

DOI 10.31250/2618-8600-2023-2(20)-139-162

УДК 398.33

Э. Х. Петросян

Институт археологии и этнографии НАН

Ереван, Армения

ORCID: 0000-0002-3468-1372

E-mail: emma.petrosyan34@mail.ru

Р. А. Овсепян

Институт археологии и этнографии НАН

Ереван, Армения

ORCID: 0000-0002-7004-1145

E-mail: roman.hovsepyan@gmail.com

Семантика мифологических мотивов ритуала вызывания и прекращения дождя езидов Армении

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена реконструкции и семантике обряда вызывания и обряда прекращения дождя в свете индоевропейской мифологии на основе полевых записей от езидов в селах Армении. В обрядах вызывания или прекращения дождя *Buka barane* (диалектный вариант — *Buke*), невесты дождя брядовая кукла представляется невестой — персонификацией Матери-земли, а дождь Мамараш предстает Громовержцем. В обходной песне проклинается дождь, который сорвал с головы невесты покрывало, и упоминается начавшаяся в пятницу, но не продолжившаяся в субботу свадьба. Согласно этим текстам невеста была наказана за некий проступок и потоплена в реке. Так «небесная свадьба» не состоялась. В ритуале прекращения дождя, чтобы разогнать тучи, юноши-тезки вбивают в землю деревянным молотком железный колышек. Юноши олицетворяют божественных близнецов-кузнецов, а их действия соответствуют представлению о космическом соитии Неба и Земли. Сюжет о близнецах-кузнецах соответствует мотиву о детях Неба в космогоническом мифе. Согласно верованиям езидов, погоду контролирует не только Громовержец, но и его Противник из преисподней. Это мертвец или его фетиш — надмогильный камень. Взаимоотношения Громовержца и его соперника соответствуют мифологеме «Поединок Бога грозы и его Противника». Имитация раскатов грома (акустический код) или высекание искр посредством ударов двух камней друг о друга отражена в игре келе-меле. Юноши играют под вечер, когда небо обложено тучами, чтобы вызвать дождь. Характеристика ритуала езидов и мифопоэтический комплекс мотивов вызова и прекращения дождя позволяют сделать вывод, что все мифологемы соответствуют схеме основного индоевропейского мифа о сотворении мира.

К Л Ю Ч Е В Ы Е С Л О В А : ритуал, Невеста дождя, Громовержец, близнецы, Противник, небесная свадьба

Д Л Я Ц И Т И Р О В А Н И Я : Петросян Э. Х., Овсепян Р. А. Семантика мифологических мотивов ритуала вызывания и прекращения дождя езидов Армении. *Этнография*. 2023. 2(20): 139–162. doi 10.31250/2618-8600-2023-2(20)-139-162

E. Petrosyan

Institute of Archaeology and Ethnography NAS
Yerevan, Armenia
ORCID: 0000-0002-3468-1372
E-mail: emma.petrosyan34@mail.ru

R. Hovsepyan

Institute of Archaeology and Ethnography NAS
Yerevan, Armenia
ORCID: 0000-0002-7004-1145
E-mail: roman.hovsepyan@gmail.com

Yezidi Rain-Making and Rain-Stopping Rituals in Armenia: Semantics of Mythological Motifs

ABSTRACT. The paper examines the semantics and the reconstruction of Yezidi rain-making and rain-stopping rituals in the light of Indo-European mythology. It draws on the ethnographic materials collected in the Yezidi villages in Armenia. In these rituals, Buka Barane (the rain's bride), presented as a ritual doll, is interpreted as a bride and the personification of Mother-Earth, and the Rain-Mamarash is the personification of the Thunder-Bearer. The ritual involves singing a procession song damning the rain, which tore off the bride's veil; the song also mentions the wedding that started on Friday but did not continue on Saturday as it was supposed to. According to the texts of these songs, the bride was punished for some action and drowned in the river; therefore, the "heavenly wedding" was canceled. In the rain-stopping ritual, the namesake boys drive an iron stake into the ground with a wooden hammer to disperse the clouds. These boys personify the divine twin blacksmiths; their actions stem from the idea of the cosmic intercourse of heaven and earth. The twin blacksmiths' narrative also corresponds to the "sons of heaven" notion in the creation myth. According to Yezidi's beliefs, not only the Thunder-Bearer god controls the weather but also his opponent from the world beyond. This is a dead man or his fetish, a tombstone. The Thunder-Bearer's relationship with its opponent corresponds to the mythologem "the duel between the God of Storm and its Antagonist." The game of kele-mele imitates thundering (the acoustic code): the players strike sparks by hitting two stones against each other. Young males play the game on cloudy days, in the evenings, to induce rain. The characteristics and the mythical-poetic complex of the Yezidi rain-making and rain-stopping rituals allow us to conclude that all mythologemes correspond to the scheme of the central Indo-European myth of the creation of the world.

KEY WORDS: ritual, Rain's Bride, Thunder-Bearer, Opponent, twins, "heavenly wedding"

FOR CITATION: Petrosyan E., Hovsepyan R. Yezidi Rain-Making and Rain-Stopping Rituals in Armenia: Semantics of Mythological Motifs. *Etnografia*. 2023. 2(20): 139–162: (In Russian). doi 10.31250/2618-8600-2023-2(20)-139-162

ВВЕДЕНИЕ

Управление погодой, в частности водными ресурсами, занимало важное место в жизни многих народов. И неслучайно в духовной культуре езидов Армении обряды вызывания и прекращения дождя занимают важное место, хотя они почти не описаны и лишь незначительная часть известна в литературе. Композитором К. Закарянном опубликованы тексты плясовых песен с минимальными комментариями (Zakaryan 1931), есть также публикации Сп. Меликяна (Melikyan 1952), Дж. Джалил (Celil 1965). Относительно подробно описан обряд вызывания и прекращения дождя с текстами песен А. Авдалом¹. Так, во время засухи езиды изготавливают куклу *Buka barane*² — невесту дождя. Дети шествуют с ней по селу под игру барабана и зурны, останавливаясь перед каждым домом. На куклу хозяева наливают воду, дарят ей масло, яйца, фрукты, дети в это время поют: «*Baran, bebara, / Khere-barakiate bina khara. / Ia Mamarash barane khara*» («Дождик, дождик, поливай, / Принеси нам удачу. / О, Мамараш, нашли дождь»). Обойдя все село, куклу кидают в реку. Автор также поясняет: «Мамараш — дух дождя» (Avdal 2006: 95–96, 121). Авдал рассматривает широкий спектр проблем, касающихся идентичности езидов, почитания предков, растений, змей, солнца, воды, огня, веры в духов, приводит фольклорные тексты (Avdal 2006).

Разным вопросам этногенеза, истории, лингвистики, религии, фольклора и других проблем, касающихся курдов, посвящены десятки статей и книг, но обряды вызывания и прекращения дождя почти не упоминаются. Наиболее подробное описание обрядов дано в небольшой статье Г. Ф. Чурсина (1915) об азербайджанских курдах. Он приводит несколько способов вызывания дождя. Во время продолжительной засухи, чтобы вызвать дождь, женщины отправляются к роднику и обливают друг друга. Это обливание должно заставить небо поливать землю. Другой прием — несколько женщин впрягаются в плуг, тащат его на речку и пашут воду; упоминается также обряд жертвоприношения с целью вызвать дождь (Чурсин 1925: 14–16)³.

¹ Разбор текстов и песен, публикуемых А. Авдалом, приведем по ходу их изложения в данной статье.

² Музыковед Джамиля Джалил сообщила, что верный вариант имени — *Buka*, то есть форма женского рода.

³ Поскольку Г. Чурсин (1925: 14) комментирует: «Этот магический прием практикуется многими кавказскими народами: грузинами, армянами, азербайджанскими тюрками», отметим, что обряд записан автором неточно. Чаще женщины надевают мужскую одежду, впрягаются в плуг и пашут против течения сухое или обмелевшее русло реки (Vdoyan 1972: 480). В армянских селах Мирзик и Мартунашен для вызова дождя заранее сговаривались и впрягались в плуг четыре старухи, так как они были чистые (не менструировали). Обычно это были вдовы. Попадья держала плуг. Все облачались в вывороченную наизнанку старую мужскую одежду. Они с шумом, гамом матерились, уподобляясь мужчинам, и пахали против течения обмелевшую реку. В ряде регионов женщины, рядясь в мужскую одежду, привязывали к поясу половник как имитацию фаллоса. В данном случае сухое русло реки символизировало женщину, а движение женщин против течения в направлении к предполагаемому истоку имело эротическую символику (Naugaretyan 2004: 3, 218; Петросян 2006: 508; 2008: 316–327).

