

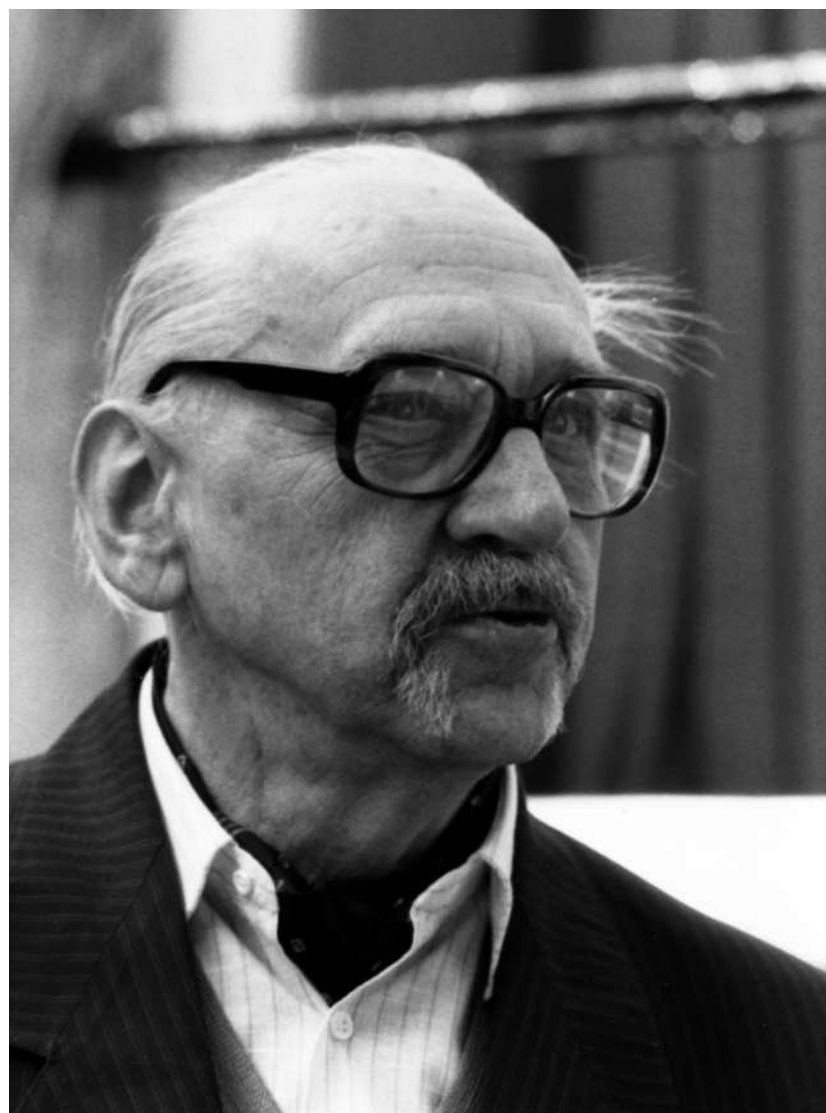
Альгирдас Юлюс Греймас

О богах и людях

В поисках народной памяти

Исследования
по литовской
мифологии





Algirdas Julius Greimas

APIE DIEVUS IR ŽMONES

Lietuvių mitologijos studijos

TAUTOS ATMINTIES BEIEŠKANT

Альгирдас Юлюс Греймас

О БОГАХ И ЛЮДЯХ

Исследования
по литовской мифологии

В ПОИСКАХ НАРОДНОЙ ПАМЯТИ

«Индрик»
Москва 2021

Перевод книги «В поисках народной памяти»
был осуществлен при поддержке Института культуры Литвы

Перевод книги «О богах и людях»
был осуществлен при поддержке Совета по культуре Литвы

Перевод с литовского языка:

«О богах и людях» — *Мария Чепайтите*

«В поисках народной памяти» — *Мария Вячеславовна Завьялова*

Перевод III и V разделов «О богах и людях» —
при участии *Томаса Чепайтиса*

Научный редактор:

«О богах и людях» —

кандидат филологических наук *Мария Вячеславовна Завьялова*

«В поисках народной памяти» —

доктор филологических наук *Татьяна Владимировна Цивьян*

Вступительная статья

доктора гуманитарных наук *Кястутиса Настопки*

Греймас А.Ю.

О богах и людях: Исследования по литовской мифологии.

В поисках народной памяти. — М.: Индрик, 2021. — 648 с.

ISBN 978-5-91674-652-5

Всемирно известный ученый Альгирдас Юлюс Греймас (1917–1992), лингвист, структуралист, мифолог, один из создателей французской семиотической школы в исследованиях по литовской мифологии обращается к своим литовским корням. В рамках структурной антропологии и мифологической теории он рассматривает литовское фольклорное наследие как культурный текст, реконструирует литовскую мифологию и мифологический словарь по «осколкам» этнографических, лингвистических и фольклорных данных.

Части книги, написанные в разное время (часть «О богах и людях» впервые была опубликована в 1979 г., часть «В поисках народной памяти» — в 1990 г.), не потеряли своей актуальности и сегодня.

Для широкого круга специалистов — в области мифологии, семиотики, фольклора, этнографии, антропологии, культурологии, религиоведения, литературоведения.

© Algirdas Julius Greimas,
наследники, 2021

© Algirdas Julius Greimas. Tautos
atminties beiėškant. Apie dievus
ir žmones. Vilnius; Chicago:

„Moksas“; Algimanto Mackaus
knygų leidimo fondas, 1990

© Мария Чепайтите, перевод
с литовского языка, 2016

© Мария Вячеславовна Завьялова,
перевод с литовского языка,
комментарии, 2021

© Кястутис Настопка,
вступительная статья, 2016

© Манар Хаммад, фотография, 2021

© Издательство «Индрик»,
редакционно-издательская
подготовка, оформление, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Кястутис Настопка.</i> Альгирдас Юлюс Греймас и его мифология	17
<i>Мария Чепайтите.</i> Примечание переводчика первой части	46
<i>Мария Завьялова.</i> Предисловие редактора и переводчика второй части ..	47

О БОГАХ И ЛЮДЯХ

ВВЕДЕНИЕ	54
I. МИФОЛОГИЯ КАК ОБЪЕКТ	55
1. Мифология как идеология	55
2. Мифология как философия	57
3. Мифология как культура	58
II. ПРОБЛЕМЫ ЛИТОВСКОЙ МИФОЛОГИИ	60
1. Этнология или история культуры?	60
2. Мифология или религия?	62
3. История и структура	64
III. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ	66
1. Тексты устной литературы	66
2. Обрядовые тексты	70
3. Мифологический словарь	74
IV. МИФОЛОГИЯ И ПОЭЗИЯ	77

Первый раздел.

КАУКАСЫ И АЙТВАРАСЫ

КАУКАСЫ	83
I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ КАУКАСА И ЕГО ЖИЗНЬ	83
1. Каукас и айтварас	83
2. Хтоническое происхождение каукасов	85
3. Каукасы и барстукасы	86
4. Каукасы: потребители и поставщики	89
5. Мифологическое обрамление каукасов	90
6. Культурный договор	93
6-1. Повествование о приручении каукасов	95
6-2. Элементы интерпретации	97
II. ДРУГОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ КАУКАСОВ	101
1. Каукас и хряк	101
2. Хряк и петух	102
3. Каукас – «железы», кауке – «ступа» и каукас – «нарыв»	104
4. Буря, град и зарница	105
5. Свинья и туча	109
6. Каукас: земля и вода	111
7. Комплексная фигура каукаса	112
III. КАУКАСЫ И ДУХИ	115
1. Каукас и маска	115
2. Каукас и череп	117
3. Духи и Вайжгантас	118
4. Духи и Велёна	120
IV. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВЫВОДЫ	123
АЙТВАРАС	126
I. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ	126
1. <i>Tai wisa kruwai pati welina ira</i>	126
2. «Ложные» Айтварасы	127
3. Магические отношения	129
II. СФЕРЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АЙТВАРАСА	130
1. Айтварас – покровитель кулинарной культуры	130
1-1. Домашние боги	130

1-2. Айтварас-потребитель	130
1-3. Айтварас-поставщик	131
1-4. Иерархические вопросы	132
2. Айтварас – покровитель драгоценных металлов	133
2-1. <i>Lar pecuniam afferens</i>	133
2-2. Горящие деньги	133
2-3. Асоциальное божество	135
2-4. Остановка Айтвараса	136
3. Айтварас и Перкунас	137
III. ЯВЛЕНИЯ АЙТВАРАСА	139
1. Его двойственное воплощение	139
2. Его двойное происхождение	141
3. Транскультурный фактор	142
4. Возвратные деньги	143
5. Несколько лексических данных	145
IV. АЙТВАРАС, ИЛИ КОЛТУН	146
1. Айтварас-колтун	146
2. Насланная Айтварасом болезнь	147
3. Раздвоение Айтвараса	148
4. Конь Айтвараса	149
5. Айтварас и Апидеме	151
5-1. Айтварас и пожар	151
5-2. Апидеме – место бывшей усадьбы	152
5-3. Богиня Апидеме	153
5-4. Появление Айтвараса	154
V. АЙТВАРАС И КИРНИС	155
1. Айтварас-птица	155
2. Жилище Айтвараса-птицы	155
3. Бог Кирнис	156
4. Этимологические сложности	157
5. Дикая груша	159
6. Айтварас – повелитель птиц	160
VI. АЙТВАРАС – КОСМИЧЕСКОЕ БОЖЕСТВО	162
1. Этимологический семантизм Айтвараса	162
2. Айтварас и Ветер	163
3. Айтварас и Перкунас	165

Второй раздел.

АУШРИНЕ И ЛАЙМА

АУШРИНЕ	169
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ	169
I. ВОЛШЕБНАЯ СКАЗКА ИЛИ МИФ?	174
II. СПРАВЕДЛИВЫЙ ДЕЛЕЖ	175
1. Животные-помощники	176
2. Квалификация героя	177
3. Метаморфозы героя	178
3-1. Волос	178
3-2. Ястреб и волк	180
III. ВОЛШЕБНЫЙ ЯБЛОНЕВЫЙ САД	181
1. Стереотипные мотивы и логические ошибки	182
2. Яблоневый сад	184
2-1. Ветры – оплодотворители яблонь	184
2-2. Райский сад	185
2-3. <i>Neik su velniū obuoliauti</i>	186
3. Вейопатис и его семья	187
4. Раса великанов	190
IV. НЕ СОЛНЦЕ, А МОРСКАЯ ДЕВИЦА	191
1. Двойное обличье	191
2. Аушра	192
3. Солнце и Аушрине	193
V. ТЫ МОЙ, Я ТВОЯ	195
1. Технические замечания	195
2. Проблема пространств	196
3. Стадо Аушрине	198
4. Аушрине – морская кобылица	200
5. Ты мой, я твоя	202
VI. ЭКЗАЛЬТАЦИЯ АУШРИНЕ	203
1. Слуга Аушрине	203
2. Аушрине на небе	204
VII. ДРУГОЙ МИР	206
1. Один или два мифа?	207
2. Ведьма	208
3. Кальвялис (?)	209

VIII. ПОХИЩЕНИЕ АУШРИНЕ	212
1. Нарративная организация	212
2. Эпифания Аушрине	213
IX. СМЕРТЬ И ВОСКРЕШЕНИЕ	215
1. Смерть	216
1-1. Легкие	216
1-2. Печень	218
1-3. Царство рака	219
2. Воскрешение	220
2-1. Целительная вода и живая вода	221
2-2. Жив и здоров	222
2-3. Спящая королева	224
2-4. Железные коровы	224
2-5. Здоровье и жизнь	225
2-6. Проблематика жизни и смерти	228
2-7. Желтая вода	229
2-8. Заключительные замечания	231
X. ОСВОБОЖДЕНИЕ	232
1. Появление Морского коня	233
XI. НАЧАЛО НОВОЙ ЭРЫ	235
1. Отсечение головы	235
2. Начал свет жить	237
3. Триада балтийских богов	239
3-1. Патримпас	240
4. Литовская триада	241
4-1. Литовский Патримпас	242
4-2. Божок Месяц	244
5. Семья Аушрине	248
5-1. Брат Аушрине	248
5-2. Аушшвейтис	249
5-3. Три Лаймы (?)	252
ЛАЙМА	255
I. ЛАЙМА И ЧЕЛОВЕК	255
1. Судьба человека	255
1-1. Лаймы предопределяют судьбу	255
1-2. Лайма предрекает	256
1-3. Одна Лайма или три лаймы?	258

1-4. Предопределение	260
1-5. <i>Fas et nefas</i>	261
1-6. Время и Кукушка	262
1-7. Содержание пророчества	265
2. Жизнь и смерть	267
2-1. Бремя неизбежности	267
2-2. Избранники богов	270
2-2-1. Могущество Перкунаса	270
2-2-2. Смерть и вода	272
2-2-3. Смерть и огонь	273
2-3. Сестра Лаймы Гильтине	275
2-4. Гильтине – крестная доктора	277
3. Богатство и нищета	280
3-1. Несчастные и обездоленные люди	280
3-2. Счастье и Несчастье	281
3-3. Счастье-Доля	282
3-4. Счастье и доля – абстрактные понятия	283
3-5. Божество-распределитель	284
3-6. Обездоленный человек и поиски счастья	285
3-6-1. Доля жены	286
3-6-2. Доля ягненка	287
3-6-3. Лебеди и снохи	290
3-7. <i>Akmo, saxum grandius</i>	292
3-7-1. Доля убывает	292
3-7-2. <i>Saxa pro diis culta</i>	295
II. ЛАЙМА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО	299
1. Предварительные замечания	299
2. Лайма и потоп	300
2-1. Источники	300
2-2. Затопление Земли	304
2-2-1. Раса великанов	305
2-2-2. Пракоримас	305
2-2-3. Праамжюс	309
2-2-4. Пракоримас Праамжис	309
2-3. Жалость Пракоримаса	311
2-4. Пояс Лаймы	312
2-5. Рождение человечества	314
2-6. Пророчества Лаймы	316

2-7. Знаки и цвета	318
3. Лайма и чума	320
3-1. Причины чумы	320
3-2. Лайма, приносящая чуму	322
<i>ЛАЙМА И АУШРИНЕ</i>	326
1. Лайма на крестинах	326
1-1. Лайма готовит крестины	327
1-2. Лайма не приглашает Солнце	328
1-3. Рождение Аушрине	329
2. Близость Лаймы и Аушрине	330
3. Земля, люди и боги	332
4. Распределение божественных функций	334
5. Наследие Лаймы	336

Третий раздел.

О ПЧЕЛАХ И ЖЕНЩИНАХ

I. АУСТЕЯ	341
1. Реконструкция имени	341
2. Аустея – покровительница семьи	343
3. Аустея и ее окружение	345
II. БИЧЮЛИСЫ	346
1. Вспомогательная структура родства	346
2. Моральный кодекс	348
3. Бичюлисте	350
4. Банджюлисте	353
III. БУБИЛАС	357
1. Бабилас или Бубилас?	357
2. Косматость	360
3. Овцы и шерсть	361
4. Бубилас и Лаздона	362
IV. СТАТУС СНОХИ	364
1. Жертвы Аустее	364
2. <i>Kad mes buvom jaunios marčios...</i>	368
3. Кровь снохи	371
4. Крестины	373
5. Лалование	374

6. Опасные снохи	378
7. Невестки и лаумы	381
<i>Четвертый раздел.</i>	
БОГИ И ПРАЗДНИКИ	
<i>ВУЛКАН ЯГАУБИС</i>	385
I. ТРУДЫ БОГОВ И ИХ ПРАЗДНИКИ	385
II. ГАБЪЯУЙИС И ГАБЪЯУЯ	387
1. Проблема имени бога	387
2. Вулканаии	388
3. Габъяуя	389
3-1. Принесение в жертву петуха	390
3-2. Угощение	391
3-3. Ношение Куршиса	393
3-4. Несколько замечаний	394
III. ГАВЕНИС	395
1. Второй житель овина	395
2. Масленичный Гавенас	396
2-1. Выгон Гаванаса	396
2-2. Борьба Гавенаса с Месинасом	398
2-3. Гавенас кувыркается через голову	399
2-4. Появление петуха	401
IV. В ПОИСКАХ СИНТЕЗА	402
1. Гавенас – *Gab-énas	402
2. Бог или богиня?	403
3. Габвартай	405
<i>КРЕЩЕНИЕ</i>	410
I. КРЕЩЕНИЕ	410
1. Праздник середины зимы	410
2. Праздник добродетельного начала	411
3. Крещение и христианство	413
II. ДЕНЬ ЧЕРВЕЙ	414
III. КРЕСТИНЫ ЖЕРЕБЕНКА	418
IV. КРАТКИЕ ВЫВОДЫ	420

Пятый раздел.
БОЖКИ

<i>ПИЗЮС И ГАНДА</i>	423
I. ФОНЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД	423
II. СЕМАНТИЧЕСКИЙ ПОДХОД	425
<i>TAVVALS</i>	430
I. ТАБАЛА – СВЯТКИ	430
II. СЕМАНТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ТАБАЛАСА	432
III. ТАБАЛАС И КОЛОДА	435
IV. ОЖИДАЕМЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ	436
<i>TRATITAS KIRBIXTU</i>	437
I. ТРАТИКАС КИБИРКШТУ	437
II. ВИРКШЧЯ КИБИРКШЧЯ	438
III. КИБИРКШТАС	440

В ПОИСКАХ НАРОДНОЙ ПАМЯТИ

ПРЕДИСЛОВИЕ	447
--------------------------	-----

Первый раздел.

СКАЗАНИЕ О СОВИИ, ПРОВОДНИКЕ ДУШ

<i>ПЕРВЫЙ ЛИТОВСКИЙ МИФ, 1261 Г.</i>	455
A. КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ТЕКСТА	455
B. АНАЛИЗ ТЕКСТА	458
I. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ	458
1. Текст и контекст	458
2. Сегментация текста	460
II. ПОДГОТОВКА К ПОДВИГУ	461
1. Охота на вепря	461
2. Поедание селезенки	464
III. ПОДВИГ	467
1. Отец и сын	467
2. Тройные похороны	469

IV. ВОПРОСЫ ЭТИМОЛОГИИ	472
1. В поисках литовского происхождения	472
2. Соответствия литовских и славянских форм	475
3. Размышления средневекового историка	478
V. ПРОМЕЖУТОЧНЫЕ ВЫВОДЫ	482

Второй раздел.

ВЕРХОВНЫЕ БОГИ

I. ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ	485
1. Три текста	485
2. Важность этих текстов	487
II. ИДЕНТИФИКАЦИЯ БОГОВ И ИХ ИМЕН	488
1. Триада верховных богов	488
2. Идентификация имен богов	489
III. ПРОБЛЕМЫ ПРОЧТЕНИЯ И ЭТИМОЛОГИИ	493
1. Перкунас	493
2. Калевялис	494
3. Андояс	495
4. Бог дома	499
5. Dievų Rykis	502
6. Жверуна и Медейна	505
IV. ПЕРВЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ	508

Третий раздел.

ВЯЛЬНЯС И КАЛЕВЯЛИС

I. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ	511
II. КОСТЯНОЙ ДЕД	512
1. Фон волшебной сказки	512
2. Велинас и камень	514
3. Деды	517
4. Кости	523
5. Покойник	525
III. ЖИБУТИС И САТАНА	529
1. Мифологическое ядро сказки	529
2. Окончательная победа	531
3. Клюка Велинаса	533

IV. БОГ ВОЙНЫ	536
1. Велинас в виде коня	536
2. Велинас и война	538
V. НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ВЫВОДЫ	539

Четвертый раздел.

