

З. В. Харатян

**ТРАДИЦИОННЫЕ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ АРМЯН**

**(по материалам семейного
быта XIX — начала XX в.)**

В сложной системе армянских народных верований видное место занимал воображаемый мир духов. Усилиями нескольких поколений исследователей собрано огромное количество этнографического и фольклорного материала о демонологических представлениях армян. Однако этот материал до настоящего времени еще не полностью освещен в научной литературе, ибо никто из исследователей не ставил перед собой задачу анализа мира духов.

В советской этнографической литературе достаточно разработана классификация образов пандемониума многих народов. В основе такой классификации лежат сами анимистические воззрения — деление духов на определенные категории — и характер взаимоотношений между духами и людьми¹. С. А. Токарев, например, демонологические образы восточнославянских народов делит на следующие три группы: духи природы, домашние духи, злые духи². О. А. Сухарева, анализируя таджикский материал, 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 характера³. Она полагает, 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 в род, злых, недоброжелательных...»⁴.

Нужно отметить, что у армян разные демоны и духи по характеру своей «деятельности» в прошлом, видим, четко делились на добрых и злых. И в этом первоначальном делении (религиозный дуализм) выражены основные и наиболее общие их функции. Однако характерной чертой нынешних демонологических верований армян является прежде всего универсальность разных духов. В результате многовековых наслоений и взаимопереплетений дошедшие до нас образы духов настолько деформированы, что иногда невозможно не только выявить генетические кор-

¹ См., например: Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, с. 465—466; С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М., 1957, с. 79—121; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 23—36; О. А. Сухарева. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. — «Домусульманские верования и обряды в Средней Азии». М., 1975, с. 12—13.

² С. А. Токарев. Указ. раб., с. 79.

³ О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 12—13.

⁴ Там же, с. 13.

ни того или иного мифического существа, но и трудно однозначно охарактеризовать его основные функции.

Демонологические представления и связанные с ними обычаи и обряды в сущности составляют значительную часть обрядовой жизни народа. По этой причине и отдельные персонажи армянского пандемониума следует рассматривать по тем сферам народного быта, где они особо ярко проявлялись. В данной статье предметом нашего внимания служат, в частности, те образы, которые непосредственно были связаны с семейным бытом армян.

Исходя из подобной постановки вопроса, предлагается следующая систематизация материала: 1. Духи, связанные с домом и домашним хозяйством; 2. Духи, связанные с семейной обрядностью; 3. Духи, связанные с повседневной жизнью семьи.

В основе статьи лежат письменные источники (они хронологически охватывают V—XIX вв.) и полевые этнографические материалы автора, собранные в 70-х годах в различных районах Армянской ССР⁵.

1. ДУХИ, СВЯЗАННЫЕ С ДОМОМ И ДОМАШНИМ ХОЗЯЙСТВОМ

В народе была широко распространена вера в то, что каждый дом и каждая семья имеют своего духа-хранителя, покровителя семьи и семейного богатства. Армяне называли этот дух *тан довлат*⁶ (богатство дома).

Точное местопребывание и внешний облик этого духа различаются в разных районах. По представлениям жителей Нор-Баязета, тан довлат незримо жил в каком-либо уголке дома; в Джавахке верили, что он живет в амбаре⁷ и часто является хозяевам в виде человека, змеи, мыши, осла и др.⁸ В Васпуракане его представляли в виде фигуры ремесленника или змеи⁹.

Чаще всего тан довлат рисовался в виде змеи, которая регулярно являлась обитателям дома. Согласно верованиям жителей провинции Борчалу, в каждом доме имелись две змеи-довлата, белого и черного цвета; появление белой змеи предвещало хозяевам добро и счастье, черной — беду¹⁰. В одном рассказе¹¹ повествуется о том, как хозяева дома наливали в посуду молоко для домашних змей, которые взамен оставляли там золото. Если же со змеями обращались грубо, то они покидали дом и семья постепенно беднела.

В сущности по своим основным признакам тан довлат сходен с разными домашними духами¹², в частности с домовым¹³.

Вера в этого духа проявлялась в обычаях и суевериях, связанных с отдачей взаймы соседям некоторых продуктов и предметов домашнего употребления. Например, когда давали взаймы закваску для теста или кислого молока, обычно отделяли от нее небольшую часть и оставляли дома. При возвращении продукта оставленный кусочек присоединяли к нему¹⁴. Или же, давая во временное употребление маслобойку, тренож-

⁵ Полевые записи сделаны на армянском языке и ныне хранятся в архивах кафедры археологии, источниковедения и этнографии Ереванского государственного ун-та и Ин-та этнографии АН СССР.

⁶ Тюркское слово *devlet* арабского происхождения — богатство, имущество, состояние — получило широкое распространение в различных языках Кавказа.

⁷ *Е. Лалаян*. Провинция Нор-Баязет.— «Азгагракан Андео» (Далее АА), т. 17, Тифлис, 1908, с. 97 (на арм. яз.).

⁸ *Его же*. Васпуракан.— АА, т. 25, Тифлис, 1916, с. 57 (на арм. яз.).

⁹ *Его же*. Джавахк.— АА, т. I, Шуши, 1895, с. 386 (на арм. яз.).

¹⁰ *Е. Лалаян*. Провинция Борчалу.— АА, т. 10, Тифлис, 1903, с. 195—196 (на арм. яз.).

¹¹ *Его же*. Варанда.— АА, т. 2, Тифлис, 1897, с. 212—213 (на арм. яз.).

¹² См., например: *В. Миллер*. Осетинские этюды, ч. II, М., 1882, с. 253; «Религиозные верования народов СССР», т. II. М.— Л., 1931, с. 53, 98.

¹³ *С. А. Токарев*. Указ. раб., с. 94—99.

¹⁴ Полевые материалы автора (далее: ПМА) 1971 г. Информатор Читчян Арташ из с. Паравакар Шамшадинского р-на.

ник и другие предметы домашнего обихода, взамен обязательно брали что-нибудь в залог (обычно кошелек, нож, а иногда и кусочек древесного угля из очага), который отдавали только после возвращения данного предмета¹⁵. Подобный обычай соблюдался и при передаче соседям огня. Если на огне кипятилось молоко, то, прежде чем взять огонь, обязательно клали на крышку зеленую траву¹⁶.

Схожие 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 животные¹⁷. Если же все-таки корову или лошадь продавали, то отрезали кусочек от уха животного или вырывали пучок волос из хвоста и прятали их в трещинах стен жилища или хлева¹⁸.

