

- дования этнических культур. Ереван, 1979. С. 42—46; *Арутюнов С. А.* Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // *Этнографические исследования развития культуры.* М., 1985. С. 32—33.
- <sup>29</sup> *Арутюнов С. А., Хазанов А. М.* Археологические культуры и хозяйственно-культурные типы: проблемы соотношения // *Проблемы типологии в этнографии.* М., 1979. С. 143.
- <sup>30</sup> *Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н.* Бытовая культура Грузии XIX—XX вв.: традиции и инновации. М., 1982. С. 80.
- <sup>31</sup> *Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И.* К проблеме типологической классификации хозяйственно-культурных компонентов (на материалах армянской системы питания) // *Всесоюз. сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976—1977 гг.* Тез. докл. С. 13.
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> *Вардумян Д. С.* Характеристика основных этнографических районов Армении в XIX в. // *Труды VII Междунар. конгресса антропологических и этнографических наук.* М., 1964. Т. 10. С. 120.
- <sup>34</sup> *Гаджиева С. Ш.* Одежда народов Дагестана. XIX — начало XX в. М., 1981. С. 92; *Никольская З. А., Шиллинг Е. М.* Женская народная одежда аварцев // *КСИЭ.* XVIII. М., 1953. С. 19.
- <sup>35</sup> *Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н.* Указ. раб. С. 10.
- <sup>36</sup> *Линь Яо Хуа, Чебоксаров Н. Н.* Указ. раб. С. 5.
- <sup>37</sup> *Андреанов Б. В., Чебоксаров Н. Н.* Указ. раб. Легенда к карте; см. также: *Вардумян Д. С.* К характеристике хозяйственно-культурных типов Кавказа. С. 17.
- <sup>38</sup> См.: *Котович В. Г.* К вопросу о древнем земледелии и скотоводстве в горном Дагестане // *Уч. зап. Ин-та истории, языка и литературы Даг. филиала АН СССР.* Т. IX. Махачкала, 1961. С. 279—297; *его же.* О хозяйстве населения горного Дагестана в древности // *Сов. археология.* 1965. № 3. С. 5—13; *Гаджиев М. Г.* Древнее земледелие и скотоводство в горном Дагестане // *Северный Кавказ в древности и в средние века.* М., 1980. С. 7—14; *Амирханов Х. А.* Чохское поселение. Человек и его культура в мезолите и неолите горного Дагестана. М., 1987. С. 158—181.
- <sup>39</sup> *Андреанов Б. В., Чебоксаров Н. Н.* Указ. раб. С. 15.
- <sup>40</sup> Там же. Легенда к карте.
- <sup>41</sup> Там же.

© 1991 г.

А. С. Саакян

## КУЛЬТ КРЕСТА В КОНТЕКСТЕ АРМЯНСКОГО НАРОДНОГО ХРИСТИАНСТВА

Христианское вероучение в течение своей почти двухтысячелетней истории в различных временных и пространственных границах, как правило, функционировало и распространялось в многочисленных вариантах. Отмеченное варьирование протекало на двух уровнях: а) учено-церковном, где варианты возникали на уровне национальных и ареальных церквей, что и порождало длительные и неопределенно-расплывчатые богословские споры; б) на уровне низших народных слоев (епархий, приходов и др.), где проповедь догмы отдельной конкретной церкви усваивалась и постигалась в соответствии с законами традиционного коллективного мышления.

Процесс усвоения нового вероучения действовал по принципу его конкретизации и упрощения. Последнее выразилось прежде всего в мифологии как идеологической основе новой религии и осуществлялось в первую очередь через вытеснение из нее многочисленных второстепенных персонажей и событий. В результате конкретизации центральное культовое начало заменялось именами одного или двух христианских святых (например, св. Саргис, св. Минас и т. д.) или же священными предметами (св. Крест, св. Копье, икона и т. д.), что, как правило, привносилось в христианскую среду церковь, а затем трансформировалось в предмет самостоятельного культа. Культ местных святых сыграл решающую роль в христианизации широких слоев населения, ибо

народ, формально обратившийся в новую веру, лишь тогда становится по-настоящему христианским, когда приписывает местным святым божественные функции, носителями которых некогда были его дохристианские боги и которые жизненно необходимы для незыблемости трудового и духовного ритма данного коллектива. Следовательно, не догадкой, а результатом рабочих наблюдений и анализа стал следующий тезис Ф. Энгельса: «И христианство... могло вытеснить у народных масс культ старых богов только посредством культа святых; так, по словам Фаллмерайера, культ Юпитера совершенно исчез на Пелопоннесе, в Майне, в Аркадии лишь около IX века...»<sup>1</sup>

Параллельно с трансформацией местных святынь в предметы самостоятельного поклонения формировалась и идеологическая основа их культа: к ним относятся мифы, предания, легенды, созданные по образу и подобию одного из эпизодов св. Писания (например, мифа о Ноевом Ковчеге), призванные утвердить сверхъестественность данного культового предмета и удостоверить связанную с ним кратофанию (букв. явление могущества) или какое-либо чудотворство. Эти легенды и мифологические повествования могли быть представлены также в жанрах видения, сна, жития, мученичества и т. д.

