

ЭТНОС И КУЛЬТУРА

© 2002 г., ЭО, № 5

Ю.Ю. А н т о н я н

К ВОПРОСУ О НЕКОТОРЫХ ТРАНСФОРМАЦИЯХ АРМЯНСКОГО ТРАДИЦИОННОГО ЦЕЛИТЕЛЬСТВА

Природу и механизмы армянского традиционного целительства можно считать неизученными до сих пор. Принято считать, что армянские ритуальные специалисты¹ в области целительства и гадания больше примыкают к знахарству, чем к шаманству. Однако в свете современных исследований по шаманизму, а также в результате более детального рассмотрения данного явления с проведением параллелей с рядом традиционно шаманских культур² нам кажется возможным идентифицировать армянское целительство/гадание в качестве одного из проявлений шаманизма, его трансформированного аналога.

Основная цель данной статьи состоит в том, чтобы выявить и продемонстрировать, какие наиболее важные трансформации претерпел армянский архаический шаманизм, прежде чем обрел свой современный вид. Выделим несколько ведущих тем: 1) преобразование шаманской мифологии и атрибутики в свете христианства как доминирующей религиозно-мифологической системы; 2) изменение шаманских техник вследствие целого ряда этнокультурных процессов; 3) перенос традиционной шаманской специализации в область преимущественно женских видов деятельности вследствие отхода мужчин – потенциальных шаманов – в функционально схожие институты в рамках христианства; последние, по сути, также можно считать составной частью традиции армянского мистического целительства.

Тему о женской специализации мы избрали в качестве стержневой для данной статьи главным образом потому, что, как нам кажется, она в состоянии логически связать две предыдущие и многое в них разъяснить.

Временные рамки исследования охватывают период с IV–V вв. нашей эры до конца XX в., доступный нам по письменным источникам и полевым материалам. Из наиболее ценных для нас письменных источников следует упомянуть, во-первых, труд армянского философа и богослова V в. Езника Кохбаца «Опровержение ересей»³, в котором апология христианства осуществляется в сравнении как с традиционными верованиями, так и с религиозными (зороастризм) и философскими (греческая философия) системами, известными в Армении к V в. Это наиболее древний источник по интересующему нас вопросу. Следующая серия источников относится к более позднему периоду, когда христианство уже утвердилось в Армении в качестве официальной религиозно-идеологической системы. В «Речах» католикоса Овнана Мандакуни (V в.) одна из глав целиком посвящена анализу деятельности целителей с целью их осуждения⁴. Тому же посвящены многочисленные статьи Армянского свода законов, составленного в VIII в. католикосом Ованнесом Одзнецом⁵.

Весьма полезным источником служат сочинения средневековых историков: Киракоса Гандзакеци и Мовсеса Каланкатваца, живших в X в., Степаноса Орбеляна (XIV в.), авторов XVII в. Аракела Даврижеци и Закарии Канакерци. Среди исторических сведений и хронологических вех в их текстах вкраплены эпизоды, связанные с различными пластами народных верований, а также представлен богатый материал по агиографии и мартирологии, имеющий большое значение для нашего исследования. К этому необходимо присовокупить основополагающий труд армянского историка и

религиоведа XIX в. Гевонда Алишана, в котором представлен обширный материал по верованиям и языческой религии армян, извлеченный из средневековых источников, в большинстве своем рукописных, многие из которых нам недоступны. В качестве источников нами были использованы также издания, включающие собрания армянских житий и мученичеств⁶.

Принципиально новый по качеству свод материалов относится к периоду конца XIX – начала XX в. и конца XX в., когда стали появляться публикации армянских этнографов, фиксирующие собранный ими полевой материал по самым разным темам, в том числе и верованиям, целительским практикам, культам святых⁷. К этой группе материалов мы относим и свои собственные, собранные в период с 1992 по 2001 годы в разных этнографических районах Армении как в составе этнографических экспедиций Ереванского гос. университета, так и во время индивидуальных поездок.

При краткой характеристике современного состояния армянского традиционного целительства/гадания мы имеем следующую картину. В группу армянских ритуальных специалистов в области целительства и гадания входят целители и гадатели разных видов и типов. Среди них в последние несколько десятилетий наиболее часто встречаются лица, исцеляющие и снимающие испуг тем, что льют воск или свинец (*мом т'апог'*), гадают по кофейной гуще (*гушаког'*, *бажак найог'*), ставят диагнозы, исцеляют и предсказывают судьбу с помощью духов посредством вхождения в транс или предтрансовые состояния (*найог'*, *бахт бацог'*), реже – определяющие болезнь верчением сита (*маг' пттог'*), гадающие на бобах или ячменных зернах (*гари гцог'*) и снимающие порчу и сглаз методом «измерения пядью» (*т'из чап'ог'*).

Несмотря на разницу методов и специализаций, все вышеупомянутые ритуальные специалисты имеют практически один и тот же (с некоторыми отличиями) диапазон функций (увидеть, угадать болезнь, грядущие события в жизни или порчу, определить тип и эффективность лечения или магического воздействия, исцелить/снять порчу, магическими действиями предотвратить несчастья, неудачи). Все они проходят через одни и те же этапы становления, которое в настоящее время в основном соответствует классической схеме, выявленной исследователями шаманизма и архаических культур вообще. Наделению даром лечения и гадания, как и в классической схеме, предшествует период жизненных испытаний (часто это потеря родных, близких, по сути напоминающая жертву) и шаманской болезни, насылаемой духами (или – как их именуют традиционно – «святыми») в ответ на сопротивление избранника. Общение с ними происходит во сне, реже через видение. Кульминационным этапом является сон или видение, в котором духи окончательно закрепляют «дар» за вновь явленным целителем. После этого болезненные явления ослабевают или прекращаются и целитель вступает на тропу реализации своей миссии.

В армянской народной среде в настоящее время нет обобщающего названия описанных ритуальных специалистов (наиболее близкое и частое – *найог'*, что значит просто «смотрящий»); равным образом и в армянской научной литературе нет соответствующего точного термина. Единственным научным трудом, обобщающим проявления целительства, гадания, колдовства в армянской культуре, является уже упоминавшаяся книга «Древние верования и религия армян» Г. Алишана, где дается типология всех древнеармянских названий и терминов, встречавшихся автору в источниках. Используя эту типологию, а также сравнительные данные, извлеченные из источников, мы попытаемся реконструировать архаические армянские целительские практики, начиная с V в. Из всего множества обозначений можно выделить несколько основных групп персонажей согласно типу их деятельности.

Персонажи первой группы имеют отношение к чрево вещанию, прорицательству, кликушеству (*һарцук*, *һһук*, *һһанагет*, *дивакоч* и другие).