Все эти обычаи в народных представлениях связывались с идеей *баракята*¹⁹ дома и семьи. Считалось, что если их не соблюдать, баракят уйдет. В связи с этим интересно отметить, что в некоторых райдах Армении были известны также отдельные духи или ангелы-хранители некоторых продуктов. Так, в Джавахке верили, что существует особый дух закваски, который каждый вечер отворяет двери дома, чтобы в него мог войти ангел-хранитель²⁰. По представлениям жителей г. Вана, в каждой посуде, где хранятся масло, сыр, мука, рис и т. д., живет дух шнохк, хранитель этих припасов. Поэтому, когда берут эти продукты, просят Иисуса Христа, чтобы шнохк не вышел из посуды и она нескоро опустела²¹.

Во многих случаях идея тан довлата и баракята семьи связывалась с невесткой²².

В народных представлениях о домашнем духе тан довлат отражены и некоторые моменты социальной жизни семьи и общества. В провинции Борчалу верили, что при уходе снохи, т. е. отделении малой семьи от большой, удаляется и тан довлат²³. Вполне возможно, что это поверье призвано закрепить религиозно-моральный запрет на разделение больших семей и тем самым предотвратить неизбежный процесс разложения патриархальных отношений. Ведь с сегментацией семейной общины уменьшались рабочая сила и доход, а следовательно, и баракят-довлат (изобилие) дома. Бытовавший в Нор-Баязете обычай отражает убеждение народа в том, что основное благо семьи создавалось мужчинами: «Каждый день, когда открывали постель мужчины, конец одеяла откидывали назад, чтобы тан довлат пришел и сел на это место»²⁴.

Из вышеизложенного явствует, что идея домашнего духа у армян воплощалась во всех тех предметах, которые в той или иной степени были связаны с удачей и богатством семьи, но не имела при этом определенного строго фиксированного олицетворения.

По представлениям армян, существовал и некий злой дух, который мог нанести ущерб хозяйству. Злой дух «действует только в начале марта и называется „швод“. Он, как и все духи, может менять обличье. Швод, чтобы забраться в жилые помещения, принимает вид кошки, беспрепятственно заходит в дом и вносит с собой мороз. Любимый день швода — первое марта; поэтому крестьяне в этот день растворяют настесь

¹⁵ Там же.

¹⁶ ПМА 1971 г. Информатор Манучарян Илья Манучарович из с. Ахум Шамшадинского р-на.

¹⁷ ПМА 1971 г. Информатор Халатян Ваан Микаэлович из с. Цахкаван Шамшадинского р-на.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Арабское слово *baraka* (тюркская транскрипция *bereket*), перешедшее к армянам, означает собственно благодать, затем изобилие, достаток, т. е. по основному своему смыслу совпадает со словом *devlet*.

²⁰ *Е. Лалаян Джавахк*, с. 336.

²¹ *Его же. Васпуракан*. — АА, т. 25, с. 205.

²² *Е. Лалаян. Вайоц Дзор*. — АА, т. 13, Тифлис, 1906, с. 166 (на арм. яз.).

²³ *Его же. Провинция Борчалу*, с. 204.

²⁴ *Его же. Провинция Нор-Баязет*. — АА, т. 17, с. 98.

двери, бьют бараньими шкурками и вениками по всем углам и стенам дома, приговаривая: „Швод, вон, человек зайди“. Швод, не допускаемый в жилище, бродит по полям. Обычно ему бывает известно, в каком доме и кто из членов семьи отсутствует; ночью он принимает образ отсутствующего и его голосом жалобно просит отворить дверь. Того, кто это делает, швод обманом заставлял без всякой цели бродить с ним по полям до самого рассвета. Поэтому первого марта все члены семьи должны вовремя собраться дома, чтобы швод никого не мог обмануть. Армяне шводом называют также мороз и месяц февраль»²⁵.

В области Нор-Баязэт этот дух назывался *швот*. Здесь его характеризовали так: «...тонкий, высокого роста, одетый в белую рубашку дух. Он не бессмертен, как сатана, хотя и размножается. Богу не противник, а поклоняется ему. Зимой живет в домах, а летом идет на уголья и поля. В феврале его кровь согревается, и он очаровывает людей эротическими сновидениями. В феврале кошки начинают мяукать, потому что видят швота, который вечно выходит и входит в дом. Обитатели выгоняют швота из дома шкурками теленка, говоря: „Швот, вон, март, входи“»²⁶.

В Васпуракане этого духа называли *пурдик* или *пупушик*. Здесь хозяин дома, обвязывая голову козлиной шкурой, брал в одну руку овечью шкуру, в другую — серп и, ударяя шкурой по всем стенам, говорил: «„Пурдик, вон! пурдик, вон!“ Дойдя до двери на улицу, он говорил: „Пурдик, иди на пастбище, к прохладным родникам, на зеленые поля, в дом курда“, после чего сразу закрывал дверь. Для того чтобы пурдик не залез обратно в дом через ердик (надочажное отверстие.— З. Х.), на него заранее крест-накрест клали две палки»²⁷.

По поверьям, особенно навязчивы швоты, обитающие в хлевах; чтобы их изгнать, бурдюком с маленькими камешками, производящими шум, ударяют скот и стены хлева, приговаривая: «швот, вон, март, входи»²⁸.

В некоторых местах люди не верили в февральские сны, считая их ложными и недостоверными, так как они могли быть внушены швотом²⁹.

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

При анализе связи швота с холодом следует обратить внимание на своеобразные мифические образы старух, олицетворяющих холод, у горных таджиков³⁰ и у узбеков Хорезма³¹, которые были связаны с кратким периодом холодов, предшествующим наступлению весны³². Интересно, что, по сведениям аль-Бируни, холодные «дни старухи» падали на зимний месяц *шубат*³³. В ассирийских текстах это название упоминается в форме *шебет*³⁴. Представляется возможным связать с этими названиями

²⁵ Г. Бунатов. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда.— «Сб. матер. для описания местностей и племен Кавказа», в. 17, Тифлис, 1893, отд. II, с. 176.

²⁶ Е. Лалаян. Провинция Нор-Баязэт.— АА, т. 17, с. 107.

²⁷ Его же. Васпуракан.— АА, т. 25, с. 58.

²⁸ Г. Алишан. Древние верования или языческая религия армян. Венеция, 1895, с. 184 (на арм. яз.).

²⁹ Бенсэ. Провинция Буланых или нарк.— АА, т. 6, Тифлис, 1900, с. 11 (на арм. яз.); Г. А. Акопян. Этнография и фольклор Нижнего Басена. Ереван, 1974, с. 280 (на арм. яз.).

³⁰ М. С. Андреев. По Таджикистану.— «Краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 г.», в. 1, Ташкент, 1927, с. 80—82.

³¹ Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 185.