Преобразовавшись в центральный предмет местных христианских культов, названные святыни представляли уже как локальные «варианты» Христа. В жизни земледельческой общины они приняли на себя фактически все те функции, которые в более образованной христианской среде приписывались Христу.

Пока «святой», как носитель ряда этих функций, сохранял свое могущество, его не заменяли другим. Последний появлялся лишь тогда, когда святилище, выполнявшее какую-либо важную необходимую культовую функцию, оказывалось «пустым». Только этим можно объяснить тот факт, что в одном селе в течение определенного времени сооружали и почитали несколько святилищ, в ряду которых, однако, самым могущественным и чудотворным считалось одно или два, обычно более поздние. В глазах верующих они все равно были наделены глубокой традиционностью и многообразием функций. Определенный же круг паствы настолько переоценивал своего местного «бога», что порой, сравнивая его с Христом, находил, что последний по могуществу уступал святому<sup>2</sup>.

И действительно, народ не воспринимал и не удерживал в памяти основные положения и агиологию христианской догмы. Паства, находящаяся вдали от епархиальных центров, зачастую даже не была знакома с евангельской историей (это явление очень метко использовал С. А. Токарев в полемике об общественной сущности религии)<sup>3</sup>. Основные эпизоды жизни Христа, конечно, были известны, однако зачастую они так прочно сливались с традиционными народными святынями, что становились неузнаваемыми (например, Вардавар-Преображение, Нахратох — перевод стада зимою на стойловое содержание и т. д.). В конечном счете медленное и продолжительное усвоение народом христианского вероучения подводило к созданию его локальных вариантов. Было бы неверно рассматривать их как явление, выходящее за рамки христианства. Они вытекают из его сущности и как таковые не могут входить в другую религиозную систему. Лишь с точки зрения официальной церкви можно охарактеризовать народный вариант христианства как язычество или идолопоклонство. Не случайно и далеко не напрасно церковь всегда рьяно боролась против переоценки и абсолютного почитания святынь, занимающих приличествующее им скромное место в общехристианской иерархии. Однако отменное противоречие между церковью и народным христианством не доходило до острых столкновений, ибо в этом антагонизме роль миротворца-посредника принимало местное приходское или монастырское учреждение данного региона с подчиненной ему монастырской братией.

Именно эти локальные варианты мы рассматриваем в качестве примеров народного христианства. Народное христианство — очень сложное и чрезвычай-

но интересное культурное явление, исследование которого в советской науке до недавнего времени считалось не актуальным, несмотря на то что оно находится в центре активного внимания европейской медиевистики уже с 60-х годов XX в.<sup>4</sup>

Исследование одной из главных особенностей армянского народного христианства — культа креста — показало, что, кажущееся внешне дерзким и стихийным, оно было внутренне организованным, законченным институциональным явлением.