ДОМАШНИЕ БОГИ

0. ПРОБЛЕМАТИКА	543
I. БОЖЕСТВА ПАГИРНИСЫ	545
1. Имя божества и место его пребывания	546
2. Культ божеств Пагирнисов	549
2-1. Крещение пищи и примиции	549
2-2. Жертвы Пагирнису	551
2-3. Пагирнис и невестка	552
3. Пагирнис и Жемина	555
3-1. Пагирнис – Церера	555
3-2. «Земля Молимая»	556
3-3. Примиции	558
II. ЖЕМИНА, ЖЕМЕЛЮКАС И ЖЕМЕПАТИС	559
1. Жеминеляция и благословение	559
2. Жемелюкас и Жемепатис	560
III. ДИМСТИПАТИС	563
1. Новый управляющий усадьбой	563
2. Димстис и изба/сени	565
3. Сенис и Сеноя	567
4. Димстипатис и Жемепатис	569
IV. ЖЕМИНИНКАС	571
V. ОБОБЩЕНИЯ	574

Пятый раздел.

ПЕРКУНАС, ПЕРГРУБИС И СВЯТОЙ ЮРГИС

I. ПЕРКУНАС И ПЕРГРУБИС	577
1. Весенний Перкунас	577
2. Пергрубис	578
3. Святой Юргис	580

II. ПЕРКУНАС –	
УПРАВЛЯЮЩИЙ НЕБЕСНЫМИ СИЛАМИ	584
1. Функции Пергрубиса и Перкунаса	584
2. Аграрный Перкунас	586
3. Праздники Перкунаса	588
III. НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ	590

Шестой раздел.

СОЛНЦЕ – СНОХА

1. Рождение и возрождение Солнца	593
2. Жизнь Солнца	597

Седьмой раздел.

ВОТ О ЧЕМ РОЖЬ ГОВОРИЛА...

ЗЛАКИ И ИХ ПОКРОВИТЕЛИ.....	603
I. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ	603
1. Работа и праздники	603
2. Праздники и боги	605
II. СЕМЕЙНЫЕ ПРАЗДНИКИ	606
1. Зажин и его гость	606
2. Пожинки	607
3. Явор и его мост	609
4. Ржаная баба	611
5. Плонис	613
III. ОБЩИННЫЕ ПРАЗДНИКИ	615
1. Жертвоприношение козла	615
2. Козел и Вяльняс	617
3. Даготувес	619
4. Значение праздника	621

Указатели

INDEX NOMINUM	624
INDEX RERUM	631

БИБЛИОГРАФИЯ	639
--------------------	-----

Кястутис Настопка

АЛЬГИРДАС ЮЛЮС ГРЕЙМАС И ЕГО МИФОЛОГИЯ

В сознании литовцев Альгирдас Юлюс Греймас присутствует, по крайней мере, в двух лицах – как семиотик, основатель Парижской семиотической школы и как мифолог, исследователь древних верований. На самом деле это один и тот же Греймас. «Структурная семантика» Греймаса, заложившая основы новой школы, была опубликована в 1966 г. (Greimas 1966). В том же году он изложил принципы теоретического анализа мифов в статье «Теоретические элементы интерпретации мифологического повествования» (Greimas 1966a).

«Как может человек, действующий в мире науки и культуры, быть одновременно и французом, и литовцем?» – спрашивает Греймас и сам отвечает: «Такая проблематика более понятна как сосуществование двух культурных миров, когда они друг друга дополняют и одновременно противоречат друг другу. Я почти всю свою взрослую жизнь провел как шизофреник. И географически, и духовно».

Жизненные вехи

Альгирдас Юлюс Греймас родился 9 марта 1917 г. в Туле. В годы Первой мировой войны здесь вместе с другими литовскими семьями беженцев поселилась семья Греймасов. В 1918 г. Греймасы вернулись в Литву. Летнее время

Альгирдас проводил в деревне, где, в зависимости от возраста, выполнял разные работы по хозяйству: пас поросят, позже – коров, а когда подрост, вместе со сверстниками выводил лошадей в ночное в лес. В деревне еще бытовали древние обычаи. «В те времена я знал, что, когда наступает вечер, нельзя ходить, шаркая ногами по земле, поскольку там ходят разные странные существа. Прекрасно помню: мне было примерно пять или шесть лет, я возвращался с няней домой и старался поднимать ноги как можно выше... Тогда еще верили в лаум, блуждающие огоньки и т.д.». С нищими обращались как с посредниками между живыми и мертвыми. «Когда нищие приходят на похороны, они две ночи поют. Это красиво, это один из красивейших обрядов, которые мне довелось увидеть: в глухой деревушке, посреди леса, в маленькой деревянной часовенке этак с двадцать шалляпинских басов – тогда еще пели на прекрасной латыни. На самом деле хотелось умереть!» – вспоминает Греймас (Greimas 1984, 10, 39). Аутентичный опыт старой деревни, где «примерно до 1930 года все еще продолжался XIX век», стал надежной основой для теоретической реконструкции литовской мифологии.

Греймас был ровесником независимой Литвы. Он учился в одной из лучших в Литве Мариямпольской гимназии. Расширяя свой кругозор, ученики самостоятельно изучали иностранные языки, чтобы читать Достоевского, Толстого, Оскара Уайльда, Бодлера, Верлена, Ницше, Шопенгауэра в оригинале.

В 1934 г. Альгирдас начинает изучение юриспруденции в Каунасском университете Витаутаса Великого, в котором он слушал лекции профессоров, получивших образование в Парижском, Петербургском, Марбургском и Берлинском университетах. Описывая культурный кругозор того времени, Греймас писал: «Я, наверное, почти все и вывез из Литвы: аукштайтский запах деревни в детстве, сувалькийские амбиции и упорство, элементы немецкой культуры в философии и истории, понимание скандинавской и славянской “души”: это всё вещи, непонятные для народов бывшей Римской империи» (Greimas 1991, 21).

Жизненные повороты в судьбе Греймаса были предопределены переменами на политической карте Европы. Когда к власти пришел Гитлер, Германия усилила политическое и экономическое давление на Литву, добиваясь присвоения Клайпедского края. Это заставило перестроить экономику и политику Литвы и обратиться к Франции. После открытия лицеев французского типа увеличилась потребность в учителях французского языка. Было решено отправить во Францию триста выпускников гимназий с государственной стипендией, чтобы они выучили французский и стали учителями французского языка. Греймас прервал учебу на юридическом факультете и уехал в Гренобль изучать французский язык и диалектологию. Закончив учебу первой ступени, Греймас собирался писать диссертацию на тему докельтского субстрата в топонимике Альп, но начало Второй мировой войны обрывает его научную карьеру.

В 1939 г. Греймас возвращается в Литву для прохождения военной службы. Когда Красная армия занимает Литву, он становится ее офицером в запасе. Во время первых массовых ссылок отец Греймаса, бургомистр Пренай, был сослан в Красноярскую область, а мать – на Алтай. Отец умирает в начале 1942 г. в Решотском лагере. Включившись в антинацистское сопротивление, Греймас редактирует подпольную газету «Боец свободы», которая призывала молодежь Литвы не вступать в литовский легион СС и не подчиняться никакой вербовке оккупационной власти.

В 1943 г. Греймас как литературный критик дебютирует статьей «Сервантес и его “Дон Кихот”» в созданном им самим альманахе “Vargai” («Колокола»). Безнадежную борьбу Дон Кихота критик сравнивает с ситуацией Литвы во Второй мировой войне: «В рецензии я писал о нашей безнадежной борьбе, – мы боролись с немцами, чтобы вернуться русские. Какой смысл бороться? Так я представил Дон Кихота как тип безнадежного героя» (Greimas 1991, 7). Такой исторический опыт создал психологические предпосылки семиотики Греймаса.

Когда приблизился фронт, Греймас уехал на Запад и в начале 1945 г. остановился в Париже. Отсюда он под-

держивал связь с антисоветским сопротивлением, сотрудничал с литовскими изданиями в Америке.

Во Франции Греймас вместе с этим живет жизнью ученого-интеллектуала. Защитив в 1948 г. в Сорбонне докторскую диссертацию «Мода в 1830–е», он уезжает преподавать в Александрию, где завязывает дружбу с будущей знаменитостью французской интеллектуальной жизни Роланом Бартом. В Александрии Греймас познакомился со структурной лингвистикой XX в., антропологией Клода Леви-Стросса, феноменологией Эдмунда Гуссерля и Мориса Мерло-Понти. Продолжая языкознание Фердинанда де Соссюра, он начинает создавать общую теорию смысла – семиотику. На вопрос корреспондента «Ле Котидьен де Пари», как он пришел к семиотике, Греймас отвечает: «Мой интеллектуальный путь, без сомнения, объясняется моим происхождением и теми событиями, которые произошли в Литве моей юности; быть семиотиком – это поднимать вопрос о смысле» (Greimas 1991, 93).

Напрашивается параллель между двуязычием Греймаса и культурным многоязычием основателя Московско-тартуской семиотической школы Юрия Лотмана. Родившийся и выросший в Петербурге, но как еврей, не принятый ни в одно учебное заведение, Лотман уезжает в Эстонию и распространяет русское культурное наследие в Тартуском университете. Скорее всего, не случайно, что создатели двух влиятельных европейских школ семиотики – сторонние люди в своем культурном окружении. Слух человека со стороны чувствительнее к чужому слову. Наблюдатель, оказавшийся на границе культур, обязан определить выбранную им точку зрения. Предлагая свой проект семиотики, Лотман начал с проблемы искусства как другого, чужого языка. Для идеологии, которая в мировой культуре признавала только один – свой собственный язык, это было неприемлемо. Греймасу его культурный билингвизм помог сформулировать отношение к смыслу как к динамическому процессу – транспонированию одного языка на другой, отличный от него.

После Александрии и нескольких лет преподавания в Анкаре и Стамбуле Греймас возвращается во Францию.

С 1965 г. он руководит исследованиями по семантике и семиолингвистике в Высшей школе общественных наук. Здесь Греймас создал междисциплинарный семинар по изучению смысла, на который собирались более ста исследователей различных научных дисциплин. Из этого семинара выросла Парижская семиотическая школа, получившая мировое признание.

Семиотическое толкование смысла

Главной задачей Греймаса-ученого было создать научную теорию толкования смысла. Он, как и другие гуманитарии XX в., причисляемые к эпистеме модернизма, верил в объективность смысла и возможность его описания. Греймас стремился обосновать научный проект описания смысла, соответствующий современным научным знаниям. Этим, по его мнению, семиотика отличается от свободного философствования. Главная задача философа – создать дискурс о смысле как огромной, соизмеримой с миром метафоре, т.е. описать мир. А для семиотики важнее всего, чтобы его идеи «проникли в настоящее».

«Структурная семантика» Греймаса обозначила поворот от лексического изучения семантических полей к тексту как анализу значимого целого, от системы к определяющему ее семиотическому процессу. «Мы всё больше и больше отказываемся считать смысл линейным и одноплановым соединением значений в текстах и дискурсах, – писал Греймас. – Смысл означает не только то, что для нас означают слова, он также и некое направление, или, говоря по-философски, интенциональность и целесообразность» (Greimas 1970, 17, 15).

Осознавая смысл как повествование, Греймас описывает трансформации смыслов, опираясь на открытую Владимиром Проппом модель мифологического нарратива. В нарративную схему вписывается «смысл жизни» с тремя основными инстанциями – испытаниями субъекта. Квалификационное испытание, сообщающее субъекту

возможность действовать, позволяет ему выполнить главную задачу. Главное испытание, соединяющее субъекта с ценностным объектом, реализует его возможности в конкретной деятельности. Приносящее славу испытание дарует субъекту признание, придает смысл его деятельности. Семиотика Греймаса не ограничивается бумажными текстами. Те же правила нарративной грамматики действуют в разных проявлениях смысла: в произведениях литературы и искусства, в притчах Евангелия, в этических установках (вызов), в порывах страсти (гнев), в кулинарных рецептах.

Семиотика Греймаса предложила процедуры исследования совокупного значения дискурса, непротиворечивый научный метаязык. При расширении проблематики Греймас и его ученики в своих работах идут от семиотики действия к семиотике состояния, от непостоянства к постоянству, от объекта к субъекту. При обсуждении чувственного измерения смысла выявляются модуляции состояний, проявления сенсорной окраски смысла, эстетическое отношение человека к миру.

Мифологические изыскания

Закладывая фундамент Парижской семиотической школы, Греймас взялся и за семиотическое исследование мифологии. Это словно два параллельных пути создания одной и той же дисциплины – дедуктивный и индуктивный. В 1966 г., опираясь на предложенный Леви-Строссом анализ мифа племени бороро, Греймас попробовал сформулировать теоретические основы интерпретации мифологического повествования. Знаменитый антрополог тогда не согласился с семиотиком, и это побудило Греймаса перенести «полевые исследования» на родную почву: «Тогда я сказал себе: если я могу анализировать бороро, почему не взяться за литовцев?» (Greimas 1984, 10). Изучая литовскую мифологию, по признанию самого Греймаса, он пытался найти такой тон, который позволил бы сохранить «мифологическую

атмосферу, переживание повседневной религиозности, без чего невозможно описание сакрального мира» (Greimas 1990, 347).

По словам Греймаса, мифология отличается от точных наук тем, что ее объект – не мир и его вещи, но то, что человек думает о мире, вещах и себе самом. Иначе говоря, «мифолог дышит более разреженным, летучим воздухом». Чтобы извлечь из разностороннего материала исследований скрытые в нем мифологические смыслы, ученый использует строгие процедуры семиотического описания смысла.

Одной из главных проблем, которую решал Греймас-семиотик и Греймас-мифолог, было отношение между структурой и историей, зависимость порядка событий от парадигматической системы. Примером для этого служили суждения Соссюра, изложенные в работе о первоначальной системе гласных в индоевропейских языках. Опираясь на утраченные гипотетические фонемы, Соссюр определил закономерности распределения гласных в индоевропейских корнях. Там, где предшествующее сравнительное языкознание видело хаотичное разнообразие индоевропейских корней, он открыл постоянную структуру корня, обусловленную морфологическими и фонетическими обстоятельствами. Следуя Соссюру, Греймас стремился реконструировать из единичных фактов мифологии систему, которая ими управляет.

Первыми литовскими мифологическими текстами, которые Греймас включил в свои семиотические исследования, были 33 варианта сказки о бесстрашном герое (Greimas 1970, 231–247). Этот тип сказки привлек внимание Греймаса с двух точек зрения: как фабула, распространенная во всей Европе, и как часть мифологического универсума литовской культуры. С первой точки зрения исследователь замечает яркие отличия этой сказки от описанной Владимиром Проппом (и теоретически модифицированной в «Структурной семантике») модели волшебной сказки. Каноническая волшебная сказка – это рассказ о восстановлении социального порядка, разрушаемого враждебным отношением к нему общества. Ось повествования здесь составляют отношения

между Адресантом (Отправителем), воплощающим социальный авторитет, и субъектом, выполняющим задачу спасения общества. Между тем в сказке о поисках страха причиной враждебности и бед в обществе служит сам герой, не признающий ни мирского, ни святого авторитета. Поэтому стимулом в этой сказке становится не нарушение социального порядка, а поиски достойного (вызывающего священный трепет) авторитета. Его конечная цель – введение мирового порядка (как божественного, так и человеческого).

В канонических волшебных сказках герой выполняет свое главное испытание в утопическом пространстве – «в том особенном месте, где поступок человека может преодолеть непрерывность бытия» (Greimas 1976, 99–100). С точки зрения социального здесь это место представлено как трансцендентный *иной мир*. В сказке о бесстрашном герое под ним подразумевается все пространство, в котором герой находится отдельно от человеческого сообщества. «Волшебность», находящаяся в *ином мире*, тем самым приобретает черты рассеянной мифологичности. Желая раскрыть мифологическое содержание сказки, необходимо знать и те нарративные структуры, которыми оно выражается, и литовский культурный мифологический код. Греймас реконструирует его при помощи универсальных категорий *жизни/смерти*, *природы/культуры*, а также пространственных (*высоко vs низко*) и временных (*ночь vs день*) оппозиций. Гомологические соответствия универсальных категорий и природных стихий (*огня, воды, земли*) выявляют фигуральный уровень мифологического универсума.

Процедуры анализа сказки, применяемые Греймасом, как и в «Структурной семантике», объединяют синтагматику и парадигматику, грамматику и семантику нарративных форм. Выводя функциональное значение из нарративных секвенций, разбросанных по различным вариантам сказки, исследователь создает составную метасеквенцию и пользуется ею для раскрытия нарративного кода. Выясняется, что в анализируемом мифологическом универсуме в конце концов сталкиваются два равнозначных действующих лица, которые покушаются на сферу действия друг

друга, – герой сказки и *Вяльняс*. Своими мифическими способностями они напоминают древних литовских верховных богов, обладающих высшей властью над жизнью и смертью. *Вяльняс*, воплощающий магическую власть, управляет посмертной жизнью, ночным миром, землей и подземельем; бесстрашный герой, отличающийся богатырской природой и сообразительностью, – жизнью до смерти, солнечным миром, огнем. Греймас ставит вопрос о том, можно ли соотносить описанный таким образом мифический сигнификат с сигнификатом мифологического *Перкунаса*.

Включив в мифический нарратив юмористическую концовку сказки, когда спящий герой-победитель пугается холодной воды, Греймас распознает в ней такие элементы кода, как ясновидение нищих, противопоставление смертельного холода и жизненного тепла. Метонимически связав эпизод с нарративным адресантом (мифическим королем, дочь которого достается герою как признанному властителю солнечного мира), он выявляет семантику третьего божества литовского дохристианского пантеона: знание, предлагаемый договор, мир мертвых, вода. В исследовании «О богах и людях» ту же семантическую конфигурацию Греймас связывал с божеством контрактуальной власти, проявляющимся в образе *Божка Месяца*. Таким образом, анализ сказки о бесстрашном герое следует считать первой попыткой Греймаса прояснить трехфункциональную концепцию власти в литовской мифологии.

Исследуя литовскую мифологию, Греймас прежде всего опирался на труды современных французских мифологов Клода Леви-Стросса и Жоржа Дюмезиля. Первый, анализируя мифологии архаичных обществ (больше всего индейцев), прочитывал мифы парадигматически: он стремился выявить систему ценностей, согласно которой общество оценивает свою культуру. Дюмезиль исследовал развертывание ценностей в сравнительно развитых, разделенных на классы индоевропейских обществах. Здесь он искал идеологию, помогающую обществу понять само себя, формирующие его противоречивые силы, соотношение земной и божественной власти.

Литовскую мифологию можно читать и парадигматически, «по-индейски» (по Леви-Строссу), и синтагматически, «по-римски» (по Дюмезилю). В представленном в настоящей книге исследовании «О богах и людях» Греймас, опираясь на этнографический материал, собранный в XVI–XX вв., пытался реставрировать обычаи и ритуалы, свойственные закрытому деревенскому обществу, реликты древних верований, скрывающихся под христианскими наслоениями. Это соответствует взгляду Леви-Стросса и его последователей на мифологию как на культуру. В исследовании «В поисках народной памяти» (1990) Греймас наряду с этнографическим материалом использовал пласт литовской мифологии, зафиксированный в рукописных источниках XIII–XVI вв. и представляющий религию, которую исповедовало объединившееся литовское общество до принятия христианства. По Дюмезилю, это было бы понятие мифологии как идеологии.

Этнология и мифология

В первых разделах книги «О богах и людях» Греймас, опираясь на свидетельства XVI–XVII вв. и фольклорные записи XIX–XX вв., стремится реконструировать мифологическое содержание божеств древнего поколения различных рангов – *Айтвараса* и *каукасов*. Оба раздела впервые были опубликованы в 1972 и 1974 г. в журнале “Metmenys” («Наброски»), издаваемом в Чикаго. Потом эти существа были детально описаны в работе известного мифолога более молодого поколения Норбертаса Велюса “*Mitinės lietuvių sakmių būtybės*” («Мифические существа литовских сказаний», 1977). Методологические установки двух исследователей явно различаются. Велюс, тщательно изучая фигуративные проявления *каукасов* и *айтварасов*, упрекает Греймаса в «слишком большой гипотетичности». Греймас следует Дюмезилю, утвердившему в сравнительной мифологии переход от фонетического к семантическому сравнению: «Совсем как в сравнительном языкознании, где

фонетические соответствия получают значение только в более широком контексте заранее определенных морфем, божественные фигуры, как *сигнификанты*, можно сравнивать, только если их *сигнификаты* уже будут определены в рамках системы “функциональных” оппозиций» (Greimas 1983, 201–202).