³² Эта же идея засвидетельствована у карачаевцев. См. И. М. Шаманов. Народный календарь карачаевцев.— «Сов. этнография», 1971, № 5, с. 112.

³³ Цит. по: Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 183—184.

³⁴ Н. Пигулевская. Сирийская хроника Иешу Стилата как исторический источник. М.— Л., 1940, с. 142, 149.

сам термин швот, что может способствовать выяснению генезиса армянских народных представлений о духе швот.

Г. Ачарян толкует этот термин следующим образом: «Месяц февраль; февраль считался месяцем дьявола; своеобразный бес, который действует в феврале»³⁵.

А. А. Одабашян, сопоставляя данные армянских и ассирийских письменных источников, установила, что швот — пятый месяц ассирийского календаря, соответствовавший второму месяцу римского календаря — февралю³⁶. Далее она, ссылаясь на этнографические материалы, утверждает, что этот термин как название месяца употреблялся в Моксе³⁷ до конца XIX — начала XX в., где он всегда оставался равнозначным римскому февралю³⁸. Все это дало А. А. Одабашян основание полагать, что слова, сопровождающие обряд изгнания швота, означают «швот-февраль, вон, март, заходи». Она считает, что «...задачей этого ритуального 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»³⁹.

Нам кажется, что объяснение смысла народных представлений о духе швот одной только сакральной фразой «Швот, вон, март, зайди» не дает исчерпывающей характеристики этого образа. Даже интерпретация этой фразы как «февраль, вон, март, входи» и то не всегда подтверждается этнографическими фактами. Так, в приведенном здесь первом варианте при изгнании швота в дом приглашали войти не новый месяц март, а человека⁴⁰. В связи с этим было интересно узнать, пользовались ли армяне римским календарем, когда февраль называли швотом. Не менее важным представляется и вопрос о существовании подобных представлений у жителей Мокса, которые месяц февраль называли швотом. Особо полезно было бы узнать, как они называли этого духа. Во всяком случае известно, что в соседнем с Моксом районе Васпуракан этот дух назывался не швот, а *пурдик* или *пупушик*; примечательно, что после его изгнания никто не приглашался в дом⁴¹. Все это свидетельствует о наличии в образе швота других, более древних элементов. Видимо, и первоначальное его название было иное. Этим конечно, не отрицается связь швота с идеей смены времен года, т. е. зимы весной, на которую народ возлагал все свои надежды в новом хозяйственном году.

Какая роль приписывалась швоту в хозяйстве народа — отрицательная или положительная? Ответ на этот вопрос даст возможность определить характер и основные функции этого специфического образа.

Прежде всего поразителен тот факт, что швот, будучи злым демоном, все-таки жил в домах вместе с людьми, которые терпеливо его выносили. И только в конце февраля — начале марта ни с того ни с сего его выгоняли, признавая злым духом.

Куда же идет изгнанный швот? В провинции Васпуракан он шел на открытые зеленые поля и к прохладным родникам, а по материалам Нор-Баязета, швоты вообще все лето жили на полях и угодьях. Вряд ли этого злого духа народ отправлял бы в такие удобные и многолюдные места. Чем же швот заслужил подобное отношение к себе? И здесь вступает в

³⁵ Г. Ачарян. Этимологический корневой словарь армянского языка, т. 3. Ереван, 1977, с. 537—538 (на арм. яз.).

³⁶ А. А. Одабашян. Новогодний праздник в армянском народном календаре. — «Армянская этнография и фольклор», т. 9, Ереван, 1978, с. 34 (на арм. яз.).

³⁷ Одна из провинций исторической Армении расположена к югу от оз. Ван.

³⁸ А. А. Одабашян. Указ. раб., с. 34.

³⁹ А. А. Одабашян. Указ. раб., с. 35—36. Примерно так рассматривает этот обряд и А. Ганалаян (см. А. Ганалаян. Арацани. Ереван, 1960, с. XXI—XXII (на арм. яз.).

⁴⁰ Следует заметить, что «человек» по-армянски — «мард»; возможно, это и способствовало переосмыслению образа.

⁴¹ Е. Лалаян. Васпуракан. — АА, т. 25, с. 58.

игру другое качество швота — внушать людям эротические сновидения. Видимо, это его свойство как-то связывалось с идеей плодородия и зачатия — идеей, столь характерной для наступающей весны. Недаром швот во многих местах представлялся в виде кошки: ведь в начале марта — конце февраля начинается любовный период у кошек, который в некоторых районах и в настоящее время называют шват или швайт⁴².

Примечателен тот факт, что в некоторых местах девушка, которая хотела выйти замуж, тайком поднималась на кровлю дома, где жил ее избранник, и, как кошка, мяукала у надочажного отверстия⁴³. Интересно также, что про молодых девушек в народе иногда говорились: «Она мяукает, как кошка: видимо, хочет выйти замуж».

Таким образом, создается определенная связь между идеей зачатия, плодородия, с одной стороны, и ее носителями, например, кошкой и швотом (и по названию, и по содержанию) — с другой. Это обстоятельство наталкивает на мысль о том, что швот, находясь весной на полях, мог воздействовать и на начинающиеся полеводческие работы, способствуя увеличению плодородия полей. Об этом же свидетельствует и обычай армян Ахалкалака⁴⁴, 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 уголье и пастбище вместе со скотом и плугом.

Анализ и сопоставление всех вышеуказанных свойств и функций швота, с первого взгляда неуволимых, дают основание сопоставить его с полевиком. В связи с этим уместно помянуть о духе *хвллик*⁴⁵, который, по поверьям жителей Васпуракана, жил на нивах и был защитником и покровителем урожая⁴⁶. В ряде районов Армении существовал особый праздник Хвллик, который отмечался осенью⁴⁷. Подобные образы известны многим народам Кавказа⁴⁸. Не исключено, что, согласно древним поверьям, швот вместе с урожаем осенью приходил домой. Впоследствии этот мотив был предан забвению и в памяти народа остался обряд его изгнания весной.

Для определения характера образа швота представляется важным и то, что в Васпуракане его называли *пурдик*, как и хлеб, который при выпечке упал в тонир⁴⁹, а также обрядовый хлеб особой формы⁵⁰. По поводу совпадения этих названий А. А. Одабашян пишет: «Изгнанием пурдика-швота и выпечкой одноименного жертвенного хлеба пытались помешать возможности отрицательного влияния этого духа (швота.— З. Х.) на уменьшающиеся с приходом весны запасы хлеба»⁵¹. Следует отметить, что обычай называть обрядовые хлебы именами тех божеств или христианских святых, которым эти хлебы посвящались, засвидетельствован у разных этнографических групп грузин⁵². Вполне вероятно, что

⁴² Слово «швайт» на армянском языке означает «разгульный».