Формирование армянского народного института культа креста было довольно продолжительным (начало VI — конец VIII в.) стихийным процессом. С VIII в. культ креста был настолько широко представлен по всей Армении, что соседствующие с армянами мусульмане часто называли их «крестопоклонниками». Иногда так характеризовали свою веру и сами армяне (например, сказители армянского народного эпоса «Сасна црер» и т. д.). Это, однако, указывало не столько на теологическое различие между христианами-армянами и, скажем, греками, сколько на противопоставление христианина и нехристианина (крестопоклонника и идолопоклонника). Для полуобразованного с точки зрения религиозного вероучения армянина, крестопоклонниками были не только армяне, но и вообще все христианские народы. Например, в приложении к IV части рукописи № 34 (л. 333 а) Матенадарана (XVIII в.) простой писец представил список христианских народов. «Ниже приведенное — двенадцать народов-крестопоклонников: армяне, греки, латынские, грузины... голландцы, пруссы»<sup>5</sup>. И это естественно, ибо восприятие простого армянина-христианина было «взглядом изнутри» в противоположность «иноверцу» (еврею, мусульманину), в основе оценки которого лежал «взгляд извне». Между тем отношение образованного духовенства к религиозным связям и контактам было как бы «взглядом сверху». Именно поэтому духовенство точнее определяло то религиозное различие, носителями которого, не создавая этого, были соседствующие народы, ибо необразованные в теологическом аспекте их представители выражали в отношении один к другому все тот же «взгляд изнутри». «Взгляд извне» незамедлительно выявлял себя даже в том случае, когда люди разной религиозной принадлежности жили рядом друг с другом. Данное заключение не утратило актуальности и в наши дни. Интересно, что в смешанной армяно-мусульманской среде, например на каком-либо заводе г. Шуши (Нагорный Карабах), азербайджанские рабочие своих коллег-армян независимо от имени последних называют «Хачик» (крестик), тем самым акцентируя их религиозную принадлежность (а не распространенность этого собственного имени среди армян)<sup>6</sup>. Однако действительно большая часть армянских имен и фамилий включает корень «хач». Даже сейчас в диалектах ряда армянских сел встречается выражение «идти к кресту» (вместо «идти в монастырь, часовню, церковь» и т. д.). Известный армянский этнограф С. Лисициан верно заметил, что «хач имеет двойное значение: и креста, и места богомолья, где, по народному представлению, совершаются чудеса»<sup>7</sup>. В средневековье очень широко употреблялись разнообразные типы крестов. Подтверждение сказанному можно найти в религиозно-обрядовых системах от церковных ритуалов и празднеств до повседневных обычаев.

Одним словом, существование культа креста в средневековой Армении — широко известный факт, давно отмеченный армяноведами (М. Абемян, Г. Овсепян и др.). Почему же в армянском народном христианстве именно культ креста приобрел наибольшую популярность? Выше уже говорилось, что функциональная значимость святых, ставших в местных народных вариантах христианства центральными предметами культа, должна рассматриваться как следствие проповеднической деятельности и как насущное требование официальной церкви. Так что вполне логично было бы искать предпосылки народного культа креста именно в ее особой политике.

Например, армянская церковь всемерно способствовала популяризации

креста в свете своей богословской ориентации в полемике вокруг сущности Христа. Отрицая двойственную природу Христа, армянское духовенство противилось толкованию креста лишь как орудия пытки и мучений, безоговорочно принимая при этом распятие Бога-Христа. Вот почему в формуле тройного святославия акцентировалось: «Святой Боже, святой и могучий, святой и бессмертный, что был распят во имя нас...» и т. д. В последующие века халкидонскими церквами это каноническое «ты был распят» (*хачецап*), наряду с постом и другими характерными лишь для армян обрядами и обычаями (например, пост *Араджаворац*) было воспринято и истолковано как специфическая особенность армянской церковной догмы и постоянно по всякому поводу использовалось для компрометации армян, осмеяния их богословских «отклонений». В VII—VIII вв. именно в этих условиях формула «ты был распят» («распныйся за ны») постепенно получила новый смысл и значимость, становясь как бы показателем этнокультурной принадлежности христианина. Кроме того, для окончательного утверждения и канонизации значения формулы «ты был распят» в армянской церковной догме церковнослужители старались дать письменное толкование креста, сочиняли панегирики, *шараканы* (армянские церковные песнопения); были введены в широкий оборот также переводные повествования о первом и втором изобретении креста. Все это служило единой цели — показать, что крест даже в контексте распятия был знаком древа жизни, символом воскресения, святым значением Божьего приятия. В этом смысле абсолютно точен вывод Г. Овсепяна о том, что для армянской церкви в период до X в. большую значимость, чем изображение распятия, снятия с креста и погребения Христа, имел сам знак креста как предмет культа и искусства<sup>8</sup>. Более того, по мнению Г. Овсепяна, армяне зачастую при помощи креста выражали даже саму идею распятия. Древнейший отголосок отмеченного явления можно найти в труде Вртанеса Кертала (VII в.), посвященном защите икон, где автор с удивлением и упреком порицает своих противников: «Знаку поклоняетесь, но Царя камнями забрасываете, крест почитаете, но к распятому относитесь с враждой»<sup>9</sup>.

Духовенство разных национальностей (Вртанес Кертал, Ован Майрагомечи, Ован Одзнеци, Иоанн Дамаскин, Леон Кипрский и др.) в своих речах приводили убедительные доказательства того, что иконопочитание было традиционным и издревле принятым отцами церкви явлением.

