистой силе.

Наряду с указанными уже злыми духами тпха, алк и горнапштик, в демонологических верованиях армян довольно часто фигурировали и другие персонажи—носители вредоносных сил. Еще до конца XIX—начала XX в. в народе из уст в уст передавались различные рассказы о волколаках, духах пери и каджках, которые, по народным представлениям, часто вмешивались в людские дела, причиняя различного рода не приятности.

Почти повсеместно было распространено поверье, что бог за тяжкие грехи превращает женщин в волчиц, которых в народе называли *լարդագի* (мардагел—дословно «человек-волк»). По некоторым данным, такими существами становились женщины, которые съедали нечто вроде града, упавшее якобы с неба и будто бы предназначавшееся богом для волков⁸. Согласно другим рассказам, если женщина ночью выходит во двор, на нее падает с неба волчья шкура, и она превращается в мардагела. По представлениям, мардагел производил повсюду опустошения, а чаще всего похищал и поедал грудных детей⁹. Верили, что женщина обречена быть мардагелом только в течение семи лет, после чего волчья шкура исчезает и женщина освобождается от своей страшной и жестокой участи. Если же найдут спрятанную ею шкуру и сжечь, то женщина раньше срока могла освободиться от этого наказания.

Представление о животных-оборотнях было широко распространено у разных народов земного шара¹⁰. Известно, что идея оборотничества вообще приурочивается обычно к тому животному, которое в данной стране служит главным предметом почитания, представляя особую опасность для человека.

У армян, как и у других народов¹¹, существовала вера в особые мифические су-

горнапштике, а также о домашних духах-покровителях см. главы I и II настоящей работы.

⁸ Լարդաց ե., Կարանց, 226; Ղաբալայն Ա. Տ., Ավանեսոսով, էջ 121.

⁹ См.: Бунатов Г. Указ. соч., с. 165; Մըլքածունց Գ., Մանակ, էջ 86; Լարդաց ե., Նոր Բաշղան.—Ա2, գ. 17, էջ 117.

¹⁰ См.: Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972, с. 98—106.

¹¹ См., напр.: Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 29; Сухарева О. А. Пережитки демонологии..., с. 45—54; Гафферберг Э. Г. Указ. соч., с. 226—229; Демидов С. М. К вопросу о религиозном синкретизме у туркмен. —УП МКАЭН, т. VIII, с. 125; Керейтон Р. Х. Указ. соч., с. 127.

щества—духов пери. Основная и более определенная их функция заключалась в том, что они якобы вступали в сексуальные отношения с людьми, увлекая их своей красотой. Эти духи представлялись армянам в человеческом облике—часто в женском, реже в мужском. Пери чаще всего фигурировали в виде красивых девушек с превосходным телосложением и распущенными до ног красно-рыжими волосами, которые прикрывают их обнаженное тело. Глаза у них, как правило, голубые, в них сияет и искрится солнце¹².

Эти белокурые существа часто влюбляются в мужчин и вступают с ними в интимную связь. По сведениям Г. Бунатова, «...любовник пери сильно меняется характером: если он не женат, то отказывается вступить в брак, а если женат, то становится невыносимым для семьи. В таких случаях обращаются к мусульманским муллам, колдовскими способами заставляющим любовника произнести имя пери, которая увлекла его¹³. Если он выдает имя пери, то она со своими подругами отыскивает его, душит и труп бросает в поле. Часто мулле не удавалось узнать имени пери и прогнать ее. Увлеченный любовью мужчина от долгого сожительства с ней начинает хиреть и перестает нравиться ей. В таком случае пери ведет его на гору и бросает с высоты, а тайна остается нераскрытой»¹⁴.

Верили, что от сожительства с человеком у пери рождаются дети, которые также являются невидимыми духами, как и их мать¹⁵. Представление, с которым можно связывать обычай фиктивного обмена детей, записано нами в Шамшадинском районе. Согласно этому обычаю, больного младенца кладут между двумя могилами на кладбище или под деревом в лесу и, немного отойдя от этого места, громким голосом приговаривали: «нури-пери, возьмите моего и отдайте вашего»¹⁶.

Говоря о сущности духов «пары» у таджиков, О. Сухарева полагает, что это «продукт преломления в идеологии древнейших союзов между экзогамными родами»¹⁷. По-видимому, образ пери у армян не только содержит идею экзогамного деления, но и может считаться чужеродным, иноэтническим явлением, так как, по представлениям армян, эти

духи, как правило, всегда вредят человеку, в том случае, когда у других народов они часто способствуют благополучию и успехам людей в жизни¹⁸. В народном воображении духи пери представляются и как хозяева различных местностей—лесов, лугов, рек, озер и т. д. В их образе замечаются и некоторые черты русалки.

В наше время причудливый мир различных фантастических образов сильно побледнел и почти предан забвению. Утратив присущие им ранее черты, духи-демоны воспринимаются народом уже как некие абстрактные сверхъестественные недобрые силы. Память о них сохранилась лишь в реликтовых обычаях и обрядах, вызванных когда-то к жизни именно в связи с представлениями об этих духах и демонах. И если в этнографических материалах XIX—начала XX в еще возможно было обнаружить и выяснить те или иные характерные черты и свойства отдельных образов пандемониума (хотя и функция часто переходила от одного к другому), то в новейшее время в народных представлениях не выделяются ни определенные их качества, ни тем более их функции. Для обозначения же этих неведомых существ вообще употребляются либо частные имена и названия отдельных персонажей армянского пандемониума, либо какие-нибудь иносказательные выражения; чаще же всего применяются термины в более обобщающей и собирательной форме.