Вместо того чтобы описывать отдельные черты мифологических существ, исследователь ищет их системные связи. Каукасы связываются с неокультуренной землей, водой, сырой пищей и наготой, айтварас – с огнем, воздухом, вареной или жареной пищей, золотыми деньгами. Выделяются различные виды айтвараса как поставщика пищи и как покровителя драгоценных металлов. Из этих логических противоречий глубинного уровня выводится вереница фигур поверхностного уровня.

Опираясь на лексические варианты слова *kaukas*, Греймас делает вывод, что это «антропоморфная фигура, но еще очень грубая и незавершенная, только что вылупившаяся из своих первоначальных элементов – земли и воды, – она находится на полпути между нечеловеческой природой и человечеством, к которому она движется, готовая ему служить». Как второстепенное божество, каукасы зависят от богов более высокого ранга – *Пушкайтиса*, *Вайжгантаса*, *Велёны*.

Айтварас причисляется к первоначальному поколению богов, представляемому в виде великанов и небесных зверей, после победы над которым установился новый мировой порядок. Доставляя спрятанные, не участвующие в социальном обмене деньги, *Айтварас* проявляет себя как асоциальное существо, принадлежащее к внешней сфере окультуренной сакральности. Как космическое божество он сближается с Ветром (*Веясом*) и *Перкунасом*.

Описывая концепции жизни и смерти, судьбы и счастья в литовской мифологии, Греймас анализирует, говоря его словами, «одну из тысячи литовских сказок» – сказку об *Аушрине*. Предлагая читать эту сказку, как миф, он стремится раскрыть мифический код, скрывающийся под дискурсивной поверхностью текста.

Эта сказка отличается от нарративной схемы волшебных сказок тем, что искомым ценностный объект здесь – не олицетворение обычных накапливаемых ценностей (любви, красоты, здоровья, богатства), а *Второе Солнце*. Необычен и способ выбора чудесных помощников: субъект выдерживает квалификационное испытание, правильно распределяя добычу животных. Это позволяет Греймасу связывать героя сказки с контрактуральной властью. Перед тем как назвать верховного бога, представляющего эту сферу, Греймас называет его «Бог Х», связывает его с водой и вечным огнем и отводит ему функцию определения судьбы и установления мирового порядка.

Сказка об Аушрине оценивается как сказка о рождении нового поколения богов. Аушрине, ее брат, отождествляемый с *Аушшвейстисом* (соответствующим латышскому *Аусеклису*), и три ее сестры называются богами-землеладельцами, представляющими третью функцию Дюмезиля, дающими людям любовь, красоту, здоровье. Под их опекой находится герой сказки, который, получив три волшебных яблока, отправляется на поиски любви.

Анализ сказки Греймас обобщает, анализируя по примеру Дюмезиля трех балтийских верховных богов. Богу контрактуральной власти, представляемому индийским Митрой, соответствует прусский *Патримпас*, а на литовском языческом олимпе – упоминающийся в русских средневековых летописях *Андай* или *Андий*. Позднее Греймас предложил читать это имя как *Андояс*, связывая его корень с сокращенной формой слова *vanduo* ‘вода’, а значение суффикса – с вертикальным отростком в словах с похожим словообразованием: «*Andojas* – это существо, тянущееся, выступающее вверх из бесконечных вод» (Greimas 2005, 388)*. В исследо-

* Греймас приводит и анекдотическую версию этого открытия: «Надо было дожидаться одной прекрасной бессонной ночи в Вильнюсе, чтобы ответ сам внезапно возник как очевидность». И уточняет: «В ту же ночь Б. Савукинас открыл этимологию Андояс в 2 часа [ночи], в то время как автору данного исследования она стала ясна только после пробуж-

вании «О богах и людях» утверждается, что первоначальное имя божества забылось, и его место заняла фигура *Божка Месяца*. По словам автора исследования, «чтобы понять богов, надо сначала рассматривать их семантический контур, а не их имена или формы этих имен».

В нарративной последовательности сказки подвиг героя связан с *утопическим* пространством. По мнению Греймаса, утопический, сакральный мир в литовском мифическом мировоззрении имеет водную природу. Согласно литовской религии, «все, что происходит на небе, – это прежде всего только *отражение* происходящего на дне морском». Таким образом, Божок Месяц оказывается властителем настоящего, т.е. водного, мира, устраивающим судьбу, бегущее и обновляющееся время, а вместе с тем опекающим человеческий род.

Первую функцию Дюмезиля Греймас делит на части, наряду с контрактуальной властью (*Митры*) выделяя магическую власть (*Варуны*). В прусской мифологии этой области соответствует *Патулас*. В колонке литовской мифологии здесь появляется *Кальвялис*, реконструируемый Казимирасом Бугой. Анализируя сказку о бесстрашном герое, Греймас закрепил функции магической власти за богом старшего поколения Вальясом; в исследовании «О богах и людях» используется термин *Велинас*, введенный Романом Якобсоном и Дюмезилем. Кузнец, связанный с огнем, заменяет Велинаса после распространения ритуала трупопожжения. Греймас связывал эту религиозную реформу с экономической и политической централизацией Литвы. Единые ритуалы захоронения определили единое отношение объединившихся племен к жизни и смерти.

Второй, военной функции Дюмезиля в прусской и литовской мифологии соответствует Перкунас. После укрепления христианства при постоянном уменьшении политической самостоятельности Литвы военная функция

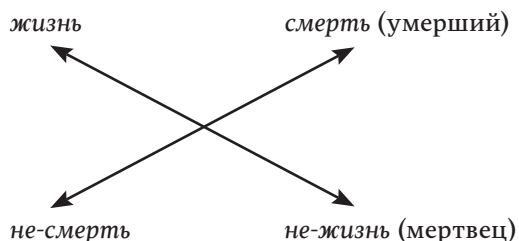
дения в 5 часов утра. Так что хронологически «открывателем» этимологии должен считаться Бронис Савукинас» (Greimas 2005, 398).

становится ненужной. Перкунас остается, но становится своеобразным надзирателем богов. Он участвует в земледельческих обрядах, будит и оплодотворяет землю, охраняет посевы от злых духов, защищает божественный и земной порядок.

В приведенной Греймасом трехчастной схеме балтийских богов не остается третьей функции Дюмезиля. С точки зрения исследователя, в балтийской мифологии она отдельно не представлена, а относится к божеству с функцией контрактуальной власти. Божок Месяц (или Андояс) занимается и поддержанием мирового порядка, и охраняет обязательные для человеческой жизни ценности.

Для Греймаса, как и для Дюмезиля, точкой отсчета трехфункциональной модели было не название трех верховных богов, а выделение трех сфер власти. Трехчастную индоевропейскую мифологию он понимает как структурную схему, выполняющую функцию тотализации, исчерпания всех возможностей. «Это единица, понятая не как *unus*, но как *totus*». Конкретное содержание схемы зависит от историко-культурной обусловленности. Так что трехфункциональная схема, моделирующая иерархию земных и божественных сил, в конструкциях Дюмезиля и Греймаса включает в себя различное идеологическое содержание. Однако функции власти, выделенные на глубинном уровне анализируемой Греймасом сказки, в общих чертах соответствуют трем функциям Дюмезиля, свойственным индоевропейским обществам.

Вторую часть сказки об Аушрине Греймас понимает как полемическое перевертывание первой части. Против героя, который находит и возвышает Аушрине, выступает антигерой (королевич), похищающий и порабащающий ее. Героя убивают, и рассказ от любовной истории поворачивается к проблеме жизни и смерти. Анализируя сказку о страшном герое, Греймас выявил свойственную литовским верованиям трехчастность соотношения жизни и смерти: между живыми и мертвыми вклинивается мир мертвых-живых с душами, которые постоянно перешагивают границы жизни и смерти. Та же модель при анализе сказки об Аушрине дается в виде семиотического квадрата.



Убитого героя, попавшего в область не-жизни, птящийся рак тащит в настоящую смерть. Герой, спящий в то время, пока решается вопрос его жизни и смерти, тоже принадлежит к не-жизни. «Жизнь во сне и жизнь в смерти по сути не отличаются друг от друга, – комментирует Греймас, – человек, живущий под знаком смерти и умирающий, когда жизнь заканчивается, висит на нитке, которая связывает его с *началом* жизни и смерти».

Сказку об Аушрине дополняет анализ сказаний о Лайме, которая относится к богам старшего поколения. Рассказ о рождении богов здесь сменяется рассказом о появлении человечества. В литовских сказаниях развивается самостоятельный, не зависящий от Библии сюжет мирового потопа. Последние представители утопленной расы великанов – старик и старуха садятся в скорлупу ореха, брошенную богом старшего поколения (как и Лайма) Пракоримасом. Лайма, появляющаяся в образе «пояса счастья», прогоняет божеств великанов, угрожающих их убить. Пара стариков, не способная иметь детей, которые тоже были бы великанами, зачинают новое человечество, вступая в сексуальный контакт с землей. Как и в мифе об Эдипе, анализируемом Леви-Строссом, здесь понятие кровного родства дополняется понятием хтонического происхождения человечества. Лайма участвует в появлении нового человечества, как Аушрине, превратившая в людей своего брата-быка и сестер-коров и таким образом присоединившаяся к появлению земли из вод.

Лайма проявляет себя как богиня рождения и в антропологической плоскости: опекая рождение каждого человека

и определяя его будущее. Этим она похожа на божество третьей функции по Дюмезилю. Как устроительница судьбы, знающая, что ждет человека, она имеет и черты первой функции, контрактуральной власти. Лайма выделяет бездольному долю его будущей жены или какого-нибудь животного (овечки, собаки).

Греймас приводит новое объяснение деятельности Лаймы и ее сестры *Гильтине*. В противоположность постхристианскому образу Гильтине (Смерти) литовская языческая Гильтине – доброжелательное существо, дающее людям советы, как избежать губительных пророчеств Лаймы. Указывая на этимологическую связь имени Гильтине с ужалением и жалом, Греймас сопоставляет Гильтине со змеей, а через нее и с братом Аушрине, божеством здоровья и болезней Аушшвейтисом. Таким образом два разных мифа сближаются, развивая ту же проблематику земных и небесных забот.

Греймас поднимает методологический вопрос нарративизации ценностных систем. Синтагматический рассказ располагает комплексные понятия на бинарные противопоставления. Мифологическое мышление становится медиатором противоположностей. Жизненное начало в мифе охватывает и жизнь, и смерть. Персонифицированные противоположности предстают в виде фигур различных божеств, но на глубинном уровне они принадлежат той же парадигме. Гильтине, старающаяся помочь людям, «напоминает изначальную Лайму, исполнительницу воли *Пракоримаса*».

В разделе «О пчелах и женщинах» Греймас выделяет мифологическое измерение в структурах социального обмена. Отправной точкой для него является изотопия пчеловодства в мифических описаниях общества богов и людей. Бог старшего поколения Пракоримас, этимологически связываемый с проломом *сот*, характеризуется как первый в мире пчеловод, выведший новую расу людей, живущих согласно пчелиному мироустройству. Мифический прусский король Вайдеутис, по словам историка XVI в. Матея Стрыйковского, устроил свое государство по примеру пчел.

Упоминаемая в источниках по литовской мифологии богиня пчел *Аустея* одновременно является и пчелой, и женщиной: она не только *ткет* (*Austėja < austi* ‘ткать’) или вяжет соты, но она и идеальная мать, хранительница семьи. Аустея составляет пару с богом мужского рода Бубиласом, которого характеризуют мычание (*būbavimas*), раздутая форма, волосатость, сексуальная ненасытность. Сопоставляя Бубиласа и Аустею с другой парой богов – *Пизюсом* и *Гандой*, Греймас выделяет в фигуре Аустеи тематическую ценность *меры*: «Аустея, как идеализированная ответственная домохозяйка заботится о том, чтобы у семей опекаемых ею женщин ни в чем не чувствовалось нехватки, чтобы всего было в *достатке*; как женщина, ответственная за свое поведение и поступки своей семьи, она опекает серьезных, *сдержанных* женщин».

Сфере, опекаемой Аустеей, принадлежит социальный институт пчеловодства. Обмен пчелами соответствует обмену женщинами. Из ставших бичюлисами, «родственниками по пчелам» (*bičiulis < bitė* ‘пчела’), легко выбираются будущие зятья. Перенос пчелиного роя в другую усадьбу соответствует выдаче девушки замуж в другую семью. Уступка пчел санкционирует составление социального договора, основанного на принципах дружелюбности и добрососедства.

С социальной точки зрения пчеловоды составляют самостоятельный слой общества, состоящий из «вторых братьев», не претендующих на наследование хозяйства. Так появляется избыток молодых мужчин, связанных дружелюбными связями. Это, по мнению Греймаса, одна из причин, способных объяснить успешную экспансию Великого княжества Литовского на Восток*.

* В исследовании «В поисках народной памяти» Греймас приводит другое объяснение военного успеха «многозnamenных литовцев»: «Слово *vėliava* ‘знамя’, образованное по тому же принципу, что и *broliava* ‘братство’, мы предлагаем объяснять как “отряд душ (*vėlės*), совокупность душ”. Принимая во внимание, что властитель душ является

В описании свадебных обрядов Аустея появляется как божество, санкционирующее переход невесты в сословие женщин. Ритуальное выплескивание меда в воздух, напоминающего о пчелах, интерпретируется как жертва «воздушному» пчелиному божеству, делящему функции плодородия с земной Жяминой. Сопровождающее ритуал *подпрыгивание* связано с сексуальной символикой плодородия. Символическую смерть незамужней девушки выражает кровь снохи, означающая, что сноха была «зарезана» для того, чтобы родилась женщина – продолжательница семьи.

Земным снохам в мифических сказаниях соответствуют божественные существа – *лаумы*. Как и снохи, они незамужние девушки, не годные к замужеству. Как и снохи, они ткут и вяжут, накапливая себе приданое. Только накопление их приданого не имеет начала и конца: они – вечные снохи. Как и еще не родившие детей снохи, они хотят иметь своих детей и стараются их добыть, подменив их своими соломенными «лауменьшами». Из этой параллели, имеющей соответствия в греческой культуре, где одним именем называются снохи и нимфы, Греймас делает вывод, что институт снох, принадлежащий семейным структурам, является одним из принципов мифологической организации мира.

Для реконструкции литовской мифологии Греймас использует не только вербальный фольклорный материал, но и этнографические описания обрядов. Соматическое поведение людей позволяет раскрыть семантический код ритуалов. С другой стороны, обряды и верования обретают смысл только в связи с общей мифологической системой. В обрядах Греймас выделяет цепочки стереотипного поведения и анализирует их теми же методами, что и тексты нарративного характера.

одновременно и богом войны, вполне понятно, что каждое литовское племя отправляется в поход со своим знаменем, со всеми своими умершими, черпая у них силу и смелость» (Greimas 2005, 422).

В книге «О богах и людях» Греймас анализирует обрядовые тексты, связанные с сельскохозяйственными и природными циклами.

Богу огня Ягаубису приписывается охрана от пожара просушиваемого зерна, описывается религиозная церемония, сопровождающая окончание жатвы, состоящая из жертвоприношения петуха, ритуального угощения и определенных обрядов. Похожий сценарий повторяется на весенний праздник открытия закровов, когда *Ягаубиса* заменяет масленичный *Гавенас* (его имя, согласно Греймасу, происходит от **Gab-ėnas*).

Языческий праздник середины зимы *Krikštai* 'Крещение' связывается с поворачиванием годовичного цикла в сторону весны. Такую интерпретацию поддерживает основное значение крещения как начала. Из-за сходства сфер действия и функций *Крикштай* связывается с Днем червей, который отмечается также одновременно с поворотом года. Мифологическому контексту праздника также принадлежат змеи, связанные с Божком Месяцем. К тому же календарному циклу примыкает ритуал волочения колоды. В сопровождающей его музыке табаласов Греймас выявляет связь с упоминаемым в списке жемайтйских богов Ласицкого богом *Табаласом*.

Из имени бога огня, гасящего искры, ошибочно записанного Ласицким, Греймас реконструирует фигуру бога Тратикаса, взрывающего искры. В мифическом пространстве он связан с душами, страдающими в огне. Используя быличку об убитом Перкунасом полицейском, он вводит в тот же мифический контекст фигуры *огненной петли* и *мизинца*, иногда называемого *железным пальцем* или *искрой*. Делается вывод, что деятельность *Тратикаса Кибиркшту* – «оберегать имущество людей, помогать душам и спасать их от *Вяльняса*» – соответствует суженным функциям бога огня Перкунаса.

В исследовании «В поисках народной памяти» описываются праздники, которыми сопровождались летние и осенние работы. Одни отмечают начальный, другие промежуточный, третьи – завершающий

временной аспект. В мифологической плоскости этим обрядам покровительствует дух злаков *Явор (Ievaras)*, его брат-близнец *Дирволика* и некоторые второстепенные божества, занимающиеся злаками или бобовыми растениями. Богам приносится в жертву пар, поднимающийся от лепешки, подбрасываемой над огнем, а в честь бога подземелья *Велинаса* режут козла.

Во Франции особенно ценятся лексикографические работы Греймаса – «Словарь старофранцузского языка» (1968) и «Словарь среднефранцузского языка: Ренессанс» (1992, в соавторстве с Терезой Кин). След лексикологического опыта очевиден в его мифологических исследованиях. Не удовлетворяясь этимологическими исследованиями, ограниченными только фонетическими параллелями, он, по примеру Эмиля Бенвениста, в именах описываемых богов прежде всего ищет семантическую согласованность. После Казимераса Буги ни один другой исследователь мифологии, кажется, не давал столько новых гипотез, основанных на прекрасном чувстве языка и смелом сопоставлении далеких значений.

Выводы Греймаса подкрепляются постоянными ссылками на типологические параллели в греческой, римской, индийской, скандинавской, ирландской мифологиях. Литовская мифология раскрывается как неотъемлемая часть индоевропейской мифологии.

Споря с позитивистской концепцией мифологии, Греймас говорил, что фигуративный язык мифологии, как и поэтический язык, «ничем не хуже, только иной, чем научный язык, способ поиска истины и ее выражения». По его словам, фигуративный язык кажется «компромиссом между свободой индивида и социальной необходимостью договориться». В литовской мифологии дискурс о пчелах и их разведении становится рассказом «о любви и дружбе, о добрососедстве, о достоинствах женщины и ее обязанностях».

Три мифа о происхождении

В первых разделах исследования «В поисках народной памяти», а также при анализе мифа об основании Вильнюса и мифа о римском происхождении литовских вельмож Греймас затронул слой литовской мифологии, зафиксированный в письменных источниках XIII–XVI вв. и отражающий религию, которую исповедовало объединенное литовское общество до принятия христианства.

Первый аутентичный литовский миф, приведенный в 1261 г. в славянском списке Хроники Малалы, – это рассказ о Совии, предводителе душ. Впервые Греймас опубликовал анализ этого мифа в 1983 г. (Greimas 1983a). Он гордился тем, что первым опубликовал этот текст XIII в. и что его исследование содействовало национальному возрождению в Литве (Greimas 1991a). Греймас дает новую этимологию имени Совия, предлагая его литовское соответствие *Šovys* < *šova* (*anga*) ‘отверстие’, [*i*]šauti ‘стрелять, выстрелить’. Эту интерпретацию сразу принял В.Н. Топоров (Топоров 1987). Рассказ об охоте на вепря, спор Совия с сыном, сходжение Совия в ад и различные способы его захоронения Греймас связывает с оппозициями *жареная/сырая* пища и *сжигаемое/гниющее* тело и интерпретирует как переход от почитания богов подземелья к триаде богов-властителей. Единственное действие, становящееся передаваемым из поколения в поколение обычаем, учреждает новый религиозный институт. Интерпретация Греймаса отличается от множества других объяснений мифа о Совии тем, что здесь мифические смыслы не инкрустируются в повествование, а выводятся из его нарративной и дискурсивной структуры и связываются с историческим контекстом Литвы.