Но необходимо особо подчеркнуть, что все указанные свидетельства этого факта были порождением «ученого» христианства. Иконопочитание в общественном выражении возникло в византийской действительности в более позднее время. (Культе образа, чьи исторические корни непосредственно восходят к почитанию римских императоров, в том числе и христианских, сформировался в византийском народном христианстве и составляет одну из его специфических особенностей.) Наряду с последовательным, официальным принятием иконы иконопочитание приобретает противников не только в среде иноверцев, но и христиан, определяющих и воспринимающих отмеченный факт как дань идолопоклонству-язычеству. Накал борьбы приобрел особую остроту и силу в VIII в. В то же время народ Византии все больше проникался убежденной верой в своих местных святых, о чудесных деяниях которых постоянно сочинялись новые мифы<sup>10</sup>. До этого же серьезный успех был на стороне иконоборцев, представители которых были носителями только организованного, «ученого» христианства и принадлежали к военным, придворным, духовным слоям городского общества. Эти антагонистические течения — иконопоклонство и иконоборство — проникли в Армению в результате армяно-византийских церковных контактов.

Культе образов, который проник в Армению «ученым», греческим путем, видимо, мог получить общественное признание, если бы армяне в своем локальном варианте в качестве центрального предмета христианского культа приняли культ икон. Однако, за немногими исключениями, этого не произош-

ло. Низшие народные слои необходимости в том не чувствовали, ибо в конкретном народно-христианском культе место и функцию «локального божества» уже в основном занял крест. Отсюда следует, что иконы были привнесены в Армению позднее креста. И действительно, время взаимоотрицающих научно-богословских споров об иконе (VII—VIII вв.) совпало в Армении со знаменательным фактом — возникновением и упрочением народного культа креста, который отодвинул иконопочитание на второй план. Это интересное явление убедительно свидетельствует о том, что в Армении христианское вероучение было усвоено народом раньше, чем в Византии, что и объясняет самостоятельный путь развития народного христианства в обеих странах.

Тем не менее если бы в VI—VIII вв. церковь проповедовала иконопочитание в народе так же рьяно, как культ креста, то наряду с последним в армянском народном христианстве несомненно сформировалось бы иконопочитание.

Поэтому нет противоречия в том, что некоторые средневековые ученые рассматривают иконопочитание как присущую халкидонитам особенность, полагая, однако, что их характеризует иконоборство. Такое расхождение, видимо, можно объяснить очень сдержанным отношением официальной армянской церкви к иконам. Она в основном ограничивалась лишь запрещением иконоборства, но обходила молчанием проповедь образов и поощрение их культа, не мешая при этом местным епархиальным церквям по своей инициативе проповедовать культ иконы. В конечном счете общей особенностью армянских икон стало отсутствие тематического и жанрового многообразия<sup>11</sup>.

Обобщение приведенных выше данных позволяет выделить два важных этапа в истории культа креста: 1. VI—VIII вв. — время официальной церковной проповеди креста; 2. VIII—IX и последующие века — период, когда народный культ креста распространился настолько, что церковь была вынуждена придать ему официальный характер и тем самым смягчить крайние выражения крестопоклонства. Следовательно, с IX в. армянская церковь продолжала противодействовать не только крестоборству еретиков, но и вспышкам народного крестопочитания. Это означало, что она была не в силах ликвидировать сформировавшийся в народе предметный культ креста, а могла, как мы увидим, лишь взять под контроль и канонизировать его с помощью особых мер. Таким образом, сформировавшийся в VI—VIII вв. в армянском народном христианстве культ креста предстал здесь как историко-функциональный вариант средневекового иконопочитания.

В VI—VII вв. крест прочно занял место в ряду других национальных святынь (Григорий Просветитель, дева Рипсима, икона Богородицы и др.), которые, получив в народной христианской среде независимость и самостоятельность культа, начинали восприниматься как местные «варианты» Христа и как таковые выдвигались в центр всей системы христианизованных представлений данной общины.

Община в процессе своей трудовой и циклической празднично-обрядовой деятельности постоянно вступала в тесный контакт со святым как своим местным божеством. Последний покровительствовал, охранял и упорядочивал жизнь общины в определенных пространственных границах и в безграничном времени. Считалось, что покровительство местного «заместителя» Христа ослабевает по мере удаления его от святого места (особенно на чужбине). По убеждению верующих, приемлемость и эффективность жертвоприношений прочно связана с данным святилищем, которое в их сознании совпадало с центром мира. Именно поэтому верующий в качестве талисмана (взамен дохристианского амулета) зачастую увозил с собой на чужбину частицу мощей святого. Идеологическое обоснование культа местных божеств составляли созданные вокруг них мифологические истории, которые широко варьировали в сфере ограниченной культурной деятельности данного коллектива.