В этом отношении заслуживает особого внимания собирательный образ каджков, носящий весьма многозначный и сложный характер. В анимистических верованиях армян народные представления о каджках стали наиболее значимыми, затмив целый ряд отдельных, более узко «специализированных» когда-то образов. В религиозных пережитках конца XIX—начала XX в понятие каджк получило значение некоей универсальной силы, могущей причинить человеку самые неожиданные и разнообразные неприятности или страдания. В этих верованиях имя каджка часто употребляется вместе с именами черта-сатаны, разных чар, бесов, дьяволов и пр. Все эти наименования собирательно обозначают всяких злых и недоброжелательных существ, в отличие от отдельных демонических образов со строго специализированными функциями, представляющими олицетворение тех или иных явлений природы и сторон человеческого бытия. Подобное анимистическое воззрение было характерно и для других народов мира¹⁹.

¹² Արելյան Մ., Հայ ժողովրդական հավատքը, էջ 84.

¹³ В очень редких случаях эту практику применяли и армянские священники, что было зафиксировано нами в Талинском районе Армянской ССР.

¹⁴ Бунатов Г. Указ. соч., с. 174.

¹⁵ Լարյան Ե., Քափակիք, էջ 340.

¹⁶ Լարյան Ե., Կարսնձա, էջ 226.

¹⁷ Сухарева О. А. Пережитки демонологии..., с.

¹⁸ Там же, с. 45—54; Гафферберг Э. Г. Указ. соч., с. 226.

¹⁹ Manhardt W. Germanische Mythen. Berlin, 1858.

Каджки представляются обычно в человеческом облике и, согласно народному преданию, имеют человеческое происхождение²⁰. Вот, например, что повествуется в одном сказке: «Бог велел, чтобы Ной и его потомство остались непорочными в ковчеге. Но Хам не выполнил этого требования, и от него появился мальчик и девочка. Когда закончился потоп. Бог открыл ковчег и все они вышли, но, постыдившись, оставили детей в ковчеге. Бог спросил: «Никто не остался внутри?», и они ответили: «Никто!». Тогда Бог сказал: «Если есть кто-то, пусть исчезнет». Брат и сестра тут же исчезли. Они с виду люди, только если захотят—появятся, а если нет—снова исчезнут»²¹.

Каджки водятся в высоких скалистых горах и глубоких ущельях, покрытых густыми лесами. Однако каджков часто можно видеть около жилищ или же в самих домах, в хлевах, в амбаре и особенно у порога дома²². Излюбленное занятие каджков—принять людям вред всевозможными способами.

Определенный интерес представляют также многочисленные иносказания для обозначения как добрых, так и злых духов. Так, в народе существовала вера в такие специфические существа, как *լեզվին աղեկին* (мезмен агекнер, досл. «лучшие, чем мы»)²³. Акад. Гр. Капанян толковал эту описательную форму как нарицательное имя разных языческих богов, духов, гениев и др., забвению которых, по его мнению, «...способствовало помимо христианства также и то, что опасались называть эти имена, думая, что сам дух появится перед произносящими эти имена»²⁴. Для иносказательного обозначения злых духов применялось сравнительно много названий: *շրպ, քշը, պիպ, պուփ* (плохие), *բուփիք* (смуглые), *խափ* (голубые)²⁵.

Болезни, причина которых усматривалась во влиянии злых духов, как правило, были душевными или нервными. Для обозначения таких болезней в народе обычно употреблялись слова: *շիւսհար* (айсаһар—находивший-

ся под ударом «айс»-а), *դիվանար—бесноватый*, *շրպշիկ* (чарзаркс—пораженный злом), *քշըերոց եղծ* (одержимый каджками), *ստուփերոց եղծ* (одержимый сатаной) и т. п.

В народных верованиях армян особая вредоносная сила приписывалась и «злому глазу» (*շլք*) или «сглазу», вера в губительные свойства которого в народных представлениях занимала²⁶ сравнительно большое место. Как и у многих других народов, у армян «злой глаз» вызывал не меньше опасений, нежели вредоносные демоны. Люди, находящиеся под влиянием «чар ачка», чувствовали себя слабыми и нездоровыми. О таких людях армяне говорили: «на нем сглаз», «его коснулся злой глаз». Очень часто для обозначения «злого глаза» употреблялось и тюркское слово *նիսթ* (ният).

Наконец, нечистой силой армяне считали и различные вредоносные обряды и примеры, предпринимаемые со стороны враждебно настроенных людей. В основе таких колдовских способов лежат идеи вредоносной магии, которые имели множество проявлений и приемов, многие из которых рассматривались нами в первой главе. Это в основном способы передачи магическим путем своей болезни другому. Однако наиболее распространенным был обычай обращения к профессионалам (колдунам, людям, знающим особые заклинания, мусульманским муллам) и приобретения у них особых вредоносных заклинаний—*գիր* (гир—писание)²⁷, которые потом закапывали в землю около дома недуга или же прятали в трещинах стены его дома. Так же поступали и с другими заклинательными предметами и припасами.

Болезнь, причиненная посредством колдовства, по представлениям народа, обычно выражалась в постоянном недомогании. Люди, находившиеся под влиянием ведовства, назывались *կապչիմ* (связанный) или *գիր շրժ*, *բուփիք ու գիր շրժ* (заколдованный гиrom).

Как своеобразную болезнь следует рассматривать и состояния, вызванные испугами всяского рода. Люди, в основном дети, но-

S. 42—57; Jorzek O. L. Faröische Märchen und Sagen.—Zeitschrift d. v. f. Volksgläub. B. II, Berlin, 1892, s. 2

²⁰ Ալիշան Դ., Հին հավատք, էջ 108.

²¹ Լարամին Ա., Քավարք, էջ 338.

²² Արքյան Ս. Указ. соч., с. 66.

²³ Կոփցյան Ամ., Զանգեռակի հայերը, էջ 297—307; Արքյան Ս. Указ. соч., с. 86—89.