Г. Чурсин приводит также обряд прекращения дождя с использованием куклы: «Собираются 5–15 мальчиков в возрасте 10–15 лет и устраивают “кodu”, а именно, берут палку с утолщением на конце в виде головки и надевают ее в женское платье, делая таким образом куклу. С этой куклой мальчики обходят селение, заходя в каждый двор, причем поют песенки: “Коду, коду”. Хозяйки дарят им яйца, сыр, зерновой хлеб и пр. После этой процессии туман или дожди должны прекратиться» (Чурсин 1925: 15–16).

В. Никитин, опубликовавший монографию о курдах, отмечает, что пользовался статьей Г. Чурсина. Он тоже приводит сведения об обычае обливать женщин водой из источника, чтобы прогнать засуху, о пропахивании плугом реки для вызывания дождя, а для прекращения дождя, по его сведениям, завязывают 7 или 9 узлов, «называя каждый именем какого-то лысого человека» (Никитин 1964: 351). В. Никитин упоминает также обряд с куклой, цитируя Г. Чурсина: «У курдов имеется и другой широко распространенный обычай — коду (*kodu*): несколько десяти-двенадцатилетних мальчиков обряжают куклой палку с толстым концом — головой. С этой куклой они ходят по селению и поют: “Коду, коду”. Хозяйки выносят им подарки, сыр, зерно» (Никитин 1964: 351).

М. И. Зильберман в работе «Древние анатолийцы и Евразия», не указывая на источник, пишет, что «и у курдов изгоняли (прогоняли) засуху женщины (что типично), обливая друг друга водой, а затем впрягались (вдовы) в плуг (раннеземледельческий обычай, практикуемый при обычной пахоте) и вспахивали воду реки, тем самым взывая к Великой матери, богине Неба — владычице верхней, высокой, воды. Езидские же женщины в засуху делают куклу, наряжают ее и с молитвенными песнопениями носят по деревням. Куклу именуют “матерью дождя” (богиня Неба) и молят ниспослать дождь» (Зильберман 2021: 13.4)⁴.

В монографии Т. Буа «Курды» приведены описания обрядов вызывания и прекращения дождя, мы процитируем⁵ только несколько вариантов, важных как параллели к рассматриваемым в нашей статье.

...для вызывания дождя бросают в бассейн камень из могилы пира, который остается там до тех пор, пока не пойдет дождь. Дети, в свою очередь, участвуют в процессе в свое удовольствие. Они делают своего рода куклу из двух кусков дерева в форме латинского креста. Это бука-баран (невеста дождя) [в оригинале — *bûka baran (épousée de la pluie)*], ее наряжают

⁴ Сопоставление текстов М. Зильбермана и Г. Ф. Чурсина (указывает, что Зильберман тоже пользовался его данными. Чтобы не обращаться к этой информации далее, отметим, что вспахивают не воду, а сухое русло реки; в песне обращаются не к богине неба, а к Громовержцу, который должен ниспослать дождь. Куклу же именуют не Великой Матерью дождя, а Невестой дождя — *Buka barane* (Asatrian, Arakelova 2004: 231–279; Avdal 2006: 95–96).

⁵ Перевод с французского Р. Овсепян.

и надевают на голову чалму. Двое детей, держа ее за руки, в сопровождении своих товарищей, идут от дома к дому, и поют: «Гранат, мармелад, / Боже, пусть идет дождь / Для бедных и больных. / Боже, пусть идет дождь. / Лысая голова весны, / О, невеста дождя, / Дай воды для урожая / Как дается повседневная пища...» [“Grenade, marmelade, / O Dieu, que la pluie tombe / Pour le pauvre et le malade. / O Dieu, que la pluie tombe / Tête chauve du printemps. / O épousée de la pluie / Donne l’eau sur la récolte / Comme plat des jours passés...”]. Дети погружают куклу в таз в каждом доме, хозяйка дома выливает на куклу ведро воды и раздает детям сладости. Другой вариант обряда: дети, чтобы остановить дождь, когда есть риск погубить урожай, носят похожую куклу-чучело, распевая “Коду, коду”, и им дарят подарки (Bois 1966: 104–106).

Т. Буа приводит также обряд жертвоприношения:

Если долго нет дождя, то, взяв кухонную утварь и провизию, всем селом направляются к священному дереву, танцуют вокруг кастрюли, пока еда не будет готова. После трапезы поливают водой самое красивое платье одной из женщин и ждут дождя. Если дождь не идет до того, как пришло время возвращаться, они [участницы обряда] поливают водой друг друга и возвращаются в свои дома, полностью промокшими (Bois 1966: 104 – 106).

Следует отметить, что Т. Буа упоминает сведения, относящиеся к театральному фольклору. Таково разыгрывание комической сценки с ряженым Кёсе-гелди («Лысый пришел...»), приезд в село на осле карнавального короля со свитой. В числе зрелищ автор упоминает скачки, игру в поло, в мяч (типа хоккея), петушиные бои, а также приводит названия танцев (Bois 1966: 59–60, 68–69).

Ряд обрядов разных регионов Турции публикует И. Башгоз, но оговаривает при этом, что включает в свой полевой материал данные по другим народам, живущим в указанных им регионах. В основе его классификации следующие критерии: цель ритуала, число участников (индивидуальные и групповые), порядок проведения церемоний и название ритуала, которым, как считает автор, является имя главного персонажа или предмета (Başgöz 2007: 385–403). И. Башгоз приводит описание обряда вызывания дождя: изготовление куклы, которую называют *Chomcha Gelin* (Невеста-Половник)⁶, и сбор процессией пищевых продуктов для нищих. Он же отмечает, что такой обряд бытует и у армян (Başgöz 2007: 395).

Приведенный обзор литературы свидетельствует о том, что опубликованы в основном полевые материалы о интересующих нас обрядах,

⁶ В иранск. *çatça*, в турецк. *çetca* — большая ложка, половник (Bdoyan 1972: 491).

а анализа и комментариев к ним в этих публикациях практически нет. Опубликованные сведения порой неточны, некоторые авторы некритически используют сведения из работ предшественников. Кроме краткого описания верований езидов, сделанного А. Авдалом, публикаций полевых материалов о езидях, проживающих в Армении, нет. Этот пробел в какой-то степени стараемся восполнить мы.

Будучи в 1963 г. в экспедиции по сбору этнографических материалов армян в Талинском районе Армении, одна из авторов статьи, Э. Х. Петросян, с целью сравнения обрядов армян и езидов провела несколько дней в селах езидов. В результате выяснилось, что в ряде случаев имеется разница в обрядах вызывания и прекращения дождя у езидов и армян, но есть и совпадения. Однако по результатам экспедиции были опубликованы полевые материалы только по армянам (Петросян 2006: 505–511; 2008: 316–327; Petrosyan 2021: 59–71). Р. Овсепяном были сделаны полевые записи тех же обрядов у езидов уже в 2012–2022 гг. Так возникла идея сопоставить данные полевых работ, проведенных с разницей почти в 50–60 лет среди езидов региона Арагацотн, а также Арарата, Армавира и Котайка в Армении⁷.

В данной статье мы хотим выявить степень сохранности и изменения, происшедшие в обрядах вызывания и прекращения дождя у езидов, а также охарактеризовать основные фольклорные мотивы, сопоставив их с мифологическими воззрениями индоевропейских народов. Большая часть сведений из наших полевых материалов не зафиксирована в работах по верованиям курдов-езидов, многие сведения уникальны, поскольку в наши дни описанные практики и обычаи почти не сохранились. Особенно это относится к поэтическим текстам и описанию ритуальных игр. Мы хотим ввести эти сведения в научный оборот, а также провести сопоставление, привлекая в качестве сравнительного материала некоторые данные об аналогичных обрядах в армянской традиции.

В последние годы наблюдается процесс смены религиозных воззрений у езидов — в их среду стали внедряться миссионеры «Общества свидетелей Иеговы» и пятидесятники. Идет процесс трансформации идентичности путем обращения молодежи в неопротестантские конфессии. Отчасти поэтому мы хотим привлечь интерес неофитов-езидов к народной культуре и показать, что надо сохранять словесный, музыкальный и танцевальный фольклор как тысячелетнее достояние собственного народа.

⁷ Полевые материалы Э. Х. Петросян 1963 г., далее — ПМП; полевые материалы Р. А. Овсепяна 2014–2022 гг., далее — ПМО. Исследования Р. А. Овсепяна, использованные в данной статье, выполнены при поддержке Комитета по науке Республики Армения (гранты 13-6F457 и 21AG-6A080). В статье рассматриваются лишь несколько обрядов вызывания и прекращения дождя.

ВАРИАНТЫ ИМЕНИ РИТУАЛЬНОЙ КУКЛЫ

В практике езидов имеется много способов вызывания и прекращения дождя. Но одним из действенных приемов считается вождение по селу ритуальной куклы *Buka barane* (Бука баране). Она является первым и основным персонажем в записанных нами обрядах.