Опираясь на трехфункциональную концепцию власти, Греймас в своих исследованиях подробно останавливается на взаимоотношениях богов *Андоюса*, *Перкунаса* и *Телявелиса* (*Калевялис*), упоминаемых в мифе о *Совии*, их связи с женским божеством *Жверуной-Медейной*. Проводится аргументированный анализ функций домашних богов (*Пагирниса*, *Димстипатиса*) и богов-землевладельцев.

В 1971 г., впервые посетив Литву после войны, Греймас представил анализ мифа об основании Вильнюса, записанного в литовских летописях XV в. В то время он писал на французском языке статью «Сон Гедиминаса», оставшуюся незаконченной, она была переведена на литовский язык и издана только в 1998 г. (Greimas 1998)*.

Как и при анализе мифа о Совии, Греймас стремится раскрыть семантический код, создающий миф, применяя процедуры нарративной грамматики. Специфической чертой этого повествования считается удвоение пути и поисков героя. Отправившись на первую охоту, великий литовский князь *Гедиминас* основывает столицу в Тракай, после второй он переносит ее в Вильнюс. Удачная охота на тура во время второй охоты считается *квалификационным* испытанием героя. Убив тура, князь видит пророческий сон – боги предвещают *решающее* испытание – создание города и будущую славу Вильнюса.

Идеологическое содержание мифа Греймас обсуждает с двух точек зрения: как миф о посвящении короля и как миф об основании города-государства. На дискурсивном уровне этим двум идеологическим аспектам соответствуют двоякие мифические фигуры. Греймас сопоставляет план содержания литовского мифа с аналогичными индоевропейскими мифами. Тематическая ценность фигуры Тура сопоставляется с такими фигурами, как римская *Имперская корова*, индийская *Корова изобилия*, *деревянная корова* ирландского короля Бреса. Все эти фигуры символизируют власть, квалификацию или дисквалификацию короля. Фигура Железного Волка, предвещающего славу Вильнюса, в свою очередь, в некотором смысле напоминает римскую волчицу, кормящую будущих основателей города.

Бинарные структуры, характерные для мифической медиации оппозиций (мифические близнецы – князь и его жрец, две мифологические темы), в мифе о Вильнюсе пересекаются с тернарным разделением мира, соответствующим трехфункциональности древней литовской религии.

* Публикация на французском языке: Greimas 2008.

В области человеческих возможностей *Гедиминас*, которого Летопись характеризует как *справедливого князя*, всегда побеждающего в сражениях и счастливо правящего до глубокой старости, представляет контрактуальную власть. Следуя Дюмезилу, Греймас причисляет мифического *Гедиминаса* к лунарным династиям и противопоставляет его солярным династиям, которым принадлежат правители, живущие «в буйстве и крови».

Миф об основании Вильнюса попал в литовские летописи и стал популярным, скорее всего, потому, что соответствовал усилиям Великого княжества Литовского того времени, в противоположность стремлениям поляков, сохранить свое могущество и независимость. Однако записавшие его летописцы, будучи христианами, неосознанно передали чуждую им религиозную идеологию, основывавшую суверенитет Гедиминаса и славу его столицы на явно выраженной воле языческих верховных богов. Особое внимание, которое Гедиминас оказывает сословию языческих жрецов, соответствует усилиям по утверждению высокого ранга древней религии после религиозной и политической смуты, возникшей вследствие крещения, коронации и убийства короля Миндаугаса. В этом отношении Греймас сравнивает миф о Гедиминасе с индийскими и римскими мифами, в которых создатели новых королевств упрекают своих предшественников в том, что они уничтожили древние касты жрецов.

Ничего не зная об оставшемся в рукописи анализе Греймаса, В.Н. Топоров представил свою интерпретацию мифа об основании Вильнюса в исследовании «*Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф*» (Топоров 1980). Отправная точка анализа Топорова – бинарные пространственные оппозиции, коррелирующие с ценностными оппозициями жизни и смерти, сакрального и профанного. По словам исследователя, историческому существованию города придает смысл «благословение неба свыше и благословение бездны долу». Миф об основании города считается трансформацией «основного» космогонического мифа индоевропейцев, повествующего о борьбе Громовержца

с противником. Согласно этой интерпретации, с сакральным верхом связан *Перкунас*, тур, огонь, с низом – вода и противник Громовержца, которого в мифе представляют змея и Вяльняс.

Гедиминас Топоров считает эпической трансформацией *Перкунаса*. Божества контрактуальной власти, с которым основателя Вильнюса связывает Греймас, в монотеистической модели «основного мифа» нет. В ценностной оппозиции верха и низа роль противника Громовержца достается реке Вильне, сравниваемой с извивающейся змеей. По логике мифа (*Перкунас* огнем поражает *Дракона* или *Змея*), победитель страшилища, основатель города (новой вселенной) вводит новый порядок, из хаоса создает космос.

Анализируя одни и те же тексты, Греймас и Топоров приходят к разным выводам. Прочитываемый парадигматически, миф о Вильнюсе раскрывается как перманентная борьба космоса с хаосом, непрерывная цепь смертей и возрождений. Прочитываемый таким образом миф приобретает черты художественного произведения.

Сложнее применить бинарную логику к эпохам, в которых проявляется конкуренция и дифференциация различных идеологических форм. Существование двух этнонимов в предыстории Вильнюса, реконструируемое Топоровым с помощью лингвистических инструментов, вполне вероятно, но какое значение оно имеет для идеологии этого мифа?

Опираясь на какой-либо один метод анализа, вряд ли возможно воссоздать совокупность мифологических представлений определенной исторической эпохи, состоящую из противоречащих друг другу гетерогенных элементов. Миф об основании Вильнюса, как и другие литовские мифы, поясняющий исторические события, может быть прочитан и как фигуративная форма выражения культуры, и как выраженная в виде сюжета идеология. В этом смысле парадигматический и синтагматический взгляды дополняют друг друга. Однако, интерпретируя конкретные мифические реалии, оба эти взгляда трудно совместить.

После исследования Греймаса только парадигматическое («индейское») прочтение мифа о Вильнюсе кажется недостаточным.

Последнее, незаконченное мифологическое исследование Греймаса – это анализ мифа о происхождении литовских вельмож из римлян (*Palemono giminės genealogija*: Greimas 2005, 574–587). Приведенная в летописях генеалогия рода римского патриция Палемона выглядит как вереница отдельных фактов и самостоятельных историй. Стремление анализа Греймаса – раскрыть идеологию генеалогического повествования, показать, как летописная история, «вместо того чтобы быть искусственной свалкой имен собственных, может, наоборот, иметь мифическую плоскость и, иначе говоря, представить своеобразную мифическую историю, которая одновременно была бы и ложной, и настоящей». Глубинный смысл мифа Греймас ищет не в головах записавших его людей или во внешних культурных контекстах, а во внутренней структуре. Под поверхностным слоем повествования – сообщением о мифических предшественниках, основывающих города, поселки, дающих имена природным объектам, – скрывается глубокая структура. Генеалогия Палемона прочитывается как мифическое узаконение стремления литовцев на Восток.

Источники и отголоски семиотической мифологии

Одним из источников теории смысла Греймаса была «Морфология сказки» Владимира Проппа. На нарративную модель Проппа, модифицированную в «Структурной семантике», Греймас постоянно опирался, анализируя литовские сказки и предания. В поле его зрения были и работы исследователей Московско-тартуской семиотической школы, продолжающие традицию Проппа, особенно работы Е.М. Мелетинского. Пытаясь преодолеть языковой барьер, он интересовался исследованиями балто-славянской мифологии, проводимыми Вяч.Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым,

дискутировал с Топоровым по поводу методологических принципов сравнительного языкознания, предлагаемых этимологий. Топоров, в свою очередь, не раз опирался на исследование Греймаса «О богах и людях».

Греймас говорил, что вклад Проппа в общую теорию смысла проявился прежде всего в контексте модернистской французской антропологии. В его собственных мифологических исследованиях нарратология Проппа и его учеников оказывается рядом с методологическими находками Дюмезиля, Леви-Стросса, Марселя Детьена.

Не менее важна для Греймаса и традиция наследия литовской культуры. Свои мифологические реконструкции он основывает на древнейших источниках по истории и этнографии Литвы, а также на материале, собранном Йонасом Басанавичюсом, Матасом Сланчяускасом, Мечисловасом Давайнисом-Сильвестрайтисом. Поясняя этимологию литовских теонимов, Греймас постоянно опирался на находки лингвиста Казимераса Буги.

Одновременно с Греймасом наследие литовской мифологии изучала археолог Мария Гимбутене, известная в мире как первая исследовательница древней матрицентрической культуры Европы. Как и Греймас, она связывала принцип трехфункциональности культуры с историческим развитием древней литовской религии. Гимбутене разделяла два уровня балтийской мифологии: архаическое наследие балтов и индоевропейских божеств, соответствующих трем функциям Дюмезиля. Описывая эти уровни, она старалась раскрыть внутреннюю систему мифических текстов (Gimbutienė 1985, 148–178). Греймас согласился с таким выделением двух уровней балтийской мифологии, хотя и сомневался в матрицентрической гипотезе «Европы без европейцев».

Норбертас Велюс, предложивший альтернативную модель мифологической реконструкции (Vėlius 1993), восхищался «интуицией Греймаса, выработанной на нелегком пути семиотика», его методологической последовательностью и считал книги «О богах и людях» и «В поисках народной памяти» Греймаса началом «новой эры в исследовании

литовской мифологии». Вместе с тем он анализировал спорные, по его мнению, места исследования. Опираясь на намного более многочисленные фольклорные источники, чем те, которые были доступны Греймасу, Велюс привел более точные интерпретации некоторых мифологических сюжетов и предложил альтернативные этимологии некоторых теонимов. Он существенно пересмотрел отношения божественных репрезентаций военной и магической функций. Однако методологические принципы реконструкций Греймаса не удостоились более пристального внимания. Велюс исследовал мифологические функции божеств на уровне сигнификантов, а не сигнификатов и обошел предложенную Греймасом переформулировку принципа трехфункциональности в балтийской мифологии.

Для литовских мифологов Греймас остается бесспорным авторитетом. Новейшие исследования по литовской мифологии постоянно возвращаются к его работам. Едва ли не самый большой отклик получил его анализ мифа о *Совии*. Многие исследователи, хотя и с некоторыми исключениями, согласны со взглядом Греймаса и Топорова на этот миф как на выражение религиозной реформы, связанной с трупосожжением. Илья Лемешкин (Lemeškin 2009, 25–27), посвятивший анализу этого мифа подробное исследование, ищет корни этого мифа в литовском фольклоре, но ограничивается формальным пониманием «мотивов», оставляя в стороне теоретические проблемы реконструкции мифа. По словам Греймаса, «не принадлежность к тому или иному жанру определяет аутентичность мифа; ее надо создать». Опираясь на Леви-Стросса, Греймас утверждал: «Миф – это не одно повествование, это совокупность трансформаций повествования. Переходя от синтагматики к парадигматике, мы могли бы сказать, что индоевропейская культура – это совокупность трансформаций» (Greimas 1984, 25, 29). Французский мифолог Филипп Вальтер, идущий по стопам Греймаса, исследовал индоевропейские параллели мифа о *Совии* в индийской, ирландской и скандинавской мифологиях. С его точки зрения, это «свидетельствует об архаичных основах литовской цивилизации» (Walter 2011).

С точкой зрения Греймаса о том, что связь похоронного ритуала и религиозных реформ укрепила идеологию политического и территориального единства государства, согласны этнолог Дайва Вайткавичене и археолог Викинтас Вайткавичюс (Vaitkevičiai 2001). Они пытаются связать выводы Греймаса с гипотезой Топорова, что после введения трупосожжения связанный с огнем Калевялис становится близок Перкунасу, переместившемуся в центр балтийского пантеона. Таким образом трехфункциональную систему Греймаса–Дюмезиля заменяет модель, связывающая трех небесных кузнецов – Перкунаса, Вальняса и Калевялиса. В предлагаемой мифологической системе трехфункциональная структура уже не является арматурой, распределяющей функции божественной и земной власти. Принцип троичности, понимаемой не как *unus*, а как *totus*, заменяет первенство одного божества, Перкунаса. Божество контрактуальной власти Андояс, «опекающее сферу здоровья и жизни», приписывается военной функции. С ней также связывается женское божество охоты *Жверуна-Медейна*, которую Греймас включил в область дикого, некультурной или антикультурной сакральности. Это мотивировано сходством охотнической и военной функций, активизированным геополитической ситуацией в Литве в XIII в. Как и другие литовские мифологи, авторы статьи не упоминают об указанном Греймасом симбиозе первой и третьей функций Дюмезиля в балтийской мифологии.

Греймас надеялся, что начатые им работы будет продолжать более молодое поколение мифологов, «более чувствительное к этим явлениям культуры». Несмотря на популярность его мифологических исследований, методологические установки Греймаса еще не получили достойного отклика. Например, ученик Топорова Дайнюс Разаускас отделяет мифологические работы Греймаса от его семиотики, получившей мировое признание. Напомнив, что апеллятив *greimas* в литовском языке означает ‘пенка на молоке’, он утверждает, что созданная Греймасом абстрактная семиотическая теория – словно «пенка, затвердевшая на вечно жидком и питающем воображение “молоке” мифопоэтической образности» (Разаускас 2010, 181).

Дюмезиль и Бенвенист побуждали Греймаса заниматься исследованиями литовской мифологии, чтобы их результаты стали доступны исследователям других индоевропейских культур. Прделанная Греймасом работа оправдала эти надежды. Жаль, что до сих пор они не получили должного отклика за пределами Литвы.

Настоящее издание как раз и призвано частично восполнить этот пробел, знакомя русских читателей с неизвестным им Греймасом.

Перевод М. Завьяловой и М. Чепайтите

П Р И М Е Ч А Н И Е ПЕРЕВОДЧИКА ПЕРВОЙ ЧАСТИ

Эта книга обязана своим появлением прежде всего Евгению Владимировичу Пермякову (19.12.1961–12.05.2007), филологу, ученику Ю.М. Лотмана, издателю, основавшему издательства «О.Г.И.» и «Новое издательство». Именно ему пришла мысль в далеком 2005 году перевести и издать Греймаса в России. К сожалению, в скором времени трагическая смерть оборвала все его начинания, и он не дождался ни окончания работы над переводом, ни выхода книги. Работа приостановилась на долгие годы, но была возобновлена и завершена благодаря другим спонсорам и издателям. И вот в юбилейный год 100-летия со дня рождения А.Ю. Греймаса и через десять лет после смерти инициатора издания книга наконец вышла в свет.

Мария Чепайтите

Книга «О богах и людях» здесь перепечатывается с исправлениями и дополнениями (комментариями редактора).

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА И ПЕРЕВОДЧИКА ВТОРОЙ ЧАСТИ

Русскоязычные читатели имели возможность познакомиться с работами А.Ю. Греймаса по семиотике, изданными в России: *Греймас А.Ж. Структурная семантика. Поиск метода* / Пер. с фр. Л. Зиминной. М.: Академический проект, 2004; *Греймас А.Ж., Фонтаний Ж. Семиотика страстей. От состояния вещей к состоянию души* / Пер. с фр. И.Г. Меркуловой. М.: ЛКИ, 2007. На русском языке вышла первая часть труда Греймаса по литовской мифологии: *Греймас А.Ю. О богах и людях: Исследования по литовской мифологии* / Пер. с лит. М. Чепайтите. М.: Неолит, 2017. Вторую часть этого исследования («В поисках народной памяти») решено было издать вместе с первой, поскольку в ней Греймас постоянно обращается к первой части «О богах и людях». Вторая часть труда Греймаса была написана им с большим временным отрывом от первой: исследование «О богах и людях» завершено и впервые издано в 1979 г. (в Чикаго), «В поисках народной памяти» издано только в 1990 г. (в Вильнюсе). Тем не менее обе книги представляют собой единое целое.

В настоящем издании первая часть «О богах и людях» перепечатывается с изменениями, касающимися прежде всего верификации источников. После смерти А.Ю. Греймаса в Литве началась подготовка монументального четырехтомного собрания источников по литовской мифологии

и религии (BRMŠ I–IV). Это издание было начато Н. Велюсом в 1996 г. и завершено его коллегами в 2001–2005 гг. Поскольку это собрание при написании книги Греймаса было недоступно и он пользовался работами разных авторов, цитировавших древние источники, в цитатах возможны расхождения (из-за наличия разных списков). К тому же Греймас не всегда приводит цитаты на языке оригинала или, наоборот, переводы на литовский. Поэтому все цитаты из иноязычных источников, приведенные в этом издании, были сверены с BRMŠ, в сносах все цитаты приведены на языке оригинала (в тех случаях, когда Греймас дает только их перевод), а также отмечены случаи некоторых несовпадений. При редактировании первой части и переводе второй у меня нередко возникало желание вставить свои комментарии. Особенно это касается второй части («В поисках народной памяти»), которая вызвала в Литве особенно много дискуссий (прежде всего первый раздел, посвященный мифу о Совии). Все комментарии переводчика и редактора в издании приведены в сносах под звездочкой, чтобы отделить их от сносок автора.

В целом литовские ученые высоко оценили вклад Греймаса в изучение литовской мифологии, подчеркивая, что его заслуга заключается не только в публикации многих ранее недоступных литовских материалов, но и в научном семиотическом подходе, редком для специалиста по литовской мифологии того времени. По мнению литовских специалистов, только исследования В.Н. Топорова и Вяч.Вс. Иванова по широте могут сравниться с работами Греймаса, остальные ученые, как правило, анализировали «отдельные осколки», не пытаясь собрать из них «целую вазу». Греймас занимается именно реконструкцией единого целого, на что он и указывает в предисловии к первой части своего труда. Как пишет, подчеркивая несомненные достоинства работы Греймаса, известный исследователь литовской мифологии Норбертас Велюс, «мало сказать, что он правильно восстанавливает отдельные части литовской мифологической системы. Надо самому прочитать его статьи и книги, чтобы убедиться, насколько изящно и ловко все

это сделано: как строг и логичен его способ доказывания, сколько лингвистических, фольклорных, этнографических и других аргументов используется для этого доказательства и насколько иногда по-новому и неожиданно, как только он к ним прикасается, начинают играть используемые нами ежедневно слова, выражения, сравнения, не говоря уж о волшебных сказках, преданиях, всем известных моментах праздников и обычаев, которые чаще всего совершенно по-новому “прочитываются” и после анализа приобретают гораздо более глубокий мифологический и философский смысл. Весь ход доказательств А.Ю. Греймаса напоминает описанную Германом Гессе “игру в бисер”, где все так продумано, благородно, изящно» (Vėlius 1993, 56–57).

Давая столь высокую оценку работе Греймаса, Н. Велюс тем не менее остается его главным оппонентом, критикуя некоторые его выводы и в целом подчеркивая, что «взгляд автора на важнейших литовских богов весьма необычен, отличается от мнения многих исследователей литовской мифологии» (Vėlius 1993, 58–59).

Далее в цитируемой статье Велюс приводит аргументы против отдельных утверждений Греймаса; некоторые из них упомянуты в сносках в основном тексте книги.

