

ГЛАВА ВТОРАЯ

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ДОМОМ И ДОМАШНИМ ОЧАГОМ

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

¹ Աբեյանի Մ., Указ. соч., с. 59—61.

² Սամուելյան Խ., Հայ բնական կաշտամունքը.—ԱԶ, գ. 13, էջ 113, 116.

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

⁴ Токарев С. А. Ранние формы религии, с. 266.

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

Из сказанного, разумеется, не следует, что все обычаи и обряды, составляющие культ очага вообще, сводятся к этим двум формам поклонения. В них выделяются также мотивы обычного права, которые, будучи регуляторами традиционного поведения людей, приобрели и некоторый религиозно-этический оттенок. Это, в частности, прослеживается во многих ритуальных действиях семейно-бытовой обрядности (свадьба, родильный и похоронно-поминальный циклы). И, несомненно, прав Х. Самуелян, отмечая, что «семейный культ, семейно-общинная религия стала основой состава первичной семьи, регулятором ее нравственной и правовой жизни. Этот культ развил целую систему религиозных представлений и верований, которыми регулировались общественные отношения как в древнем народном быту, так и в настоящее время (в начале XX в.—З. Х.), когда еще живучи нормы обычного права»⁵.

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

⁵ Սամուելյան Խ., Հայ բնական կաշտամունքը.—ԱԶ, գ. 13, էջ 117—118.

При этнографической характеристике народной культуры жилищный комплекс вполне справедливо рассматривается как элемент материальной культуры (или культуры жизнеобеспечения⁶) этноса, однако своими основными функциями он больше связан с семейным бытом. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что вся хозяйственная деятельность, повседневная и обрядовая жизнь армянской семьи были связаны, в первую очередь, с жилищем—его основным местом обитания. В связи со сказанным представляет определенный интерес тот факт, что слово *ընտանիք* (семья) на армянском языке означает «под кровлей»⁷, т. е. под одной крышей, в одном доме, жилище⁸. Примечательно также, что во многих районах Армении в местном диалекте не имелось слова *ընտանիք*, и для обозначения семьи употреблялось слово *օջախ* (очаг), *տուն* (дом) или *ծուխ* (дым)⁹.

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

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

на помощь роженице»¹³. Нет сомнения, что здесь имелись в виду духи семейно-агровых предков, которые, по представлениям, жили возле очага-тони́ра или же в самом тони́ре¹⁴. Крещение новорожденных также часто проводилось над тони́ром¹⁵.

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

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

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

⁶ Изучение жилищного комплекса в указанном аспекте см.: Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). Ереван, 1983, с. 150—189.

⁷ Արմաշի Ն., Հայերեն արմատական բառեր, հ. 2, Երևան, 1973, էջ 132.

⁸ Լիսիցյան Ստ., Զանգեզուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 184.

⁹ См.: Лисициан Ст. Очерки этнографии дореволюционной Армении. — КЭС. т. I, М., 1955, с. 85; Ստեփանյան Խ., Հայ բնության պատմությունը. — ԱՀ, գ. 13, էջ 118.

¹⁰ Արմաշի Ն., Հայ ժողովրդական հավատքը, էջ 15; Петрушевский И. О дохристианских верованиях крестьян Нагорного Карабаха. Баку, 1930, с. 4.

¹¹ Լալայան Բ., Վարանդա, էջ 115.

¹² Там же, с. 116.

¹³ Լալայան Բ., Գանձակ, էջ 27.

¹⁴ Արմաշի Ն., Հայ ժողովրդական հավատքը, էջ 39.

¹⁵ Ստեփանյան Խ., Հայ բնության պատմությունը. — ԱՀ, գ. 13, էջ 127.

¹⁶ Լալայան Բ., Բորչալու, — ԱՀ, գ. 10, էջ 247.

¹⁷ Լալայան Բ., 1) Վայոց Ձոր, էջ 114; 2) Բորչալու, — ԱՀ, գ. 9, էջ 216.