Имя невесты, видимо, табуировано как в обрядах, так и в текстах плясовых песен, причем если прозвище куклы — Невеста дождя, то собственное имя жениха скрыто метафорой — Дождь. «Обычно женские персонажи ритуала вызывания дождя носят имя, связанное либо с названием Бога Громовержца, следовательно, его жены, либо с эпитетом Громовержца» (Иванов, Топоров 1974: 106). У езидов имя женского персонажа Невеста дождя (*Buka barane*) связано с именем Громовержца — дождь (*baran*).

П. Язиди и А. Джалали провели среди ираноязычных и тюркоязычных народов и номадов, населяющих Хорасан, полевые работы с целью сбора данных о ритуале вызывания и прекращения дождя (Yazdi, Jalali 2016: 186–210)⁸. Они приводят региональные имена куклы: *Ataloo, Talank, Talanak, Talu, Talalu, Chokol, Natalu, Haloonar, Qoli, Qazak, Chooleh Qazeh, Holi Qazak* и др. Не исключено, что некоторые из этих имен куклы были в обиходе у курдов-односельчан. Так, в некоторых сельских районах мужчину с огромной накладной бородой или безбородого мужчину турки и курды называют Кусаном (Куса) и просят его нести в процессии чучело *Chooli (Qoli) Qazak*⁹. Другое прозвище куклы приводит И. Башгоз — *Chomcha Gelin* (Невеста-Половник). Поскольку имя Невесты дождя, то есть богини — табу, то обычно называют ее тем предметом, который используют как остов для куклы¹⁰.

Г. Чурсин и Т. Буа упоминают, что мальчики делают куклу «коду», поют песенки: «Коду, коду»¹¹, так называя Невесту дождя. К сожалению,

⁸ Авторы пишут, что в Хорасане проживает много тысяч курдов, и большинство из них являются потомками соплеменников, которые были переселены в провинцию шахом Аббасом I около 1600 г. Отметим, что массовая депортация населения Араратской долины шахом Аббасом I в Иран началась в 1604 г. Многие армяне вернулись после Туркманчайского договора между Россией и Ираном 10 (22) февраля 1828 г.

⁹ Армяне Нагорного Карабаха тоже называли куклу Чоли (*Dzoli, Qoli*) и пели: «Чоли, Чоли нет, / Приготовили бы мы хавиц (вид каши), да масла нет. / Чоли упала в море, / Некому ее оттуда вытащить» (Лисицян 1992: 157). Слово чоли — имя куклы, прекращающей дождь, а также *dzoli, dzololak* — ‘связка зеленых веточек’ (Acharyan 1913: 9, 729). Видимо, на связку веточек надевали платье. Это сопоставимо с веником/метлой, которую тоже наряжали.

¹⁰ «Сирийские армяне Кесапа во время засухи делали куклу-женщину *ճ'եօմճ'ա կալօն* — невеста-половник, т. е. остовом куклы был половник. Ее водили по домам и пели. Так называлась и ритуальная каша-жертвоприношение, которую ели вместе, завершая обряд» (Cholakyan 1998: 329). Иранские армяне называли куклу *Sherap-tiknik* – Кукла-половник (Bdoyan 1972: 491). В Карабахе *Chamchik Khatun* — Госпожа Маленький Половник (Acharyan 1913; 9, 875).

¹¹ В армянской традиции мальчики в процессии не участвовали (Bdoyan 1972: 492).

песни не записаны, поэтому воспользуемся опубликованными текстами армян, где куклу называют диалектными Коти/Годи.

Ряд армянских песен вызывания дождя начинаются с трагического возгласа: «Ай Коти, вай Коти, / Умер муж, пропал сын. / Принесите веревку, достанем их из воды!». Далее следует просьба положить на ладонь яйцо, дать горстку муки, чтобы испечь лепешку, немного масла, чтобы умастить волосы (ПМП 1985; Naugapetyan 2004; 2020; Петросян 2006: 508; Novsepyan 2018). В регионе Гандзак (с. Мирзик) куклу называли Коти. Это имя встречается и в арцахском варианте вызова дождя: «Плуг заржавел, лопата растрескалась, а Коти истосковалась по красному солнцу, по зеленым полям» (Петросян 2008: 319). В данном варианте солнце — ее жених. В песне была также просьба: «Koti, Koti, / Ygh berek, varse ksek, / Astvatz khndrenk andzrev birek» («Коти, Коти, / Принесите масло, / Умастим волосы, / Бога попросим ниспослать дождь») (ПМП 1985).

В записи С. Арутюняна: «Коти, Коти пришла, / В красном платье она / Стала у порога, / От красной коровы просит молоко, / От черной курицы просит яйцо, / Сверху просит дождь, / Снизу просит хлеб» (Narutyunyan 1956, ВВ IV№ 8731). Название куклы в Арцахе — Годи (Vardanyan 1970: ВВ № 6189, 01-6197, 02-6198.00), а в Гандзаке — Коти. В одном из вариантов поется, что Коти устала ходить повизгивая, поскрипывая (Ghaziyan 1983: 15, 184). Также koti — ‘чаша’, мера для пшеницы и других сыпучих веществ, деревянная посуда, а kot — также означает ‘ручка’ (Acharyan 1913: 9, 596; Gabikean 1952: № 312.). Такая чаша с ручкой похожа на половник, на который поперек привязывали небольшую палочку — руки куклы (ср. Chomcha Gelin — «Невеста-Половник»). На получившийся остов надевали нарядное платьице, словно на невесту. Площку обматывали белой косынкой и получалось лицо.

Итак, кукла-богиня у армян Арцаха и Гандзака имеет два региональных варианта имени — Коти и Годи. В Гандзаке вид полевого обеда называется kot (Acharyan, 1913: 9, 596). Поскольку имя куклы и полевого обеда совпадают, то именно он является той обрядовой кашей, которую ели на открытом воздухе на берегу реки как жертвоприношение Громовержцу, чтобы он ниспослал дождь. Можно сделать вывод: мы имеем семантический ряд — кукла, ковш, мера веса, обрядовая каша и акустический код (скрип, визг).

Итак, все известные в этнографии курдов-езидов и армян имена богини земли, жаждущей дождя, закодированы и являются прозвищами: езидск. Buka/Buke barane (Невеста дождя), арм. Andzrevi hars (Невеста дождя), Chomcha Gelin (Невеста-Половник), арм. Sherep tiknik (Кукла-половник), Chooli Qaza, Qoli (арм. ‘пучок зеленых веток’). курд. Kotu, арм. Koti/Godi (‘Чаша с ручкой’, вероятно, половник). Названия куклы

у курдов-езидов и армян указывают, что оба народа, жившие в одном и том же регионе по соседству, использовали семантически близкие термины.

МИФОРИТУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ОБРЯДА ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ

Нам удалось восстановить по полевым материалам следующий ход обряда. Когда долго не было дождя, несколько женщин преклонного возраста организовывали обрядовую процессию с куклой Бука баране. Поскольку этот обряд ситуационный, то день недели для его проведения не имел значения: все уже разуверились, что вскоре польет дождь¹². В одном из домов для участия в обряде собирали неполовозрелых девочек. Старшая в доме женщина начинала мастерить ритуальную куклу Бука баране. С этого дня она персонифицирует жрицу, творца-скульптора. Поскольку кукла — дублер Невесты дождя, (то есть невесты Громовержца), то помещение становилось сакральной территорией как жилище богини. Бука баране готовят весело, с пением и плясками, как в свадебном обряде. К верхней части метлы или веника привязывают поперек палку — распростерты «руки невесты»¹³. Ручка метлы становится ее «головой». На получившийся крест надевают блузку и трехцветную юбку — красную, желтую и зеленую. Синий цвет, как говорили все информанты — плохой, цвет скорби (ПМП, с. Канч)¹⁴. Но одна из информанток сказала: «Платье должно быть семи цветов (видимо, в подражание цвету радуги), а материю, которая не видела солнечного света, должны дать семь семей» (ПМО, с. Акко).

На голову обязательно накидывают покрывало, которое скрывает лицо. Наряженную куклу берут за «руки» две девочки — «посаженные сестры». Эти девочки должны быть тезками (ПМО, с. Акко). Сзади выстраиваются участники «свадебного поезда». Иногда их сопровождают музыканты. Поющая и пляшущая процессия движется от дома к дому. По дороге к ней присоединяются дети. Старшая в доме женщина выходит с ведром воды, приветствует и обливает водой куклу и детей, а также дает муку, масло, яйца, сладости, иногда деньги. Обойдя все село,

¹² Наши информанты упоминали только время суток: сумерки.

¹³ Наиболее вероятным вариантом был ранний обычай наряжать метлу, поскольку веник не принято выносить из дома, а метла может «ходить» по улице.