²⁴ Ետքագիր Ա., Նոր Նախիշեանց և նորանախիշեանցիր, էջ 3; Ալիշան Դ., Հին հավատք, էջ 205.

²⁵ Капанян Гр. Хеттские боги у армян (в связи с хеттским влиянием на армян в генезисом армянского панттеона вообще). Ереван, 1940, с. 72.

²⁶ Ալիշան Դ., Հին հավատք, էջ 212—217.

²⁷ Еще у Мовсеса Хоренаци упоминается о том, что с целью обезврежения злого взгляда одного из первых армянских царей Ерванда, слуги утром, как только он просыпался, держали перед его взором кусок гранита, который мгновенно рассыпался, вобрав в себя зло.

²⁸ «Гир» делали преимущественно мусульманские мужчины. На длинном узком кусочке бумаги мулла писал выдержки из Корана и складывал в треугольную форму. «Заказчики» заворачивали эту бумагу в кусок материи и аккуратно зашивали. Гир применялся в качестве амулета для заговора, нередко с целью разложения семей.

сившие в себе такую болезнь, назывались վարդացի (испуганный).

Перед тем, как обратиться к ритуалам, направленным на охрану или лечение людей и заняться анализом комплекса этих ритуалов, следует становиться еще на одном народном представлении о болезнях. Это олицетворение болезней как в образе живого существа, так и разных «поветрий» (в основном эпидемические болезни). Речь идет о тех представлениях народа, в рамках которых болезнь воспринималась как нечто материальное, входившее в тело человека и делавшее его больным.

Почти все нечистые силы, приносящие различные болезни, назывались շավ (цав—боль), которые часто олицетворялись в образе духа Грех²⁹. По сведениям Г. Срвандзянца, «...у Греха имеются три палки—зеленого, красного и черного цвета. Когда он ударяет людей зеленою палкой, то они заболевают кратковременной какой-нибудь легкой болезнью, если красной—люди на долгое время приковываются к постели, если же черной,—то люди умирают»³⁰. От этих ударов на спине человека остаются синяки, что в народе называется տուր (тур—удар)³¹.

Помимо сказанного, народная фантазия олицетворяла и некоторые определенные болезни. Чаще всего олицетворялась лихорадка. В Лори, например, верили, что «...озноб в виде некоего демона входит в рот человека вместе с едой»³². Оспа представлялась в виде женщины, спутники которой посыпали на людей особый порошок, от чего они и заболевали оспой³³.

Как явствует из вышеприведенного, согласно народным представлениям, существовала вполне «реальная» угроза опасности со стороны многочисленных воображаемых враждебных и нечистых сил и явлений. И многие заболевания и человеческие несчастья, помимо рациональных основ, в народном сознании расценивались и как продукт или последствие нападения этих сил. Поэтому религиозная обрядовая практика народа испокон веков выработала целую систему предохранительных и «лечебных» действий от всякого рода недоброжелательных явлений и последствий.

²⁹ Արեւան Մ. Ակադ. соч., с. 98—99.

³⁰ Մրգանձոյան Գ., Մանան, էջ 80:

³¹ Там же. Լարյան Ե., Բորշչու. — Աշ, գ. 10, էջ 213:

³² Լարյան Ե., Բորշչու, էջ 211:

³³ Там же, с. 212.

2. Основные черты лечебной обрядовой практики

В обрядовой практике, направленной на предупреждение или избавление от болезней и несчастий, можно выделить две большие группы ритуальных лечебных действий, отличавшихся как характером и способами исполнения, так и степенью доступности и распространенности.

В первую группу включаются сравнительно упрощенные ритуальные действия, доступные широкому кругу людей.

Во вторую же группу включаем те ритуальные действия и лечебные меры, которые отличались сложностью исполнения, требовали особых знаний и навыков, доступных лишь отдельным лицам.

В ритуальных действиях, составляющих первую группу, значительное место занимали специально изготовленные предметы и выполняемые обряды предохранительного характера. Среди них выделяются многочисленные разновидности амулетов, оберегов, талисманов и др., изготовление которых не отличалось большой сложностью и было доступно почти каждому взрослому человеку. Универсальными оберегами от разного рода нечистых сил у армян служили хлеб, соль, чеснок, лук, древесный уголь, различные металлические предметы и изделия и т. п. Часто амулеты изготавливались из смеси указанных продуктов и предметов, защитных в кусок материи.

Однако среди многочисленных фетишей оберегов особой популярностью пользовались специально изготовленные для той или иной цели различные изделия, к числу которых прежде всего относится гир, типологически восходящий к письменным талисманам³⁴. Из специально изготовленных амулетов заслуживает внимания также металлический պղթթարք (урбатарур—буки, «следленный в пятницу»), закованный кузнецом³⁵ в ночь «скорбной пятницы». Такими же универсальными фетишами-оберегами являлись и вырезанные из дерева բնիւ (бринчи) различные изделия, на которых часто имелись резные орнаменты.

Все эти средства использовались в народе с целью избежать влияния нечистой силы. Их либо кладли под подушку, либо больные носили их на себе.

³⁴ О письменных талисманах подробнее см.: Ода башян А. А. Народные верования армян (по материалам рукописных талисманов XV—XIX вв.). — КЭС, т. 6, М., 1976.

³⁵ В деле изготовления металлических амулетов и оберегов для разных целей роль кузнеца была значительной (см. главу I).

Более разнообразными были способы и приемы «лечения», когда, по народным представлениям, уже был нанесен ущерб, преимущественно при заболевании людей. Многие из этих способов также применялись в народе самостоятельно, без обращения к «специалистам». Так, не требовалось особых личных качеств и навыков для изготовления так называемого *շափինցիի-а* (павахурджин—букв. перекидная suma страданий). «Когда в семье появлялась какая-нибудь болезнь,— пишет Е. Лалаян,— домочадцы с целью избавления от нее шли из материки маленьку перекидную сумму и, бросив в нее собранные дома щепки соответственно числу членов семьи, тайком прятали этот «хурджин» у изгороди соседей»³⁶. С целью избавления от болезни нередко изготавливались также два чучела и закапывались на перекрестке трех дорог³⁷.