В средневековой Армении были широко известны многочисленные апокри-

фические повествования, в которых доминировали предания о древе жизни, генетически восходящие к местному коллективному творчеству и принадлежащие по типу к образцам монастырского фольклора<sup>12</sup>. Повести о крестах в дошедшем до нас состоянии можно разделить на две группы: а) варианты, научно обработанные и отредактированные по принципу и канонам авторского произведения, что фактически придает им характер локального историко-географического жанра; б) дословные или незначительно искаженные записи устных вариантов, оставшиеся фактически в границах своего прежнего жанра — предания. К первой группе можно отнести «Историю Ацунского креста», «Историю св. Нишана (Знамения), что на горе Вараг», «Повесть о св. Знамени Гетаргел», «Историю креста Нунэ» и др. Во вторую входят предания о кресте Карос, кресте Бохе, св. Знамени Арказа, Кнехаче, Хачкеванке и прочие традиционные повествования о крестах.

И те и другие варианты призваны засвидетельствовать причину обожествления креста в конкретной местности, рассказать историю его появления в основе именно данного святилища, подтвердить подлинность священнодействия и кратофании, благодаря чему этот крест стал предметом поклонения.

Если история приобретения конкретного креста доказывала его генетическую связь с Крестом Господним как его частицы, то его могущество казалось настолько очевидным, что ни в каком доказательстве и подтверждении не нуждалось. В данном случае кратофания не обязательна; она может быть (например, Каринский вариант предания об Ацунском кресте) или не быть (например, повесть Ласточкина креста). Если же крест к Древу Господнему не восходил, а просто был найден или самостоятельно изготовлен и т. д., то верующие, чтобы удостовериться в его силе, обязательно должны были стать свидетелями какого-либо его чудотворства (например, «Повесть о кресте из Апарана»).

В основе культа креста лежит единый миф, который можно восстановить со ссылкой на приведенные выше повести и предания. Согласно этому мифу, крест — священный герой (изготавливаемый из дерева, растения, отрубается от Древа Господня и т. д.), который совершает ряд чудес и не прекращает священнодействия, пока не достигнет своей каменной обители. Место, где заключен крест, становится святилищем, жертвенником, «лечебницей», посредством которых можно общаться с крестом и чувствовать его присутствие. Несомненно, что община, как носитель этой своеобразной мифологемы креста, непосредственно связывала место центрального предмета культа с определенной каменной средой (гора, скала, отдельно стоящий камень и т. д.).

Известно, что в богатом камнями месте выбирали такой камень, который отличался от других внешним видом, цветом, положением, изолированностью или тем, что стоял у истока ключа или же хранил на себе следы какой-либо древней культуры. Наконец, он мог напоминать о каком-либо необычном происшествии, например, об ударе молнии, или быть обломком метеорита и т. д. Некоторые из почитаемых камней могли иметь сакральное содержание еще в дохристианской традиции. Но главное заключается в том, что в христианстве они были по-новому освящены и воспринимались как святая святых, жилище, обитель креста.

В результате такого восприятия постепенно появляется и высеченное на камне изображение креста. В данном случае мы имеем дело хоть и с наиболее примитивной, но уже с той новой жанровой особенностью соединения камня и креста, которая составляет общую основу хачкаров (каменей-крестов) и которая позволяет дифференцировать их от остальных памятников с крестом. После появления в камне креста, когда стела в определенной степени обрабатывается и совершенствуется (особо выбирается место, положение), полностью завершается необходимое для культа креста оформление его первоначального святилища.

Представление о камне как об обители креста не только помогало общине

найти самую сакральную в данном жизненном пространстве точку, но и требовало воздвигнуть «обитель» в виде стелы, содержащей в себе священный крест, с которым навечно должна быть связана обрядовая часть культа креста (паломничество, жертвоприношение и т. д.).

В дополнение к сказанному необходимо отметить, что в армянских христианских мифологических преданиях, а также историях, повествующих об основании святилищ, крест выступает как демоноборец (или как главное оружие Григория Просветителя, или другого святого в борьбе с бесами), благодаря которому сатана или идолы погибают, а на месте прежнего капища возникает христианское святилище. Именно способность вступить в борьбу с демоном, тождественная главной военной функции креста-драконоборца, отразилась в наименовании ряда местных св. Знамений (крестов) и хачкаров. Например, св. Знамение Змееборца (букв. Змеепритеснителя), св. Знамение войны, св. Знамение меча и т. д. Согласно одному из армянских народных преданий о долине хачкаров в Норадузе, некогда хачкары облачили в воинскую одежду, ввергнув тем самым турецкое войско в панику и заставив его признать свое поражение<sup>13</sup>.