¹⁴ В. Ф. Минорский отмечал, что у езидов немало странных табу: им не дозволяется есть салат-латук, бобы, рыбу, одеваться в синее (Минорский 1915: 24; см. также Novsepyan 2016). М. Зильберман поясняет: «В курдском языке понятия (русск.) “синий” цвет и “траур”, “скорбь” обозначаются одним и тем же термином — “шин”» (Зильберман 2019, 13.5). Нижний, потусторонний мир ингушей — “Тел” (ел(ь)), тоже соотносился с темно-синим цветом (Акиева 2016: 24–25). Следовательно, синий цвет считался хтоническим и связывался с миром усопших.

«поезжане» останавливаются в последнем доме и из собранных продуктов устраивают веселый пир (ПМП, с. Неркин Талин).

Однако многие помнили другое завершение обряда. Дети шли за околицу села, вместе ели или раздавали еду нищим. Чтобы пошел дождь, куклу топили в ручье, а по другой версии — хоронили, и могилу поливали водой¹⁵. Если дождь в течение нескольких дней не начинался, то могилу раскапывали и куклу снова топили. Некоторые информанты рассказывали, что в их детстве Бука баране оставляли на горе — ближе к небу (ПМО, с. Сорик, с. Мецадзор, с. Каниашир).

МИФОРИТУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ОБРЯДА ПРЕКРАЩЕНИЯ ДОЖДЯ

Схема ритуала прекращения дождя похожа на ритуал вызывания дождя. Но поскольку это была не свадебная, а похоронная процессия, то были и отличия (ПМП, с. Канч). Бука баране была меньше размером и ненарядная. Мастерили ее, плача, из накрест сложенных и перевязанных палок, одевали в красную блузку и синюю юбку. Информант пояснила: красный цвет — цвет солнца, хорошей погоды, а синий — безоблачное небо (когда нет дождя). На лицо куклы-невесты накидывали тонкий шелковый платок зеленого цвета. В некоторых районах скрещенные палочки обматывали лоскутом. Бука баране символизировала покойницу. Одна из девушек становилась «матерью умершей». Все скорбели и оплакивали куклу.

Похоронная процессия с пением и танцами шла по селу от дома к дому. Куклу окатывали водой, но еду не собирали. Через некоторое время ее хоронили на перекрестке семи дорог¹⁶. Через три дня девушки собирали по домам продукты на поминки и шли за околицу села. Там готовили халву для раздачи нищим или ели ее сами. Если дождь не прекращался, то через несколько дней выкапывали куклу Бука баране и топили в ручье (ПМП, с. Неркин Талин). Фактически похороны и потопление куклы означали ее наказание. Но были и другие варианты обряда. Информанты объясняли: «Мы бросаем Бука баране в воду, чтобы настал дождь. А если не хотим, чтобы лил дождь, то ее надо хоронить в сухом месте. Она под землей должна быть там, куда вода не проникает» (ПМО, с. Акко, Ереван, Абовян). Иногда хоронили под камнем или в пещере. Это место должно было быть чистым, куда не ступала нога животного (там же).

¹⁵ У армян и езидов распространен обычай топить куклу в проточной воде, но в Армении мало рек, в основном это стекающие с гор ручьи от талых снегов, летом такие ручьи засыхают. Поэтому существует также другой вариант — хоронить куклу во влажной почве или налить на могилу воды.

¹⁶ Перекресток в мифологии народов символизирует центр мира.

МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ РИТУАЛА ВЫЗЫВАНИЯ
И ПРЕКРАЩЕНИЯ ДОЖДЯ

В большинстве случаев тексты о вызывании и прекращении дождя типологически совпадают¹⁷. Приведем одну из наиболее известных нам записей песни, сделанную музыковедом С. Меликяном в 1926–1927 гг. В комментарии указано: «Свадебная песня. Поют во время купания жениха. Люди просят дождь»¹⁸.

Բարանէ, վայ բարանէ, / Հուն բընեորն բարանէ չը կը. / Բարանէ վե րոհարէ, / Հուն բընեորն բարանէ չը կը: / (2 раза) / Շըկըրի բազե դարէ, / Բարանէ, վայ բարանէ: / Խառն խաշա փախա յարէ, / Հուն բընեորն բարանէ չը կը:

Дождь, вай дождь, / Смотрите, что наделал дождь. / Этот весенний дождь, / Смотрите, что наделал дождь. (2 раза). Намочил листья дерева, / Ой, дождь, вай дождь. / Сладко спать в объятиях любимой, / Смотрите, что наделал дождь (Melikyan 1952: т. 2, №. 256, запись 1926 или 1927 г.).

Другой вариант мелодии записан в 1931 г. композитором К. Закарянном, а текст — А. Джинди (Zakaryan 1936: 115)¹⁹. Текст песни, записанной нами в 1963 г., довольно развернутый:

¹⁷ Поскольку мы хотим ввести в научный оборот наш полевой материал, то для сравнения будем приводить несколько опубликованных текстов других авторов. Мы благодарим Терезу Амрян за помощь за перевод текстов с езидского языка (курманджи) на русский.

¹⁸ Курдский текст песни А. Джинди записал армянскими буквами. Мы приводим опубликованный армянский перевод и перевод на русский язык.

¹⁹ Də bə luğ, luğ, luğ, luğ barane, / Де лури, лури, лури, лури дождь,
Də bə luğ, luğ, luğ, luğorane, / Де лури, лури, лури, лури целина,
La şawtîe, la werane. / Вай, чтоб ты садох, вай, чтоб исчез,
Ve barane sê kyğ, sê kyğ, / Что наделал этот дождь, что наделал...
Inîe lekê, şemievêkyğ, / Начался в пятницу, закончился в субботу,
Xêmyla zave şêpêzêkyğ. / Прервал снаряжение жениха.
Ve barana sêg paiza, / В этот осенний дождь,
Ba dîwêşînê bêlge guza, / Дождь срывает листья ореха,
Xêw-xuêşbunê paşle qîza. / Сладко стало спать в объятии девушки,
Ve barana sêg z'vêstane, / В этот зимний дождь,
Govênd gêrja lî dêr xane, / Танцевали гованд у дверей дома,
Xêw-xuêşbunê paşla z'ne. / Сладко стало спать в объятии женщины.
Ve barana sêg havine, / В этот летний дождь,
Êm şjar dîbîn sêg hêsp u zîna, / Мы седлаем коней и садимся на седло,
Xêw-xuêşbunê paşla dîna. / Сладко стало спать в объятии сумасшедших.
Ve barana sêg bîhara, / В этот весенний дождь,
Ba dîwêşînê gylîe dara, / Ветер сдувает листья с деревьев,
Xêw-xuêşbunê paşla jara. / Сладко стало спать в объятии любимой (Kêlyame şymaeta kumança 1936: 115).

Приведенное в песне слово «лури» означает «колыбельная», «лури-лури» может быть переведено также как «баюшки-баю» (перевод Т. Амрян и авторов).

Lê baranê, lê baranê, / О, дождь, о, дождь,
 La şewitîyê, la wêranê, / Чтоб ты засох, чтоб ты проклят был,
 Îniyê barî, şemîyê vekir, / Пошел в пятницу, прекратился в субботу,
 Xêliya bûkê şerpezekir, / Испортил покрывало невесты,
 Baran barî alîyê Qersê. / Пошел дождь в стороне Карса.
 Tilya min kewe ber medêsê (meq êsê) / Палец мой попал под ножницы
 Seva kurê filankesê. / Из-за сына кого-то парня (ПМП, с. Канч, перевод
 Джалили Джалила).

Записаны также песни, в которых есть вставные строчки с призыванием дождя: «Тучи грозовые закрыли небо» (Semîla Celîl 1965: 13, 68, 89). Еще один текст записан в 1963 г.

Lê baranê, lê baranê, / О, дождь, о дождь,
 Sêr sêranê, sêr çevanê, / С радостью, с милостью,
 Vê baranê çi kir, çi kir, / О, дождь, что наделал, что наделал,
 Koffiya bûkê şerpezekir. / Испортил кофи²⁰ невесты.
 Vê baranê, erd jî şilkir, / Этот дождь оросил землю,
 Vê baranê, dinê şinkir, / Этот дождь озеленил весь мир,
 Vê baranê, der biharê / Этот дождь весной²¹

Şînkirî çîya zinarê. / Озеленил горы и скалы.
 Lê baranê, lê baranê, / О дождь, дождь,
 Xanê²² xaşkirîye paşla yarê. / Хане бросил в жаркие объятия любимого.
 Vê barana sêr rayîzê / Этот осенний дождь
 Xanê xaşkirîye paşla qîzê. / Бросил Хане в жаркие объятия девушки (ПМП,
 с. Канч, перевод Джалили Джалила)²³.

Рассмотрим ритуальные фольклорные тексты песен по схеме: «Кто? Как? За что?». В песне Ле баране записи 1963 г. несколько персонажей.