Среди армян существовал и обычай изгнания «боли» из жилых помещений. При этом обычно использовалась сакральная сила огня или железа. Так, очень часто «боль» изгоняли зажженным огнем или же раскаленным шампуром, втыкая его в трещины стен дома³⁸. Еще одним из способов избавления от болезней был обряд просеивания над текущей водой муки, взятой из семейного амбара. Верили, что «боль» часто сидела в муке³⁹.

Несравненно большей сложностью и тщательностью исполнения отличались ритуальные действия, составляющие вторую группу. Необходимость особой выучки и знание специальных навыков привела к появлению различных категорий «специалистов», практиковавших религиозные обряды, направленные на «лечение» тех или иных болезней. Обрядовая церемония по «лечению» очень часто сопровождалась своеобразными формулами заклинаний и заговоров. Это было одной из форм проявления веры в колдовскую силу слова—«вербальной магии»⁴⁰.

Не останавливаясь детально на вопросе о первичности обряда или заклинания, о их взаимосвязи в разные этапы развития⁴¹, заметим, что в этнографических и фольклорных материалах конца XIX—XX вв. магические

формулы составляли обязательный элемент многих обрядовых действий. Эти формулы—заговоры представляли собой «...сжатые, часто в стихотворной форме повторяющиеся магические определения; ...наиболее концентрированная форма веры в колдовскую силу слова»⁴².

Тексты заклинаний обычно передавались по наследству из поколения в поколение, и знали их преимущественно женщины. Знавшие такие заклинания люди составляли особую категорию «специалистов», которые отличались от основной массы народа, с одной стороны, и от более «квалифицированных» специалистов-посредников—с другой. Именно подобного рода специалисты могли помочь людям избавиться от сглаза и преодолеть страх.

Для нейтрализации вредоносного влияния «злого глаза» применялось множество заклинаний и заговоров—от самых простых до весьма сложных. Так как во всех вариантах и разновидностях эти заговоры в конечном счете были направлены на одну определенную цель—оградить человека от «сглаза» и помочь ему выйти из-под его губительного влияния, то здесь приводятся лишь некоторые, наиболее типичные из них, основное записанные нами в различных районах Армянской ССР. Обряды «заговаривания» в большинстве случаев имели сходную форму. Обычно выполнялись они следующим образом: женщина (в очень редких случаях и мужчина), знающая заклинание, брала какой-либо железный предмет (обычно нож, ножницы, иголку и т. п.) с острым концом и, держа у плеча больного, шепотом, невнятно для посторонних, воспроизводила текст магического заклинания. Как, например:

Сглаз—на злого и на камень,
Камень и уксус ему в рот.
Господи, благослови ту старуху,
Что сидит на перекрестке семи дорог,
Змею выдона, змею заквасила,
Дала поесть.
Тыфу злому иннату,
Злому глазу.
Если это неженатый юноша,
Да выпадет у него чуб,
Если это девушка,
Да выпадут у нее косы,
Если это старуха,
Да выпадут ее локонь,
Если это старик,
Да выпадет у него борода.
Тыфу злому глазу!

³⁶ Կարապի Ե., Բարգլու. — ԱՀ, դ. 10, էջ 213.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же, с. 214.

³⁹ Там же, с. 213.

⁴⁰ См.: Токарев С. А. Сущность и происхождение магии. — ИМВПРВ, с. 23—25.

⁴¹ Об этом подробнее см.: Одабашян А. А. Народные верования армян..., с. 121; Токарев С. А. Сущность..., с. 23—24; Он же, Ранние формы религии, с. 301; Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 49; Сухарева О. А. Пережитки демонологии..., с. 56.

⁴² Одабашян А. А. Народные верования армян..., с. 121.

Աշկը շարին և քարին,
 Քար ու քաշախը պերին
 Աստոծ ողորմի էն պըռափին,
 Ինչ նստել ա յոթ շնարին,
 Օձ կինը օձ մերել,
 Ուստացրել:
 Բու շար նիսին,
 Զար աշկին:
 Բե ազափ տղայա,
 Քարբուր վեր կյա,
 Բե ախօփի ա,
 Մասերը վեր կյա,
 Բե պառափ կնիկ ա,
 Պունքը վեր կյա,
 Բե պառափ մարդ ա,
 Մարդուր վեր կյա

Заклинание повторяли семь (или три) раз и если при этом зевали, то считалось, что действительно больной находился под глязом. Иногда заклинания читали над хлебом и солью, которые потом ел пациент. Часто заговаривали какую-либо личную вещь пациента, которую он носил на себе.

Имеются и тексты заклинаний, где основной сюжет магической формулы выступает более оформленным и выражает некоторые моменты народных представлений о злом глазе и о его губительных действиях. Такие сюжеты, приводимые А. А. Одабашян, часто встречаются в рукописных талисманах. Однако не менее интересны заговоры, применяемые в народе вплоть до наших дней и, несомненно, являющиеся продуктом устного народного творчества. Подобные тексты собраны нами в ряде сел северо-восточных районов Армении. В них очень часто прослеживаются и некоторые элементы и стороны народного быта. Например:

Сглаз нашел на злой глаз...
 Как соль пусть раскалятся
 Как воск пусть расплывется.
 Сглазивший—
 Да поползет как змея на брюхе,
 Да заквакает как лягушка,
 Да будет пропущен через решето,
 Да будет пронесен через снито.
 С этой стороны вода,
 С той стороны вода.
 Понес я в сад Беган-бека,
 Сорвал куст конопли.
 Направо приду, налево скручиваю
 Восемью пальцами и двумя большими.
 Затычка вставилась,
 Да будет сглаз на злой глаз,
 Свет злого глаза—
 В шине черной змеи,
 Река да воспенится,
 Глаз сглазившего да лопнет...