Надо отметить, что за годы, прошедшие с момента написания Греймасом этой книги, появилось немало значимых работ, посвященных литовской мифологии, в частности древнему пантеону. Не будем упоминать выдающиеся труды В.Н. Топорова и Вяч.Вс. Иванова, а также Н. Велюса, поскольку они, несомненно, были известны Греймасу до написания этой книги (хотя он утверждает, что о работе В.Н. Топорова 1972 г., посвященной Совию, при написании соответствующего раздела не знал). Большой вклад в развитие исследований по литовской мифологии и религии, вслед за Н. Велюсом, внес Гинтарас Береснявичюс, в своих работах не соглашавшийся с некоторыми утверждениями Греймаса (Beresnevičius 1990; 1992; 1995; 2004 и др.). Тем не менее он считал работы Греймаса выдающимися и уникальными в этой области, подчеркивая верность исследовательских методов и подходов Греймаса. Оценивая настоящую книгу,

Береснявичюс писал: «А.Ю. Греймас – хорошо известный автор, популярный и сильный, оказавший влияние на исследования по литовской религии прежде всего благодаря большой прозорливости при прочтении особенно исторических источников. Его заслуга – новая оценка литовских мифических существ, божеств; смелое вплетение сказок и легенд в реконструкции древней литовской религии и мифологии и прежде всего – огромный вклад в исследование литовского пантеона, выдвижение проблемы Кальвиса, аккуратное включение “деталей” в поле исследования, иногда дающее невероятно плодотворные результаты. С другой стороны, в работах А.Ю. Греймаса герменевтика источников очень удачна, но по многим причинам критика источников хромает. Так или иначе, даже ошибки А.Ю. Греймаса дают больше положительного, чем зачастую “попадания” позитивиста» (Beresnevičius 2004, XLIII). Некоторые аргументы Береснявичюса, касающиеся отдельных гипотез Греймаса, также приводятся в тексте в сносках.

Проблема достоверности источников до сих пор остается актуальной в Литве и вызывает споры у исследователей. Этому вопросу немало работ посвятил ученик В.Н. Топорова Н. Михайлов (Mikhailov 1997; 2004; 2007). Большим шагом вперед в изучении источников мифа о Совии стала монография И. Лемешкина (Lemeškin 2009), в которой автор подробно проанализировал все четыре списка Хроники Малалы, включив в свой анализ ранее не привлекавшие внимания исследователей другие части хроники, упоминающие Совию.

Из значимых исследований по реконструкции литовского пантеона (помимо уже упомянутых), появившихся за последние 30 лет в Литве, следует упомянуть монографии Н. Лауринкене, посвященные Перкунасу и Жемине (Laurinkienė 1996; 2013), работы Д. Вайткавичене и В. Вайткавичюса (Vaitkevičienė, Vaitkevičius 2001), Д. Разаускаса (Razauskas 1999; 2016), Р. Бальсиса (Balsys 2010).

Несмотря на то что за все годы, прошедшие с момента выхода книги Греймаса, было написано немало замечательных работ по литовской религии и мифологии,

вопросов в этой области остается больше, чем ответов на них. Как отмечает Р. Валайтите, проанализировавшая исследования, посвященные Совию, с XIX в. до наших дней, до сих пор не решены основные проблемы: неясно место происхождения хронографа и мифа; нет единого мнения по поводу этимологии имени Совия; есть разногласия относительно того, отца или сына в итоге сжигают (Valaitytė 2013, 26). Подобные разногласия касаются и других выдвинутых Греймасом гипотез относительно божеств литовского пантеона.

Тем не менее, как пишет один из главных критиков Греймаса – Норбертас Велюс, «достоинством книги А.Ю. Греймаса следует считать и ее спорные моменты. Она побуждает думать, заниматься так необходимыми сейчас поисками “народной памяти”. Надеемся, что для других исследователей эти поиски будут столь же конструктивными и успешными, сколь и для нашего уважаемого соотечественника А.Ю. Греймаса, положившего начало новой эре в изучении литовской мифологии» (Vėlius 1993, 69). Возможно, именно в этом и заключается основная ценность настоящей книги и для русского читателя: знакомство с увлекательным миром литовской мифологии побуждает размышлять и искать параллели и в памяти собственного народа. Сам Греймас особенно уповал на то, что книга вызовет отклик не у «академиков» и не у неоязычников, а у людей, которые «задались бы вопросом, как понять историю культуры, “науку” культуры?», и сомневался, будут ли еще его читать через 40 лет (из письма С. Жукасу 16 марта 1991 г. Цит. по: Vaitkevičienė 2017, 235). Сейчас, по прошествии 30 лет, актуальность этой работы ничуть не уменьшилась, так что можно надеяться, что сомнения Греймаса были необоснованными.

М.В. Завьялова

*Вильнюсскому университету —
по случаю его четырехсотлетия*

*Перевод посвящается
памяти Евгения Пермякова*

54|| ВВЕДЕНИЕ

Первый раздел

82|| КАУКАСЫ
и АЙТВАРАСЫ

Второй раздел

168|| АУШРИНЕ
и ЛАЙМА

Третий раздел

340|| О ПЧЕЛАХ
и ЖЕНЩИНАХ

Четвертый раздел

384|| БОГИ и
ПРАЗДНИКИ

Пятый раздел

422|| БОЖКИ

О БОГАХ и ЛЮДЯХ

ВВЕДЕНИЕ

I. МИФОЛОГИЯ КАК ОБЪЕКТ

[55]

II. ПРОБЛЕМЫ ЛИТОВСКОЙ МИФОЛОГИИ

[60]

III. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

[66]

IV. МИФОЛОГИЯ и ПОЭЗИЯ

[77]

1. МИФОЛОГИЯ КАК ОБЪЕКТ

1. Мифология как идеология

Формирование мифологии как самостоятельной области социальных наук связано с именем Жоржа Дюмезиля: в течение десятилетий он боролся с любителями мифологии, оценивающими мифы как произведения искусства, созданные живым воображением, боролся с историками-реалистами, ищущими в мифах факты, а не смыслы, боролся против различных философских теорий, которые предлагают разом, с помощью всего нескольких категорий, объяснить всю мифологическую мысль человечества; и эта борьба закончилась победой, которая окончательно узаконила эту область исследований в шестидесятые годы нашего века.

Точка отчета Ж. Дюмезиля очень проста: это обоснование соответствий между миром богов и миром людей, когда мир богов рассматривается в некотором смысле как отражение мира людей, его устройства, его основных забот и чаяний. Исследуя религии индоевропейских народов, он сформулировал гипотезу, по которой общая социальная структура этих народов находит свое соответствие в структуре мира и в распределении функций богов. Иначе говоря, религия народа – это его идеология, с помощью которой общество осмысляет само себя, отношения между людьми, возникающие в обществе противоборствующие силы, – и все это абсолютизировано в божественном плане. Таким образом, например, трем характерным для индоевропейского общества сословиям – жреческому, воинскому и земледельческому – соответствуют три сферы божественной власти: жреческому сословию – сфера контрактальной

и магической власти, воинскому – власть, подкреплённая силой, а земледельческому сословию – сфера источников и поддержки всяческих «земных благ»: еды, богатства, здоровья, красоты.

Не углубляясь в отдельные компоненты этой истории – не рассматривая, применимо ли такое распределение власти ко всем мифологиям, не поднимая вопрос, прямо ли отражает мир богов человеческий порядок или ему нужны добавочные медиации, – надо подчеркнуть неоспоримое значение вклада Дюмезиля. Проведённые им исследования, подтвердившие первоначальные гипотезы, позволяют понять, что: (а) боги и другие мифические существа – это не порождения человеческой «фантазии», а фигуративные средства осмысления человеческого бытия и мирового порядка; (б) мифологическое мышление не бесследно и случайно, а происходит в рамках организованной деятельности богов и функциональных систем; (в) мифология призвана выражать, в очень широком смысле, политическую идеологию исследуемого народа.

Из такой концепции мифологии вытекает ещё одна, методологически очень важная констатация: мифология – не коллекция собранных мифов какого-либо народа, как принято было считать ранее, а идеологическая структура, которая может выражаться в любой «литературной» форме. Когда Ж. Дюмезиль, как компаративист, искал соответствия мифологических структур у разных индоевропейских народов, он нашёл их в Риме как описания исторических событий, в Индии – как отдельные эпизоды эпоса, в Ирландии – как легенды и т.д. Другими словами – и это определяет научную методологию мифологии, – мифологические исследования не могут начинаться с априорного «мифа» как определения литературного жанра, создания корпуса нарративов, называемых «мифами», и анализа этого корпуса, чему нас учит выработанная ещё в XIX в. процедура научного описания; наоборот, мифологические сказания – это только один из многочисленных источников, с помощью которых можно реконструировать мифы.

2. Мифология как философия

Клод Леви-Стросс совсем в другой области – в исследовании мифологии индейцев Америки – применяет и развивает разработанную Ж. Дюмезилем методологию, хотя и выбирает для своего анализа другую точку отчета. Его статья “The Structural Study of Myth”, опубликованная в 1955 г. в “Journal of American Folklore”, часто рассматривается как рождение этой новой научной области. Рассматривая известный всем миф об Эдипе, он приходит к выводу, что каждый миф можно прочесть двумя способами: при горизонтальном прочтении он выглядит как совершенно простая, но не имеющая никакого смысла сказка; при вертикальном прочтении – т.е. замечая, что некоторые семантические черты повествования, хоть и выраженные различными фигурами, постоянно повторяются и организуются в особые смысловые структуры, – миф становится непонятным, сложно расшифровываемым, но осмысленным текстом. Тем самым изначально цель мифологии как науки – выработать метод прочтения мифологических текстов, с помощью которого мифология раскроется как совокупность историй, которые человечество рассказывает самому себе, таким непрямым путем высказывая свои основные заботы, решая все встающие перед ним философские проблемы.

Не опровергая Ж. Дюмезиля, Леви-Стросс таким образом расширяет поднятую им проблематику: там, где Дюмезиль видел только отражение общественной идеологии, Леви-Стросс видит выражение общекультурной философии. Имея дело уже не с формами организованных религий, а с так называемыми мифологиями архаичных обществ, он выявляет в них те основные копцепты, с помощью которых человечество осмысляет свою культуру. Это и переход от сырой пищи, свойственной всему животному миру, к вареной или жареной, переход от наготы к одежде или нарядам – все это пороги, которые человек, отказываясь от своей изначальной природы, переступает и создает культуру: это вечные темы, которые осмысляются, наверное, почти во всех мифологиях. Хотя можно, конечно,

не согласиться с тем или иным утверждением или доказательством Леви-Стросса, но его вклад еще более проявляется в том, что можно назвать современным пониманием мифологии, когда мифология – это типичная для человечества форма фигуративного мышления, решающая его основные идеологические и философские проблемы.

Пытаясь ответить на вопрос, почему мифы непонятны при их поверхностном чтении при том, что их глубокий смысл несомненен, Леви-Стросс предлагает это объяснять гипотезой коллективного бессознательного. Учитывая, что проблемы, решаемые мифологией, универсальны, что способы фигуративного выражения, как и устная речь каждого этнического сообщества, хотя и относительны, но не зависят от капризов отдельных индивидов, а создают общее богатство этого сообщества, – содержание, передаваемое в форме мифологического повествования, циркулирует между людьми, хотя сами формы выражения и не совсем понятны или уже не понятны. Можно, конечно, эту гипотезу принимать или не принимать, мифологические методы от этого не изменятся – останется та же основная проблема – проблема читаемости мифов. Мифологический текст, как и любое другое повествование человека, может быть понят только тогда, когда у его адресата в распоряжении есть соответствующий семантический код, дающий ему возможность расшифровать полученный текст. Иначе говоря, если мы хотим понять мифы, недостаточно собрать их полную коллекцию, надо еще составить соответствующий мифологический словарь, помогающий их прочитать.

3. Мифология как культура

Таким образом, проблема семантического кода оказывается обязательным условием для создания методологии в этой области. Поэтому новое поколение мифологов пытается вернуться к Ж. Дюмезилю, по которому, как мы видели, мифология, как семантическая структура, не зависит

от текстов – мифов, с помощью которых она выражается. Вследствие этого понятие мифологии еще более расширяется, поскольку его идентифицируют с совокупностью культуры сообщества, вписанной в заданные рамки времени и пространства. Изучая древнегреческую мифологию, Марсель Детьен ничуть не меньшее внимание, чем мифологическим текстам, уделяет и «научным теориям» того времени, учебникам земледелия, описаниям по ботанике или зоологии, режиму питания, использованию духов и драгоценных камней и т.п., расценивая все эти области как локальные фигуративные логики, используемые мифическим сознанием. Перевернув сформулированную Леви-Строссом проблематику – по которой мифология является совокупностью мифов, прочитываемых при помощи семантического кода, – новые тенденции этой науки идентифицируют мифологию с семантическим кодом, способным при необходимости генерировать мифологические тексты.

Несмотря на тенденции и некоторые методологические различия, проявляющиеся сейчас в мифологии, – которые лишь подчеркивают жизнестойкость этой научной области – общие ее основы, достаточно солидные, остаются приемлемыми для всех мифологов: мифология – это отражение культуры сообщества; как культурный текст, ее можно и нужно читать и разъяснять с помощью организующей ее внутренней системы, а не внешних априорных категорий.

Такое схематичное и довольно поверхностное определение основных черт современной мифологии нам кажется необходимым для того, чтобы добровольный читатель заранее был предупрежден, на каком эпистемологическом и методологическом фоне в данной книге предпринимается попытка описать мифологические явления и решить мифологические проблемы. Не хотелось бы, чтобы критический взгляд на возможности и компетенцию автора стал поводом для осуждения самой мифологии; нежелательно также, с другой стороны, чтобы непризнание – или просто незнание – мифологической теории послужило аргументом для отвергания выполненных исследователем частичных описаний или отдельных объяснений.

Читателю, интересующемуся литовским фольклором и мифологией, знакомому с трудами и заслугами Й. Балиса в этой области, должно быть заранее понятно, что в его высказываниях о «сути мифологии» разъясняется концепция мифологии, соответствующая псевдофилософским и псевдонаучным рассуждениям такого рода в XIX в. и ничего общего не имеющая с мифологией как отдельной областью социальных наук, сформировавшейся за последние пятьдесят лет.

II. ПРОБЛЕМЫ ЛИТОВСКОЙ МИФОЛОГИИ

1. Этнология или история культуры?

В таком широком понимании мифология представляет собой средство для изучения культур различных сообществ. Поскольку она описывает культуры так называемых архаичных, не знающих письменности народов, она может считаться одной из областей этнологии. Интересуясь описанием древних исторических культур – тем самым и восстанавливая их, – мифология становится одним из главных компонентов истории культуры. Хотя это и не меняет ее сути как антропологии – науки о человеке, она все-таки вынуждена в этих двух случаях использовать разные подходы, разные материалы и источники. В этнологической мифологии важную роль играют непосредственные взаимоотношения исследователя – или его посредников – с живым сообществом, в то время как историческая мифология вынуждена довольствоваться только существующим, не поддающимся проверке материалом, пытаясь заполнить недостающие источники связующими гипотезами.

В этом смысле объект наших исследований неоднороден. Для исследования литовской мифологии существуют и исторические, и этнографические материалы. С одной стороны, это письменные источники: редкие упоминания о языческой религии в летописях и хрониках соседних

народов XIII–XV вв., а позднее – и в летописях и хрониках Литвы, более многочисленные описания уже деградирующей религии, обрядов и обычаев XVI–XVII вв. С другой стороны, в течение всего XIX века – и вплоть до наших дней – довольно скрупулезно собирался этнографический материал, в котором можно усмотреть реликты древних верований и обычаев в рамках главенствующей – христианской – религии.

Не надо забывать, однако, что каждое собрание «материала» всегда обусловлено целью, во имя которой оно делается: эта цель может быть четко обозначена, например, в форме научных гипотез, но она может быть и имплицитной, установленной идеологией, доминирующей в то время. По этой причине этнографический архив, собранный трудами заботливых соотечественников, разнороден, зависим сразу от нескольких идеологических тенденций. Миф о «народном творчестве», популярный уже со времен Гердера и Гёте, побуждал собирателей обращать внимание на «красоту» литовского фольклора: отсюда, например, обширные коллекции лирических песен, имеющие относительно мало общего с мифологией и стариной. Другой миф, следующий за предыдущим – часто, кстати, связанный с первым, – миф о «народной культуре», «народничестве» как выражении «народного гения», дал неплохие сборники сказок, пословиц, праздничных обрядов. Доминирующие фольклорные теории – особенно разделение фольклора на литературные жанры – дало преимущество «большим» жанрам за счет малых.

Эти несколько замечаний нисколько не стремятся умалить важность этнографического материала, а только обратить внимание на его гетероклитический характер. Это означает, с одной стороны, что только очень малая часть этого материала может быть использована для исторических исследований мифологии. С другой стороны, эксплуатация архивов такого рода не может не вызвать проблемы в той области науки, где этот материал применяется: наука составляется из определения своего объекта и выработки своих методов, а не из того, какой материал оказался

для нее случайно собран. Именно поэтому описания деревенского быта второй половины XIX в., сделанные на основании имеющегося материала, – с работами и праздниками годового цикла, со свадьбами, крестинами и похоронами, вписанными в другой, жизненный цикл, – могут быть причислены к области социологии, которая изучает закрытые, архаичные деревенские сообщества, свойственные Европе того времени. Социалистический режим Румынии, оставивший, как в какой-нибудь резервации американских индейцев, неколлективизированным целый старинный край Марамуреш, создал идеальные условия для процветания такой социологии.

Эта законная область науки, без сомнения, не имеет ничего общего с предлагаемыми мифологическими исследованиями. Недоразумения возникают только тогда, когда фольклорист-социолог претендует еще и на звание критика устной литературы и исследователя древней литовской мифологии; это уже смешение научных «жанров».

2. Мифология или религия?

Говоря о литовской мифологии, не следует забывать, что она вписывается как один из образующих элементов в общую сравнительную мифологию индоевропейских народов. Исследователь от этого получает немалую пользу: сравнение мифологических структур, т.е. возможность отметить совпадения и различия в мифологиях, помогает ему создавать гипотезы, подсказывающие, что ему, собственно, надо искать, помогает также восстановить древние религиозные обряды по формам, превратившимся в игры или шутки, и т.д. Но принадлежность литовской мифологии к общей, более широкой мифологической зоне также ко многому обязывает исследователя: Ж. Дюмезиль, как мы упоминали, обратил внимание мифологов на особенно важное измерение, свойственное индоевропейскому мифологическому мышлению, – на идеологию верховной власти и распределения сил, правящих миром. Конечно, такую идеологию не стоит

искать в мышлении, хотя бы и мифологическом, закрытого деревенского общества XIX в. Идеология верховной власти предполагает существование достаточно развитого национального сообщества, разделенного на сословия. Иначе говоря, если мы будем называть религией – хоть такое определение и необязательно – специфическую форму мифологии, характеризующуюся систематизированной и иерархизированной идеологией и существованием соответствующих ей социальных институций, то существование или отсутствие литовской религии зависит от концепции древнего литовского народа, политически проявившего себя в государственной организации.

Проблема эта серьезнее, чем кажется при поверхностном взгляде. По мнениям, преобладающим в кругах фольклористов-мифологов, древние литовцы почитали «небесные тела», «обожествленные силы природы» и другие подобные «порождения фантазии»: такое понимание мифологии не имеет ничего общего с народной религией, которую можно было бы сравнить с религиями других индоевропейских народов. В концепции средневековой истории Литвы, с другой стороны, еще недавно преобладала тема бесклассового общества свободных людей с очень разрозненной почти несуществующей политической организацией.

Археологические и исторические исследования последнего времени чаще всего исправляют такое примитивное понимание Древней Литвы. Археологические раскопки показывают единство материальной культуры посевов, орудий труда и общих технологий, свойственной всей территории этнической Литвы, что позволяет судить об интенсивности циркуляции людей и материальных благ в то время, возможной, как мы знаем, только тогда, когда минимальная политическая организация обеспечивает безопасность дорог: это условия и проблемы, соответствующие выходению из варварства Западной Европы того времени и началу формирования средневековой культуры. Те же исследования указывают на другой, не менее важный процесс завершения религиозной революции, который протянулся от VI до X в.: созданию общих основ материальной

культуры соответствует и единство религиозных форм, выражающихся в повсеместном установлении обряда трупосожжения.