Первый персонаж всех вариантов песни — невеста. Ее плач начинается с трагических возгласов «ой, вай!» и дальше идут проклятия: «О дождь, о дождь! Чтоб ты сгорел, чтоб ты был проклят!». Вина жениха-дождя в том, что он сорвал с невесты фату, а начавшуюся в пятницу свадьбу расстроил в субботу. Если бы свадьба состоялась, то благодаря жарким объятиям с Хане, наступило бы плодородие всего мира. Видимо, имя «Хане/Ханум/Госпожа» — еще одно прозвище невесты.

²⁰ *Koфи* — женский головной убор, в другом варианте песни — головное покрывало невесты (*xêli*).

²¹ *Bihar* в сочетании *derbiharê* означает весна. В данном случае *derbiharê* может быть переведено как «наступление весны» (коммент. Т. Амрян).

²² *Xanê* — женское имя, краткая форма имени *Xanim/Ханум* — ‘госпожа’.

²³ Информант О. Усоян говорил, что эту песню поют и под нее пляшут мужчины во время жертвоприношения, чтобы пошел дождь.

Перечисление в песне сезонов дает возможность предположить, что свадьба была намечена на весну — начало календарного цикла и возрождения природы. Если подытожить все претензии невесты-Земли к жениху-дождю-Небу и рассмотреть эти мотивы в схеме индоевропейской мифологии, то «небесная свадьба» Неба и Земли не состоялась. Невеста наказана (Иванов, Топоров 1974: 108).

Второй персонаж плясовой песни — жених-дождь-Громовержец. Как зовут Бога Неба? В статье о пантеоне езидов Г. Асатрян и В. Аракелова приводят прозвище или имя Мамараш, сопоставляют его функции с функциями Громовержца и этимологизируют имя как Черный Маммад (Мухаммед) (Asatrian, Arakelova 2004: 231–279). Заметим, что все-таки Мухаммед, не Аллах. Авторы приводят также поэтические тексты, где упоминается Мамараш, но они ни стилистически, ни по содержанию не похожи на ритуальные песни, исполняющиеся во время обрядов вызывания или прекращения дождя. В вариантах известных нам мифопоэтических текстов вызывания или прекращения дождя нет упоминания Мамараша. Возможно, что имя табуировано. Но в приведенном выше тексте, записанном А. Авдалом, ориентировочно в 30-е гг. XX в. есть четверостишие, которое приговаривал один из мальчиков: «Дождик, дождик, поливай, / Принеси с собой удачу. / О, Мамараш, дай нам дождь». По жанру это не песня, а инвокация-приговор. Похожие приговоры произносят и взрослые в других обрядах, посвященных дождю (Avdal 2006: 95–96, 122–123). Авдал описывает лишь одну процессию с куклой, где призывают на помощь Мамараша, но она совершенно иного содержания и явно заимствована у армян (Avdal 2006: 121)²⁴.

Информанты, с которыми удалось поговорить в 1963 г., воздерживались от ответа на вопросы, касающиеся пантеона, и только называли имя павлина Малаке Тауз. Но уже через 50 лет мы наблюдаем процесс секуляризации и нам удалось записать от информантов некоторые сведения о Мамараше. Так, есть много святилищ, посвященных Мамарашу, где совершают жертвоприношения. По одному из вариантов, все село совершало жертвоприношение и моления Мамарашу у дома шейха данного села (ПМО, с. Акко). Информанты говорили: «Во власти Мамараша засуха и дождь — все в его руках, это ангел, который распоряжается осадками и погодой, он святой, бог погоды» (ПМО, с. Каниашир). Одна из информанток объединяла Мамараша и Буке баране, по-видимому, считая, что оба святые (ПМО, с. Мргавет). В селе Акко опрашиваемый юноша пояснил: «В обряде Буке баране, когда была засуха, мы совершали жертвоприношение, призывая Мамараша». Все опрошенные считают, что в святилищах, посвященных Мамарашу, временами сверкают

²⁴ Дети радостно возвещают о приходе Бука баране и просят яиц, сыра, масла, фруктов, что имеет место и в армянских песнях.

молнии. Около Пайтасара (гора Аждахак) есть святилище, которое сооружено на том месте, где молния в горах убила юношу (Новсеруан 2017: 141). Итак, функции Мамараша совпадают с образом Бога грозы.

Третий (гипотетический) персонаж мифа — сын Громовержца, названный в мифоритуальной песне как некто или незнакомец (*flyankyase*). Может быть, это свидетельствует о табу на произнесение его имени? В одном из текстов песни женщина (Невеста?) жалуется, что ее палец поранен острым предметом — ножницами. Мотив отрезанного пальца у противника Бога и превращения его в хтоническое животное отмечен В. Н. Топоровым (1977: 198, прим. 8). Предположительно, это намек на соитие. И, как следствие, можно определить причину гнева Громовержца — измена.

В индоевропейской мифологии есть сюжет о наказании Громовержцем жены за измену и превращении ее в растение, животное (Иванов, Топоров 1974: 106, 115, 151). В армянской мифологии в порядке реконструкции сюжета «Наказание Громовержцем сына и неверной жены», сын от страха превращается в скрипящую мышь (Петросян 2004: 34, 60), а жена — в куклу Нарин/Нури (Петросян 2020: 156–158). В обрядах езидов проклятую Громовержцем его жену Бука баране тоже наказывают. Она от страха превращается в куклу. Ее хоронят, топят, разрывают могилу, достают и снова топят. В этом аспекте можно рассматривать трансформацию Матери-Земли Бука баране в куклу как снижение, это проклятый персонаж, сохранивший свои функции в обрядах вызывания и прекращения дождя. Сын, согласно этой концепции, принимает образ птенца. Рассмотрим эту версию.

Информанты рассказывали:

В те дни, когда пасмурно и нужно, чтобы пошел дождь, дети прыгают, бегают и нараспев повторяют:

Varanê bibar, bibar, / Дождик, мороси, мороси,

Cûcîkê nanê te xwar, / Птенец твой хлеб съел²⁵.

Qîjîkê tekîge hewar. / Ворона зовет тебя на помощь (ПМП, с. Канч, перевод Джалили Джалила).

Обратим внимание на мифологему: птенец-сын (персонаж индоевропейского мифа «дети неба») и супруга-ворона призывают дождь-отца, потому что от палящих лучей погибает поле, в котором созрели колосья хлеба. Варианты этого приговора в 2014–2022 гг. помнили немногие информанты. Дети или скандировали, или напевали эти и другие похожие приговоры: «*Varanê bibar, bibar çivîkê nanê te xwar*» («Дождь, приходи, приходи, птенец съел твой хлеб») или «*Vê baranê b̄bar, b̄bar îdî*

²⁵ То есть съел хлеб, который дал ты.

bese de b̄bar, s̄c̄s̄k̄ê nanê te xwar» («Ну, дождь, поливай, поливай, ну, поливай, птенец съел твой хлеб»), а также: «Дождь приходи, твой хлеб уже съели, остался в поле, птенец унес» (Новсеруан 2017: 125)²⁶. Если понимать засеянное хлебное поле как метафору Земли-Матери зерна, то понятно, что нежелание Неба на призыв сына излиться дождем, соответствует «наказанию» невесты.

Четвертый персонаж мифа — мертвец, часто — погибший неестественной смертью, и надмогильный камень — его фетиш, к помощи которого езиды также прибегают для вызова дождя (ПМП с. Канч). В данном случае имеется оппозиция верха в лице Бога грозы и низа — его Противника, причем оба распоряжаются дождем (Иванов, Топоров 1974: 75, 77, 97). С этим персонажем связано несколько игр.

РИТУАЛЬНАЯ ИГРА ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ КЕЛЕ-МЕЛЕ

В юношескую игру kele-mele играют под вечер, когда пасмурно, чтобы вызвать дождь (ПМП, с. Канч). Два холостых парня становятся ведущими. Далее следует конанье. С зажатым в кулаке камешком юноши подходят к ведущим, предлагая отгадать, где камень. Участники делятся на две группы, обычно по 4–6 юношей. Аналогичной жеребьевкой выясняют, кто начинает игру. На площадке на расстоянии в 5–7 м друг против друга располагаются две партии игроков. В центре в ряд на расстоянии 25–30 см друг от друга вертикально ставят три высоких небольших камня — kelek. Это надмогильные камни, взятые с захоронения, со стороны головы покойника. Юноши вместе с небольшими камешками для метания выстраиваются в ряд. Игру начинают те, кому выпал жребий. Первый камень мечет самый ловкий. Он целится и приговаривает:

K'ele-mêlê, k'ele-mêlê, / Келе-меле, келе-меле,
Erdî reş e, azmanî reş, / Земля черна, небо черно,
Baranê hûr dimeşe, / Дождик мелко моросит,
Kêlapaşin mira, / Последний камень мой,
Têke zeveş e! / Сделай его арбузом!