¹⁸ Լալայան Բ., 1) Վարանդա, էջ 195; 2) Գանձակ, էջ 105—106.

¹⁹ Լալայան Բ., Վայոց Ձոր, էջ 144.

²⁰ Ստեփանյան Խ., Հայ բնության պատմությունը. — ԱՀ, գ. 13, էջ 119.

²¹ Լալայան Բ. 1) Զանգեզուրի ազգա. հ. 2, Բիֆիս, 1898, էջ 81; 2) Գանձակ, էջ 263; Мелик-Шахназаров Е. Указ. соч., с. 223.

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

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

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

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

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

²² Սահակյան Խ., Հայ ընտանեկան պաշտամունքը.— ԱԶ, գ. 12, էջ 219.

²³ «Բյուրակ», 1898, էջ 647.

²⁴ Սահակյան Խ., Բարձրալու.— ԱԶ, գ. 10, էջ 237.

²⁵ Проявление этой идеи нами показано на арийском материале. См.: Харатьян З. В. К интерпретации обрядов..., с. 102—103.

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

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

²⁷ Արեղյան Մ. Указ. соч. с. 60.

²⁸ Սահակյան Խ., Գանձակ, էջ 259.

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

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

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

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

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

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

В остальных районах Армении для обозначения домашнего духа использовался термин *տան դուլաթ* (тан долат—богатство до-

²⁹ См.: Штернберг Л. Я. Первобытная религия..., с. 37; Токарев С. А. Ранние формы религии..., с. 255.

³⁰ *Իրիցյան Ստ.* Указ. соч. с. 225; *Լալայան Խ. Վարանդա*, էջ 103.

³¹ *Սամուելյան Խ., Հայ բնական պաշտամունքը*.—ՈԱՀ, գ. 13, էջ 118—119; Штернберг Л. Я. Первобытная религия... с. 375.

³² *Բիրչյան Վ. Հ., Հողաբերրի և տղաբերի պաշտամունքը*... էջ 268.

³³ См.: Штернберг Л. Я. Первобытная религия..., с. 369; Токарев С. А. Ранние формы религии..., с. 254—264; Лалров Л. И. Донсламские верования адыгейцев и кабардинцев. — ИМВПРВ, с. 207.

³⁴ *Սամուելյան Խ., Հայ բնական պաշտամունքը*.—ՈԱՀ, գ. 13, էջ 121.

³⁵ *Լալայան Խ., Բերշալու*.—ՈԱՀ, գ. 11, էջ 132.

³⁶ *Լալայան Խ., Դանձակ*, էջ 59.

³⁷ *Սամուելյան Խ., Հայ բնական պաշտամունքը*.—ՈԱՀ, գ. 13, էջ 122.

³⁸ *Լալայան Խ., Վասպուրական*.—ՈԱՀ, գ. 26, էջ 205.

ма³⁹). Точное местопребывание и внешний облик этого духа отличны в различных районах. По представлениям жителей Нор Баязета *тан довлат* незримо живет в каком-либо уголке дома и часто является хозяевам в виде человека, змеи, мыши, осла и др.⁴⁰ В Вазпуракане он рисуется в виде фигуры ремесленника или змеи⁴¹. В Джавахке верили, что *тан довлат* живет в амбаре⁴². Чаще всего его представляли в виде змеи, регулярно являвшейся обитателям дома. Согласно верованиям жителей Лори, в каждом доме имелись две змеи-довлата, белого и черного цветов; появление белой змеи предвещало хозяевам добро и счастье, черной — беду⁴³. В одной из легенд повествуется о том, как хозяйка дома наливали в посуду молоко для домашних змей, которые взамен оставляли им золото. Если же со змеями обращались грубо, то они покидали дом, и семья постепенно беднела⁴⁴. Существует целый ряд рассказов о том, как при грубом обращении со змеем-довлатом она своим ядом отравила еду, а затем, «понимая», что хозяйка ни в чем не виновата, перед их глазами вторично отравляла данный продукт, чтобы они не питались им. *Тан довлат* нередко представлялся и в виде человека. В том же Лори, например, рассказывали, как однажды вечером в дом пришел волосатый, внушительной наружности человек, направился прямо к домашнему очагу, сел возле него и попросил поесть. Свекровь и невестка, бывшие дома одни, накрыли ему на стол, он сытно поел, но, к удивлению их, еда ничуть не уменьшилась. Только после его ухода женщины поняли, что это был *тан довлат*⁴⁵.