Персонажи второй группы имеют отношение к колдовству (т. е. к изготовлению колдовских талисманов), астрологии, алхимии (их деятельность отражена в таких терминах, как *гир паһарани*, *грагитут'юн*, *астег'агитут'юн*). Конкретного названия для специалистов по изготовлению колдовских талисманов нам не встретилось, не

исключено, что подобная деятельность входила в функции еще одной группы персонажей, представленной ниже. Колдовство (современное традиционное название *тухт у гир* – дословно «бумага с письменами»⁸) как явление до сих пор существует в Армении; оно несколько отстоит от целительства (поскольку в отличие от него негативно окрашено), хотя некоторые специалисты занимаются как обезвреживанием колдовства, так и наведением порчи (иной раз можно услышать, что та или иная целительница одновременно тайком занимается изготовлением колдовских талисманов (что механически ставит под сомнение ее положительные целительские качества), но никто в этом открыто не признается, ведь это может дискредитировать ритуального специалиста перед потенциальными клиентами).

В третью группу включаются персонажи, занимающиеся непосредственно гаданием и целительством, обозначенные терминами *кахард*, *дъют*’, *хурут*’, *хтыр*. Кроме того, в источниках упоминаются термины, служащие обозначением разнообразных типов гадания, колдовства, целительства согласно используемым материалам и методам. Термины эти составлены из названия материала, на котором гадают или исцеляют и слов *дъют*’*утюн*, *һмайутюн*, означающих «гадание», «чародейство», типа: *алюра-дъют*’*утюн* – «гадание по муке», *һатаһмайутюн* – «гадание по зерну» и другие.

Мы рассмотрим более подробно последнюю группу.

Термин *кахард*⁹ встречается в одном из самых ранних источников V в. «Опровержений ересей» Езника Кохбацци. По его описанию, *кахарды* исцеляли больного путем изгнания из него злого духа¹⁰. Как *кахарды*, так и их пациенты были подвержены одержимости. Последняя являлась одним из признаков, определяющих «призвание» к целительской деятельности, видимо, аналогичным шаманской болезни. Это следует из слов автора, согласно которым *кахарды*, особенно наиболее ревностные, сами подвергаются одержимости прежде чем начать избавлять от нее страждущих¹¹. Другие источники пополняют описание *кахардов*. Так, историк XII–XIII вв. Ванакан считает, что они происходят из Ниневии и действуют с помощью зарытого в землю сосуда и голосов рыбьих, птичьих и человеческих¹². Другой средневековый автор упоминает еще такие компоненты ритуального действия, как узелки, воск и железо. Применительно к действию он употребляет определение *бжжанк*’ – слово, согласно лингвистическому анализу Г. Алишана, имеющее прямую связь с корнем *буйж*, производными от которого являются слова *бжишк* – «врач» и *бужел* – «лечить». Товма Мецопеци (XV в.) свидетельствовал, что *кахарды* действовали с помощью «корней дерева и птичьих голосов»¹³. Более развернутое описание действия *кахардов* содержится еще в одном из средневековых свидетельств: оседлав сосуд, они отправляются в путь, проходя по водной глади, и достигнув иной страны, накрывают стол для *каджков* (духов), узнают и берут у них то, что им нужно¹⁴.

Армянский католикос Ован Мандакуни (V в.) представляет описание целительского процесса, на сей раз производимого *хурут*’ом (у него он аналогичен *чара*¹⁵ – *дъют*’-у), по-видимому, *кахарду*, который тоже упоминается в аналогичном контексте: «Проходя сквозь землю, он камляет, и во время камлания подходят к нему духи и в тот момент, когда они входят в него, начинает он зевать, камляет налево, плюет направо и тем самым, того не ведая, поносит Крест и Христа¹⁶» (перевод мой. – Ю.А.¹⁷). О цели этого действия можно судить по призывам Мандакуни вместо *кахардов*, *дъют*’ов и *хурут*’ов обращаться к врачам, которые лечат резаньем, кровопусканием и лекарствами, а не, как он добавляет, солью, углем, красной нитью, железом, водой и бусинами. Последнее несколько расширяет список компонентов упомянутых выше версий действия *кахарда*.

В разновременных сводах средневековых армянских законов, объединенных под общим заглавием «Канонагирк» («Законник»), можно найти много статей, запрещающих обращаться к *кахардам* и *дъют*’ам, и устанавливающих различные наказания как самим специалистам, так и людям, обращающимся к ним. В некоторых статьях термины *кахард* и *дъют*’ (а также синонимичный, скорее всего, последнему *хтыр*)

взаимозаменяемы и между ними не делается различий¹⁸. В одном месте к запрету обращаться к ним присовокуплен также запрет обращаться к знахарям *дег'атам* (от *дег'* – «лекарство, снадобье»), изготовлявшим снадобья из животных и рыб (нечистые лекарства). В одном из сводов делается различие между дъют'ом и кахардом, точнее между их деятельностью, обозначенной глаголами *дъют'ел* и *кахардел*, причем за дъют'ел полагается более мягкое наказание¹⁹. Присовокупив к этому данные одного из средневековых источников о том, что дъют'ами зовут тех, кто «работает руками» с помощью разных материалов – ячменя, песка, муки и «меряет испуг» пядью, можно сделать вывод, что дъют'ами, возможно, называли гадателей, тем более что в источниках обозначено более десятка разных типов гадания, а «мерянье (больного) пядью» является и сегодня одним из практикуемых методов лечения и гадания. Скорее всего, в большинстве случаев кахард и дъют' (целитель и гадатель) были объединены в одном лице (как и сейчас), однако возможно гадателями могли быть и другие люди, тем более что гадание слабее преследовалось церковью, чем целительство кахардов. Характер деятельности дъют'а выражался через поверье, что дъют'ы ссылают духов (*дэвов*) в воду, соль, железо...²⁰ и другие материалы, используемые при гадании, а корень слова дъют', по мнению Алишана, восходит к корням *див* и *диц*, означающих «духи, божества»²¹.

Слово *хурум'* Г. Алишан через лингвистический анализ связывает с водой, предполагает, что этим словом обозначают манипуляции с водой, учитывая упоминание в описаниях обряда воды некоего сосуда: он мог быть наполнен водой. Это предположение подкрепляется рассказом о том, как женщина-кахард помогла святому (историю эту мы по другому поводу приведем несколько ниже), в котором фигурирует сосуд, полный воды, как инструмент шаманского перемещения/путешествия. Стоит также вспомнить средневековое поверье о том, что нельзя пить воду из непокрытого сосуда, так как выпившего могут поразить духи, внедрившиеся в него²². С этим перекликается тот факт, что духи *пари* хорезмских шаманов порхонов, у которых есть свои аналоги и в армянской демонологии (*най*, *пари*, *хушкарпарик*), имеют водяное происхождение и шаман, получивший призыв от таких духов, разговаривает с ними, обращаясь к воде, налитой в чашу²³.