Если юноше удастся сбить kelek, то его группа получает право еще на один ход. Если нет, то kelek, переходит к противнику. И так до тех пор, пока все камни не соберутся в одной группе. Выигрывает та команда, которая сбива все kelek. Победенные под смех и шутки зрителей на своих спинах переносят победителей на другую сторону площадки. После этого игра начинается снова. Обычно играют до трех раз. Если

²⁶ Ср. арм. «Андзрев, andzrev, ek, ek» или русск. «Дождик, дождик, поливай».

дождь не пошел, то старшие говорят, что юноши играли плохо или были нарушены правила (ПМП с. Канч, ср. Иванов, Топоров 1974: 95–96).

Согласно тексту приговора дождь моросит, но нужно, чтобы он был проливной. На небе грозовые тучи, и их надо разрядить. Значит, по тучам символически надо ударить камнем, чтобы полил дождь, то есть чтобы арбуз треснул, и потекла вода (ПМП с. Канч)²⁷. В старину огонь высекали ударами камень о камень или кусочками кремния (огниво).

Мы полагаем, что в игре *Kele-mele* удары камешками о большие камни тоже могли символически означать высекание огня (молнии), чтобы полил дождь. Эту ритуальную игру, где участвуют два персонажа — Противник (камешек с могилы) и грозовые тучи (Громовержец) можно рассматривать как мифологему «Поединок Бога грозы и Противника».

КАМЕНЬ И РОДНИК / ВОДА

Во время засухи в любую из пятниц пожилая женщина тайно шла на кладбище. Она ни с кем не должна была разговаривать, не могла отвечать на вопросы окружающих. При нарушении этого условия весь обряд терял магическую силу. Нельзя было и оборачиваться, если кто окликнет. Придя на кладбище, женщина брала со свежей могилы камень (*kelek*), поставленный на месте захоронения головы, и в подоле несла его к роднику²⁸. Там она опускала камень в воду и уходила. На следующий день так же молча, никому не рассказав о совершенном поступке, не оглядываясь, она шла, доставала камень и ставила на прежнее место (ПМП, с. Канч). В 2016 г. тоже был записан обряд, когда с целью прекращения дождя преклонного возраста женщина брала с могилы убитого мужчины камень и кидала его в воду (ПМО, с. Каниашир). В обоих случаях при вызывании либо прекращении дождя камешек погружали в воду, что аналогично потоплению куклы как наказанию. Случалось, что вместо того, чтобы нести камень к роднику, могилу поливали водой (ПМП, с. Акко). Фактически это вариант обряда «Камень и родник/вода». Обе версии бытовали до конца XX в. среди езидского и армянского населения Армении. Можно сделать вывод: поскольку камешек — фетиш Противника, а мотив его поражения (потопления) соотносится с водой, следовательно, Бог грозы одержал победу. В текстах плясовой песни встречаются также строчки, указывающие на «борьбу»: «Смотрите, что

²⁷ По свидетельству информанта понятие воды / дождя связывается с арбузом т. к. он содержит много жидкости (коммент. Т. Амрян). Подтверждением тому вставные строчки в плясовой песне «Благородная Безар»: «Вот пришел караван с арбузами..., тучи заволочли небо над нашим домом» (Celil 1965: 68; перевод авторов).

²⁸ Поскольку камешек как фетиш связан с потусторонним миром, его нельзя держать в руках. Та же связь прослеживается и в запрете оборачиваться (ср. миф об Орфее и Эвридике).

наделал этот весенний дождь! Листья дерева намочил» или «Дождь срывает листья ореха», или «Ветер сдувает листья деревьев». Объект гнева Громовержца — орешник, с которого в порыве ветра срываются листья. Если рассматривать это природное явление в свете индоевропейской мифологии, то «победа Бога грозы над Противником реализуется в расщеплении или сожжении дерева (дуба) или в расщеплении камня, под которым скрывается Противник» (Иванов, Топоров 1974: 20, 96). Значит, приведенные выше строчки плясовых песен можно рассматривать как мифологему «Поединок Бога Грозы и Противника».

ВБИВАНИЕ В ЗЕМЛЮ ЖЕЛЕЗНОГО КОЛЫШКА

В наших полевых записях есть оригинальное отражение мотива близнечного культа, который наиболее известен как почитание римских Диоскуров и иранских Ашвинов. В 1963 г. был записан обряд прекращения дождя с участием тезок-«кузнецов»²⁹. В сумерки на перекрестке дорог собирались юноши. Двое из этой группы — тезки — становились друг против друга и начинали вбивать в землю по металлическому колышку с заостренным концом. По очереди, передавая друг другу деревянный молоток, они били каждый по своему колышку, называя свое имя: «Memed navê min, singa bikute, sayî raweste erd daweste» («Мамед, мое имя, давай вобьем кол [в землю], [чтобы] ясная погода стояла, а земля поклонялась»). Если дождь на следующий день не прекращался, то колышки кидали в воду. К сожалению, информанты не помнили, почему их вбивают тезки (ПМП, с. Канч).

Другой вариант этой игры записан в 2016 г. Если дождь непрерывно лил, то двое мужчин с одинаковыми именами, например, Мамо, чтобы дождь прекратился, садились на землю рядом и вбивали по очереди железный колышек в землю рабочим молотком, называя свое имя: «Navê min Mamо, navê te Mamо ha(n) singa bikute serî raхacê» («Мое имя Мамо, твое имя Мамо, вобьем колышек, чтобы тучи разошлись») (Новсеруан 2017: 130).

Обе записи несколько противоречивы. В одном случае вбивают два колышка одним молотком, в другом — один колышек, по очереди, каждый своим молотком. В порядке реконструкции можем предположить, что некогда на двоих был один ритуальный деревянный молоток и один колышек.

Били сильно, чтобы колышек глубоко вошел в землю. Еще заклинали: «Боже, сделай так, чтобы хотя бы во время сбора урожая не было дождя». Потом в земле копали ямку, завертывали лоскутом колышек или какую-нибудь деревянную палочку, якобы это Невеста, и хоронили.

²⁹ О том, что они должны были быть близнецами, речь пойдет ниже.

В ряде сел во время похоронной процессии пели и все время били Бука баране (ПМО, с. Шеник, с. Каниашир). После похорон куклы возвращались домой (ПМО, с. Отеван). Через несколько дней начинали ходить от дома к дому, собирая пищу для поминок. Готовили халву и разносили по домам.

Если рассматривать этот обряд в контексте индоевропейской мифологии, то можно полагать, что тезки-кузнецы должны были быть также близнецами³⁰. Так, данные иранской фольклорной традиции указывают на участие в обряде близнецов.

В Хорасане в селе Джаламбадан во время проведения ритуала Чокол [*Qoghol*, обряд вызывания дождя. — *Прим. авт.*] люди, которые знают двоих близнецов, особенно мужчин или детей, просят их пойти с ними, чтобы они в конце ритуала были брошены в воду... В некоторых других областях люди толкают друг друга в воду или берут одного из двух однояйцевых близнецов [двойняшек] и бросают его в воду (Yazdi, Jalali 2016: 186–210).

Предположительно, им был второй по рождению близнец как наиболее слабый и ущербный. Тезки-кузнецы-близнецы в ритуале езидов предположительно пользовались деревянным молотком, предназначенным не дляковки, а для удара (деревянный молоток сторит от раскаленного железа). «Мотив втыкания-забивания палки (или гвоздя) в землю, видимо, сопоставим с соитием Отца-Неба с Матерью сырой Землей, в которую Громовержец мечет стрелы молний, чем способствует оплодотворению Земли, зачатию и будущему ее плодородию. Во всяком случае эротическое истолкование этого действия более чем вероятно» (Топоров 2004: 54, прим. 19). Подтверждением тому упоминание в Гатах (Ясна 30. 4) о том, что два первоначальных духа-близнеца — «благой» и «злой» — участвуют в акте творения (Дрезден 1977: 340). Но близнецы езидов — не антагонисты, у них один молот, который они передают друг другу.

Сакральный деревянный молоток зафиксирован в обряде европейских народов. Так, в Германии на праздник Св. Петра дети бегают от дома в дом с деревянным молотком, стучат по косяку двери, стенам с целью изгнания дракона. Этим молотом пользуются лишь в этот день и хранят его из года в год (Филимонова 1977: 140). В славянской мифологии зафиксирован мотив перебрасывания топора братьями-великанами, которые рубят лес для постройки дома как первые жители

³⁰ Возможно, что намек на одинаковые имена соответствует также их внешней «одинаковости».

земли — творцы (Смирнов 2009: 359–560)³¹. Сюжет «Великаны бросают предметы взад-вперед» есть в указателе мотивов Томпсона (Thompson 1955, F 531. 3. 2.)³². Конечно, участники игры у езидов — не великаны, но символика передачи/перебрасывания деревянного молота и забивание колышка в землю позволяет персонифицировать их как участников «акта творения». В мифоритуальном аспекте персонажи игры, в которую играли езиды, — это божественные однополые кузнецы-тезки. Считается, что рождение близнецов происходит с участием сверхъестественных сил. Поэтому в мифологии индоевропейских народов мотив близнецов переходит в мотив «дети неба» или «божественные близнецы». К ним мы символически причисляем и персонажей игры, бытовавшей у езидов.