Мифы Совия и Свинторога соответствуют этим археологически подтвержденным фактам. Исторические исследования, с другой стороны, начинают раскрывать основы социальной и политической организации литовского народа, позволившие ей развиться в форму государственности: хотя слишком общее понятие феодализма и не дает еще увидеть специфические черты литовского феодализма, но оно показывает литовский народ того времени как социально дифференцированную и иерархически организованную единицу. А это и составляет социальную базу, которая дает представление о литовской религии как о подобной другим религиям индоевропейского типа. Экспансию литовского государства – даже в некотором смысле литовский империализм, проявившийся в XIII и XIV вв., – сложно объяснить демографическим или экономическим перевесом, она должна была быть обоснована хотя бы идеологической солидностью и гибкостью: если рассматривать религию как фигуративное выражение идеологии того времени, можно предположить, что созданию государства и его развитию должен был соответствовать и некоторый период «религиозного процветания». Имея в виду такой экономический, социальный и политический контекст, задача воссоздания и описания литовской мифологии – которую нетерпеливо ждут мифологи-индоевропейцы – обоснованна и актуальна.

3. История и структура

В последнее время археологи разработали прогрессивные методы, которые предоставляют возможность восстановить с помощью различных отрывочных элементов не орудия, статуи или здания, а целые поселения, по которым можно судить о старинных городах, о формах их социальных, политических и религиозных институций, что, несомненно,

влияет и на общую историческую методологию. По аналогии можно сказать, что и описание мифологии, которую мы распознаем в тумане истории, не что иное, как реконструкция, ищущая возможность восстановить из отдельных мифологических отрывков, разбросанных осколков и отдельных кусков когерентное, организованное целое. Но такая реконструкция не может – и не стремится – восстановить целиком один из исторических периодов с присущими ему внутренними противоречиями и гетерогенными элементами, из которых он состоит. Восстановление мифологии означает не более чем описание одного избранного, логически стройного структурного состояния. Если, например, восстанавливаемую литовскую мифологию можно частично совместить с религиозной и духовной культурой Великого княжества Литовского XIII–XIV вв., то понятно, что, с одной стороны, во время этого исторического периода в Литве действовали и другие различные культурные силы и влияния, а с другой – частичные формы той же мифологической структуры можно встретить и в уже поверхностно христианизированной Литве XV–XVI вв., что отголоски мифов могут быть найдены и в этнографических источниках XIX в. Костел св. Анны в Вильнюсе, например, готический, хотя построен во время, не считающееся готическим: концепция готики и исторический период готики – это два разных научных объекта.

Более того, сходства или различия в планах выражения можно считать поверхностными и второстепенными, если под ними можно распознать семантические соответствия. Например, форма и способ ношения женской одежды могут изменяться в ходе истории: эти изменения могут быть расценены как незначительные, если сам принцип ношения – возможность по одежде определить отдельные классы женщин по возрасту и положению – остается неизменным и отвечает структурным требованиям описываемой культурной системы. Иначе говоря, конечная цель восстановления мифологии – воссоздать, несмотря на разнообразие и изменяемость фигуративных форм, автономный семантический мир. С точки зрения историка культуры, такой

семантический мир, описанный мифологом, по-видимому, может соответствовать так называемой доминирующей идеологии или культуре этой эпохи.

III. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Если мифология – это своего рода культурная археология, то методы, с помощью которых она осуществляет свои раскопки, должны помочь ей по нескольким осколкам теоретически восстановить всю вазу, по нескольким сохранившимся стенам – начертить план всего города. Другими словами, в методологической плоскости каждый зарегистрированный мифологический факт следует рассматривать как интегральную часть более широкого целого, в которое он входит. Каждый мифический объект или эпизод должен быть поводом для разработки гипотетической модели, которая сможет объяснить не только этот объект или эпизод, но и другие связанные с ним явления. Тем самым мифологическая реконструкция – это постоянное создание гипотез, для проверки которых, как и в других областях науки, сегодня признаются в качестве критериев только их когерентная взаимосвязь и возможная фальсификация, когда гипотезы опровергаются введением новых фактов, ими не объясняемых или им противоречащих.

1. Тексты устной литературы

Следовательно, работа по восстановлению литовской мифологии – это прежде всего поиск, распознавание и объяснение отдельных элементов мифа и попытка вписать их в более широкие мифологические структуры и измерения. Эти элементы, в свою очередь, могут выражаться в разных формах устной литературы.

Исторические и этнографические источники предлагают нам некоторое количество «настоящих»

мифологических повествований, которые до сих пор даже не пробовали истолковывать: это, например, миф о Совии, миф об основании Вильнюса, миф о потопе. Для интерпретации таких мифов могут применяться уже проверенные методы сравнительной индоевропейской мифологии, которые опираются, как мы уже упоминали, на главный принцип чтения мифов – восстановление семантического кода. Однако сравнительно небольшое количество таких бесспорных мифов – которое объясняется тем, что записывать их начали слишком поздно, – заставляет мифолога ставить перед собой вопрос общего характера: если литовская мифология вообще сохранилась и может быть восстановлена, то в каких именно формах в литовском контексте отражаются ожидаемые мифологические нарративы и другие мифологические конфигурации?

Одной из таких сохранившихся форм могут быть так называемые волшебные сказки. Достаточно выборочно сравнить некоторые литовские варианты этого жанра с широко известными западноевропейскими версиями, чтобы выявить значимые различия между ними. Вот несколько примеров: в то время как Гном в общих волшебных сказках проявляется как подвижный коротышка, своей хитростью спасающий братьев от людоеда, литовский Гном, хоть он и выполняет нарративную роль трикстера, – это мифическое существо, возникшее из газов старухи или из отсеченного у старика большого пальца, вытворяющее свои главные проделки в брюхе быка или волка. В то время как сказка об одном из умерших влюбленных, являющемся другому, вписывается во Францию и в Англию в общую тематику сказок о привидениях, литовская версия, вводя мифологические элементы, пытается философски решить проблему взаимоотношений живых и мертвых. Хорошо известная с античных времен сказка об отце, который пожелал жениться на своей дочери, в литовском контексте находит соответствия не только в избегании инцеста между отцом и дочерью, но и в особенно частых вариантах об инцесте между братом и сестрой, которые мифологическим путем решают проблему перехода от кровосмесительной связи к договорным родственным отношениям.

Все это, конечно, не соответствует классификации устных литературных жанров, разработанной в XIX в., следуя которой и сейчас некоторые фольклористы «знают», что такое миф и что – волшебная сказка. На одном симпозиуме, посвященном этой проблеме, я обратился с этим вопросом к Ж. Дюмезилю, и он ответил, что всю жизнь искал точные критерии отличия этих двух жанров, но их еще не нашел. Такая валоризация литовских сказок, с другой стороны, противоречит преобладавшей в конце XIX в. и сейчас кое-где живой теории миграции сказок, по которой все сказки Европы пришли по горам, пустыням и водам из далекой Индии. Потребовалось бы отдельное исследование для изложения этой сложной проблематики. Достаточно сказать, что тут смешаны три разные вещи и три отдельные проблемы: универсальный, общий для всех народов характер нарративных структур; проблема мигрирующих мотивов, изменяющих свой смысл, и место, в которое они вставляются в текст; употребление этих структур и мотивов для записи содержания мифов и мифологических конфигураций.

Соглашаясь, хотя бы частично, с мнением Ж. Дюмезиля, что волшебные сказки могут быть объяснены как следствие опрощения мифов, иногда даже полной их десемантизации, что проявляется прежде всего в исчезновении личных имен антропоморфных персонажей, когда их мифологические функции заменяются введением магических объектов и необыкновенных существ, – мы считаем, что у нас есть право в некоторых обоснованных случаях рассматривать литовские сказки как деградировавшие мифы и пытаться объяснить их в мифологической плоскости, возвращая некоторым действующим лицам их «настоящие» мифологические имена и устанавливая их божественные функции. Такими теоретическими и методологическими принципами обосновано, например, воссоздание довольно комплексного мифа об Аушрине.

Немного по-другому представляется проблема так называемых сказаний. В то время как в случае мифа или волшебной сказки мы имеем дело с цельным, исчерпывающим

повествованием, требующим интерпретации исследователя, сказания чаще всего дают только отдельные его крупницы, излагают только отдельные события, касающиеся того или иного мифического или «сказочного» существа либо свойств его характера. В этом случае применима обратная процедура: из отдельных отрывков мифолог должен пытаться восстановить цельное повествование, логически организуя рассыпанные сведения в осмысленное целое. Примером тут может служить наша попытка описать каукасов (домовых), излагая условия и обстоятельства их рождения и гибели, отделяя их жизнь в лесу от их окультуренной деятельности, уже прирученных и т.д. Такое описание приблизительно соответствует излюбленному сейчас американскими этнологами «биографическому» описанию культурных типов.

Впрочем, определение преданий как отдельного литературного жанра опять же вредит работе мифолога. Их дефиниция основана на весьма спорном критерии «веры»: это рассказы, адресанты и адресаты которых «верят» в «реальность» описываемых существ или событий. Прежде всего, вера – не категорическое, а релятивное понятие: люди чаще всего более или менее верят во что-то, а не – верят или не верят. «Верую, Господи, помоги мне в моем неверии» – эта молитва прославленного святого, которая могла бы заставить задуматься «верящих» в такие дефиниции жанров. Недавний опрос индийских студентов показал, что они частично – примерно в 35% – верят, а частично – примерно в 65% – не верят в священность коров. Следовательно, коровы для одного и того же «верующего» одновременно и священны, и несвященны, как и лаумы для литовца XIX в. – то ли существуют, то ли нет.

Даже если согласиться, что в закрытом обществе в определенный исторический период можно разделять тексты на сказки, в которые никто не верит, и на сказания, в которые верят все, такое разделение со временем меняется: в то время как Мажвидас верил в каукасов как в «действительно» существующих, относя общение с ними к области «черной магии», тексты XIX в. уже описывают их как появляющихся только «в

другой губернии» или в другое время, относящееся ко временам предков рассказчика. Для исследователя, заинтересованного в реконструкции мифологии, такой критерий распределения на жанры ни на чем не основан. Поэтому, например, не выдерживают критики и описания мифических существ, восстановленные по тому, как они описаны в сказаниях, поверьях или сказках.

2. Обрядовые тексты

От этого чисто «фольклорного» материала надо отделить документацию, созданную благодаря информаторам, которые наблюдали, опрашивали, описывали одно какое-либо сообщество: это описания работ и праздников, обычаев и религиозной практики, танцев и игр. Данный материал отличается от предыдущего тем, что, хотя он поступает к мифологу чаще всего в лингвистической форме, он фиксирует и регистрирует исследуемое общество уже не в словесном, повествовательном проявлении, а в его соматическом поведении, проявляющемся в жестах, движениях тела, поведении, которое не менее значимо для мифолога, чем словесное выражение. Проблематика взаимоотношений этих двух – словесного и соматического – способов выражения, с помощью которых общество самовыражается и становится значимым для самого себя, особенно сложна и труднорешаема, хотя ранее были попытки решать ее в сравнительно узких рамках связей между мифом и ритуалом. Например, описания обрядов и верований кажутся мифологу, с одной стороны, элементами того семантического кода, при помощи которого он может анализировать мифологические рассказы. Но, с другой стороны, отдельные обряды и верования остаются для него непонятными и бессмысленными до тех пор, пока он не может их интерпретировать, включив в общую мифологическую систему. Оpozнание этой диалектической связи между значимым высказыванием и значимым поведением еще не приводит к конечному объяснению, оно

не должно быть препятствием для подробного изучения каждого отдельного концепта.

Развившаяся в последние время теория семиотики приучила нас смотреть на обряды так же, как на стереотипные, называемые обычаями цепи поступков, как на специфические неязыковые тексты, которые можно анализировать такими же методами, как и языковые тексты нарративного характера. Более того, обычаи закрытого, крепко структурированного общества, взятые в целом, создают своеобразную нормативную систему, позволившую румынскому этнологу Михаю Попу даже говорить о «грамматике обычаев», описание которой он считает одной из главных задач фольклориста. Иначе говоря, переходя из плана устной литературы в план описания обычаев–верований–обрядов, мы находим в нем те же проблемы исследования мифологических текстов и восстановления общей мифологической системы, которые приходится решать прогрессивно, обращая внимание на гибкие и постоянные связи между обоими планами мифического выражения.

С такими ритуальными текстами и использованием методов, подходящих для их реализации, мы сталкиваемся, например, пытаясь понять значение цикличных, ежегодно повторяющихся праздников. В этнографических описаниях их чаще всего разделяют на рабочие и календарные праздники. Но с первого взгляда понятно, что такое разделение серьезно не обосновано: если земледельческие праздники и отмечающие их обряды не связаны с постоянным христианским календарем из-за изменчивости климатических условий, то скотоводческие праздники, которые нет основания отделять от предыдущих, хотя бы частично совпадают с церковными праздниками, такими как Юрьев день, Троица. И те, и другие праздники с мифологической точки зрения, *во-первых*, связаны с божествами, покровительствующими тому или другому виду работы, тем или другим животным; первой задачей поэтому и является восстановление связей между божествами – от которых чаще всего остались лишь списки с краткими аннотациями – и посвященными им праздниками, обрядами, исполняемыми для общения с ними.

Это первая классификация, по которой за каждой областью практической хозяйственной деятельности закрепляется охватывающий ее план мифологического значения.

Каждую такую хозяйственную деятельность, с *другой стороны*, надо рассматривать как общий, протяженный во времени процесс, в который вписываются отмечающие его отдельные фазы обряды и праздники: например, годовой процесс культуры ржи имеет не только вступительные – инхотативные – аспекты (пахота, сев), но и продолжающийся – дуративный – аспект («посещение ржи») и, наконец, завершающие – терминативные – аспекты (жатва, обмолот). Такой взгляд на каждую область хозяйственной деятельности не только позволяет мифологу создать цельный обрядовый текст, похожий по структуре на устные, нарративные тексты, но и помогает найти сходства, повторяющиеся в отдельных обрядовых сегментах, и облегчает объяснение их общего смысла. Более того: каждый такой хозяйственный процесс тоже цикличен, повторяем, поэтому и связывание цикла работ одного года с циклом работ следующего года тоже требует своеобразного мифологического оформления. В изотопии той же культуры ржи это выражается, с одной стороны, в принесении явора домой и хранении его в горнице и в постройке мифического «яворового моста», а с другой – в отголосках праздника окончания молотбы (консервации зерновых) в празднике «открытия житницы» – Дне аиста. У обрядовых текстов есть в таком случае не только своеобразная внутренняя структура, они связаны друг с другом, организуя общую концепцию «работ и праздников».

Предложение соотносить каждую область хозяйственной деятельности с отдельным божеством – например, культуру льна отвести Вайжгантасу, – конечно, только методологическое упрощение: одна область действия может зависеть от нескольких богов и, наоборот, один бог может иметь расширенную сферу деятельности. С этим мы сталкивались, например, при описании празднования конца молотбы: если охрана от пожара сушащихся зерновых находится в компетенции бога огня Ягаубиса, то цель хозяйственной операции – добыча зерна для пропитания – зависит уже

от милости «духа зерновых». Обрядовый текст, как мы видим, может быть составлен из различных сегментов, выражающих контрактуальные отношения – прошения и благодарения – с отдельными божествами.

Имеющиеся описания календарных праздников сами частично выполняют такую сегментацию текста. Связь между христианскими и языческими элементами праздника кажется очень слабой: в праздновании Рождества мифологически значимы Сочельник и второй день Рождества, а не само Рождество; ночные хождения колядующих, качание девушек на качелях, ледяной день – все это сегменты, которые вроде бы не имеют ничего общего ни с Пасхой, ни между собой. Троица – это и праздник коров, и «посещение ржи», и «утренний выгон» девушек. Если сравнить такие праздники, например, с календарем римских праздников, создается впечатление, что их часто можно интерпретировать как более или менее удачную группировку нескольких «языческих» праздников. Поэтому логическая процедура их описания должна проявиться, прежде всего, в деконструкции этих праздников, их распределении на отдельные обрядовые программы, затем – во включении этих отдельных программ в цельные, гомогенные обрядовые тексты и только в самом конце – в попытке восстановить при помощи новой реконструкции – как это стремились сделать с праздником Крещения – аутентичные праздники, интегрированные в древнюю литовскую религию.

Трудности при точном выполнении такой методологической программы скрываются в замеченном ранее, еще при изучении устной литературы, явлении – десемантизации обрядовых текстов. Когда-то значимая для всей общины обрядовая практика в описаниях XIX или XX в. превращается в «обычаи» (например, рождественские обычаи), «игры» (качание на качелях) или «шутки» (обливание водой). Так же как волшебные сказки часто кажутся нам деградацией мифологических текстов, так и обычаи во многих случаях могут быть объяснены как стереотипные повторы потерявших смысл обрядов. И в том, и в другом случае их осмысление и прочтение снова напоминают о необходимости создания семантического кода.

3. Мифологический словарь

При прочтении этнографических описаний литовских праздников бросается в глаза важность не столько угощений как обязательного компонента праздника, сколько разнообразия блюд, которые готовятся по этому случаю, а особенно соотнесения их с каждым праздником, наличия постоянной связи между готовящимися блюдами и празднованием. Обнаружение таких корреляций позволяет нам говорить о существовании своеобразной системы алиментарных «обычаев», в которых мифолог обязан прочитывать ритуальное, мифологическое значение, на котором они когда-то были основаны.

Авторы, интересующиеся отношениями древних литовцев с их богами, в поисках ответов на вопросы, были ли у литовцев жертвенники, что и как они жертвовали, недостаточно уделяют внимание, по нашему мнению, элементарным деталям самого жертвоприношения, а именно что: (а) богам в качестве жертвы подбирают понравившееся им животное или продукт (черный козел, белый поросенок, петух и т.д.), (б) жертвоприношение – это одна из форм общения между людьми и богами, выражающаяся в разделении пищи между ними (выливание части напитка, отсыпание крошек, приглашение ужей попробовать пищу) и (в) в таком жертвоприношении доля богов, с точки зрения позитивиста, сравнительно невелика – их божественная природа, не требующая большого количества земной пищи, во время жертвоприношения «питается» даже дымом или запахом жертвы. Следовательно, участие членов общины в праздничном жертвоприношении заключается в коллективном употреблении предназначенной им части еды, которая, при превращении обрядов в обычаи, и отвечает описанному этнографами угощению.

Значение алиментарного кода как одного из способов выражения сакрального может быть бóльшим или меньшим в той или иной религии: отметим, между прочим, что отделение христианства от иудаизма произошло, когда первые христиане нарушили алиментарные религиозные запреты (ср. Петр у Корнилия). Похоже, что литовские обычаи праздничного

угощения могут считаться одним из методологически плодотворных средств определения сфер власти и деятельности различных богов, установления их связи с существами зоологического и ботанического плана. То, что на ведьминском пиру пища без соли, что на скотоводческих праздниках не едят мяса, что на праздник окончания молотбы петуха, которого приносят в жертву Ягаубису, едят только мужчины, а свиной хвост, в другом случае, – только хозяйка дома – все это мифологические знаки, принадлежащие общекультурному коду. Пестрый горох, который едят в Сочельник, обжаренные на огне обрядовые булочки, лепешки из семени льна, пироги из различных сортов зерна – это только несколько – среди сотен – случайно подобранных типичных знаков, которые мифолог должен уметь прочесть. Обрядовое пиво – простое, теплое, употребляемое для умывания, – мед, который пьют по определенным случаям, или «зеленое вино», «кровь снохи», чвикинас* – все это отдельные элементы рафинированной изотопии питья, значение которой в обрядовой практике неоспоримо.