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

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

⁴⁰ *Խաչաթուր Բ., Նոր Բաղադուր. — ԱԶ, գ. 17, էջ 97.*

⁴¹ *Խաչաթուր Բ., Վասպուրական. — ԱԶ, գ. 25, էջ 57.*

⁴² *Խաչաթուր Բ., Հաճախ. էջ 336.*

⁴³ *Խաչաթուր Բ., Բարձրադ. — ԱԶ, գ. 10, էջ 195—196.*

⁴⁴ *Խաչաթուր Բ., Վարձադ, էջ 212—213.*

⁴⁵ *Խաչաթուր Բ., Բարձրադ. — ԱԶ, գ. 10, էջ 205.*

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

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

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

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

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

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

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

«священную могилу». Именно этот дух каждый вечер отворяет двери дома, чтобы в него мог войти ангел-хранитель дома⁵⁰. В том же районе, а также в Лори и других местах верили и в ангела свежего хлеба, жившего якобы на краю тонира⁵¹.

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

В народных представлениях о домашнем духе тан довлата отражены и некоторые моменты социальной жизни семьи и общества. Так, в Лори верили, что при уходе снохи, т. е. отделении малой семьи от большой патриархальной, удаляется и тан довлата⁵⁶. Подобный мотив прослеживается и в народных сказках армян различных историко-этнографических районов Армении⁵⁷. Непосредственную связь тан довлата с невесткой в данном случае, несомненно, нужно объяснить исчезновением основ семейной организации, а именно начавшимся процессом разложения общинной общины. Очевидно, что это поверье было призвано закрепить религиозно-моральный запрет на разделение больших семей и тем самым предотвратить или продлить неизбежный процесс ее разложения. Ведь с сегментацией семейной общины

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

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

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

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

⁵⁰ Հովհաննես Բ., *Ջափախը*, էջ 336.

⁵¹ Там же. Հովհաննես Բ., *Բորշալու*.—ԱՀ, գ. 10, էջ 204.

⁵² Հովհաննես Բ., *Վալոնց Զոր*, էջ 166.

⁵³ Հովհաննես Բ., 1) *Գանձակ*, էջ 263; 2) *Բորշալու*.—ԱՀ, գ. 9, էջ 242; 3) *Դոդիկ*, էջ 131.

⁵⁴ Հովհաննես Բ., *Վարանդա*, էջ 139.

⁵⁵ Հովհաննես Բ., *Բորշալու*.—ԱՀ, գ. 10, էջ 237.

⁵⁶ Там же, с. 204.

⁵⁷ Հայ ժողովրդական հերթաթերթ, հ. 3, էջ 170—174.

⁵⁸ Հովհաննես Բ., *Նոր Բայազետ*.—ԱՀ, գ. 17, էջ 98.

⁵⁹ Бунатов Г. Указ. соч., с. 176.

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

В Муше верили, что «швоты живут группами и появляются в зимний месяц шват (араб. шубат—февраль); вечером последнего дня этого месяца обводят линии вокруг ердиков и порогов всех помещений и, когда темнеет, берут передник, ударяют им по столбам стояла и всем стенам, выгоняя швотов. Одновременно приговаривают: «Շվոտն ի գիրս, Մարտն (մարտ ամիսը) ի ներս» «Швот, вон, Март (месяц март) входи!»⁶¹. Затем у порога входных дверей ставят железный крест от тонира, а их возвращению через ердик препятствуют обведенные вокруг них круги»⁶².