Զար աշկը ըշկահարվես...
 Աշի պես զաղվի,
 Մոժի պես հալվի:
 Աշկը տղոզը
 Օձի պես սղզա,
 Կորսան պես ճղզա,
 Խընալով խընալվի,
 Մազգի մազգի:
 Էս կոտը ձնիր,
 Էն կոտը ձնիր:
 Քայցի նեղան-բւղի բաշը,
 Քաղցի մի մուփ կանափ:
 Աշ մաներ եմ, ծախ հըլթոնմ
 Ծխոք մատով, էրկու բըթով:
 Կեցկը կոցկովիեց,
 Զար աշկն ըշկահարի,
 Զար աշկի մար՝
 Աև օձի քիտը,
 Կյառը կրս փերփերի,
 Աշկը տղոզի աշկը ըշրեցի...

В комплексе окказиональных обрядов большое место занимали и способы преодоления разных испугов. Исходя из имеющихся материалов, магические действия, применявшиеся с этой целью, можно разделить на две группы: способы угадывания или определения разных причин испуга, что называлось վշի շափի (букв. «мерить боязнь»); обряды-заклинания, направленные на избавление от страха, называемые վշի վերցնի (букв. «брать, взять боязнь»). Люди, знавшие и владевшие этими способами, соответственно назывались վշի շափող («мерящий боязнь») и վշի վերցնող («снимающий боязнь»).

Для определения причины страха обычно выполнялся следующий обряд⁴³. Специалист, «мерящий боязнь», держа над головой или у груди предполагаемого «больного»-испуганного какую-либо посуду с водой, вливал в нее расплавленную смесь свинца и воска, шепча при этом молитву «Отче наш». По образовавшимся на дне посуды изображениям он определял причину страха. Иногда такой обряд включал и моменты «лечения», что особенно хорошо наблюдается в следующем варианте⁴⁴. «Мерящий боязнь», воткнув иголку в воск, клал его на какой-либо раскаленный железный предмет, под который была заранее поставлена посуда с водой. Воск расплывался и капал в посуду, образуя там определенные изображения, по которым он и угадывал причину страха. После троекратного повторения этой процедуры, он заворачивал воск в вату и отдавал пациенту. Тот на ночь клал этот пакет под седалище, а утром умывался, положив его под ногу. После этого он должен был молча закопать воск

⁴³ Կարայան Ե., Վարանդա, էջ 234; Միքայելյան Գ. Հ.,
Указ. соч., с. 136.

⁴⁴ Կարայան Ե., Վարանդա, էջ 234.

под деревом, а воду, которой мылся, вылить на это место.

Обряд лечения испугов վախ վերցնոք обыч но сопровождался заклинаниями, которые типологически мало отличались от формул заговоров против злого глаза. «Вах верцнох» брал разноцветную нить (обычно сочетались черный, зеленый и желтый цвет) длиной в полметра, один конец которой держал «больной»-испуганный, а другой—«специалист», и шептал заклинание:

Этот дом весь закопчен,
Христос огненесущий,
Стены заплесневели,
Столбы искривились,
Куда это вы идете?
К больному на порог,
К роженице на кровлю.
Риза на кровле укреплена,
Посох у двери воткнут.
Христос пришел с ребенком на руках
С твердым сердцем,
Не бойся сердцем и животом.
Те, те, па, мамаса,
Сулас,
Хверпъяни,
Пьяни,
Упе!
Аминь...

Էս տոնք մրատոն ա,
Քրիստոս հրատոն ա,
Պատերը պըմբենած են,
Սըները զենցընըված են:
Էս վերտեղ եթ թընշաւ.
Հիվանդի տոնը,
Երենեկանի կոտրու
Փիւնք կտեր պնդան է,
Կյավագանը մըղակումը մըրժենէ
Քրիստոս եկավ՝ ըրկիսն խտափեր
Առ սրտեն,
Սի վախիլ սրտից և փորիցու
Տե, տե, պա, մածասա,
Սուլան,
Վվերփանի,
Փանի,
Ուփէ,
Ամձն...

После троекратного повторения этих слов нить, скомкав, прикрепляли к нижней одежде испуганного. Этую процедуру повторяли три раза, по вечерам, в течение недели: во вторник, четверг и субботу. В субботний вечер, после последней процедуры, сжигали указанную нить и дымом окуривали пациента. Иногда по увеличению или уменьшению указанной нити «вах верцнох» якобы определял также степень испуга: Если в первый день процедуры нить «укоротилась», это означало, что пациент «действительно» испугался чего-то. Если во время последней про-

цедуры нить «приобрела» прежнюю длину, то можно было надеяться, что испуганный выздоровеет. Что же касается текстов заклинаний, то в большинстве из них наглядно прослеживается влияние христианской идеологии, проходящей красной нитью через всяко го рода заговоры, каковы бы ни были их первоначальные сюжеты. В этом плане типичным может считаться следующий вариант:

Пришли три всадника,
Все три—с зелеными поясами:
Первый—Иисус, второй—Христос,
Третий—Мария Богородица.
Одели желтую одежду,
Сели на черных коней,
Поднялись на гору,
Спустились в ущелье.