Итак, мы видим, что определенные свойства и компоненты деятельности кахардов/дъют'ов сходны с классическими шаманскими характеристиками: одержимость духами, впадение в транс, экстаз; путешествие в иной мир и прохождение сквозь землю и водное пространство; наличие духов-помощников и мотив их кормления; упоминания в качестве подручных средств корней деревьев, птичьих, рыбьих и человеческих голосов, что можно сопоставить с тремя частями шаманского древа – подземной, наземной и небесной; заманивание и отлавливание души больного в качестве основного символического мотива целительских ритуалов; и, наконец, исцеление больного как основная цель действия кахардов.

Все это дает нам право сопоставить кахардов с шаманами и характеризовать их деятельность как шаманскую. Интересно, что ни один из вышеприведенных терминов в современной армянской культуре не сохранил свое первоначальное значение. Слово кахард стало употребляться в значении «колдун, чародей, ведьма», а производные от него глаголы в литературном армянском языке приобрели значение «колдовать, очаровывать», что затушевывает их первоначальный смысл – «шаманить, камлать».

Определив сущность кахардов, мы вправе задаться вопросом, кто же среди них преобладал, мужчины или женщины? В источниках, например, у Езника Кохбаци, Ована Мандакуни, как правило, нет никаких уточнений на этот счет. Определенные мотивы и образы в армянской мифологии часто приписывают женщинам²⁴ такие умения, как колдовство, воскрешение мертвых, но не выделяют эти умения как присущие только им, так как приводятся примеры обладания и мужчинами подобными магическими и колдовскими умениями²⁵. В ряде статей «Канонагирка», прямо относящихся к кахардам и дъют'ам, подчеркивается, что ими в равной мере могут быть как мужчины, так и женщины²⁶.

Однако в XIX–XX вв. среди целителей и гадателей по численности значительно преобладали женщины (к примеру, среди 21 известных нам ритуальных специалистов только трое – мужчины). Поэтому у населения сформировалось убеждение, что гадание и лечение магико-мистическим путем – сугубо женская прерогатива. Информаторы часто категорично утверждают, что дар целительства и гадания передается только по женской линии. По словам одной целительницы из Гавара, дар этот она получила от матери в качестве материнского и родового наследия²⁷. Говоря о ритуальных специалистах в области целительства и гадания, в народе могут просто выразиться «особые женщины», хотя среди целителей иногда появляются и мужчины (кстати, примечательно, что мужчинам часто приписывают особую силу).

Проследивая в письменных источниках эпизоды, где упоминаются кахарды, мы находим ряд историй, в которых заключается некое противопоставление кахарда-женщины христианскому святому – мужчине. Вот, например, история о святом Ерицаке. Он, совершая паломничество в Иерусалим, внезапно сильно затосковал по своему монастырю и братьям-монахам и пожелал вернуться. Одна женщина-кахард (в тексте так и написано), узнав об этом, «возможно, под воздействием святого духа» решила ему помочь. Она приготовила сосуд, наполненный водой, посадила на него святого, и в тот же миг он очутился у себя в монастыре Ерицаванке. Затем, объявившись братьям и представив доказательства своего пребывания в святых местах, он принялся молить господина о том, чтобы тот даровал спасение той женщине-кахард за ее благодеяние. Господь внял его мольбам, о чем и известил святого видением²⁸. Другой эпизод приводится в житии Георгия Скевраци: «Как-то святому повстречалась женщина, которая своим колдовским искусством погубила души многих и в содружестве с дьяволом совершила великие злодеяния. Силой святого духа он уничтожил имевшиеся у нее свертки с талисманами и кости. Но близкие говорили святому: "она может причинить тебе вред, поскольку умеет совершать невозможное". "Если ты способна причинять вред, – говорил святой, – причини его мне, но не смей именем Бога делать зло другим". И приказал отвести ее в тюрьму. И лишь после того, как она, изнуренная долгими днями заключения, пообещала не заниматься этим, святой приказал выпустить ее»²⁹.

В более ранних источниках нет этого противопоставления «женского шаманства» и «мужского института христианских святых», также обладающих возможностями целительства³⁰. Иногда противопоставление принимает форму первоначальной взаимопомощи, как в первом описанном выше эпизоде, причем, несмотря на то, что в данном случае более сильной оказывается женщина-шаманка, в конце концов, по стандартной для житий схеме, идеологически все равно побеждает христианский отшельник, с помощью которого шаманке даруется спасение.

Упоминания о мужчинах-шаманах, напротив, практически отсутствуют (кроме тех статей «Законника», которые устанавливают равные наказания как мужчинам-кахардам, так и женщинам). Одно из таких упоминаний, кажется единственное, имеется у Киракоса Гандзакеци (X в.) – это история о некоем Давиде-искусителе, ведомом демонами в своей способности исцелять³¹. Она примечательна тем, что Давид-искуситель берет на себя функции не только целителя, но и мессии, увлекая за собой толпы последователей. В данном случае в отличие от женского целительства противопоставление выносится на более высокий идеологический уровень, что, возможно, диктуется самой оппозицией, где оба компонента – мужчины.

Итак, место кахардов-мужчин занимают в культуре святые-целители. В контексте данного исследования важно упомянуть известные нам факты, когда современные священнослужители совмещают приемы традиционной магико-лечебной деятельности с положенной им по сану (хотя чтение молитв само по себе имеет целительную силу). Например, священнослужитель из области Сюник сообщил, что практикует целительство, несколько отходящее от церковных канонов. Так, он довольно часто «отчитывает» лечебными молитвами рубашку или другую носильную вещь больного вместо него самого, что часто делают местные целительницы. Он может исцелять на

расстоянии через свой крест, посылаемый больному. Другой священнослужитель, настоятель армянской церкви в Кировабаде (ныне Гянджа), в 1970-е годы был широко известен как составитель лечебных талисманов, а кроме того он лечил по фотографии нервные заболевания³². Сочетание различных приемов только усиливает в народе веру в их целительские возможности. Это связано с тем, что право целительства, положенное по сану и реализуемое с помощью известных всем молитв и ритуалов, и умение исцелять, полученное в виде дара от сверхъестественных сил, – совершенно разные вещи. Доверие к последнему в народе всегда было сильнее, и побороть его было непростой задачей. Это означает, что в структуре христианства должен был появиться институт, который завоевал бы по отношению к своим целительским качествам столь же высокий уровень доверия.

Уже упомянутый нами Езник Кохбацци взамен услуг кахардов, исцеляющих больных и одержимых, настоятельно рекомендует обращаться к святым, священнослужителям и христианскому Богу за излечением³³.