В Васпуракане этот дух был известен под названием *փուկիք* (пурдик) или *պուպուշիկ* (пупушик). Здесь хозяин дома, обвязывая голову козлиной шкурой, брал в одну руку овечью шкуру, в другую—серп и, ударяя шкурой по всем стенам, говорил: «Пурдик, вон! Пурдик, вон!». Дойдя до двери на улицу, он говорил: «Пурдик, иди на пастбище, к прохладным родникам, на зеленые поля...», после чего сразу закрывал дверь. Для того, чтобы пурдик не залез обратно в дом через ердик, на него заранее крест-накрест клали две палки»⁶³.

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

В некоторых местах люди не верили в февральские сны, считая их ложными и недостоверными, так как они могли быть внушены швотом»⁶⁵.

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

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

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

Г. Ачарян толкует этот термин следующим образом: «Месяц февраль; считался месяцем дьявола; своеобразный бес, который действовал в феврале»⁷³. А. Одабашян, сопоставляя данные армянских и ассирийских письменных источников, определила, что швот—пятый месяц ассирийского календаря, соответствовавший второму месяцу римского календаря—февралю⁷⁴. Далее, она, ссылаясь на этнографические материалы, утверждает, что этот термин как название месяца⁷⁵ употреблялся до конца XIX—начале XX вв в Моксе⁷⁶, где он всегда оставался равно-

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

⁶⁷ См.: Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 183—185.

⁶⁸ Эта же идея засвидетельствована у карацевцев (см.: Шаманов И. М. Народный календарь карацевцев. — СЭ, 1971, № 5, с. 112) и у ряда народов Европы (см., напр.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977, с. 31).

⁶⁹ Պանթախյան Ա. Տ., Ավանդապատմություն, էջ 81.

⁷⁰ Цит. по кн.: Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 183—184.

⁷¹ См.: Пигулевская Н. Сирийская хроника Иешу Стилата как исторический источник. М.—Л., 1940, с. 142, 149.

⁷² Примечательно, что проживающие в с. Арзни Армянской ССР айсоры до настоящего времени сохраняют это название февраля.

⁷³ Անտաշյան Հ., Հայերեն արմատական բառեր, հ. 3, էջ 537—538.

⁷⁴ Օդաբաշյան Ա. Ա., Ամանորը հայ ժողովրդական տոնաշրջանում, էջ 34.

⁷⁵ Об этом же сообщает Г. Бунатов в приведенном выше варианте обряда изгнания швода.

⁷⁶ В этих материалах, собранных А. Дарбиняном, уроженцем Моксы, указывается, что февраль месяц моксы называли «субат» (*սուբատ*, *սուբատ*). Материалы хранятся в архиве отдела этнографии ИАЭ АН АрмССР.

⁶⁰ Արախյան Ե., Նոր բառեր.—ԱԶ, գ. 17, էջ 107.

⁶¹ Բենեմ, Բուկաների կամ Հարթ փափառ.—ԱԶ, գ. 6, էջ 9.

⁶² Там же.

⁶³ Արախյան Ե., Վասպուրական.—ԱԶ, գ. 25, էջ 58.

⁶⁴ Արախյան Ե., Հին հավատք, էջ 184.

⁶⁵ Բենեմ, Բուկաների կամ Հարթ.—ԱԶ, գ. 6, էջ 11; Հովհարյան Գ. Ա., Ներքին Բաների ազգագրությունը և բանասիրությունը, Երևան, 1974, էջ 280.