Հրես էկան իրեք ձիավոր,
Իրեք էլ կանանց կապավոր,
Մինը Ժիսոսը, մինը՝ Քրիստոսը
Մինը Մարիամ Աստվածածինը,
Հոգան գեղին շորերը,
Վեր էկան սև ձիանը,
Վեր էկան ասրին,
Վեր էկան ձրին:

Однако наши были зафиксированы и такие тексты заговора, в которых сохранялось более древнее содержание заклинательских формул. Приведем один из характерных вариантов:

Дурной дарман (лекарство?),
Але заде,
Красный пояс,
В миг испуга
Око выбейте пугающему.
Шипящим шампуром
Выколите.
Свет очей
Крюком выпьте.
На рассвете глаз заплачет.
В черный дарман
Обратите его.
Мечом с силой бейте по голове,
Стисните ему горло.
Чтоб вылез глаз
Злого вредителя.
Дорога на Берд (?),
Отпусти сына человеческого!

Հիմար դարման,
Ալ զան,
Կարմիր զատեն,
Վախուման մամին
Աչկ հանեք Վըիցընողի:
Բշան արեք,
Զամփրով ծակեք:
Ակի լուսը
Զանզով հանեք:

Հուսացին՝ աշկը լազին
 Հարած գարման
 Արմեր Երան
 Թրով դարձեր ուժով կը մին
 Պիտի արած նրա րկին
 Աշկը արգու կիս
 Զար նախարին
 Պերի շամփա.
 Թոռ մարթ-մարթին

Как уже было сказано, в народе многие болезни воспринимались как насланные тем или иным святым. Для «лечения» подобных болезней обычно совершались паломничества, часто сопровождаемые жертвоприношениями. Но прежде необходимо было определить, от какого конкретного святого исходит данная болезнь, чтобы обратиться именно к нему. И здесь требовалась помочь лиц, способных угадывать имя святого, от умилостивления которого зависело и лечение болезни, освобождение от недугов. Хотя эти способы были несложными и, по существу, могли быть применены каждым, тем не менее верили, что таким искусством владеют лишь те, кто якобы во сне получил это умение от святых⁴⁵.

Одним из способов угадывания был обряд *լաշ պիտիւ* (мах пттел, букв. «кручение сита»)⁴⁶, который состоял в следующем. В специально сделанное отверстие на деревянной части сита вставляли крупный гвоздь, обычно предназначаемый для подковки скота. Сделав точкой опоры шляпку гвоздя, опирающегося на палец, сито приводили во вращение в ту или иную сторону. При этом *լաշ պիտիւ* (мах пттох, букв. «крутящий сито») приговаривал: «Если болезнь от святого, то крутись (сито).—З. Х.) направо, а если нет—то налево». Если оказывалось, что болезнь от святого, т. е. сито крутилось направо (в данном случае), то повторялось действие снова и снова, тем же путем определяли, от какого именно святого исходит данная болезнь.

Другой способ угадывания назывался *փիթիք ղնիւ* (пилта днел—букв. «ставить фитиль»)⁴⁷. На вязальную спицу наматывалась вата отдельными полосами (фитилями), каждой из которых давалось имя определенного святого. Это приспособление ставилось над сосудом с водой и покрывалось ситом, а поверх—скатертью. Так оставлялось 20—30 минут, затем извлекали спицу с фитилями и проверяли—какая из полосок ваты отмоталась под действием испарения воды из сосуда. Соответственно отмotaв-

шейся полоске ваты определялось имя святого, который «наслал» болезнь.

Интересен обряд, по которому также определялось имя святого. От семи разных семей брали по ножу или ножнице, тщательно очищали их и, давая каждому из них имя определенного святого, бросали в посуду с водой. Вокруг этой посуды зажигали свечи и молились о том, чтобы заржалев нож (ножницы), носящий имя того святого, от которого происходила болезнь. На ночь этот сосуд ставился у изголовья «больного», а утром, вынув ножи (ножницы), определяли имя святого⁴⁸.

Особую категорию «специалистов» составляли люди, обладавшие «способностью» непосредственного общения с неведомыми существами, умениемходить в их мир и с их помощью излечивать болезни. Такие лица также считались «избранныками» определенных христианских святых⁴⁹.

Эта категория профессионалов, по существу, выступает в роли посредников и хотя примыкает к разряду шаманов, у армян пропускают особенно явственно черты, характерные и для колдуна, и для знахаря. Сопоставление и анализ имеющихся материалов показывает, что эти посредники, несмотря на широту своих функций и сфер деятельности, ближе стояли к категории знахарей. В обрядовых действиях таких «специалистов-профессионалов» почти отсутствовал обычный и необходимый элемент для шаманского действия—ритуал камлания. В этом отношении армянский материал еще раз подтверждает положение о том, что «...во многих случаях анимистические образы духов и богов-целителей, а также духов болезни связаны своими корнями скорее со знахарской практикой, чем с шаманской»⁵⁰.

Обрядовые действия подобных «специалистов» были направлены как на врачевание, так и на разрешение различных вопросов повседневного общественно-семейного быта.

Определенный интерес для нашей темы представляет обряд изгнания из тела больного вселявшегося в него злого духа. Согласно рассказам информаторов, в качестве своеобразного знахаря нередко выступал и ар-

⁴⁵ Там же, с. 234; Լարշյան Յ., Վարդակ, 42, 232—233.

⁴⁶ Ср. с аналогичными представлениями о привлечении сверхъестественных силами к «шаманскому служению» у других народов: Штернберг Л. Я. Перебольная религия..., с. 143—157; Снесарев Г. П. Указ. сокт., с. 46—46; Алексеев Н. А. Указ. сокт., с. 128—143; Басилов В. Н., Ниязкычев К. Пережитки шаманства у туркмен-човдуров. — ДВОСА, с. 124—125.

⁴⁷ Токарев С. А. Ранние формы религии, с. 111.

⁴⁸ Կարշյան Յ., Բարձրութիւն, գ. 10, էջ 232, 235—236.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же.