Как бы вторя этому призыву, в источниках среди прочих начинают появляться жития тех святых, которые при жизни прославились именно целительством и чудотворством. Как показывают исследования, стереотип святого-целителя и чудотворца не характерен для раннехристианских армянских житий, однако уже к IX–X вв. в житиях появляется и в дальнейшем усиливается компонент целительства и чудотворства³⁴. Мы связываем это с изменением стереотипов восприятия подвижников христианства, с передачей им ряда функций, имеющих отношение к механизмам самосохранения и саморегуляции общества, одним из которых и является шаманизм. Не все жития содержат упомянутые компоненты целительства и чудотворства. Но те, в которых они имеются, по своей структуре отвечают ряду закономерностей. Однако вначале приведем конкретные примеры, анализ которых поможет нагляднее выразить нашу мысль³⁵.

Житие Ованеса Саркавага (Дьякона) (XI–XII вв), святого, известного поэта и ученого

«Он с младенческих лет, с колыбели, подобно священному Самуилу был посвящен Богу, (...) происходил от плоти и крови священнического рода, рос и воспитывался в Ахпатском монастыре у святого дяди своего. Сначала отдали его учиться духовной музыке, но затем, с проявлением в нем великого сокровища, он дядей своим был вверен и поручен вардапету (армянский церковный сан, аналогичный архимандриту. – Ю.А.) Ургацци. В отроческие годы он на многие дни уединялся в ущельях, погружался в чтение и занятия. (...) И был он человеком благонравным, любезным (...), милосердным к грешникам и мудрым лекарем для страждущих. Слава о его благодати была так велика, что к нему стекались люди из дальних краев для исцеления своих ран³⁶. (...) Блаженный вардапет (речь идет об Ованнесе, который к тому времени уже был рукоположен в сан вардапета. – Ю.А.) имел от святого духа дар пророчества и чудотворения. (...) В часы уединенных молитв в его дыхании, будто в разгоревшемся пламени, сверкали искры, что было много раз замечено окружающими»³⁷.

Далее в житии повествуется о некоем развратнике и нечестивце, пытавшемся убить святого за то, что тот публично осудил его. Блаженный в обмен на жизнь пообещал ему прилюдно взять свои слова обратно, что и сделал. Однако, осужденный за это толпой, молитвой заставил дух безумия вселиться в тело развратника. «Дух безумия поднял его, подобно пузырю, переполненному воздухом и бросил перед амвоном и стал на посрамление мучить его. И как грозное знамение этого, он затрясся всем телом»³⁸. «Много других чудес совершил муж Божий, о чем я (автор жития. – Ю.А.) колебался написать, дабы не вызвать нареканий внимающих»³⁹. Далее в житии излагаются истории о том, как Саркаваг распознал дьявола на плече «некогого мужа из церковнослужителей, направлявшегося к нему в пустынь» и изгнал его, а

также о том, как святому удалось изгнать из тела одержимой дочери градоначальника беса, который все и всех вокруг бранил.

Житие Степаноса Сюнеци, сына Тэр Иусика (XIII в.)

Рождение святого связано с чудесной историей о том, как его мать, угнанная в плен и проданная в любодейный дом, чудом избежала близости с неверными, и когда разыскавший ее муж выкупал жену из этого дома, его хозяйка предсказала ему рождение сына, который станет священником и должен будет отслужить обедню за спасение ее души. Так и произошло. Став иноком, святой служил обедню, во время которой впал в оцепенение, «ибо увидел себя на берегу кровавого моря, а женщину ту, Биби, в нем. И в то время, пока новорукоположенный священник творил молитву, женщина (постепенно) выходила из кровавого моря. Выйдя из моря, она ступила на сушу совершенно чистой и невыпачканной кровью. Служба растянулась на две обедни, пока он закончил (молитву)»⁴⁰. После этого, не перенеся вида этого моря, Степанос не отслужил больше ни одной обедни. Он оставил обитель и уединился в св. Пустыни Ерернаванк. «К нему приходили все недужные и хворые и по вере своей находили исцеление для души и тела». «Могила его приносит исцеление от всяких недугов, особенно же от укусов бешеных собак и всяких тварей»⁴¹.

Житие Георга Скевраци, киликийского церковного деятеля XIII в.

Его родители были бездетны и только после долгих постов, молений и обетов заимели сына. «И уже при кормлении в нем проявились признаки святости». Согласно обету он стал священником, и в один прекрасный день его по доносу отдали на истязание судьям, которые «жгли, палили, возжигая огонь на груди и животе из смолы, сала и серы, и насильно вливали в рот святому обильно воду с известью, а иногда и с уксусом, до тех пор, пока он ужасно не распухал и кишки его, не вынеся нестерпимой боли жжения, не извергали собранное внутри (...) Он, Георг, устоял пред искушением дьявола и победил его во всем (...) Дьявол, сильно посрамленный и ошеломленный, причитая и горюя, бежал и жалкий, не понимал, что же случилось». После этого святой совершает путешествие на Восток (в историческую Армению. – Ю.А.), а вернувшись, поселяется в пустыни. «Святой любил жить в тиши, в укрытых местах и вдали от людской толпы, со зверьми в горных пещерах»⁴². Среди его деяний известны различные случаи исцеления болезней (один из них – возвращение мистическим путем к жизни практически умершего больного), уничтожения и обезвреживания свертков с талисманами и костей женщины, «которая своим колдовским искусством погубила души многих и в содружестве с дьяволом совершила величайшие злодеяния»⁴³, помощь в зачатии детей и даже в наступлении смерти (так, молитвами он помог одной вдове, скорбящей о муже, умереть естественной смертью в трехдневный срок).

Житие вардапета Погоса (XVII в.)

Будучи родом из селения Бар Мокской области, он приехал в обитель Варага, где и стал вардапетом. В житии подробно описывается, каким лишениям и духовным страданиям он добровольно подвергался (постился целыми днями, простаивал на ногах целые ночи в молитвенном бдении). Затем следует эпизод о том, как вардапет Погос стал единственным, кто молитвами сумел совершить чудо открытия двери Апостольской церкви в Тавризе, которая ранее была недоступна. Это стало вехой не только в истории описываемой области, но и в жизни самого Погоса, так как после этого он пустился в длительные скитания, проповедуя и строя церкви и попутно совершая чудеса исцеления. Согласно житию, он исцелил бесплодную жену одного иноверца и сухорукого мальчика, приручил диких коз, которые стали выполнять все его просьбы. «Есть и другие истории о жизни и чудесах (совершенных) вардапетом

Погосом, исцелявшим бесноватых и тому подобных {...}. После периода скитаний вардапет отправился в Большую пустынь и жил отшельником в келье {...} На могиле его (происходит) много чудесных дел с хворыми и болящими, которые с надеждой идут к нему, исцеляются от любой болезни»⁴⁴.