⁴³ ПМА 1978 г. Информатор Аракелян Варвара из с. Мастара Талинского р-на АрмССР.

⁴⁴ Этот обычай нам описал аспирант Центрального экономико-математического ин-та АН СССР Борис Каралетян со слов своей матери.

⁴⁵ Слово «хвллик» на армянском языке означает «юркий», «игривый». Интересно, что грузины называют ящерицу «хвливи» или «хвлики». — См. Г. Ачарян. Указ. раб., т. II, Ереван, 1973, с. 373.

⁴⁶ Е. Лалаян. Васпуракан. — АА, т. 26, Тифлис, 1916, с. 205.

⁴⁷ См., например, М. Салмастеци. Хвллик — Газ. «Ардзаганк», 1893, № 1 (на арм. яз.).

⁴⁸ См., например: Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913, с. 50, 53, 55; В. Миллер. Указ. раб., с. 279, 282; «Религиозные верования народов СССР», т. II, с. 53.

⁴⁹ Очаг, вырытый в земле, где армяне пекут хлеб — лаваш.

⁵⁰ См. А. А. Одабашян. Указ. раб., с. 35 (71-я сноска).

⁵¹ Там же, с. 36.

⁵² В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, с. 14.

и пурдик являлся теофорным названием обрядового хлеба, некогда посвященного какому-то одноименному божеству. Однако это совсем не значит, что хлеб был жертвоприношением злему духу-швоту.

Для нас несомненный интерес представляет грузинский обычай изгнания мышей из дома, аналогичный обряду изгнания швота. Грузины обращались к мышам со следующими словами: «Мышка, мышка, во двор уходи; ангел, в дом иди». Мышь здесь приманивали веткой шиповника, на которую насаживались кусочки сыра, сала и другой еды⁵³. Известно также, что сваны почитали домашнюю крысу со светлой отметиной на груди, для которой во время праздников систематически оставлялись на полу жертвенные лепешки — *лемзыр*⁵⁴. Вполне возможно, что образы крысы и мыши связывались с идеей и образом домашнего духа, который армяне иногда также представляли в виде мыши⁵⁵. К тому же в некоторых районах Армении пурдик — хлеб, упавший в тони́р, считался долей ангела⁵⁶. Вряд ли долю ангела народ называл бы по имени злого духа. Не исключено, что швот-пурдик действительно представлялся в качестве домашнего духа, обычай приношения в жертву которому хлеба был известен и славянским народам⁵⁷.

Как видим, в образе духа швот сконцентрированы различные пласты религиозного мировоззрения народа, и в дошедшем до нас комплексе представлений ему приписывались уже неоднозначные свойства. Это затрудняет определение генеалогических корней этого весьма специфического демонологического образа. Однако тот факт, что швот ассоциировался с холодом и в некотором смысле даже олицетворял его, указывает на генетическую связь первоначального образа швота с духами природы.

Сравнительный анализ комплекса представлений и обрядов, связанных с духом швот, позволяет выделить одну главную идею, а именно идею зачатия, роста, возрождения и в конечном счете плодородия. В этом аспекте синкретический образ пурдика-швота может быть растолкован 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.

2. ДУХИ, СВЯЗАННЫЕ С СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТЬЮ

Особая группа духов по своим основным функциям была связана с важнейшим для семьи и общества вопросом — продолжением рода. Весь родильный цикл и первый период жизни новорожденного сопровождался разнообразными обрядами, цель которых оберегать роженицу и ребенка от нечистых сил.

Сведения о своеобразных мифических существах, которые, судя по материалу, считались покровителями рожениц и новорожденных, очень скудны. Народные представления об этих духах в общем сводятся к следующему: существуют три духа, называющиеся *чорекмут* (ночь со вторника на среду), *урбатмут* (ночь с четверга на пятницу) и *киракмут* или *хиштек* (ночь с субботы на воскресенье)⁵⁸. Первые два — сестры, третий — их брат. Во вторник, четверг и субботу, после вечерних богослужений, женщины отказываются от всяких домашних работ и сожительства с мужем. По поверьям, за нарушение этих запретов упомянутые духи якобы могли наказать виновных. Если женщина всегда соблюдала требования этих духов, то они приходили к ней во время трудных родов

⁵³ «Религиозные верования народов СССР», т. II, с. 112.

⁵⁴ Там же, с. 98.

⁵⁵ Е. Лалаян. Провинция Нор-Баязэт.— АА, т. 17, с. 97.

⁵⁶ Амагуни. Армянское слово и речь. Вагаршапат, 1912, с. 660 (на арм. яз.).

⁵⁷ См., например, С. А. Токарев. Указ. раб., с. 95.

⁵⁸ Е. Лалаян. Провинция Борчалу, с. 249; *его же*. Васпуракан.— АА, т. 25, с. 57; *его же*. Вайоц Дзор, с. 137; *его же*. Джавахк, с. 341—342.

и облегчали их. Киракмут-ништек (брат) садился у дверей и выполнял приказы сестер, которые помогали повивальной бабке, ускоряя роды. Иногда эти духи сами принимали роды, ухаживали за матерью и новорожденным. Нередко они выбирали также имя новорожденным или же одаривали их.

По всей вероятности, с этими духами связаны и поверья об ангеле-хранителе, стоящем у изголовья каждого малыша и развлекающем его⁵⁹. До исполнения младенцу года мать не обрезала ему ногти и не давала ему воды, так как считалось, что это делал ангел-хранитель⁶⁰.

В. Бдоян считает духов чорекмут, урбатмут и киракмут-ништек добрыми духами недели⁶¹.

По своим основным функциям этим духам были очень близки духи *момо* или *момохо* у таджиков⁶² и *эмегэндэр* у алтайских тюрков⁶³.

Как показывают исследования О. А. Сухаревой, духи *момо* у таджиков ведали рождением детей и были патронессами бабок-повитух. На основе анализа народных верований, а также широких этимологических сопоставлений терминов «момо» — «мать» — «бабушка» — «повитуха» она пришла к выводу, что представления о духах *момо* восходят к культу женских предков, духов умерших женщин рода⁶⁴. Говоря о стадильности культа этих духов, О. А. Сухарева высказывает точку зрения, что на определенной ступени развития их образы подвергались влиянию культа женских божеств плодородия, плодovitости и деторождения⁶⁵.