Использование плана алиментарной культуры для выражения сакральной системы ценностей – не какое-нибудь исключение, а, скорее, пример, иллюстрирующий создание и функционирование мифологических форм выражения. Поэтому и мифолог вместо того, чтобы говорить о «почитании» небесных тел, должен разглядеть в этом явлении прежде всего часто угадываемый в мифологиях план космографического выражения: детально описав более или менее значимые «небесные тела», их особенности, природу и происхождение, их постоянные перемещения – каждое из них имеет свой «путь», по которому оно постоянно «ходит», – их сближения и отдаления, – он без труда мог бы понять, что такой космографический план служит для отражения взаимоотношений между богами, их мирного сосуществования и конфликтов, которые отмечаются на ежегодно повторяющихся праздниках. Увы, такого анализа космографического кода нам пока очень не хватает.

Подобные замечания можно сделать и по поводу планов выражения, охватывающих проблематику здоровья

* Напиток из измельченного мака, конопли и меда. – *Примеч. ред.*

и болезней. Морфология человеческого тела, в котором каждый орган, от мизинца до головы, включая печень, легкие, селезенку и сердце, имеет свое символическое значение и роль, – это своего рода микрокосмическая география, выражающая проблематику всего человека как сложной и одновременно цельной личности. Не будем забывать, что даже в Средневековье Церковь признавала в человеке не одну, а несколько душ – человеческую, животную и растительную. В таком человеческом теле живут самостоятельные создания – болезни: всякие колтуны, шишки, грыжи и нарывы, – которые растут и распространяются, поднимаются или падают, выходят через глаза или ногти либо приканчивают человека. Типология болезней, которой нам не хватает, связана с миром божеств, которые правят хворями, напускают их или могут от них избавить, и с отношениями между этими божествами. Кроме того, одни болезни лечатся ритуальными заговорами, другие – различными лекарствами, отварами и мазями. Производство этих лекарств, подбор составляющих их ингредиентов – вся так называемая народная медицина – не следствие случайности: так же как праздничное угощение со своими обязательными блюдами составляет систему пищевых «обычаев», так же можно говорить и о лечебных «обычаях», которые отражают старинные практики ритуального лечения, основанного на корреляциях между божествами и любимыми или ненавидимыми ими растениями. Только понимаемый и обоснованный таким образом мифологический ботанический код – в котором большую роль играют всяческие травы Перкунаса (*perkūnžolė* ‘трава Перкунаса, очиток’. – Ред.), черта (*velniāžolė* ‘трава черта, сорняк’. – Ред.) и Йонаса (*jonāžolė* ‘трава Йонаса, зверобой’. – Ред.) – может стать важным элементом истолкования и реконструкции литовской мифологии.

Большой *Словарь литовского языка*^{*}, хоть и важен для мифолога как рабочий инструмент, только в малой части – поскольку у него другое предназначение – отвечает

^{*} *Lietuvių kalbos žodynas*, далее в тексте – LKŽ. А.Ю. Греймас предположительно мог пользоваться первыми 9–10 томами (из 20), изданными с 1941 по 1976 г. – *Примеч. перев.*

на его запросы. Потому так актуальна сейчас задача создания мифологического словаря как ключа в культурное прошлое Литвы.

IV. МИФОЛОГИЯ И ПОЭЗИЯ

Доверие к науке, к изучаемым ею «фактам», достигаемой с их помощью научной «истине», распространенное в XIX в. среди ученых – в том числе и фольклористов, – затрещало и вконец рассыпалось после нескольких эйнштейновских революций, происшедших в разных областях. Научившись скромности, потеряв почти все непреложные истины, мы легко соглашаемся, что факты той или иной науки – это отобранные нами самими утверждения, созданные в рамках наших же теорий, что в описании тех или иных человеческих явлений, несмотря на то что мы вооружены самыми строгими методами и логическими моделями, интуиция часто имеет главенствующее значение. Хорошим языковедом может быть только тот человек, у которого есть глубокое поэтическое чутье, часто повторяет знаменитый лингвист Роман Якобсон.

Такая духовная диспозиция тем более востребована в исследованиях мифологии: мифология – это прежде всего фигуративная форма выражения культуры. Мифологический язык – это, в социальном плане, эквивалент индивидуального поэтического языка. Поэтому понятно, что заметное в последние десятилетия развитие мифологических студий происходит одновременно с обновлением исследований поэтического – или вообще литературного – языка.

Тем самым недоразумение, которое имеет место между уверенным в своих фактах фольклористом и сомневающимся во всем, даже в своих выводах, мифологом тотально. Забывая, что «действительность» – это только то, во что «верят», что это следствие договоренности между двумя людьми, говорящими о вещах и словах, фольклорист населяет ее «фактами» и «событиями» и, назвав ее реальностью,

не только на поэзию, но и на сказки и мифы смотрит свысока, как на «творения» и «переработки» фантазии. Не зная – а может, и не желая знать или не понимая, – что поэтический язык, так же как мифологический, ничем не хуже, только иной, чем научный язык, способ поиска истины и ее выражения, он считает «выдумкой» фигуративное, образное мышление, отказываясь присвоить ему статус «настоящего» – как будто мышление человека нельзя считать реальным фактом, и тем самым сделать объектом научного изучения, как будто – дойдем до абсурда – взмах рукой более «реален», чем возглас «иди сюда!». Реальность нельзя разделить и нельзя быть позитивистом наполовину – или на четверть, – признавая вещи, но не мысли о вещах, признавая свои собственные раздумья и отбрасывая «выдумки» других. Наш стопроцентный позитивизм, не имеющий ничего общего с идеализмом, в таком случае просто выражает отбрасывание подсознательных глупостей.

Мифолог не имеет права отделять «настоящую» идею от «ненастоящей», он должен быть убежден, что даже самая на первый взгляд «глупая» мысль или высказывание имеют свою причину и могут быть объяснены. Мифология отличается от «настоящих» наук только тем, что ее объект – не мир и его вещи, а то, что человек думает о мире, вещах и себе самом. В этом смысле надо признать, что мифологи дышат более разреженным, подвижным воздухом.

Фантазия – это его реальность, объект его исследований. Но фантазия, по-литовски *vaizduotė*^{*}, не что иное, как мышление при помощи образов, а не абстрактных концепций. Она не может быть выдумыванием несуществующих и непонятных вещей хотя бы потому, что этот язык, выражаемый картинками и образами, служит коммуникационным средством, при его помощи люди разговаривают и понимают друг друга. Если исключить редких представителей аутизма, которые не способны жить в обществе и которых закрывают в созданных для их опеки заведениях, образный, фигуративный язык – это универсальное,

^{*} *Vaizdas* – образ, вид. – Примеч. перев.

общечеловеческое явление, им постоянно пользуется не только поэт, но и сапожник, и, хоть это может казаться и парадоксальным, сапожнику он часто более близок, чем поэту, который принадлежит к слоям общества, привыкшим думать абстрактно: то, что поэт будет считать «выдумкой», сапожник, скорее, сочтет «высосанным из пальца».

Мнение, что фантазия может выдумать все что угодно и высказать это как угодно, не что иное, как один из мифов романтизма, обосновывающих неограниченную свободу индивида: позитивизм, который его унаследовал, только сменил знаки, вместо плюса отметив его минусом и осудив желание индивида оторваться от стереотипных форм мышления. Независимо от этих сменяющихся в истории идеологических коннотаций фигуративный язык нам кажется компромиссом между свободой индивида и социальной необходимостью договориться. Можно так или иначе расценивать собранные Фрэзером (в области мифологии) и Башляром (в области поэзии) богатые данные, показывающие универсальность мифологических и поэтических фигур, их принадлежность к общечеловеческой «фантазии»: строгость этих тезисов надо бы смягчить, вводя вариации, объясняющие относительность культур во времени и в пространстве, но общечеловеческая фигуративная база «мечтаний» об огне и воде, о земле и небе остается неоспоримой.

Лингвистика, с другой стороны, уже давно установила не только что формальные средства, при помощи которых тот или иной живой язык меняет значение своих слов, являются общими для всех языков человечества, но и что мифология и поэзия употребляют те же метафоры и метонимии, как и уже упомянутый нами сапожник. Мифологическое воображение по сути не отличается от фигур обыденной разговорной речи не только в своих формальных средствах, но частично и в содержании: содержащиеся в каждом языковом сообществе фигуративные резервы пословиц, загадок, поговорок и особенно распространенных языковых стереотипов – на Востоке, кажется, называемых фразеологизмами – являются свидетелями общей национальной «памяти».

Одно из используемых определений языка характеризует его как возможность, пользуясь одним планом реальности, говорить о другом ее плане: естественные языки, например, используют звуковой план не для того, чтобы выразить звуки, а для того, чтобы говорить обо всем мире. Фигуративное выражение в этом смысле предстает как особый, автономный язык, вписанный в язык повседневный и действующий в его рамках: словарь пчеловодства принадлежит общему языку до тех пор, пока с его помощью говорится о пчелах и их разведении, но он становится «языком», т.е. автономным кодом выражения, когда с его помощью говорится, как это случается в литовской культуре, о любви и дружбе, о добрососедстве, о достоинствах женщины и ее обязанностях. Не важно, как мы будем называть такие метаязыковые конфигурации – фигуративными изотопиями, или, как предлагал Леви-Стросс, «конкретными логиками», – они, хотя часто бывают локального характера, являются формами социального, упорядоченного воображения, ничего общего не имеющего с «порождениями фантазии», которые по каждому случаю упоминают наши фольклористы.

Один из авторитетов французской психоаналитической школы, Жак Лакан, написал на вступительной странице своего произведения, в форме мотто, такое напутствие своим ученикам: придумывайте кроссворды! Чтобы понять, что происходит в голове у человека, что записано в памяти народа, недостаточно иметь богатые источники, строгие методологические правила: признавая важность интуиции, надо еще и доверять воображению и время от времени тренировать его, решая кроссворды или читая детективные романы.

ПРИМЕЧАНИЕ АВТОРА

Этот сборник отдельных исследований – итог интереса к литовской мифологии последних десяти лет. Не претендуя ни на какие конечные результаты, автор в нем пытается поднять частные проблемы и предлагает частные способы их решения. Общая реконструкция всей мифологии возможна только при долгой и тщательной коллективной работе: отдельными главами этой книги хотелось прежде всего проиллюстрировать методы, используемые сегодня в мифологических исследованиях, применив их к анализу литовских текстов. Следовательно, и данные описания лишь первая фаза реконструкции.

Оторванность от архивов, неизбежное использование второстепенных источников – это одна из причин, объясняющих возможные неточности или ошибочные интерпретации. Оказавшись перед выбором: ничего не делать или довольствоваться имеющимся неполным материалом, – автор выбрал более сложный, неблагодарный путь. Это, конечно, не может служить оправданием недостатков данной работы.

Пользуясь случаем, хочется выразить благодарность добросердечным соотечественникам за всяческую их помощь: снабжение текстами и книгами, уточнения и советы.

Первый раздел.

КАУКАСЫ И АЙТВАРАСЫ

КАУКАСЫ

I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ КАУКАСА И ЕГО ЖИЗНЬ

[83]

II. ДРУГОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ КАУКАСОВ

[101]

III. КАУКАСЫ И ДУХИ

[115]

IV. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВЫВОДЫ

[123]

АЙТВАРАС

I. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

[126]

II. СФЕРЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АЙТВАРАСА

[130]

III. ЯВЛЕНИЯ АЙТВАРАСА

[139]

IV. АЙТВАРАС, ИЛИ КОЛТУН

[146]

V. АЙТВАРАС И КИРНИС

[155]

VI. АЙТВАРАС – КОСМИЧЕСКОЕ БОЖЕСТВО

[162]

КАУКАСЫ

I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ КАУКАСА И ЕГО ЖИЗНЬ

1. Каукас и айтварас

Факт, что смешение этих двух хранителей благ, приносящих богатство, не относится к XIX в., периоду, который можно считать «фольклорным», доказывает этот текст Претория, автор которого еще в XVII в. счел нужным отметить основные черты, позволяющие отличить каукаса от айтвараса:

Jetziger Zeit nennen die Nadraver diese Barzdukkas auch Kaukuczus, die sie obigermassen beschreiben und halten davor, dass sie den Leuten Getreydicht und Reichthump zuschlappen; jedoch dass sie diese von Aitwars, den man hie sonsten Alf heiszt, unterscheiden und zwar

(1) wegen der Wohnung. Den die Barsdukai wohnen unter, der Aitwars aber über der Erden;

(2) wegen ihrer Gestalt. Diese Barzdukken sind als Menschen anzusehen der Aitwars aber als ein Drach oder grosse Schlange, dessen Kopf feurig;

(3) Die Bezdukken thun den Leuten, wo sie sich aufhalten, keinen Schaden, sondern bringen ihnen Nutzen, der Aitwars aber bringt ihnen auch Schaden. (...)

‘Теперь надрувы этих барздукасов называют еще какукутисами, которые их одаривают описанным выше способом, и считают, что они таскают людям злаки и богатство; однако их отличают от айтвараса, называемого здесь обычно альфом, а именно:

(1) по месту жительства, поскольку барздукасы живут внизу, а айтварас – наверху, над землей;

(2) по их внешности; эти бездукасы внешне похожи на людей, а айтварас – дракон или большая змея с огненной головой;

(3) бездукасы там, где живут, не приносят людям никакого вреда, поскольку дают благосостояние, а айтварас причиняет и вред. <...>

(4) *Die Speise ist auch verschieden, den Kaukuczen geben sie Milch, Bier, oder ander Trinken, den Aitwars aber muss von dem Gekochten oder Gebratenen und zwar das Erste, wovon sonsten keiner was geschmeckt hat, gegeben werden*¹

(4) пища тоже разная, поскольку каукутисам они дают молоко, пиво или другие напитки, а айтварасу надо давать вареную или жареную пищу и именно то, что еще никто не пробовал”.

Отметив мимоходом, что *каукасы* в тексте Претория употребляются во множественном числе, в то время как *айтварас* постоянно считается божеством в единственном числе, можно установить две оппозиции, различающие эти божества:

(1) *каукасы* – *хтонические* существа, в то время как *айтварас* – существо *воздушное*;

(2) *каукасы* – *антропоморфные* существа, а *айтварас* – *зооморфное* существо (дракон или змея);

(3) *каукасы* – *доброжелательные* существа, а *айтварас* одновременно и *доброжелательное*, и *вредное* существо;

(4) *каукасы* питаются *сырой пищей* (овощами или хотя бы вегетарианской едой), в то время как *айтварас* – *вареной* или *жареной* пищей.

Учитывая эти основные различия, замеченные в XVII в., можно пересмотреть более поздние (XIX–XX вв.)

¹ Praetorius 1871, 29–30. Цит. по: Basanavičius 1970, 362. Разбивка текста сделана нами. Далее будут даны пояснения различных имен *каукаса*.

* В BRMŠ этот текст несколько отличается: *Jetziger Zeit nennen die Nadrawer diese Barzdukkas auch Kaukuczus, die sie obiger maaßen beschenken u halten davor, daß sie den Leuten Getreydicht und Reichthum zuschleppen; jedoch daß sie diese vom Aitwars, den man hier sonsten Alf heißet, unterscheiden u zwar 1/ wegen der Wohnung, denn die Barszdukkai wohnen unten, der Aitwars oben über der Erden, denn 2/ wegen ihrer Gestalt, diese Barzdukkai sind als Menschen anzusehen der Aitwars oder Alf aber als ein Drach oder große Schlange, deßen Kopf feurig. 3/ Die Bezdukkai thun den Leuten, wo sie sich aufhalten, keinen Schaden, sondern bringen ihnen Nutzen. Der Aitwars aber bringt ihnen auch Schaden. <...> Die Speise ist auch 4/ unterschieden, den Kaukuczen geben sie Milch, Bier oder ander Trinken dem Aitwars aber muß von dem gekochten und gebratenen u zwar das erste, wovon sonsten keiner was geschmeket hat, gegeben werden* (BRMŠ III, 145). Перевод приведен по тому же изданию (Ibid, 258–259). – *Примеч. ред.*

этнографические данные, чтобы проверить, насколько они подтверждают более ранние тексты и, с другой стороны, сколько они дают новых объяснений и возможных расширений перспективы. Для этого мы сначала изучим каждое из этих божеств отдельно, чтобы сравнить их заново после описания обоих.

2. Хтоническое происхождение каукасов

Первый аргумент, который можно использовать для обоснования хтонического происхождения *каукасов*, – лексического характера. Целый ряд суффиксальных производных, сгруппировавшихся вокруг общего корня *kauk-*: *káukolas*, *káukolis* и *kaukuolys*, означают комки ссохшейся или смерзшейся земли (LKŽ), как и отыменный глагол *kaukioti*, означающий ‘разбивать комья’ (Ibidem). Полученная по аналогии первая фигура *каукаса* отвечает некоторым его репрезентациям: *kaukas yra didumo kaip dvi kumšti, toks gubulas* ‘каукас величиной с два кулака, такой комок’ (LKŽ, Шатейкяй, Плунгеский р-н).

К этому добавляются также другие значения слова *kaukas* и его производные: *kaukas*, *kaukelis* и *kaukoras* называют некоторые пахучие клубни растения (*Mandragora officinarum*). В свою очередь, «гребнем *каукаса*» (*kauko šukos*) называют растение, напоминающее фигуру из пяти пальцев; его магическая сила, кроме того, имеет связь с подземным миром: *susišukuok jom ir nei trupinėlio nenulaužk – kur kas žemėj padėta žinosi...* ‘причешись им и не сломай ни кусочка – будешь знать, где что в земле положено...’ (LKŽ, Таурагнай, Утянский р-н).

Тот факт, что постоянное место обитания *каукасов* – под землей, подтверждают и магические действия, которые совершают хозяйки, желающие поселить *каукасов* в своем доме: *jos darydavo iš vieno siūlo skraistes ir jas užkasdavo žemėse po namų kampi* ‘они делали покрывала из одной нитки и закапывали их в землю под угол дома’¹.

¹ Jucevičius 1846. Цит. по: Basanavičius 1970, 365–366. Сама процедура будет объяснена позднее.

Опираясь на эти первые лексические и ритуальные данные, можно без особых сомнений принять, как не противоречащий им, мифологический рассказ Э. Гизевиуса (Gisevius 1847 (*Der Kauk-Stein*). Цит. по: Basanavičius 1970, 377) о происхождении *каукасов*, по которому сын короля Драсус (от *drqsùs* ‘смелый’. – Перев.), тщетно пытавшийся научиться лепить фигуры людей и зверей, в один прекрасный день заметил, как что-то стало шевелиться в куске глины, из которого он хотел вылепить группу хищных зверей, и наконец из этого куска вылупилась множество *каукасов* во главе с их королем, которые, низко поклонившись королевскому сыну, тут же исчезли.

Само собой разумеется, что *каукасы*, рожденные из земли, чаще всего выбирают местом проживания подвалы и амбары; а если иногда считается, что они также живут на чердаках и на гумне, этот перенос их места жительства легко объясним либо влиянием их деятельности как добытчиков зерна и сена, либо тем, что позднее их стали путать с *айтварасами*. Но все-таки *каукасы* по своему происхождению отнюдь не домашние божества.

3. *Каукасы и барстукасы*

Действительно, похоже, что еще перед заключением договора с людьми местом жительства *каукасов* (или, в диминутивной форме, *каукутисов*) был лес. Лексические данные здесь еще раз помогают создать первое впечатление. Например, грибы некоторых видов или их группы обозначаются сложными словами, в которых присутствует элемент *kaukas*: *káukagrybis* (букв. ‘гриб каукаса’. – Перев.) – вид грибов (*Phallus impudicus*, весёлка обыкновенная); *kaukatiltis* (букв. ‘мост каукасов’. – Перев.) означает место, где находят много грибов; *káukaratis* (букв. ‘круг каукасов’. – Перев.) означает группу грибов (LKŽ): *An kaukaračių nekurk ugnies – gal kaukeliai dar ateis vakaroti* ‘На кругу каукасов не разводи огня – может, еще придут каукялисы вечерять’ (Таурагнай, Утянский р-н).