Как видим, приведенные жития можно разбить на этапы, укладывающиеся в определенную схему. Миссия некоторых из них уже predetermined чудесным (предсказанным или вымоленным) рождением. «Странности» будущих святых, проявляющиеся с детских и отроческих лет, тракуются как влечение к Богу, стремление служить ему. Период, предшествующий божественному откровению, в результате которого передается дар целительства и чудотворства, совпадает с периодом испытаний (добровольная или вынужденная схима, скитания, телесные муки и терзания, искушения дьяволом). Остальная часть жизни этих персонажей, как правило, проходит в отшельничестве, скитаниях, во время которых они и осуществляют свою целительскую миссию. Тот факт, что практически все целители были отшельниками, т. е. отстранялись от церковного сообщества, не подчинялись его правилам, кажется нам чрезвычайно важным. Диапазон деяний святых отшельников соответствует основным шаманским функциям: излечение больных и одержимых, обеспечение потомства бесплодным, обезвреживание колдовства и даже помощь при наступлении смерти. Могилы их также становятся целебными. Многие из них имеют тесную мистическую связь с животными, выражающуюся во взаимопомощи, общении, совместном проживании, исцелении болезней как самих животных, так и недугов, причиняемых ими. Как нам кажется, благодаря этим обстоятельствам, в данных житиях довольно явно проглядывает структурная связь с шаманством, в свете чего «чудесные» детали перестают быть только данью канонам агиографии и приобретают иную окраску.

Кроме отшельников, в ряде случаев шаманские качества проявляются еще в одном персонаже, а именно главе армянской церкви – католикосе. Один яркий тому пример – жизнеописание католикоса Филипоса Ахбакеци (XVII в.). У Филипоса было замечено необычайно раннее влечение к служению Богу, стремление стать монахом. Испытания, предваряющие обычно процесс инициации, находят свою параллель в годы отшельничества, одинокой, трудной жизни отрока в лесах близ обители. Только после этого следует поэтапное посвящение Филипоса сначала в иноки, затем в вардапеты, потом в епископы, и, наконец, перед смертью католикос Мовсес назначает Филипоса своим преемником. В житии наряду с примерами чудотворства и целительства имеется и эпизод исцеления бесноватого монаха. Этот эпизод распадается на две части, в одной из которых о событии рассказывают свидетели процесса исцеления, монахи, в другой – действующее лицо, то есть сам исцеленный монах. Версия очевидцев: «Случилось одному из братьев взбеситься, и так зачастил злой дух к нему, что выгонял его из помещения в поля и долины и таскал его туда и сюда вдали от людей. (...) Патриарх владыка Филипос приказал ввести одержимого бесом монаха в церковь, в солею, дабы священник, отслуживший обедню, в священном облачении прочел Евангелие над ним». Далее события развивались так: «Сам [Филипос] пошел в церковь и, войдя через западную дверь церкви, тихо и медленно подошел к солею и там, пав на колени лицом к алтарю, с великой мольбой и обильными слезами прочел одну гобху (группа псалмов в армянской литургии. – Ю.А.) псалмов. В это время человек, одержимый бесом, хотел убежать и спастись из рук, державших его, и, не сумев, истошно, громко завопил, замертво упал на землю и его вырвало. (...) С тех пор монах навсегда избавился от того недуга». Версия монаха: «Когда братья, схватив, держали меня под Евангелием, которое читал отслуживший литургию священник, мне привиделся громадный и ужасный черный змей, обвившийся вокруг шеи, спины и всего тела моего, но я видел также и духовного владыку Филипоса с огромным обнаженным мечом, вошедшего стремительным шагом в церковные двери; он подошел ко мне и поразил тем мечом змея, обвившегося вокруг меня, и, зарубив, отбросил его прочь от меня, а голова и другие части тела змея тотчас пропали и сгинули»⁴⁵.

Нечто похожее имеется в более раннем (XIII–XIV вв.) житии другого католикоса, святого Гюта, который, узнав об упрямстве св. Ерицака, явился к нему в келью и воскликнул: «Почему ты упрямишься, видно в тебе сидит дэв (злой дух. – Ю.А.), да изгонит его Господь!» В эту самую минуту изо рта святого за клубился густой дым и бурей вылетел из помещения, после чего туда влетели стаи белых голубей с крыши. Из других чудес Гюта интересен рассказ о том, как его однажды в горах застал сын персидского царя, гнавшийся за диким оленем. Когда олень чудесным образом исчез, царевичу предстало видение святого Гюта, рядом с которым сидел медведь. Его раненая лапа лежала в руке святого, и тот ее исцелял. Когда царевич спросил Гюта, кто это рядом с ним, тот ответил: «Это все мои верные псы!»⁴⁶.

Пересечение житий отшельников и католикосов в том, что касается целительства, на наш взгляд, не случайно. Маргинальность, обособленность этих двух звеньев церковной структуры проявляется через пограничность тех и других с миром сверхъестественного, близость одних (отшельников) с миром духов (что находит свое подтверждение, например, в поверье, переданном в источнике XVII в., что будто бы дэвы (духи) в образе отшельников спускались с гор в селения и сожительствовавали с женщинами⁴⁷), и близость других (католикосов) к высшему божественному началу, что проявляется в их мифической связи с языческим божеством-целителем, функции которого впоследствии взяли на себя общеармянские святые Саргис и Геворг (аналогичен Георгию Победоносцу). Эта связь в описанных примерах проявляется через убийство змея, покровительство медведю, который в ряде мифологических сюжетов тесно связан со святым Саргисом.

Таким образом, жития святых по сути своей должны были быть максимально приближены к схеме становления и деятельности шаманов, чтобы соответствовать адекватному образу целителя. А сформировавшееся народное восприятие этих персонажей способствовало тому, что в них могли реализовать себя люди с потенциальными шаманскими возможностями.

Совмещение функций отшельников-целителей и представителей церковной структуры (священнослужителей, монахов) нам представляется похожим на роли жреца и шамана в батакской традиции⁴⁸. Жрец – посредник между социумом и духами, в его функции входит «управление» духами, он ответственен за социум в его взаимоотношениях с миром сакрального, он – организатор и ведущий сакральных церемоний и празднеств, тогда как шаман сам ведом духами, его посредничество проявляется индивидуально, в каждом конкретном случае целительства. Батакская модель, хотя и обусловлена наличием на Суматре двух религиозных систем – исконно батакской и индуизма, конечно, более проста. Кстати, в ней также имеет место противопоставление жрецов (мужчин) и шаманов (женщин). Армянская же модель больше напоминает те культуры, где функции и традиции шаманства принял на себя суфизм – мистическое ответвление официального ислама.