Следует отметить, что при детальном рассмотрении образов духов рождения у армян также прослеживается их связь с культом женских предков. Об этом, в частности, свидетельствует армянское название повивальной бабки, где четко сохранились слова «мать» и «бабушка». Армяне так и называют повитух — *татмер* (бабушка-мать). То обстоятельство, что один из духов рождения представлялся в виде мужчины, позволяет предположить, что образы духов чорекмут, урбатмут и киракмут-ништек восходят к культу предков семьи или рода вообще. В этнографических материалах содержатся интересные данные о духе киракмут-ништек. Так, по представлениям жителей с. Ханчали, 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 солнца⁶⁶. В связи с этим представляет определенный интерес название ништек, которое, как правильно указывал М. Абемян, есть искаженная форма слова «нишатак» (память), т. е. память об умерших предках⁶⁷. Примечательно, что армяне имели обычай поминать своих предков возжиганием свечей и курением ладана в предпраздничные субботние вечера, когда духи умерших предков якобы спускались с неба на землю⁶⁸. В этих пережиточных уже представлениях угадывается связь между духами предков и памятью о них (нишатак-ништек), с одной стороны, и ведающим родами мужским духом и его именем (ништек-киракмут — в ночь с субботы на воскресенье) — с другой.

Связь образов чорекмут и урбатмут с богиней материнства, деторождения и плодородия также находит свое подтверждение в этнографических материалах. У армян, как и у других народов, широко бытовали

⁵⁹ Е. Лалаян. Джавахк, с. 336.

⁶⁰ Его же. Провинция Борчалу, с. 204.

⁶¹ В. Бдоян. Культ урожая и деторождения у армян.— Канд. дисс. Ереван, 1947, с. 230 (на арм. яз.).

⁶² О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 18—19.

⁶³ Н. П. Дыренкова. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков.— «Памяти В. Г. Богораза». М.—Л., 1937, с. 130—135.

⁶⁴ О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 25.

⁶⁵ Там же, с. 26—27.

⁶⁶ В. Бдоян. Указ. раб., с. 230.

⁶⁷ М. Абемян. Армянские народные верования.— М. Абемян. Труды, т. 7. Ереван, 1975, сноска 1 на с. 97 (на арм. яз.).

⁶⁸ Г. Срвандзтянц. Намов-потов. Константинополь, 1884, с. 334 (на арм. яз.).

различные способы обращения к Богоматери при рождении ребенка и в первые годы его жизни⁶⁹. Как убедительно показал К. В. Мелик-Пашаян, с утверждением у армян христианства культ богини Анаит продолжал существовать под видом культа Богоматери, у которой, как и у Анаит, бездетные женщины просили ребенка, а беременные — легких родов⁷⁰. В. Бдоян полагает, что Богородице народ приписывал прежние функции богини плодородия Анаит⁷¹, культ которой в свою очередь восходит к древнему матриархальному культу богини материнства и деторождения Нар⁷².

Таким образом, хотя в дошедших до нас демонологических верованиях армян образы указанных духов сильно потускнели и почти утратили свою определенность, все же можно проследить связь их культа и функций с культом и функциями предков и богинь плодородия.

Наряду с покровителями продолжения рода в представлениях армян существовали и духи-демоны, враждебные человеческому роду,— *тпха* и *алк*.

Тпха — злой демон, который мог повредить плоду и новорожденным. В народной фантазии *тпха* рисовался в виде лягушки с бесчисленными ногами. Существовало поверье, что на бесплодных женщин или на тех, у кого новорожденные дети не выживали, нападал *тпха*. Такие женщины в народе назывались *тпхот* (имеющая болезнь *тпха*⁷³). Сведения о том, как демон *тпха* или *тепэх* (по некоторым данным *кепэ*⁷⁴) делает больными ребенка и женщину еще во время беременности, содержатся в этнографических материалах⁷⁵.

По своим свойствам *тпха* сходен с духами *тэуа* у курдов-езидов⁷⁶ и *важж* у белуджей⁷⁷.

Существовали средства избежать вредоносного влияния *тпха*. Во время беременности для этого использовались предохраняющие амулеты и обереги. В качестве таких амулетов чаще всего служили специально умерщвленные и нанизанные на веревку лягушки⁷⁸, а также специально изготовленные кузнецом железные кресты и кольца⁷⁹. Если женщина уже стала *тпхот*, то можно было вылечить ее разными способами. В частности, обращались за помощью к святым или возводили своеобразные фаллические сооружения⁸⁰. В некоторых местах имелись специальные деревья *тпха*, которые росли в воде. Женщины-*тпхот*, купаясь в воде около этих деревьев, приносили им жертву и, привязав к их ветвям платки, «передавали» им свою болезнь⁸¹. В Ошакане дерево *тпха* имело в стволе отверстие, через которое три раза проходили женщины-*тпхот*⁸². В Талин-

⁶⁹ Е. Лалаян. Провинция Нахичевана.— АА, т. 12, Тифлис, 1905, с. 137 (на арм. яз.); М. Абегаян. Указ. раб., с. 98.

⁷⁰ К. В. Мелик-Пашаян. Культ богини Анаит. Ереван, 1963, с. 138—155 (на арм. яз.).

⁷¹ В. Бдоян. Земледельческая культура в Армении. Ереван, 1972, с. 452 (на арм. яз.).

⁷² Там же, с. 436.

⁷³ Ср. с узбекским: «Женщины, на долю которых выпала *чилля*». См. Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 81.

⁷⁴ Г. Мануелян. «Кепэ» и «Янг». — Газ. «Бюракан», Константинополь, 1898, № 44 (на арм. яз.).

⁷⁵ *Розмэри*. *Тпха*, *Янг*, *Грох*, *Крох*. — Газ. «Бюракан», 1898, № 49; Е. Лалаян. Васпуракан.— АА, т. 25, с. 59; В. Бдоян. Культ урожая и деторождения у армян, с. 192.

⁷⁶ В. Бдоян. Культ урожая и деторождения у армян, с. 190.

⁷⁷ Э. Г. Гафферберг. Пережитки религиозных представлений у белуджей.— «Домусульманские верования и обряды в Средней Азии», с. 230.

⁷⁸ Бенсэ. Буланых или парк — АА, т. 5, Тифлис, 1900; Е. Лалаян. Васпуракан.— АА, т. 25, с. 59.

⁷⁹ Г. Мануелян. Указ. раб.; Ст. Лисициан. Армяне Зангезура. Ереван, 1969, с. 304 (на арм. яз.).

⁸⁰ Е. Лалаян. Васпуракан.— АА, т. 25, с. 31.

⁸¹ В. Бдоян. Культ урожая и деторождения у армян, с. 192.

⁸² Е. Лалаян. Эволюция обычаев, связанных с деторождением, у армян.— «Изн. Ин-та искусства и науки Арм. филиала АН СССР, Ереван, 1931, № 5, с. 121 (на арм. яз.).

ском районе верили, что если женщина-тпхот перешагнет через наседку с цыплятами, то болезнь перейдет на цыплят и погубит их, а ребенок родится здоровым⁸³. С той же целью перепрыгивали через стельную ко-рову, перешагивали через кошку или собаку⁸⁴.