значным римскому февралю⁷⁷. Все это дало А. Одабашян основание полагать, что слова, сопровождающие обряд изгнания швота, означают: «Швот-февраль, вон, март, войди». Она считает, что «...задачей этого ритуально-обычая было не только предохранение оставшихся с прошлого года запасов от вредных воздействий злых духов, но и достойная встреча нового хозяйственного года, который начинается приходом марта месяца, с весны»⁷⁸. Примерно в подобном плане рассматривал этот обряд и А. Ганалатян⁷⁹.

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁷ Օդաբաշյան Ա. Ա., Ամանոր հալ ժողովրդական տոնախմբում, էջ 34.

⁷⁸ Там же, с. 35—36.

⁷⁹ Գանալատյան Ա. Տ., Առաջինը, երկին, 1980, էջ XI—XII.

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

⁸¹ Խաչիյան Ե., Վասպուրական.—ԱՀ, գ. 25, էջ 58.

⁸² Բեկյան, Բուշիկի համ ճարդ.—ԱՀ, գ. 6, էջ 70.

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

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

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

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

ком зелени: «В еврейских местечках стараются в этот праздник украсить жилища зеленью, а пол устилают зеленой травой»⁸⁸. На дни праздника шабуот обычно падало наибольшее количество бракосочетаний⁸⁹.

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

Анализ и сопоставление всех вышеуказанных мотивов, а также свойств и функций швота, с первого взгляда неуловимых, дают основание сопоставить его образ с полевником. В связи с этим уместно упомянуть о духе *խվիկ* (хвлвик⁹²), который, по представлениям васпураканцев, жил на нивах и был производителем и покровителем урожая⁹³. Интересно, что образ этого духа не имел широкого распространения среди армян. Разве только упомянутый со стороны Бенсе у жителей района Муш *խիւիկ* (хипилик) может рассматриваться как дух-по-

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

⁸⁴ Օղբերգիւն Ա. Ա., *Ամենաբնական...*, էջ 34.

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

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

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

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

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

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

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

⁹² Слово «хвлвик» на армянском языке означает «юркий», «игривый». Показательно, что грузины называют ящерицу «хвливи» или «хвлики».

⁹³ *Խիւիկ* Ա. Ա., *Վանքաբնական...*, էջ 26, էջ 205.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰³ Լալաշյան Ե., Նոր Բաշակետ.—ԱԶ, գ. 17, էջ 97.

¹⁰⁴ Ամառուի Ս., Հայոց բառ ու բան, Վաղարշապատ, 1912, էջ 660.

¹⁰⁵ Կառապետյան Ե., Ստան, էջ 121—122.

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

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

⁹⁴ Բեկուհ, Բուշանրի կամ Հայր.—ԱԶ, գ. 6, էջ 10—11.

⁹⁵ См., напр.: Սարգսյանի Մ., Պարիկ.—Արձագանք 1893, № 1.

⁹⁶ Впервые такую мысль выразил В. Бдолян: Բդոյան Վ. Հ., Երկրագործական պաշտամունքի մի քանի հետքեր..., էջ 29—30.

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

⁹⁸ Օգոստյան Ա. Ա., Ամսերը..., էջ 35.

⁹⁹ Там же, с. 36.

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

рля сго, указывает на генетическую связь первоначального образа швота с духами природы.

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

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

По поверьям, существовали «счастливые» и «несчастливые» участки для постройки жилища, с чем и связывались богатство, счастье и вся дальнейшая судьба домоладцев¹⁰⁸. В этом отношении заслуживает внимания обычай строить новый дом возле старого: ведь старый участок всей семейной общины обычно уже проверен в указанном сакральном смысле. По этой же причине нередко были случаи, когда покидали старый участок обитания, считая его «несчастливым», и выбирали новое место для жилья¹⁰⁹.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁸ ГИЗ, 1978, 1981.

¹⁰⁹ Ռոբըշե Վ. Հ. Հոռաբերի և տղարերի պաշտամունքը... էջ 267—269.

¹¹⁰ Там же, с. 267.

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