Аспект мужского/женского в целительстве проявляется в них аналогично: суфийские святые-мужчины противопоставляются женщинам-шаманкам традиционного стиля. Кстати, вопрос о переходе шаманов-мужчин в доминирующую религиозно-идеологическую систему рассматривался в научной литературе именно на примере культур, воспринявших ислам⁴⁹. Было высказано предположение (подтверждаемое обширным материалом) о том, что мужчины постепенно становились служителями официального культа, а шаманские традиции переходили к женщинам⁵⁰. Генетическая же связь суфизма с шаманизмом формируется такими механизмами как функциональное сближение их вследствие присутствия ряда идентичных компонентов (таких как транс, например), дальнейшее заимствование символики, функций, деталей обрядности.

Близко к нашей тематике и русское старчество, одним из проявлений которого тоже было целительство. Структурно становление приверженцев мистических течений в христианстве (исихазм, старчество) очень напоминает шаманство. Основной в обеих системах является идея избранничества, в результате которого на адепта снисходит благодать. Путь к «становлению» проходит через телесные и духовные страдания и

переживания. Однако мы видим одно существенное различие между названными мистическими течениями и армянским отшельничеством. Суфизм сам по себе получил сложное институциональное развитие, обладал развитой философией и мифологией. Старчество, хоть и в меньшей степени, также имело философскую основу (берущую свое начало еще в византийском исихазме). Кроме того на примере знаменитой Оптиной пустыни можно видеть, насколько был развит институт ученичества и последователей среди старцев⁵¹. У армянских же отшельников не было никакой особой философии, кроме общехристианской, жизнь и деятельность каждого из них развивалась по индивидуальной схеме (не считая общих для всех веков, о которых говорилось выше), наличие последователей и/или учеников встречается довольно редко. Остается только один фактор, о котором в источниках нет информации, но который можно предположить – это общее для них всех обладание шаманскими способностями, которое, возможно, и становилось стимулом и одной из наиболее важных предпосылок появления отшельников-целителей.

Насколько целительство отшельников соответствовало духу, философии и мифологии христианства в Армении? Ответом на этот вопрос может служить тот факт, что апологеты христианства в Армении просто культивировали идею целительства. Об этом в источниках говорится прямо, адекватными выражениями. Например: «дабы излечились битые», «очиститесь от болезни, насылаемой дьяволом», «упали пред ним ниц и стали просить излечения» (символического. – Ю.А.)⁵². В «Истории Армении» христианского историка V в. Агатангелоса, основное содержание которой сосредоточено на появлении и распространении христианства в Армении, кульминационный момент, повествующий о видении Григора Просветителя⁵³, представляет идею исцеления, тесно связанную с образом родника: «и засветилось пространство между четырьмя столбами и заструился обильный родник (...), а в священниках и мучениках заструится родник крещения, дабы омылись души и тела от болезни (нечисти)»⁵⁴. Схема основного мифа о громовержце, молния которого рождает родник из земли (подразумевается: в процессе уничтожения *вишапа* – змия, дракона), рассмотрена в статье Л.А. Абрамяна о Христе-змееборце⁵⁵. Однако, как видно из приведенной цитаты, в контексте христианской веры архаический мотив получает новую интерпретацию. Появление мифического родника сравнивается с духовным родником, который должен исходить от святых-мучеников и священнослужителей и который также будет служить излечению телесному и духовному. Древний бог громовержец получает свой новый образ, персонифицированный во Христе. Христос же наделяется эпитетом «всеврачеватель».

Особенно тесно мотив исцеления переплетается с крещением. Само крещение – уже исцеление (как следует из цитаты, приведенной в связи с образом родника). В повествовании есть еще одно место, как бы воспроизводящее элементы основного мифа. Речь идет об исцелении царя Трдата и его обращении в христианскую веру. Согласно легенде, после мученичества и смерти дев Рипсима, Гаяне и их сподвижниц царь в наказание был обращен в кабана. После осознания царем ошибки происходит ритуал его излечения, где Григор играет роль целителя⁵⁶. Сам Трдат (противник Григора и Христа) может быть отождествлен с божеством-противником громовержца. На это указывает и связанный с ним образ кабана, свиньи⁵⁷. В тот самый миг, когда Трдату возвращается человеческий облик, одновременно получают исцеление и все больные и немощные, стоявшие в толпе. Значит, исцеление Трдата есть акт божественного действия, первоисцеления, по принципу которого и происходят все остальные исцеления.

Иной причиной адаптации традиционного целительства к христианству послужило само восприятие болезни. Ни в архаическом, ни в христианском мышлении болезнь не воспринимается как чисто физическое явление. Немошь физическая всегда есть следствие немощи духовной, следствие непослушания, непокорности духам/божествам/Богу. Болезнь сама одухотворена (ср. приведенное выше христианское восприятие дьявола, злого начала в виде болезни и архаические представления о духах различных

болезней). Не удивительно, что имея сходные мифологические представления о болезни, о процессах заболевания и исцеления, христианство и язычество должны были найти компромисс: целители, формально входящие в структуру официального культа, по сути продолжают архаические шаманские традиции. Единственным затруднением стал мужской институт христианского духовенства. И переходить в новую компромиссную форму целительства могли соответственно только мужчины. Женщины продолжали оставаться в рамках старых традиций, которые официальным культом рассматривались в качестве враждебных и порочных. И, более того – бессильных, так как, по объяснению Езника Кохбаца, «они (кахарды) суть порождение дьявола, а дьявол не может изгонять порождения самого себя, ибо это означало бы его раздвоение»⁵⁸. Последнее высказывание, кстати, хорошо гармонирует с христианским (и не только) представлением о том, что женщина по сути своей связана с темным, злым началом. И противопоставление «старый–новый» органично перетекло, как мы уже показали, в противопоставление «мужской–женский».