Алк⁸⁵ — антропоморфный злой дух, вредивший роженице и новорожденному. Его образ принадлежит к числу наиболее отчетливо оформлен-ных порождений народной фантазии. Г. Алишан приводит очень инте-ресное описание алка: «Какое-то существо сидит на песке; волосы его как змеи, ногти его из меди, зубы его из железа, и клык его наподобие клыка вепря. Он говорит: „Сяду на роженицу, вытащу печень, жарю ее ухо, задушу и мать и ребенка; наша пища — мясо новорожденных и печень рожениц. Мы крадем семимесячного ребенка, без шума и без слов увозим к нашему царю — в бездну. И место нашего обитания — углы до-мов и стойла скота“⁸⁶. Согласно другим данным, алк рисуется как «ры-жая, распушенные волосы падают на голубые глаза, ногти рук и ног окрашены хной, вся высохшая, шустрая, суетная старуха. Она является роженицам и их детям то в человеческом, то в зверином обличьи и, вы-нимая их легкие, уносит их в ближайший лес, где вместе со своей семь-ей поедает их»⁸⁷.

Существует предание о происхождении злого духа алка: «Когда бог создал Адама, он создал и Ал — его спутницу. Ал была создана из огня одноглазой и не была любима Адамом, так как последний 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»⁸⁸.

В некоторых местах бытовало представление о том, что алка можно поймать и подчинить своей воле. Считалось, что для этого следовало хоть раз прикоснуться к нему⁸⁹. Нередко создавался своеобразный «очаг алка», который впоследствии становился местом паломничества⁹⁰. Этот очаг посещали бездетные или женщины-тпхот. Сюда привозили также больных детей⁹¹.

Образы аналогичные алку известны многим народам Кавказа⁹², Пе-редней и Средней Азии⁹³, Европы⁹⁴.

Столь широкий ареал поверий об этом духе с одинаковыми характер-ными для него чертами практически не позволяет сказать что-либо опре-деленное о его генеалогических корнях. Однако приведенные здесь ма-териалы показывают, что по своим функциям демоны тпха и алк допол-няют друг друга. Возможно, они являются раздвоением одного мифиче-ского образа. Тем не менее каждый из них имеет свои особенности: тпха лишает людей плодovitости, а алк различными жестокими способами убивает их. Именно с представлениями об этих духах были связаны те многочисленные обычаи, обряды и запреты суеверного характера, кото-рые соблюдались в народе во время свадьбы и при рождении детей.

⁸³ ПМА, 1978. Информатор Казарян Хунав из с. Н. Талин Талинского р-на.

⁸⁴ В. Бдолян. Культ урожая и деторождения у армян, с. 197; Е. Лалаян. Вайоц Дзор, с. 134.

⁸⁵ Слово «алк» означает «бездна», «глубокие места». См. Гр. Ачарян. Указ. раб., т. I, с. 96; Г. Алишан. Указ. раб., с. 222.

⁸⁶ Г. Алишан. Указ. раб., с. 224.

⁸⁷ А. Члчлян. Народные верования.— Газ. «Бюракн», 1898, № 28.

⁸⁸ А. Ганалаян. Авандапатум. Ереван, 1969, с. 328 (на арм. яз.).

⁸⁹ А. Члчлян. Указ. раб.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ А. Члчлян. Карасунк-кох.— Газ. «Бюракн», 1898, № 47, 48.

⁹² Г. Ф. Чурсин. Указ. раб., с. 91—94.

⁹³ М. Johansen. Die Alpfrau.— «Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Geschi-chte», В. 109, Н. 2. Wiesbaden, 1959, S. 303—305; А. З. Розенфельд. О пережитках древ-них верований у приамурских народов.— «Сов. этнография», 1959, № 4, с. 59—60; Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 32; О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 29—30; Э. Г. Гафферберг. Указ. раб., с. 229.

⁹⁴ W. Mannhardt. Antike Wald- und Feldkulte, В. I. Berlin, 1875, S. 124; F. Schwartz. Indogermanische Volksglaube. Berlin, 1885, S. 198.

С представлениями армян о человеческой душе и вообще о загробной жизни связана вера в существование некоторых демонических образов. Из таких существ нужно отметить *аралеза*, *Гроха* и *горнапштика*.

Сведения об аралезах ограничиваются сообщениями раннесредневековых армянских историков⁹⁵. Согласно их данным, аралезы представлялись народу как спускающиеся с неба собакообразные существа, которые, облизывая раны упавших на поле боя храбрых людей, оживляли их.

Мифический образ собак-аралезов привлекал к себе внимание многих исследователей-арменоведов⁹⁶. Все они единогласно утверждают, что по своей сущности аралезы были добрыми духами, или богами, которые выступали в роли воскресителей умерших. В литературе даже были попытки отождествлять аралезов с собаками Бела-Мардука⁹⁷ и с собакой Анупис Осириса⁹⁸.

В дошедших до нас религиозных воззрениях армян представления об аралезах не сохранились. Однако в комплексе представлений об одном злом духе угадывается далекий отзвук поверий о собаках-аралезах. Это Грох — дух смерти языческих армян⁹⁹, который якобы посещал людей, находящихся при смерти, и отнимал у них душу. По сведениям Г. Срвандзтянца, васпураканцы верили, что гибель людей и опустошение полей во время различных разбойнических войн — дело рук Гроха¹⁰⁰. Согласно другим данным, Грох действовал не один, а со своим спутником, который назывался *Грохи кзир* (рассыльный Гроха). По поверьям, Грохи кзир ходил вместе с хозяином и, показывая дома обреченных на смерть людей, помогал ему отнять у них душу¹⁰¹.

Какое же отношение имеет к этому духу собака?

В религиозных воззрениях различных народов образ собаки наделялся весьма многозначными и противоречивыми функциями, что особенно затрудняет проблему выяснения ее роли в мифологии вообще¹⁰². Однако мифический образ собаки, помогающей людям в беде, прослеживается у многих народов. Так, в одном из приведенных М. Хоренаци мифов повествуется: для того чтобы освободить Артавазда (армянский царь из династии Арташесидов), его собаки изо дня в день лизали железную цепь, которой он был прикован *каджками* (злыми духами)¹⁰³. Аналогичный мифологический мотив обнаруживается также в сказаниях о грузинском Амирани¹⁰⁴ и абхазском Аслане¹⁰⁵.