Подобное соединение камня и креста, а следовательно, и особая структура хачкара-святилища для средневековой христианской общины должны были семантически оставаться необъяснимыми, если бы они рассматривались вне составляющей основу культа креста мифа о нем. Иными словами, заложенная в камне информация вытекает не из текста (т. е. хачкара), а извне (что свойственно вообще древним культурным традициям)<sup>14</sup>. Действительно, без мифа о кресте хачкар может вызвать только общие христологические размышления, в то время как община, где распространен культ креста, воспринимает хачкар как жилище креста, обитель местного божества, о чудесных деяниях которого рассказывают те священные истории, носителем и хранителем которых является данный коллектив.

Мы уже имели повод говорить как о народном, так и об официальном церковном восприятии креста. По официальному церковному учению, крест — это орудие спасения (а не только мучения), древо жизни, на котором был распят и воскрес Бог, в результате чего крест еще более сакрализован и, став посредником между Богом и людьми, занял высокое место в иерархии известных святых и святынь.

Согласно народному пониманию, крест — независимый и самостоятельный предмет христианского культа, центральный предмет народного христианства. Принимая функции «божества», он предстает в качестве местного «варианта» Христа, находящего свое идейное обоснование в мифе о кресте, а ритуальное обоснование — в первых народных святилищах — примитивных хачкарах.

Естественно, что основанный на втором восприятии народный культ креста должен был оформиться и принять официальный характер согласно первому восприятию и за это время не только претерпеть коренные изменения, но и оставить своеобразный след в национальной армянской церкви. Например, последняя в своих официальных святцах и четьи-минеех уделяла кресту больше места, чем другие церкви, т. д.

Значит, канонизация какого-нибудь локального креста не ограничивается лишь изменением его народного восприятия и подведением под него официальной ученой основы. Были канонизированы и мифы, составляющие идеологическую основу культа креста, и связанные с ними святилища, а также функции данного святого.

Как свидетельствуют многочисленные письменные средневековые источники и этнографические материалы XIX—XX вв., целительные свойства креста могут быть соотнесены и с другими святыми местами. Детальное рассмотрение функций креста выявляет чрезвычайно важную закономерность: в противоположность априорному предположению об универсальном могуществе какого-либо местного креста или святого, выясняется, что каждое конкретное святи-

лище (или «частный» семейный святой) «специализируется» на излечении определенных болезней или на исполнении конкретных желаний. Известно, что в средневековые составляли не только списки св. Знамений, но и их целебных свойств, из которых можно уяснить чудотворную силу отдельного хачкара. Ряд дошедших до нас хачкаров и по сей день известен своей узкой «специализацией». Например: «Крест-град», «Дожденосное св. Знамение», «Противокашлевый крест» и т. д. В этом и состоит суть канонизации местных «полифункциональных святых», для «специализации» которых церковь берет на себя очень тонкую и сложную миссию: превращать их в общерегиональные (а не узлокальные!) «магические средства».

Канонизация народных святилищ креста предполагает в первую очередь его помозание и освящение, что в случае необходимости сопровождалось обновлением или обработкой простого хачкара. Начало освящения хачкаров определить трудно, во всяком случае, этот процесс уже развернулся в конце IX в. при составлении католиком Маштоцем Трешника, ибо от последней четверти IX в. до нас дошел ряд официальных хачкарных стел, культовые функции которых обязательно предполагали и освящение памятника. Помозание примитивных народных хачкаров надо отнести ко второй половине VIII в. С тех пор церковь направляла священнослужителей в новоявленные святилища Креста, так как благодаря богатым подношениям и жертвоприношениям многочисленных паломников они становились источниками больших доходов.

Итак, получение официального статуса делало необходимым вместо полуобработанных каменных стел воздвижение детально и полностью обработанных хачкаров, ранние датированные образцы которых восходят к последней четверти IX в. В последующие века с увеличением численности населения данной местности или вследствие роста славы святилища на месте прежнего памятника воздвигали церковь, часовню или учреждали монастырь. Об этом сохранилось весьма характерное свидетельство в одном из Ванских вариантов армянского народного эпоса «Саснаа црер» (к сожалению, имена сказителя и собирателя неизвестны):

«Тогда Сандух сказала своему отцу: — Мы земной наш дом построили, не постронть ли еще небесный дом?