В записанном нами в обряде остановки дождя путем забивания колышка отметим новый мотив, присущий мифологии езидов. Братья-тезки — «дети неба» — являются кузнецами, в то время как в мифологии других индоевропейских народов божественные близнецы — не кузнецы, а всадники-антагонисты, рожденные от разных отцов, как например, Диоскуры или Ашвины³³. В обряде езидов это братья-двойняшки-тезки, рожденные от одного отца. Они дружно, передавая молоток друг другу, громко бьют по железному колышку, подражая раскатам грома³⁴. Однако их усилия не увенчиваются успехом, поскольку как «дети неба» они тоже наказаны отцом. И все-таки они стараются остановить проливной дождь, опускают в воду колышек или хоронят в земле (намек на акт соития невесты с женихом-дождем, что в мифологии принято называть «Небесной свадьбой»).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Полевые материалы, записанные с интервалом в 50–60 лет показали, что в памяти езидов сохранились не только воспоминания, но, порой, подробная информация об организации обрядов вызова и прекращения дождя. Отметим некоторые особенности в записанных нами обрядах.

³¹ «Независимые друг от друга литовские и славянские формы дают основание утверждать, что мотив/сюжет о великанах с единственным топором бытовал еще в пределах балто/славянской общности до расщепления на балтов и славян или, если угодно, до кристаллизации на балтов и славян» (Смирнов 2009: 367).

³² Giants throw tools back and forth.

³³ В Ригведе Ашвины названы *Duvo Napata* — сыновья Бога, или *Dyauh* — сыновья Неба.

³⁴ Акустический код нашел отражение в требовании в круговом танце вызывания дождя акцентированно ударять пяткой, например, в танце *Her lêhin* («Топни каблуком») рефрен «*Topni, topni, topni kablukom, / Kablukami w zemlju bejte*» (Celil 1965: 58, 4, 13), который можно сравнить с повизгиванием Коти.

1. Упоминание весеннего дождя указывает, что свадьба назначена на весну, а в ритуальные игры играют в сумерки, когда пасмурно, что указывает на время их начала.
2. Обязательно надо обойти все дома села и налить воду на куклу и на детей.
3. Кукла для вызывания дождя должна быть большой, красивой, свадебной, в красной, желтой, зеленой одежде. Кукла в похоронном обряде для остановки дождя — маленькая, некрасивая, в синем платье.
4. Обряд вызывания дождя имеет двойственное содержание: веселая процессия, порой под музыкальное сопровождение, а песня — с трагическими возгласами и проклятиями, как во время обряда остановки проливного дождя.
5. Чтобы вызвать дождь, надо куклу захоронить / потопить в воде, а для прекращения дождя нужно захоронить куклу в сухом месте, куда не проникает вода.
6. Полевые записи показали, что информанты к 2014–2022 гг. почти не помнили вербальную часть обряда и поэтические тексты.
7. Сохранилось в ритуальных и поэтических текстах участие всех персонажей мифа: куклы — сниженного образа Матери-Земли, Громовержца, его детей и Противника.

Проведенное нами сопоставление балто-славянской мифологической системы и реконструкция фольклорно-мифологических текстов езидов позволяет сделать вывод об их (текстов и ритуалов) относительной сохранности и связи с основными мотивами индоевропейского мифа о сотворении мира.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Авдал А.* Веравания курдов-езидов. Ереван: Гитутюн, 2006. 188 с. (На армянском).
- Ачарян Г.* Армянский провинциальный словарь. Тбилиси: Лазаревская семинария восточных языков, 1913, 875 с. (На армянском).
- Айрапетян Т.* О двойственном восприятии обрядов по вызыванию и прекращению дождя // Историко-филологический журнал. 2004. № 3. С. 217–227. (На армянском).
- Акиева П. Х.* История древних верований ингушей. Магас: КЕП, 2016, 374 с.
- Архив Института археологии и этнографии. Арутюнян С. Б. Гндеваз, 1956. № 8731. (На армянском).
- Архив Института археологии и этнографии. Варданян С. Шуши, 1970, № 6197. (На армянском).
- Бдоян В. Г.* Земледельческая культура Армении. Ереван: АН АрмССР, 1972. 510 с. (На армянском).
- Габикян К. Н.* Словарь себастского армянского провинциального языка. Иерусалим. Типография Србоц Якобеанц, 1952, 682 с. (На армянском).

Газиян А. Арцах // Армянская этнография и фольклор. Т. 15. Ереван: АН АрмССР, 1983, 278 с. (На армянском).

Джамилия Джалил. Курдские народные песни. М.: Музыка, 1965. 172 с. (На курдском).

Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифологии древнего мира / Ред. Якобсон В. А. М.: Наука, 1977. С. 337–365.

Зильберман М. И. Древние анатолийцы и Евразия (часть вторая) // Интернет-портал «Самиздат», 2019. 156 с. URL: http://81.176.66.171/z/zilxberman_m_i/drewnanat2.shtml (дата обращения: 10.02.2023).

Иванов В. В. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках // Балто-славянский сборник / Ред. В. Н. Топоров. М.: Наука, 1972. С. 193–205.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. 341 с.

Королева С. Великаны, перебрасывающие предметы на дальние расстояния: балто-славянские и иноэтничные варианты фольклорного сюжета // Македонско-руски јазични, литературни и културни врски. 2018. № 7. С. 323–339.

Курдские народные песни. Собрал и записал композитор Каро Закарян. Ереван: 1936. 164 с. (На курдском).

Лалаян Е. Труды. т. 1, Ереван: АН АрмССР, 1983. 457 с. (На армянском).

Лисициан Ст. Армяне Нагорного Карабаха. Ереван: АН Армении, 1992. 238 с. .

Меликян С. Армянские народные песни. т. 2, Ереван: Айпетрат. 1952. 266 с. (На армянском).

Никитин В. Курды. М.: Прогресс, 1964. 431 с.

Овсепян Р. “Бука баранэ” (“Невеста дождя”) и другие обряды вызывания дождя у езидов Армении // Эчмиадзин. 2017. № 74(1). С. 114–146. (На армянском).

Петросян Э. Опыт этимологии прозвищ обрядовой куклы Нарин/Нурин // Вестник Ереванского Университета: Арменистика, 2021. № 12(2) (34). С. 59–71. (На армянском).

Петросян Э. Х. «Веселые похороны» — армянская версия карнавала // Историко-филологический журнал. 2020. № 3 (215). С. 140–161.

Петросян Э. Х. Боги и ритуалы древней Армении, Ереван: Тигран Мец, 2004. 287 с.

Петросян Э. Х. Этимология региональных имен «Невесты Дождя» — Цовинар // Актуальные проблемы литературы и культуры. (Вопросы филологии. Выпуск 3). Ред. С. Золян. Ереван: Лингва, 2008. С. 316–327.

Петросян Э. Х. Этнопсихологические особенности космогонии Арцаха // Годичная научная конференция / Ред. А. Дарбинян . Ереван: РАУ. 2007. С. 505–511.

Смирнов Ю. И. Перебрасывание единственного топора // Балто-славянские исследования. 2009. № 18. С. 354 – 368.

Топоров В. Н. Заметки о растительном коде «основного» мифа (перец, петрушка и т. д.) // Балтийский лингвистический сборник / Ред. Т. В. Цивьян. М.: Наука, 1977. С. 196–207.

Топоров В. Н. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-матери // Балто-славянские исследования. 2000. № 14. С. 239–279.

Топоров В. Н. Об отражении некоторых мотивов «основного» мифа в русских детских играх (прятки, жмурки, горелки, салки-прятки) // Балто-славянские исследования. 2004. № 16. С. 9–64.

Филимонова Т. Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы / Ред. С. Токарев. М.: Наука. 1977. С. 139–162.

Чолакян А. Кесап. т. 2. Алеппо: изд-во Армен Гаспареан, 1998. 566 с. (На армянском).

Чурсин Г. Ф. Азербайджанские курды (этнографические заметки) // Известия Кавказского историко-археологического института. Т. 3. Тифлис, 1925. С. 1–16.

Asatrian G., Arakelova V. The Yezidi Pantheon // Iran & the Caucasus. 2004. no. 8 (2). Pp. 231–279.

Başgöz I. Rain Making Ceremonies in Iran // Iranian Studies. 2007. Vol. 40. № 3. Pp. 385–403.

Bois T. The Kurds. Beirut: Khayats, 1966. 168 p.

Hovsepian R. On the rain-related rituals of Tatev village, Armenia // Herald of the Social Sciences (Armenia). 2018. № 3(654). Pp. 347–56.