Что же происходило с армянским шаманством, постепенно сосредоточившимся в руках женщин? Сравнивая средневековый и современный материал, мы видим, что имело место значительное сокращение и упрощение ритуала камлания, трансформация его деталей, проистекающие, возможно, из этнокультурных заимствований (например, обряд литья воска, как нам кажется, имеет восточное, возможно тюрко-монгольское происхождение⁵⁹, однако по сути он оказался связанным с прежней ролью воды в армянском камлании). Значительно ослаб элемент транса и экстаза, хотя некоторые предваряющие его черты, например, обильная зевота, остались. Вербальная часть обряда (видимо, очень сокращенная) сохранилась в индивидуальных «молитвах», которые вручаются целителю «святыми» вместе с самим даром целительства. Эти молитвы представляют собой простое перечисление имен «святых», которые обычно помогают целительнице. По-видимому, это остатки ритуального призыва духов. Одновременно имело место смещение акцента непосредственно с исцеления, т. е. достижения конечного результата, на гадание, которое прежде служило вторичным компонентом (что, возможно, частично связано с более слабым наказанием за гадание, как было выявлено выше). В процессе лечения наиболее важно было «угадать» или «увидеть» причину заболевания. Ее обнаружение в одних случаях равносильно излечению, в других требуется еще дополнительная магическая помощь самой гадательницы («раскрытие» магических талисманов *тухт у гир*, обезвреживание «дурного глаза») или так называемого «святого» (посредством жертвоприношения ему, точнее, объекту, его олицетворяющему).

Образ «святого» – еще один убедительный пример компромисса христианства с архаическими традициями. В субкультуре целительниц и гадалок термин «святые» по сути обозначает духов-помощников, которые наделяют человека даром целительства и гадания. Причем он одновременно объединяет и основных христианских божеств (Иисус Христос и Богородица Мариам), и общехристианских/общеармянских святых (Св. Саргис, Св. Карапет, Св. Геворг /Георгий, Св. Григор Просветитель), и местных святых мучеников⁶⁰ (известны их могилы), и просто безымянных духов-помощников, которые либо появляются в снах и видениях в мифических образах белого старика, животных, «чужих», «врагов» (типа курда или турка), либо просто материализуются в виде камня, *хачкара* («крест-камень» – композиция с крестом, вырезанная в камне), дерева, останков святыни (монастыря, часовни, реликвии). Их функции и взаимоотношение со своими «избранниками» укладываются в одни и те же шаманские стереотипы (не зависимо от происхождения).

Упомянем также, что инициация будущей современной целительницы происходит исключительно во сне, хотя содержит в себе элементы архаического обряда, который, впрочем, может, никогда и не принимал форму реального посвящения. В пользу этого соображения говорит отсутствие в армянской целительской традиции оформленного института ученичества (как не было его и среди целителей-отшельников, возможно, в продолжение всей традиции).

Таким образом, новый механизм мистической регуляции физического, психического и духовного здоровья (что в архаическом понимании составляет единое целое) индивидуумов и всего общества дополнил, частично подменил собой старые механизмы, сосредоточенные в шаманском и жреческом институтах и, что важно, включил мужскую половину потенциальных целителей-шаманов. Однако этот новый механизм имел один существенный недостаток – он культивировался социумом, был ему нужен, но существовал вне его. С отрицанием отшельничества целительство вновь переместилось в плоскость традиционного шаманства, которое тесно связано с механизмами передачи информации, в том числе и генетической, внутри социума. Века существования христианства, христианских отшельников-целителей как типично мужского института привели к смещению акцентов в культуре, к выделению четких полофункциональных различий в мистико-религиозной сфере. Однако в традиционной шаманской сфере продолжают развиваться процессы развития, о чем свидетельствует более или менее регулярное появление в ней мужчин.

Не значит ли это, что в культуре периодически происходит спонтанное возрождение архаических шаманских форм? Точнее – идет восстановление структуры, заполнение ее ниш, функционально не востребованных в течение времени. С таким же успехом можно ожидать и возрождения некоторых архаических компонентов, к примеру, полноценных транса, экстаза, путешествия в иной мир (подобные случаи, правда, пока очень немногочисленные, мы уже можем зафиксировать). Конечно, это не представлялось бы возможным, если бы эти компоненты не сохранялись в культуре каким-либо латентным образом. Но данный вопрос пока остается на стадии исследования.

Примечания

¹ За неимением обобщающего термина мы решили воспользоваться обозначением, принятым в западной научной литературе (ritual specialists).

² Мы использовали материалы по ряду индоевропейских, тюркских и монгольских народов, таких как таджики, узбеки, туркмены, киргизы, казахи, турки и другие, среди которых шаманство изучено более полно.

³ *Езник Кохбацци*. Опровержение ересей. Ереван, 1994 (на древнесарм. яз.).

⁴ *Ован Мандакун*. Речи. Венеция, о-в Св. Лазаря, 1860 (на древнесарм. яз.).

⁵ Армянская книга канонов / Предисловие, научно-критический текст и примечания В. Акопяна. Ереван, 1964 (на арм. яз.).

⁶ *Августин М.* Полное собрание житий и мученичеств святых. Венеция, 1810–1815 (на древнесарм. яз.); Памятники армянской агиографии / Вступ. статьи и примеч. К. Тер-Давтян. Вып. 1. Ереван, 1973; Армянские жития и мученичества / Вступ. статьи и примеч. К. Тер-Давтян. Ереван, 1994; Новые армянские мученики / Вступ. статьи и примеч. К. Тер-Давтян. Ереван, 1998.

⁷ Публикации, в частности, выходили в изданиях: Этнографический журнал в 25 тт. Шуша-Тифлис, 1896–1916 (на арм. яз.), Эминский этнографический сборник в 9 тт. М., 1901–1913 (на арм. яз.).

⁸ Название идет от традиции средневековых «письменных» талисманов. См. о них: *Одабашиян А.А.* Народные верования армян (по материалам рукописных талисманов 15–19 вв.) // Кавказский этнографический сборник. Т. 6. М., 1976. Однако в настоящее время они существуют в форме либо магически обусловленных действий (запирание, запирающее), либо знакового письма (например, подобранной совокупности предметов, таких как перья, нитки, иголки, косточки плодов, зерна, угольки, которые в определенном сочетании и особом соединении обозначают магическое пожелание порчи).

⁹ Согласно Гр. Ачаряну, слово это иранского происхождения, восходит к понятию «черный человек». См.: *Ачарян Гр.* Этимологический коренной словарь армянского языка. Т. 2. Ереван, 1973. С. 487 (на арм. яз.).

¹⁰ *Езник Кохбацци*. Указ. соч. С. 71–72.

¹¹ Там же. С. 72.

¹² *Алишан Г.* Древние верования или язычество армян. Венеция – остров Св. Лазаря. 1895. С. 365 (на арм. яз.).

¹³ Там же. С. 366.

¹⁴ Там же. С. 195.

¹⁵ *Чар* – арм. «злой».

¹⁶ *Ован Мандакун*. Указ. соч. С. 191.