Тогда повелели собрать весь сасунский народ и, по указанию... старца, на месте... хачкара построили часовню; за один день начали и кончили. На следующий же день освятили и отслужили обедню, а часовню назвали Высокой Марутской Богоматерью»<sup>15</sup>. Здесь важно то обстоятельство, что, как видно из цитаты, сказитель был немного сведущ в церковных делах и определенно осознавал «порядок» строительства храма, тем более что в предыдущем отрывке повествования он обосновал способ и причину появления хачкара в этой чудотворной местности<sup>16</sup>.

А в результате канонизации или, иначе говоря, ученого редактирования мифов о кресте последние лишались своих ярко выраженных фантастических элементов и обогащались реальными фактами и персонажами либо вымышленными событиями и свидетельствами письменных источников, в результате чего «историзировались» и превращались в маленькие повествования о приобретении данной реликвии или построенной над ней церкви, т. е. по сути в образцы монастырского фольклора.

Учено-догматическое отношение к легендарной сверхъестественной силе удостоившихся народного поклонения крестов весьма ярко выразилось в посвященных им похвальных словах, авторы которых смягчают или просто обходят молчание необычные чудесные деяния креста (например, Григор Нарекаци и др.).

Основание любого священного сооружения, как правило, тесно связано с выбором места постройки, либо заранее сакрализованного, либо сакрализуемого в процессе этого выбора. О том же говорится в преданиях о закладах святилищ. Не случайно ранние христианские храмы IV—V вв. в Арме-

нии строили на месте языческих капищ. Известно также, что в период расцвета армянской архитектуры в VI—VII вв. христианские храмы сооружали в основном на месте небольших церквей, часовен за счет увеличения размеров и обогащения последних (например, Рипсима, Звартноц и т. д.). Массовый рост количества святых мест и бурное строительство новых храмов началось в IX—X вв. и продолжалось несколько столетий. Местоположение таких сооружений с наибольшей вероятностью совпадает с популярными в народном христианстве святыми местами, откуда порой заимствовались также имена святых (например, Св. Крест и т. д.)<sup>17</sup>. Новые священные постройки также воспринимались как сакральные центры данной местности, возле которых размещались кладбища. Народные кресты-святые (хачкар, дерево, пещера и т. д.), пользуясь огромной популярностью, особенно часто становились основой крупных храмов. От VIII в. до нас дошло мало простых народных хачкаров именно потому, что на их месте в дальнейшем либо ставились художественные, либо они просто забрасывались и забывались, либо там строились священные здания. С точки зрения данной проблемы важны первичные народные хачкарные святилища, где устраивали дошедшие до наших дней классические хачкары. Так как последние были местом паломничества и долгое время сохраняли для данной местности свою сакральность, то вокруг них обычно возникали кладбища.

Нам кажется, что именно таким путем сформировалась традиция надгробных хачкаров XII в., где каждая надгробная стела изготавливалась по образцу и сходству с культовым хачкаром данного святилища совершенно так же, как матуры (мартириум) копировали могилу Господа. Для большей убедительности приведенного сравнения добавим, что окруженные надгробиями культовые хачкары подчас отождествлялись с могилой какого-нибудь мученика или святого и тем самым имитировали прототип могильной плиты. Впоследствии, в процессе углубления тождественности этого культового хачкара с могилой мученика, над хачкаром могла быть построена часовня-мартириум.

Итак, политика канонизации и придания «учености» народному культу креста в истории развития хачкаров знаменует новую фазу, проявляющуюся в поздних культовых применениях хачкаров и в результате обретения ими трех новых функций (памятной, декоративной, надгробной).

Смещение культовой и памятной функций, идущих соответственно от народного и учено-официального восприятия хачкара, равно как и примирение двух его противопоставленных толкований, оставили свой след в языке надписей хачкаров IX—X и последующих веков. Из сопоставления этих надписей выясняется, что в истории официального функционирования хачкаров имело место логическое (не хронологическое, которое нуждается в уточнении) развитие в следующей последовательности: крест-«бог» (идол) → крест-ходатай → крест-памятка. В последнем случае, примеры которого можно увидеть даже на современных кладбищах, крест полностью лишается сверхъестественного могущества и функционирует в качестве одной лишь надгробной стелы, которая призвана служить своим целям одним фактом своего существования. Интересно, что указанный путь видоизменений функции креста во всех звеньях в точности выражает общую историческую тенденцию постепенной «атеизации» армянского народа в VIII—XIII вв. неосознанными усилиями церковного института. Т. е. народная вера более духовное явление, чем официально-церковная.

Рассмотрение вопросов, поднятых в настоящей статье, позволяет сделать краткое методологическое обобщение.

Ведущей тенденцией в истории развития народного культа креста была его канонизация и «культуризация». Эта тенденция проявилась в разных направлениях: придание официальности народным святилищам, связанным с поклонением хачкарам и возникновением новых функций; разработка иконографии хачкаров.