Согласно учению зороастризма, собака была наделена особыми свойствами бороться против злых порождений Ангро-Майнью. Древние персы считали, что собака обладала способностью противодействовать

⁹⁵ См., например: М. Хоренаци. История Армении. Тпхис, 1913, с. 48—50; Ф. Бузанд. История Армении. Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии Ст. Малхазянца. Ереван, 1968, с. 276; Е. Кохбацци. Опровержение сект. Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии А. А. Абрамяна. Ереван, 1970, с. 78 (все три на арм. яз.).

⁹⁶ См., например: Н. О. Эмин. Очерк религии и верований языческих армян. М., 1864, с. 50; Г. Алишан. Указ. раб., с. 177; Г. А. Гараманлян. Второстепенные духи и боги у Эзника. — «Андэс Амсорья», Вена, 1932, с. 498—499 (на арм. яз.); Гр. Капанцян. Культ Ара Прекрасного. Ереван, 1944, с. 30 (на арм. яз.).

⁹⁷ К. Басмаджян. Сравнительное исследование наших аралезов и Мероваков вавилонян. — Журн. «Базмавер», Венеция, 1897, с. 526—531 (на арм. яз.).

⁹⁸ Гр. Капанцян. Указ. раб., с. 50 сл.

⁹⁹ Г. Алишан. Указ. раб., с. 225—226; Н. О. Эмин. Указ. раб., с. 25.

¹⁰⁰ Г. Срвандзтянц. Манана Константинополь, 1876, с. 80 (на арм. яз.).

¹⁰¹ Г. Срвандзтянц. Манана, с. 86; Е. Лалаян. Васпуракан — АА, т. 26, Тифлис, 1916, с. 205. *его же*. Провинция Нор-Баязэт, — АА, т. 17, с. 108.

¹⁰² Е. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913, с. 227—231.

¹⁰³ М. Хоренаци. Указ. раб., с. 190.

¹⁰⁴ В. В. Бардавелидзе. Указ. раб., с. 52.

¹⁰⁵ Н. Джанашия. Из религиозных верований абхазов. — «Христианский Восток», т. IV, в. 1, Пг., 1915, с. 82.

враждебным духам, поэтому ее подводили к постели умирающего; позднее у персов собака сопровождала похоронную процессию¹⁰⁶.

У армян существовало поверье, что вой собаки означает смерть. В некоторых местах считали, что она воеет потому, что видит Гроха¹⁰⁷. Согласно другому поверью, *чары* — злые существа — не входят в тот дом, где есть черная собака¹⁰⁸. Во многих районах для того, чтобы определить, умрет или нет тяжело больной человек, давали ему пить воду, а оставшейся обливали собаку. Если она начинала дрожать, это означало, что больной умрет¹⁰⁹.

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 Гроху¹¹⁰), или же спутниками подобного божества (в противовес *Грохи гзирю*¹¹¹) и, спускаясь вместе с ним с небес, воскрешали умерших храбрецов. Впоследствии в религиозных представлениях народа собаки-аралезы потеряли свою прежнюю функцию и приобрели новую — они предупреждали о смерти. Очевидно, здесь немалую роль сыграла и христианская религия. Однако старые религиозные воззрения не были искоренены полностью; они лишь были приспособлены к новой мифологии, что получило свое отражение в превращении собаки в верного спутника св. Саркиса.

Среди верований, связанных со смертью и дальнейшей судьбой душ умерших, особое место занимала вера в духа горнапштик, который в разных районах назывался по-разному¹¹². В народных представлениях это злое чудовище рисуется обычно в виде кошки или собаки. По поверьям, горнапштик выходил из могилы и пугал людей, которые от страха или сходили с ума, или же умирали¹¹³. Идея метампсихозы, т. е. переселения душ, была широко распространена во многих местах земного шара и даже вошла в некоторые сложные религиозно-философские системы¹¹⁴. Поверье же о призрачных мертвецах, выходящих из гробов и приносящих людям вред, было известно и другим народам¹¹⁵. Армяне верили, что это души тех покойников, которых хоронили без церковного отпевания, или же некрещеных людей, а чаще всего тюрок и курдов¹¹⁶.

3. ДУХИ, СВЯЗАННЫЕ С ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНЬЮ СЕМЬИ

Еще на рубеже XIX—XX вв. в народе из уст в уста передавались различные рассказы о *мардагедах* (людях-волках), духах *пери* и *каджки*, которые, по народным представлениям, часто вмешивались в дела людей и причиняли им неприятности.

Почти повсеместно было распространено поверье, что бог за тяжкие грехи превращает женщин в волчиц, которых в народе называли мар-

¹⁰⁶ К. А. *Иностранцев*. Парсийский погребальный обряд в иллюстрациях гузаретских версий книги от Арта-Вирафе.— «Изв. АН СССР», VI серия, № 7, 1911, илл.

¹⁰⁷ Г. *Срвандзтянц*. Манана, с. 78; *Тух-Крпо*. Девы.— Газ. «Бюракан», 1898, № 24.

¹⁰⁸ Г. *Бунагов*. Указ. раб., с. 117.

¹⁰⁹ Е. *Лалаян*. Провинция Нор-Баязэт.— АА, т. 16, Тбилиси, 1908, с. 58.

¹¹⁰ Об этом свидетельствует тот факт, что у Хоренаци не упоминается название «аралез»; он говорит только о «лижущих божествах».

¹¹¹ Этот мотив четко прослеживается в образах собак Бела-Мардука.

¹¹² Е. *Лалаян*. Провинция Нор-Баязэт.— АА, т. 17, с. 108; его же. Васпуракан.— АА, т. 25, с. 58; Г. *Срвандзтянц*. Манана, с. 82; Е. *Шахазиз*. Нор-Нахичеван и норнахичеванцы.— АА, т. 9, Тифлис, 1902, с. 3 (на арм. яз.).

¹¹³ Е. *Шахазиз*. Указ. раб., с. 3.

¹¹⁴ С. А. *Токарев*. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 198—200.

¹¹⁵ См. об упыре или вампире у славян: С. А. *Токарев*. Религиозные верования восточнославянских народов, с. 40—43; о халаджард у черкесов: М. *Рижский*. Демонологические представления шапсугов.— «Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов». М., 1940, с. 67.

¹¹⁶ Е. *Лалаян*. Провинция Нор-Баязэт.— АА, т. 17, с. 108; его же. Васпуракан.— АА, т. 25, с. 58.

дагел. По ряду свидетельств, такими существами становились женщины, съедавшие нечто, похожее на град, упавшее с неба, что будто бы предназначалось богом для волков¹¹⁷. Согласно другим рассказам, если женщина выходила во двор ночью, то на нее падала с неба волчья шкура и она превращалась в волчицу¹¹⁸. Мардагел производила повсюду опустошения, а чаще всего похищала и поедала грудных детей¹¹⁹. Верили, что такие женщины были обречены быть мардагелами только в течение семи лет, после чего волчья шкура исчезнет, и женщина опять станет человеком.