мэнский священник⁵¹. Обряд был несложным и состоял в следующем. Пол устипался больших размеров ковром, на котором стояли большой и священник. Держа в руках маленький серебряный крест и библию, священник читал ее и, время от времени обращаясь к больному, требовал: «Отдай! Отдай, и будешь излечечен». Психически неуравновешенный «больной» должен был выдавать имя тех духов (духа), под воздействием которых он якобы находился. Услышав какое-либо имя, священник мгновенно силой вкладывал маленький крест в рот больного, отыскивал это имя в текстах библии и, произнеся сам его вслух, молился, чтобы носящий это имя человек скорел в аду. Если это действительно было имя духа, вселившегося якобы в тело, то больной внезапно падал на ковер и начиналось кровотечение изо рта и носа. В таких случаях считалось, что он освобождается от «тяжести» духов и вскоре выздоравливает. Если же этого не случалось, то действие продолжалось до тех пор, пока священнику не удавалось узнать и окончательно «скечь» имя злого духа. При этом он применял силу; бил больного по голове и лицу, затем начинал трясти его, пока оно не выдавало имя злого духа.

Профессионализм в сакральных способах борьбы с различными болезнями и их лечении нашел свое яркое проявление именно в вере в категорию выделенной нами третьей группы посредников. Как известно, идея добиться желаемого успеха посредством заступничества достигла особого развития в шаманстве у многих народов⁵². Для обозна-

⁵¹ Это указывает на преемственную связь обряда с евангельскими способами «изгнания бесов», применявшимися спачала Христом, а впоследствии и апостолами. Ср. также с древнегреческим обычаем изгнания демона Насы, который также совершался священнослужителями.

⁵² См. Снесарев Указ. соч., с. 43, сл.; Сухарева О. А. Пережитки демонологии..., с. 56—76; Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970, с. 40—55; 92—119; его же. Некоторые материалы по казахскому шаманству. — ПНИЭ, М., 1978, с. 158—166; Алексеев Н. А. Указ. соч., с. 128—143.

чения же религиозных представлений армян, связанных с идеей посредничества, весьма показательным представляется термин «магия посредничества», предложенный А. Одабашян. Однако здесь необходима существенная оговорка по поводу понятия «посредничество». А. Одабашян в качестве посредников выделяет в основном образы и персонажи, в языке из нереального, воображаемого, т. е. религиозного, мира. Такими посредниками она считает, например, христианских святых и божеств, дохристианских духов и божеств, а также древние места паломничества⁵³.

Выделение подобных категорий посредников вывано узостью и специфичностью выбора А. Одабашян объекта изучения (тексты рукописных талисманов) и с этой точки зрения, может быть, и оправданно. Однако это лишь одна сторона понятия «посредничество». Следует отметить, что народные представления о разнообразных воображаемых связях между миром нереальным (духи, демоны, боги, святые) и миром реальным (люди, человеческое общество) обусловили появление особой категории «специалистов», становившихся посредниками между этими двумя мирами. И именно люди, а не духи, боги, святые и другие объекты культа, к которым человек обращается, являются посредниками. И если смотреть на вопрос посредничества в узком разрезе, то становится ясно, что всякие религиозные представления в самом своем содержании суть не что иное, как «форма идеологических отношений» между людьми. Именно поэтому идею «посредничества» прежде всего нужно рассматривать как «...не столько отношение человека к богу (богам), сколько отношение людей друг к другу—по поводу представлений о боже (богах)»⁵⁴.

⁵³ См.: Одабашян А. А. Народные верования армян..., с. 128—130.

⁵⁴ Токарев С. А. Религия в истории народов мира. Изд. 3-е, М., 1976, с. 540; его же. О религии как социальном явлении (мысли этнографа). — СЭ, 1979, № 3, с. 91, 96.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В предложенном нами исследовании мы попытались представить наиболее целостную систему народных верований в традиционном семейном быту армян.

В выделенных нами обрядовых комплексах, проявлявшихся в традиционном семейном быту и сопровождавших различные его сферы, четко отражены две основные идеи: обеспечить приумножение, рост богатства и здоровье членов семьи и сохранить жизненные блага от возможного ущерба. В повседневной жизни армян эти идеи как бы реализовывались через определенные обычан, обряды и суеверные действия, заключавшие в себе самые различные пласти народных верований и культов.

Структурный анализ всей совокупности этой системы позволил выявить реликвии самых разнообразных культов и почитаний, форм религии. В частности, нам удалось проследить пережиточные проявления древних анимистических воззрений народа, таких как: культы растительности, плодов и некоторых других продуктов, огня и домашнего очага, воды, умерших и предков; народные представления о душе человека; многие стороны и аспекты демонологических верований; культуры некоторых языческих божеств, персонажей христианской мифологии, в особенности святых и др. Очень важную роль в семейных обычаях и обрядах играли действия магического характера. Особенно популярна была вера во вредоносные обряды. Довольно часто фигурировали также пережитки фетишизма, шаманизма и знахарства.

Немаловажное значение придавалось посещению мест паломничества, сопровождаемое жертвоприношениями, генетически более связанное с древними народными верованиями, нежели с христианской религией. Сравнительно незначительную роль в семейной обрядовой традиции армян играла церковь. К ней народ обращался лишь с целью официальной регистрации наиболее важных и социально-значимых событий в семье и об-

щине (акт бракосочетания, рождение и крещение ребенка, смерть человека). Служители же церкви выступали в качестве распорядителей различных церемониалов в большинстве случаев лишь名义上.

В ходе анализа материала удалось частично реконструировать этапы эволюции и историческую динамику религиозных верований, выявляя некоторые общие и частные особенности трансформации народных верований у армян.

В семейной обрядовой практике армян были выявлены также мотивы, восходящие по происхождению к явлениям социально-правового характера, но приобретшие в ряде случаев сакральное осмысливание, значение сверхъестественного и поэтому воспринимаемые в совокупности с чисто религиозными обрядами как единое целое. Были исследованы обычан и обряды, уходившие своим корнями в далекое прошлое, отражавшие многие стороны этнокультурной эволюции и в особенности, преемственность культурных явлений. Систематизация и классификация материала выявили в семейных обычаях и обрядах общеармянские и локальные особенности их бытования.