Hovsepian R., Stepanyan-Gandilyan N., Melkumyan H., Harutyunyan L. Food as a marker for economy and part of identity: on traditional vegetal food of Yezidis and Kurds in Armenia. Journal of Ethnic Foods 2016. № 3(1). Pp. 32–41.

Kreyenbroek G. Yezidism — Its Background, Observances and Textual Tradition, Texts and Studies in Religion, New York: The Edwin Meller Press, 1995. 349 p.

Thompson S. Giants throw tools back and forth (F531.3.2.3) // Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends URL: <https://sites.ualberta.ca/~urban/Projects/English/Content/f.htm> (дата обращения: 28.08.2022).

REFERENCES

Akueva P. Kh. *Istoriia drevnikh verovaniĭ ingusheĭ* [The history of the ancient beliefs of the Ingush]. Magas: KEP Publ., 2016. (In Russian).

Asatrian G., Arakelova V. The Yezidi Pantheon. *Iran & the Caucasus*, 2004. no. 8 (2), pp. 231–279. (In English).

Avdal A. *Ezdi krderi havataliknere* [Beliefs of Yezidi Kurds]. Yerevan: Gitutyun Publ., 2006. (In Armenian).

Başgöz I. Rain Making Ceremonies in Iran. *Iranian Studies*, 2007, vol. 40, no. 3, pp. 385–403. (In English).

Bdoyan V. H. *Erkragortzakan mshakuĭte Hayastanum* [Agrarian culture in Armenia], Yerevan: Gitutyun Publ., 1972. (In Armenian).

Bois T. The Kurds. Beirut: Khayats Publ., 1966. (In English).

Celil C. *Kilame dcimeta kurda* [Kurdish folk songs]. Moscow: Muzika Publ., 1965. (In Kurdish).

Cholakean H. *Kesap* [Kesap]. Aleppo: Armen Gasparean Publ., 1998, vol. 2. (In Armenian).

Chursin G. F. [Azerbaijani Kurds]. *Izvestiia kavkazskogo istoriko-arkheologicheskogo instituta* [Proceedings of the Caucasian Historical and Archaeological Institute], 1925, vol. 3 (458), pp. 1–16. (In Russian).

Dresden M. [Mythologies of the Ancient Iran]. *Mifologii drevnego mira* [Mythologies of the Ancient World], Moscow: Nauka Publ., 1977, pp. 337–365. (In Russian).

Filimonova T. D. [Germans]. *Kalendarnye obychai i obriady v stranakh zarubezhnoĭ Evropy* [Calendar customs and rituals in the countries of foreign Europe], Moscow: Nauka Publ., 1977, pp. 139–162. (In Russian).

Gabikyan K. N. *Bargirk Sebastahaĭ gavaralezui* [Dictionary of Sebastia Armenian provincial language]. Jerusalem: Printing house Sroboots Yakobeants Publ., 1952. (In Armenian).

Ghaziyani A. [Artsakh]. *Haie azgagrutun yev banahyusutun* [Armenian Ethnography and Folklore], 1983, vol. 15. (In Armenian).

Hayrapetyan T. [On the dual perception of rites to call for rain and to stop raining]. *Patmabanasirakan handes* [Historical-philological journal], 2004, no. 3, pp. 217–227. (In Armenian).

Hovsepyan R. [The ceremony of “buka barane” (“bride of rain”) and other rainfall inducing ceremonies of the Yezidis of Armenia]. “*Ejmiatzin*” *kronagitakan ev haiaigitakan amsagir* [“Etchmiadzin” Journal of Religious and Armenological Studies], 2017, no. 74 (1), pp. 114–146. (In Armenian).

Hovsepyan R. On the rain-related rituals of Tatev village, Armenia. *Herald of the Social Sciences (Armenia)*, 2018, no. 3 (654), pp. 347–356. (In English).

Hovsepyan R., Stepanyan-Gandilyan N., Melkumyan H., Harutyunyan L. Food as a marker for economy and part of identity: on traditional vegetal food of Yezidis and Kurds in Armenia. *Journal of Ethnic Foods*, 2016, no. 3 (1), Pp. 32–41. (In English).

Ivanov V. V. [Reflection of the Indo-European terminology of the twin cult in the Baltic languages]. *Balto-slavianskiĭ sbornik* [Balto-Slavic collection], Moscow: Nauka Publ., 1972, pp. 193–205. (In Russian).

Ivanov V. V., Toporov V. N. *Issledovaniia v oblasti slavianskikh drevnosteiĭ* [Studies in the field of Slavic antiquities]. Moscow: Nauka Publ., 1974. (In Russian).

Kelame chemaeta kyrmancha [Kurdish folk songs]. Compiled and recorded by composer Karo Zakaryan. Yerevan Publ., 1936. (In Kurdish).

Koroleva S. [Giants throwing objects over long distances: Balto-Slavic and non-ethnic variants of the folklore plot]. *Makedonsko-ruski jazichni, literaturni i kulturni vrtski* [Macedonian-Russian linguistic, literary and cultural ties], 2018, no. 7, pp. 323–339. (In Russian).

Kreyenbroek G. *Yezidism. Its Background, Observances and Textual Tradition, Texts and Studies in Religion*. New York: The Edwin, Meller Press, 1995. (In English).

Lalayan E. *Erker* [Works]. Yerevan: Gitutyun Publ., 1983, vol. 1. (In Armenian).

Lisitsyan S. *Armyane Nagornogo Karabakha* [Armenians of Nagorno-Karabakh]. Yerevan: AS Arm. SSR Publ., 1992. (In Russian).

Melikyan S. *Haĭ zhoghovrdakan erger* [Armenian folk songs]. Yerevan: Haypethrat Publ., 1952. Vol. 2. (In Armenian).

Nikitin V. *Kurdy* [Kurds]. Moscow: Progress Publ., 1964. (In Russian).

Papoli Yazdi M.-H., Jalali A. Rituals to appease the providence to send rain during drought periods. *Akhbar Daily Newspaper*, 2016, no. 54, Pp. 186 – 210. “The Circle of Ancient Iranian Studies” URL: http://www.cais-soas.com/CAIS/Celebrations/drought_ritual.htm (accessed: 28.08.2022). (In English).

Petrosyan E. [On the etymology of the nicknames of the ritual doll Narin / Nurin]. *Bulletin of Yerevan University: Armenian Studies*, 2021, no. 12(2 (34)), pp. 59–71. (In Armenian).

Petrosyan E. Kh. [“Merry funeral” – the Armenian version of the carnival]. *Istoriko-filologicheskii zhurnal* [Historical-Philological journal], 2020, no. 3 (215), pp. 140–161. (In Russian).

Petrosyan E. Kh. [Ethnopsychological features of cosmogony of Artsakh]. A. Darbindyan (edt.), *Annual scientific conference of Russian-Armenian University*. Yerevan: RAU Publ., 2007, pp. 505–511. (In Russian).

Petrosyan E. Kh. [The etymology of the regional “Bride of the Rain” – Tsovinar]. S. Zolyan (edt), *Aktualnyye problemy literatury i kultury (Voprosy filologii, 3)* [Actual Problems of Literature and Culture. (Questions of Philology 3)], Yerevan: Lingua Publ., 2008, pp. 316–327. (In Russian).

Petrosyan E. Kh. *Bogi i ritualy drevnei Armenii* [Gods and rituals of ancient Armenia]. Yerevan: Tigran Metz Publ., 2004. (In Russian).

Smirnov Yu. I. [The throwing of a single axe]. *Balto-slavianskie issledovania* [Balto-Slavic studies], no. 18, Moscow: Languages of Slavic cultures, 2009, pp. 354–368. (In Russian).

Thompson S. Giants throw tools back and forth (F531.3.2.3). *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends* URL: <https://sites.ualberta.ca/~urban/Projects/English/Content/f.htm> (accessed: 28. 08. 2022). (In English).

Toporov V. N. [Notes on the vegetable code of the “basic” myth (pepper, parsley, etc.)]. *Baltiiskii lingvisticheskiĭ sbornik* [Baltic Linguistic Collection], Moscow: Nauka Publ., 1977, pp. 196–267. (In Russian).

Toporov V. N. [On the reconstruction of the Balto-Slavic mythological image of the Mother Earth]. *Balto-slavianskie issledovaniia* [Balto-Slavic Studies], 2000, no. 14, pp. 239–279. (In Russian).

Toporov V. N. [On the reflection of some motives of the “main” myth in Russian children’s games (hide-and-seek, blind man’s buff, burners, hide-and-seek)]. *Balto-slavianskie issledovaniia* [Balto-Slavic Studies], 2004, no. 16, pp. 9–64. (In Russian).

Zilberman M. I. [Ancient Anatolians and Eurasia]. 2nd part, Samizdat, 2021. URL: http://81.176.66.171/z/zilxberman_m_i/drewnanat2.shtml (accessed: 10.02.2023). (In Russian).

Submitted: 27.08.2022

Accepted: 09.11.2022

Article published: 01.07.2023