Представления о животных-оборотнях были распространены почти у всех народов земного шара¹²⁰, в частности вера в людей-волков была присуща славянам¹²¹.

У армян, как и у других народов, существовала вера в особые мифические существа — духов пери¹²². Армяне представляли себе этих духов в человеческом облике, в основном в женском. Чаще всего они рисуются в виде красивых девушек с превосходным телосложением и распушенными длинными до пят волосами красно-рыжего цвета, закрывавшими все ее тело. Глаза у пери, как правило, голубые, и в них отражается солнце¹²³. Эти белокурые существа часто влюбляются в людей и, увлекая их своей красотой, вступают с ними в интимную связь¹²⁴. Верили, что от сожителства с человеком у пери рождаются дети, которые, как и их мать, были мифическими существами¹²⁵. С этим представлением, вероятно, можно связывать обычай фиктивного обмена детей, согласно которому больного ребенка клали между двумя могилами или под деревом в лесу и, немного отойдя, громким голосом приговаривали: «хури-пери, возьмите моего ребенка, дайте вашего»¹²⁶.

Взаимоотношения между духами и людьми в народных представлениях суть отражение в идеологии разнообразных отношений между самими людьми. В частности, О. А. Сухарева считает возможным соотнести образ духа-пери у таджиков с некогда существовавшим делением общества на экзогамные роды¹²⁷. В представлениях армян, возможно, также присутствует идея такого деления; однако в целом пери, по верованиям армян, враждебны человеку¹²⁸, тогда как у других народов они часто способствуют жизненным успехам и благополучию людей¹²⁹.

В демонологических верованиях армян заметное место занимали представления о каджах. В народной фантазии они обычно рисуются в виде человека и, согласно преданию, имеют человеческое происхождение¹³⁰. Вот что повествуется о них в одном сказании: «Бог велел, чтобы Ной и его потомство остались непорочными в ковчеге. Но Хам не выполнил этого требования, и у него родились мальчик и девочка. Когда закончился потоп, бог otvorил ковчег, все его обитатели вышли, но, постыдившись, оставили детей в ковчеге. Бог спросил: „Никто не остался внутри?“, — и они ответили: „Никто“. Тогда бог сказал: „Если есть кто-

¹¹⁷ Е. Лалаян. Варанда, с. 226; А. Ганалаян. Указ. раб., с. 121.

¹¹⁸ Г. Бунатов. Указ. раб., с. 175.

¹¹⁹ Г. Бунатов. Указ. раб., с. 175; Г. Срвандзтянц. Манана, с. 86; Е. Лалаян. Провинция Нор-Баязет. — АА, т. 17, с. 117.

¹²⁰ З. П. Соколова. Культ животных в религиях. М., 1972, с. 98—106.

¹²¹ П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. III. Спб., 1902, с. 253.

¹²² См., например: Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 29; О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 45—54; Э. Г. Гафферберг. Указ. раб., с. 226—228.

¹²³ М. Абемян. Армянские народные верования, с. 84.

¹²⁴ Е. Лалаян. Джавахк, с. 340; Г. Бунатов. Указ. раб., с. 174.

¹²⁵ Г. Бунатов. Указ. раб., с. 174.

¹²⁶ Е. Лалаян. Варанда, с. 226.

¹²⁷ О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 13.

¹²⁸ См.: Е. Лалаян. Джавахк, с. 340; Г. Бунатов. Указ. раб., с. 174.

¹²⁹ О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 45—54; Э. Г. Гафферберг. Указ. раб., с. 226.

¹³⁰ Г. Алишан. Указ. раб., с. 108.

то, пусть исчезнет“ . Брат и сестра тут же исчезли. Они с виду люди, только если захотят — появятся, а если нет — снова исчезнут»¹³¹.

Каджки живут на высоких скалистых горах и в глубоких ущельях, покрытых густыми лесами. Однако их можно видеть всюду: около жилищ и в них, в амбаре и особенно у порога дома¹³².

Каджки всевозможными способами вредят людям. В народных верованиях XIX — начала XX в. каджек представляется некой универсальной злой силой, могущей причинить человеку самые разнообразные беды и страдания¹³³. Имя каджка часто упоминается рядом с именами чертасатаны, бесов, дьяволов и пр.; эти имена имели собирательный смысл и применялись ко всяким злым, недоброжелательным к человеку существам, которые не имели специализированных функций и не были олицетворением тех или иных явлений природы и человеческого бытия.

В связи со сказанным представляют определенный интерес многочисленные иносказания для обозначения как добрых, так и злых духов. Так, в народе существовала вера и в такие специфические существа, как *мезмен агекнер* (лучшие, чем мы)¹³⁴. Гр. Капанцян толкует 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»¹³⁵. Для иносказательного обозначения злых духов применялось сравнительно много названий: *чарк, каджек, айск* (эти), *ватк* (плохие), *тухк* (смуглые), *хажк* (голубые)¹³⁶.

В настоящее время причудливый мир упомянутых выше фантастических образов почти исчез и предан забвению. Общий процесс развития религиозных воззрений привел к деформации и изменению представлений об одних духах (тпха, алк, пери, каджек), а также к совершенному забвению других, более древних образов (аралез, духи рождения, швот). Особенностью бытования демонологических представлений на современном этапе является то, что утратив присущие им ранее индивидуальные черты, различные духи и демоны во всей своей совокупности воспринимаются народом уже как некие сверхъестественные злобные силы. Если при анализе материалов XIX — начала XX в. в народных верованиях армян еще можно проследить те или иные характерные черты и свойства отдельных демонических образов, то на современном материале это практически невозможно. Для нашего времени характерны не только дальнейшее размытие граней между определенными категориями духов, но и утрата своеобразных, специфических черт различных образов пандемониума, имевших когда-то строго специализированные функции. Память о них сохранилась лишь в реликтовых обычаях и обрядах, возникших в связи с представлениями о разных духах. Этому всемерно способствовало также создание в нашей стране всех необходимых условий для укоренения в сознании людей материалистического миропонимания.

¹³¹ Б. Лалаян. Джавахк, с. 338.

¹³² М. Абемян. Указ. раб., с. 86; Ст. Лисициан. Указ. раб., с. 297—307.

¹³³ Ст. Лисициан. Указ. раб., с. 297—307.

¹³⁴ Е. Шахазиз. Указ. раб., с. 3; Г. Алишан. Указ. раб., с. 205.

¹³⁵ Гр. Капанцян. Хетские боги у армян. Ереван, 1940, с. 72.

¹³⁶ Г. Алишан. Указ. раб., с. 212—217.