Сравнительный анализ этнографического материала позволил выявить также факты и явления, указывающие на этнические, политические и культурные контакты армян с окружающими этническими общностями в различные периоды исторического развития. В частности, прослеживаются пласти тесных связей с этнокультурными общностями древневосточных (особенно хетто-хурритских и иранских) и античных цивилизаций. Большое число аналогий с армянскими верованиями и древними традициями обнаруживаются у народов Кавказа, немало параллелей также с народами Средней Азии. Видимо, здесь следует видеть проявление функционирования в процессе исторического развития обширного этнокультурного ареала. С другой стороны, в обрядовой практике армян можно выделить явления, характерные

и для этнических общинностей весьма отдаленных регионов эйкумены, что свидетельствует о наличии в любой этнокультурной системе элементов общечеловеческого характера.

Коренные изменения, произошедшие с установлением Советской власти в Армении в социально-экономической и общественной жизни, отразились на всех сторонах семейных отношений¹. В дореволюционной Армении условия патриархального быта крестьянского населения способствовали устойчивому сохранению различных религиозных взглядов и обрядов. Однако социалистические преобразования обусловили постепенный процесс отхода от несовместимых с новым образом жизни семейных обычаяев п традиций, формирование новой семейной обрядности. Этот процесс сопровождался сохранением традиционных форм, но существенным изменением идеиного содержания всей совокупности обрядности, что наглядно проступает во всех семейных жизненных циклах².

Во многом видоизменился свадебный церемониал. Если по своей форме современная свадьба сохранила большую часть обычаяев, составляющих традиционный ритуал, то по содержанию и осмысливанию она коренным образом преобразовалась, потеряв прежнюю материальную и идеологическую основу своего функционирования. В итоге многие религиозные мотивы свадебной обрядности воспринимаются ныне как игровой, зрелищный момент церемониала, придавая ему этнический колорит.

Большие изменения произошли особенно в области обычаяев и обрядов родильного цикла. Правда, еще не полностью преодолена вера в существование злых сил, вредящих, по традиционным представлениям, роженице и новорожденному³. Очень редко.

¹ Բորբ Վ. Հ., Հայ կուտանսականների ընտառեկան փոխարքությունները. — ՀՍՍՀ ԳԱ, Տեղեկագիր. (Հայաստական գիր.), 1958 Խ 7; Վաղրամիլ Գ. Ա., Կացապահական կ. Տ., Հայաստանի կուտանսականների ընտառեկան կենսագործությունները, Երևան, 1963; Սեպարամ Կ. Վ., Կենինականացման ժամանակակից հարաբերությունները, Հայաստան, 2002 ԳԱ, Տեղեկագիր..., 1968, Խ 9.

² Подробнее об этом см.: Тер-Саркисянц А. Е. 1) Современная семья у армян. М., 1972, с. 134—142; 2) Современная семья у армян Нагорного Карабаха. — КЭС, т. 6, М., 1976, с. 36—41; 3) Полевые исследования в Армении. — ПИИЭ, М., 1979, с. 126—127; 4) Основные тенденции развития современной сельской семьи у армян. — КЭС, т. 7, М., 1980, с. 185—191.

³ См.: Харатян З. В. Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX—начала XX вв.). — СЭ, 1980, № 2, с. 116.

преимущественно в тех семьях, где есть еще представители старого поколения, прибегают к помощи различных северных действий с применением амулетов и оберегов. В основном же родильный обряд полностью освободился от многочисленных религиозных, северных мотивов. Этому всемерно способствовали коренные изменения всего жизненного уклада и высокий уровень современного медицинского обслуживания.

По сравнению с традиционным, значительно высоводился от многих религиозных пут и похоронно-поминальный цикл. Народные представления о душе человека, прежнее осмысливание древних религиозных обрядов, связанных с культурами умерших и предков, почти исчезли. Некоторые же традиционные обычай осмыляются лишь как проявление уважения к памяти покойного и сочувствия его родным. Поминальные обряды, хотя и продолжают соблюдаться, в последнее время намечается тенденция к сокращению их числа⁴.

Историко-этнографическое изучение всего комплекса приведенных в работе материалов в целом показывает, что по сей день еще не полностью изжит из народного быта целый ряд обычаяев и обрядов религиозного характера. «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и природой»⁵. Эти слова К. Маркса, прямо указывающие на формирование нового человека и воспитание коммунистической сознательности, должны служить основой для выработки единых программ по преодолению религиозных пережитков у народов нашей страны.

В современных условиях развития социалистического общества важное значение приобретает исследование характера народных верований, сохраняющихся по сей день, причин живучести их в современном быту, особенностей трансформации различных комплексов и элементов религиозных представлений, обрядов и ритуалов. Это создаст реальные предпосылки для подлинно научного управления культурно-бытовыми процессами и, не в последнюю очередь, процессами изживания религиозных пережитков,

⁴ См.: Тер-Саркисянц А. Е. 1) Полевые исследования в Армении, с. 128; 2) Основные тенденции развития современной сельской семьи у армян, с. 190.

⁵ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, М., 1960, с. 90.

приобретших порой значение этнических традиций, а по сути нередко чуждых истинным народным основам семейной и общественной обрядности. Следовательно, всестороннее изучение народных верований в системе семейного быта предоставляет реальную возможность «...борьбу с религией поставить науч-

нене»⁶, определив меры по окончательному преодолению религиозных мотивов из повседневного народного быта. В этом смысле, как нам кажется, полезной может оказаться и данное исследование.

⁶ Ленин В. И., собр. соч., т. 54, с. 440.