- ¹⁷ Насчет оправданности перевода глаголов *hurm'el* и *dyum'el* словом «камлать» смотри дальше в тексте статьи.
- ¹⁸ Армянская книга канонов / Предисловие, научно-критический текст и примечания В. Акопяна. Ереван, 1964. С. 172 (на арм. яз.).
- ¹⁹ Там же. С. 442.
- ²⁰ Алишан Г. Указ. соч. С. 377.
- ²¹ Там же. С. 377.
- ²² Там же. С. 381.
- ²³ Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 60.
- ²⁴ Этот сюжет – один из наиболее известных в армянской мифологии. Речь идет о воскрешении Ара Прекрасного царицей Шамирам.
- ²⁵ О так называемом колдовстве царя Арташеса см. напр.: Лисицян С.С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа. Ереван, 1972. Т. 2. С. 19–20.
- ²⁶ Армянская книга канонов. С. 172.
- ²⁷ Микаэлян Г. Врачевание, гадание и обрядность среди переселенцев из Старого Баязета // Архив Института археологии и этнографии АН Армении. Папка № 104. С. 1 (на арм. яз.).
- ²⁸ Орбелян С. История Сюника. Ереван, 1986. С. 112–113 (на арм. яз.).
- ²⁹ Армянские жития и мученичества. С. 164.
- ³⁰ В раннем средневековье, в период принятия и распространения христианства институт подвижников новой веры не воспринимался как преимущественно мужской. Более того, среди фигур особо значительных святых IV–V вв. (ключевых для распространения христианства в Армении) выделяется целый ряд женщин, стоявших на позиции первых проповедников и мучеников новой веры – дева Гаяне и Рипсима со своими последовательницами, святая Шупаник. Кроме того, в первые века армянского христианства существовали даже женские обители, которые были вскоре распущены.
- ³¹ Киракос Гандзакец. История Армении. Ереван, 1961. С. 321 (на древнеарм. яз.).
- ³² Последний материал любезно предоставлен нам Л.А. Абрамяном.
- ³³ Езник Кохбац. Указ. соч. С. 71.
- ³⁴ Армянские жития и мученичества. С. 29–30.
- ³⁵ Примеры для данной статьи, за небольшим исключением, взяты из русскоязычных изданий, поэтому автор уверен в качестве перевода.
- ³⁶ Армянские жития и мученичества. С. 77.
- ³⁷ Там же. С. 79.
- ³⁸ Там же. С. 80.
- ³⁹ Там же. С. 81.
- ⁴⁰ Там же. С. 139.
- ⁴¹ Там же. С. 139–140.
- ⁴² Там же. С. 154–157.
- ⁴³ Там же. С. 163.
- ⁴⁴ Аракел Даврижеци. Книга Историй. М., 1973. С. 231.
- ⁴⁵ Там же. С. 260.
- ⁴⁶ Собака в армянской мифологии часто фигурирует как целитель и помощник божества-целителя.
- ⁴⁷ Закарий Канакерци. Хроника. М., 1969. С. 154.
- ⁴⁸ Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. С. 153.
- ⁴⁹ См. исследования по данной тематике: Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970; Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды средней Азии. М., 1975; Ревуненкова Е.В. Указ. соч.
- ⁵⁰ Сухарева О.А. Указ. соч. С. 57.
- ⁵¹ Горбачева Н.Б. Оптинские старцы. М., 1999.
- ⁵² Агапангехос. История Армении. Ереван, 1983. С. 408, 412 (на древнеарм. яз.).
- ⁵³ Первый армянский католикос и распространитель христианства в Армении в начале IV в.
- ⁵⁴ Там же. С. 112.
- ⁵⁵ Абрамян Л.А. Христос как эмсеборец: церковная традиция и память художника // Мифологические представления в народном творчестве (сб. ст.). М., 1993.
- ⁵⁶ С образом целителя Григора роднят также и такие детали его жизнеописания, как 30-летнее пребывание в яме (ср. с ритуальной смертью), после которого он обрел способность к исцелению.
- ⁵⁷ Эта тема детально разработана в: Petrosyan A. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the

Armenian Epics // The Journal of Indo-European Studies Monograph. 2002. (in press). См. пример этого отождествления в славянском фольклоре: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 130.

⁵⁸ Езник Кохбацц. Указ. соч. С. 71.

⁵⁹ Более подробное исследование этого вопроса мы попытались дать в нашей статье «Инокультурные параллели одного армянского лечебно-гадательного ритуала (в печати). См. об этом ритуале также: Khisamitdinova F.G. Bashkir concepts of souls // Shaman. Vol. 4. № 1–2. Szeged, 1996.

⁶⁰ В данной статье мы намеренно не заостряем внимание на еще одном институте, посредством которого в обществе транслировались шаманские качества, а именно святых-мучениках за веру, с которыми тесно связано целительство. В основе целительства мучеников лежит та же, что и в шаманстве, мифологическая схема обретения дара целительства через мифическую, а в данном случае и реальную смерть. Однако качествами шамана в данном случае обладают не реальные люди, а их ритуальные/мифические трансформации.

Y u. Y u. A n t o n i a n. On Some Key Transformations of Armenian Healing Traditions

It has been considered so far that the traditional Armenian witch doctors and diviners were practicing sorcery, not shamanism. The contemporary research and comparative studies of traditional shamanic cultures have demonstrated, however, that the Armenian healing and divinatory practices are analogous to shamanism, which has undergone major transformations under the influence of Christianity and various ethno-cultural processes. The author traces the most important transformations of the Armenian archaic shamanic mythology and the transfer of traditional shamanic practices into the sphere of predominantly female activities.

© 2002 г., ЭО, № 5

Л.И. Миссонова

УЙЛЬТА САХАЛИНА: ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЙ*

В настоящее время уйльта (ороки) расселены в Ногликском и Поронайском районах о-ва Сахалин: в пос. Вал (частично в пос. Ноглики), в г. Поронайск и на относящемся административно к Поронайску о-ве Южном (Сачи). Уйльта известны исследователям с конца 30-х годов XVII в., однако процесс активного изучения этого народа начался лишь в последние десятилетия. Малочисленность этноса и отсутствие устойчивого наименования (этнонима) его в различных статистических документах во все описываемые ниже эпохи привели к крайне странной, неоднократно повторяющейся ситуации, когда этнос то почти исчезает, то вдруг возрождается снова. При этом, как показывают полевые этнологические изыскания, он всегда, по крайней мере с середины XIX в. до наших дней, имеет de facto примерно одинаковую численность – около 320–340 чел. Объясняется это разными причинами, в том числе воздействием окружающей этнической среды, под влиянием которой происходят естественные процессы аккультурации и ассимиляции, а также порой нарочитым отсутствием их учета официальной статистикой.

Европейцы и японцы впервые попадают на Сахалин в XVII в., где обнаруживают

* Работа выполнена в рамках проекта № 2000-5175:01-02 «Post-Soviet Political and Socio-economic Transformation among the Indigenous Peoples of Northern Russia: Current Administrative Policies, Legal Rights. And Applied Strategies» Юбилейного Фонда Банка Швеции.