К ним можно также причислить уточнение народного восприятия креста, «редактирование» мифов о кресте, ограничение «чудодейственных» сил и функций местных крестов и святынь и т. д.

В свою очередь и программа «ученого» редактирования народного культа креста осуществлялась в широких рамках общей политики армянской церкви по отношению к народному христианству, включающей также и его «очищение» от пантеистических и языческих представлений, контроль за различными святынями, мощами и вообще сдерживание, канонизацию народно-христианской стихии.

Указанная церковная политика, присущая всем христианским странам в средневековье, породила длительный «диалог» между двумя субкультурами (народной и официальной), оставивший глубокий след в самых различных сферах средневековой культурной деятельности (экономической, политической, теологической, художественной и т. д.). Последствия этого диалога предстают перед нами в виде своеобразного культурного наследия, из которого изучена и оценена лишь ее письменная часть, да и то как «хранилище» средневековой народной культуры, по той естественной причине, что она (народная культура) имела очень мало «чистых» средневековых свидетельств вне устной традиции.

Поэтому культурный результат «диалога» (особенно литературное наследие) исследователи обычно склонны называть средневековой народной культурой<sup>18</sup>, хотя последняя по сути является культурой синтетической.

Что касается конкретно армянской средневековой культуры, то от нее до нас дошли не только произведения элитарно-официальной, полуученой и полународной, но и чисто народной культуры, одним из материальных примеров которой является архаичный хачкар — святилище креста.

#### Примечания

<sup>1</sup> *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства // *Маркс К и Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 490.

<sup>2</sup> *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 332—334.

<sup>3</sup> *Токарев С. А.* О религии как социальном явлении (мысли этнографа) // *Сов. этнография* (далее — СЭ). 1979. № 3. С. 87—105.

<sup>4</sup> С проблемами и библиографией исследований народного христианства можно ознакомиться в указанной выше книге А. Я. Гуревича.

<sup>5</sup> Генеральный каталог армянских рукописей. Т. 1. / Сост. Еганян О., Зейтунян А., Антабян П. Ереван, 1984. С. 106 (на арм. яз.).

<sup>6</sup> Из личных полевых материалов автора, 1982 г. (примечательно, что информатор просил не оглашать его имени).

<sup>7</sup> *Лисицян С.* «Святыни» у перевалов // СЭ. 1936. № 3. С. 202.

<sup>8</sup> *Овсепян Г.* «Всеспаситель» Авуц Тар и одноименные памятники в армянском искусстве. Иерусалим, 1937. С. 44. (на арм. яз.).

<sup>9</sup> *Вртанес Кертол.* Об иконоборцах // *Тер-Нерсисян С.* Армянское искусство в средневековье. Ереван, 1975. С. 9. (на арм. яз.).

<sup>10</sup> Как точно заметила С. Тер-Нерсисян, в церковных соборах иногда опирались на эти «чудеса», чтобы оправдать и защитить иконопочитание; ср., например *Migne*. P. G. XXVIII. 621 A. D. или же *Mansi*. Collectio. XIII. 193. A—C. См. *Тер-Нерсисян С.* Указ. раб. С. 27—28.

<sup>11</sup> Имеются в виду жанры по классификации Г. Вагнера. См. *Вагнер Г. К.* Проблема жанров в древнерусском искусстве. М., 1974.

<sup>12</sup> Об этом см.: *Саакян А. С.* Повесть об Ацинском кресте и ее типологии // *Историко-филологический журнал* (далее — ИФЖ). 1981. № 4 (на арм. яз.); *его же.* Устные варианты Ацинской повести // ИФЖ. 1982. № 3 (на арм. яз.).

<sup>13</sup> *Гандалян А. Т.* Армянские предания. Ереван, 1969. № 716 (на арм. яз.).

<sup>14</sup> *Лотман Ю. М.* Каноническое искусство как информационный парадокс // *Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки*. М., 1973. С. 18.

<sup>15</sup> Сасна црер. Т. II. Ч. II. Ереван, 1951. С. 395 (на арм. яз.).

<sup>16</sup> Там же. С. 393.

<sup>17</sup> Однако мы не можем сказать того же о городах со множеством церквей (например, об Ани), потому что о них, к сожалению, ничего не рассказывают записанные легенды. Тем не менее в городах хотя бы главный храм должен был иметь освященное легендой место.

<sup>18</sup> См.: *Гуревич А. Я.* Указ. раб.: *его же.* Этнология и история в современной французской медиэвистике // СЭ. 1984. № 5. С. 45.