Этнографические источники XVI и XVII вв., хотя и подтверждают лесное происхождение *каукасов*, одновременно вносят и путаницу, происходящую от синонимии *каукасов*, с одной стороны, и *барстукасов*, *барздукасов* и *бездукасов* – с другой. Преторий еще раз пытается установить строгие различия между ними:

Einige Nadrauer haben auch einen Unterschied unter den Kaukczys und Bezdukkus. Diese wohnen eigentlich in den Wäldern unter den Bäumen, die Kaukuczei aber in den Scheunen, Speichern, auch Wohnhäusern. Beide aber nennen sie doch Barzdukkus, weil sie auff eine Art, zu mahlen was den Barth betrifft, gestalt seyn

‘Некоторые надрувы отличают каукутисов от бездукасов. По правде говоря, последние живут в лесах, под деревьями, а каукутисы – в гумне, погребях и в жилых домах. Однако и тех, и других они все-таки называют барздукасами, поскольку они одинаково выглядят, особенно из-за бороды’.

(Praetorius 1871.

Цит. по: Basanavičius 1970, 362)

Похоже, что одно общее имя *барздукасы* объединяет и *каукасов*, живущих рядом с людьми, и лесных жителей *бездукасов*.

Слово *барздукас* (букв. ‘бородатик’. – Перев.), живое и в современном литовском языке, не вызывает особых сложностей. Несколько труднее принять объяснение Претория, что бородатый облик этих хтонических гномов определяет их название. В то же время, пожалуй, ничто – разве что вполне понятное желание приблизить их к германским родственникам – не позволяет навязать *каукасам* в их примитивной стадии бород: идентифицируя их с помощью

* В BRMŠ: *Einige Nadrawen haben auch einen Unterschied unter den Kaukczys und Bezdukkus. Diese wohnen eigentlich in den Wäldern unter den Bäumen, die Kaukuczey aber in den Scheunen, Speichern, auch Wohn-Häusern. Beyde aber nennen sie doch Barzdukkus, weil sie auff eine Art, zumahlen was den Bart betrifft, gestalt seyn* (BRMŠ III, 146). Перевод приведен по тому же изданию (Ibid., 259). – Примеч. ред.

их общей формы как комки земли; следует и далее постепенно пробовать восстановить их фигуративную внешность, гораздо более примитивную, менее завершенную, менее человеческую, более далекую от конвенциональной репрезентации европейских гномов.

Напротив, имя *барздукас* кажется нам легко угадываемой реинтерпретацией – из-за фонетической близости слова *barzdà* ‘борода’ – другого их имени, *барстукас*, которое упоминают почти все авторы XVI и XVII вв. (Ласицкий, Стрыйковский, «Книга судуов», Харткнох). Вот, например, Ласицкий, близко следуя Малецкому, говорит о *Barstuccas, quos Germani Erdmenlin, hoc est, subterraneos vocant* (Lasickis 1969, 47)*, и которые, по его словам, являются слугами бога *Putscetum*; люди молили этого бога, чтобы он прислал им *Barstuccae, quibus in domibus ipsorum viventibus, credunt se fieri fortunatiores* (Ibid., 48)**. Хотя этимология этого слова и кажется ложной (его можно было бы рассматривать как отглагольное существительное, производное от *berti* ‘сыпать’ или от его многократной формы *barstýti*, которые, в свою очередь, немного метафоризируя, дают нам представление о таком значении, как ‘рассыпание, раздача богатств’), все тексты, соответствующие периоду между великой народной религией и «деградировавшими» народными верованиями, дружно свидетельствуют о том, что:

(а) *барстукасы* зависят от иерархически вышестоящего бога;

(б) этот бог – имя которого мы временно пишем, по Ласицкому, как *Putscetum* (лат., вин. п.) – живет, вместе с *барстукасами*, под бузиной (*Sambucus*);

(в) ему (или им) приносят жертвы, состоящие из хлеба, молока и пива;

(г) в молитвах к *Putscetus* просят, чтобы *барстукасы* были посланы к людям и приносили им пользу и счастье.

* ‘Барстукасы, которых немцы называют Эрдмерлин, т.е. подземные’ (пер. с нем. И. Наумец). – *Примеч. перев.*

** ‘Барстукасов, полагая, что если те будут жить у них в доме, они станут счастливее’ (пер. с лат. Л. Сумм). – *Примеч. перев.*

4. Каукасы: потребители и поставщики

Их природу не меняет то, принесены ли продукты в жертву богу *Putscetus* или они просто поданы прирученным *каукасам* как еда: кроме пива – которое, как известно, является обрядовым напитком, – это всё естественные плоды земли, а именно продукт земледелия – хлеб, и продукт животноводства – молоко. Будучи сырыми и растительного происхождения, они, как мы видели, противопоставляются *вареным* продуктам, которыми питается *айтварас*.

Потребители-вегетарианцы, *каукасы* в то же время и поставщики земных благ: они умножают злаки (параллельно со съеденным ими самими *хлебом*) и сено (параллельно с выпитым ими *молоком*); если они иногда приносят одежду, то этот их подарок, принадлежащий другой сфере деятельности, явно гораздо более позднего происхождения. В отличие от *айтвараса*, который, из-за синкретизма его функций с функциями *каукаса*, может приносить те же самые блага, *каукасы* никогда не приносят денег. *Каукасы*, таким образом, достаточно явно выступают в роли посредников, действуя в рамках структуры обоюдного обмена между землей и людьми.

Понятие *поставщиков* богатства, которое используется в более позднее время для определения основной функции этих божеств, очень несовершенно отображает *modus operandi* *каукасов*. В отличие от *айтвараса*, который доставляет добро прямым образом, перенося его в пространстве, одной травинки сена или нескольких зерен, принесенных *каукасом*, полностью достаточно, чтобы обеспечить никогда не кончающееся богатство. *Каукас* приносит не какое-нибудь материальное богатство, а так называемый *достаток* (*skalsà*), который может быть определен как мифологическое свойство используемой вещи, благодаря которому она либо совсем не заканчивается, или заканчивается очень медленно. Когда сегодня, например, говорят, что зачерствевший хлеб – обильный (*skalsi*), это означает, что его можно есть досыта и все равно много останется. Так же *skalsink, Dieve!* является оптативной формулой обращения: это просьба к Богу, чтобы еда никогда не заканчивалась.

Упомянув о *каукасах*, говорят, что они *naudos skal-sintoje** (Ivinskis 1864. Цит. по: Basanavičius 1970, 366) или, еще прозрачнее, что *kaukas yra skalsas*¹ (букв. ‘каукас обильный’. – Перев.), что он сам является тем принципом постоянства в своей сути используемых вещей, тем их свойством, которое делает их неисчерпаемыми. Как и земля, из которой он происходит и которая щедро дарит свои блага, не устающая и не иссякающая, *каукас* – манифестация постоянства ее энергетической природы.

5. Мифологическое обрамление *каукасов*

Только что процитированный текст Претория создает сложности двух типов: он искажает нарицательное имя *барстукасов*, изучаемых нами божеств, которое засвидетельствовано многими авторами XVI и XVII веков, вместо него предлагая проще объяснимых *барздукасов*, приближая их к германским *Erdmännlein*; но, с другой стороны, он вводит вместе с ними *бездукасов* (от *bezdėti* ‘пукать, пускать газы’. – Перев.) отличающихся от *каукасов* – домашних божеств, называя этим новым именем те же существа до тех пор, пока они живут в лесу.

Все эти авторы (Малецкий, Ласицкий, Преторий, «Книга судувов») дружно утверждают, что *барстукасы* (у Претория – *барздукасы*) и их покровитель бог *Putscetus* живут под кустом *бузины*². Преторий даже разъясняет, что это дерево, или, скорее, куст, по-другому называется *bezdas* ‘пук, вонючий газ’, и этот факт подтверждает современная лексикография, с тем только отличием, что два вида этих деревьев: один – *Syringa*, вкусно пахнущий, и другой – *Sambucus*, распространяющий неприятный запах, часто путаются и называются одним

* Букв. ‘поставщики благ’. – Прим. пер.

¹ Basanavičius 1970, 367 (который цитирует З. Бруожиса, ок. 1907). Из этого можно понять, что *подарки каукаса* в виде одежды могут быть только более позднего происхождения.

² Только один К. Харткнох (во второй половине XVII в.) указывает место проживания *барстукасов* под липой.

и тем же словом (LKŽ). Нас интересует только второй вид, растущий в лесу, а производные слова того же семейства: глагол *bezdėti* ‘пукать, пускать газы’ и существительное *bezdalis* ‘пук, вонючий газ’ – как раз подтверждают вид запаха *bezdās – sambucus*.

Эти данные объясняют бездукаса, лесной парасиномим *каукаса*, называемого так и по его жилищу – кусту бузины, – и по присущему ему неприятному запаху¹. Если вспомнить, что словом *каукас* называется также и некий имеющий свой запах клубень, фигура *каукаса*, уже сравненная с комом земли, дополняется новыми чертами, распознаваемыми обонянием.

Имя бога *Putscetus qui sacris arboribus et lucis praeest** (Ласицкий) или *Putscætus, deum qui sacros lucos tuetur*** (Малецкий), которого мы знаем как повелителя *барстукасов*, тоже создает сложности. Опираясь на самое банальное определение, типичный для эпохи Ренессанса стереотип, согласно которому этого бога называли опекуном рощ и священных деревьев, этнографы, скорее всего, поспешили идентифицировать его с **Пушайтисом*, именем, производным от корня слова *pišis* ‘сосна’.

Запись Малецкого, правда, позволяет без труда узнать в латинском *-aet-us* литовский суффикс *-ait-is*. В то же время корень слова вряд ли может быть идентифицирован с *piš-is*. Поскольку или графическая группа *-tsc-*, если после нее следует *-e*, может читаться как *š*, и тогда невозможно в латинском *-etum* опознать литовский суффикс *-aitis*; или этот суффикс соответствует латинскому *-aetum*, но тогда с перед *a* должно произноситься как *k*, а находящаяся перед ним группа *-ts-* будет соответствовать фонеме *š*. Иначе говоря, возможны только две

¹ *Бездукас* также означает ‘вонючий гриб одного сорта’, *kukūr-bezdalis* (Лусопердон); сопоставление *каукасов* и некоторых видов грибов было уже сделано ранее (см. с. 86).

* ‘Покровитель священных деревьев и рощ’ (пер. с лат. Л. Сумм). – *Примеч. перев.*

** ‘Бог, который защищает священные рощи’ (пер. с лат. Л. Сумм). – *Примеч. перев.*

литовские интерпретации этого имени: упомянутый бог мог быть или **Pušetas*, или **Puškaitis*.

К этим неточностям графического толкования добавляются еще и семантически слабые места этимологии. Непонятно, почему бог, имя которого мотивировано корнем слова *pušis* 'сосна', выбрал бы место обитания под бузиной, когда рядом достаточно сосен; так же трудно представить, какие мифологические связи можно найти между *сосной* и *каукасами*. Вместо литературных стереотипов Возрождения нам кажется более подходящим более правдоподобное определение Стрыйковского (1582): он видит в *Putsaetus* бога земли. Это определение лучше хотя бы тем, что оно отвечает хтоническому происхождению *каукасов*, которое мы пытаемся подтвердить. Только такая интерпретация позволяет частично понять текст Ласицкого, в котором люди обращаются к *Putscetus* не только с просьбой, чтобы он прислал им несущих богатство *барстукасов*, но и *precantes eum ut placatum efficiat Marcoppolum, deum magnatum et nobilium, ne gravi servitute ab illis premantur** (Lasickis 1969, 48): хотя о *Marcoppolum* и мало известно, но нетрудно представить *Putscetus*, бога непаханой земли, живущего за границами обработанных полей, возможно, даже бога вырубков, посредника и заступника людей перед могучим богом помещиков; и наоборот: непонятно, на чем основана интервенция «покровителя священных рощиц».

В связи с этим можно было бы предложить в качестве гипотезы новую этимологию. Если мы отбрасываем имена *Пушайтуса* (или *Пушетаса*), а имя *Пушкайтуса* принимаем, то его корень *pušk-* может принадлежать тому же гнезду, что и глагол *pušk-úoti*¹ 'глубоко дышать, пыхтеть'

* 'Молясь, чтобы тот бог умилиствовал Маркополума, бога придворных и высокородных, чтобы те не давили непосильным рабством' (пер. с лат. Л. Сумм). – Примеч. перев.

¹ Ср. *Giwi dajktaj, turiedami plauczius, puszkuj ir kwiepuj* 'Живые вещи, имеющие легкие, пыхтят и дышат' (Kossarzewski 1937. Цит. по: Būga II, 527. Ср. также слово *pukš-ėti* 'пыхтеть', корень которого может быть метатезой первого).

или существительное *pùšk-as* ‘прыщ’. Такая этимология позволила бы свести все три труднсовместимые фигуры **Пушкайтиса* в один мифологический образ бога, воплощающего землю, которая, «пыхтя» и распространяя запахи при помощи бяздасов, порождает хтонические наросты: *барстукасов-бездукасов-каукасов*.

6. Культурный договор

Следует считать установленным фактом то, что *барстукасы-каукасы*, по своему происхождению хтонические существа, живут в лесу, где они зависят от бога **Пушкайтиса*, который тем самым оказывается и покровителем земледельцев: посылая им своих подданных *каукасов*, он умножает, или хотя бы сохраняет, их добро и посредничает, оберегая их от эксплуатации классом сановников. Проживая в лесу, **Пушкайтис* пространственно отделен не только от своих подопечных, но и от аграрных божеств (таких как, например, *Жеменатис* (*žetė* ‘земля’), покровитель стад; *Лаукнатис* (*laukas* ‘поле’), хранитель полей), непосредственно принадлежащих к третьей функции сакральности. Он отличается от них еще и тем, что его опека никогда не бывает прямой, она осуществляется через посредников: он либо заступает за земледельцев перед *Marcoppolūt*, божеством, которое могло бы принадлежать ко второй функции, либо исполняет молитвы людей, посылая им *бездукасов*, которые, превратившись в *каукасов*, напрямую будут действовать как хранители и приумножители благ. **Пушкайтиса* поэтому можно считать богом, принадлежащим к «естественному пространству» (проявляющемуся в виде леса), а одновременно и эманацией житнетворной природы, благосклонной, но вместе с тем и дикой, которая может воздействовать на «культурный» мир только опосредованными способами.

Преторий, составляя полный список жрецов, могущих общаться с разными аспектами сакрального, выделяет из их числа сословие языческих жрецов, которые умеют выполнять следующую «аккультурацию» *каукасов*:

*Kaukuczones oder Baržtukkones vermochten die kleinen Erd- oder Goldmänner, die Kaukuczus zu beschworen, das sie sich an diesem oder jenem Ort aufhalten sollten*¹

‘Каукучёнес или Барздуконес могли так заколдовать маленьких (или золотых) человечков, Каукучюс, что те всегда обитали неотвязно в каком-либо одном месте’.

Таким образом, переходя от данных, собранных Ласицким, к тексту Претория, можно заметить некоторое количество изменений в процессе аккультурации каукасов: вместо контрактных отношений с богом **Пушкайтисом*, которые устанавливаются с помощью молитв, сопровождаемых жертвоприношениями, и выражаются в посылании каукасов людям, в тексте Претория можно отметить исчезновение бога и возникновение на его месте жреца-посредника, знающего магическую формулу, которая заставляет каукасов выбрать то, а не другое «культурное» поселение. Однако оба эти описания не только не противоречат друг другу, но, скорее, друг друга дополняют: существование бога **Пушкайтиса* нисколько не противоречит существованию жреца, пользующегося эффективными молитвенными формулами и обрядами. Не хватает лишь одного: в упомянутых текстах не уточняются те формулы и ритуалы, с помощью которых совершается привязывание каукасов к дому, нет их точной

¹ Пер. с нем. И. Наумец. – *Примеч. перев.* | Praetorius 1871, 47. Цит. по: Basanavičius 1970, 361. Текст Претория надо, конечно, правильно интерпретировать: речь идет не о разделении жрецов на разные категории, слишком многообразные, чтобы соответствовать реальности, но об их разных функциях и о типологии их магических операций.

* В BRMŠ: *Sonsten sind auch einige Weydeler gewesen, die man Kaukuczones genennet oder auch Barztukkones von den kleinen Erd u Gold Männern also benennet. Die haben vermocht die Kaukuczus zu beschworen, daß sie an diesem oder jenem Ort sich aufhalten sollten* (BRMŠ III, 168) ‘Кроме того, были такие жрецы (вайдилы), которых называли каукучёнисами или барздуконисами; это название пошло от маленьких земляных и золотых человечков. Они могли заколдовать каукучисов, чтобы они жили в том или другом месте’ (Ibid., 277). – *Примеч. ред.*

формы и содержания, а это побуждает нас анализировать более поздний этнографический материал в поисках дополнительной информации об этом.

В этнографических текстах мы, как и следовало ожидать, находим черты «религиозной деградации»: упоминуту исчезновению божества из текста соответствует, на более низком уровне фольклорных фактов, исчезновение жреца-медиатора; актерами, между которыми подписывается культурный договор, становятся в таком случае *каукасы*, с одной стороны, а с другой – хозяйка дома. Очень точно описанные мифологические операции в данном случае компенсируют отсутствие представителей сакральной сферы.

Довольно многие этнографические тексты описывают, без особых разночтений, приручение *каукасов*. Тот факт, что эти тексты не противоречат друг другу, позволяет нам считать их комплементарными и применить к ним процедуру «цепного анализа» (*string analysis*), синтагматично изложив всю полученную из них информацию, и таким образом восстановить цельную и полную историю.

6-1. Повествование о приручении *каукасов*

(1) Первое появление *каукаса* в усадьбе ознаменовано обнаружением в каком-либо неожиданном месте какой-нибудь никчемной вещи или, например, *щепки* (Jucevičius 1846. Цит. по: Basanavičius 1970, 365–366). С точки зрения *каукасов*, это означает дискретное предложение договора: если хозяин принимает эти «подарки», завязываются первые договорные связи.

(2) Увидев, что их подарок принят, *каукасы* могут объявиться: иногда они одеты в лохмотья, иногда, можно сказать, совсем раздеты (LTA 982 (56). Цит. по: Banaitis 1937, 56). Либо слышатся их причитания и плач: *Aš pliks, tu pliks! kas mus aprėdys?* ‘Я гол, ты гол! кто нас оденет?’ (Basanavičius 1970, 376).

(3) Тогда хозяйка дома, если она хочет приручить *каукасов*, а довольно часто они появляются парами, должна постараться их одеть соответствующим образом. Для этого она выбирает четверг, приходящийся на *ущербную луну*, и начинает шить *льняную* одежду. Эта одежда – иногда просто

накидка или рубашечка – должна быть изготовлена за одну ночь, с четверга на пятницу, и ее изготовление должно пройти все фазы подготовки льна: если некоторые из свидетелей, более рациональные, довольствуются указанием, что хозяйка (или ее дочь) должна за ночь спрясть, выткать и сшить одежду (Basanavičius 1970, 366–367), то в других текстах они не считаются с практическими возможностями этой операции и представляют полную программу трансформации льна, которая начинается с сева и продолжается тереблением, мятьем, сушкой, прядением, и так до самого пошива одежды (LTA 2268 (254). Цит. по: TD VII, 130)¹.

(4) Одежда, изготовленная таким образом, составляет *оплату* (LTA 982 (56). Цит. по: Banaitis 1937, 56), один из элементов договора, который объединяет семью со своим *каукасом*. Надо подчеркнуть, что условия этого договора особенно строги. Если, например, хозяйка не успела изготовить одежду за одну ночь, то благосклонный *каукас* превращается тогда в *голового каукаса* и начинает опустошать амбары и клетки в пользу чужих (Geitler 1875, 90. Цит. по: Basanavičius 1970, 367). То же самое происходит, если условия договора выполнены с избытком, например если слишком жалостливая хозяйка позвала портного и заказала одежду ему (Banaitis 1937), либо, если кроме оговоренной одежды она готовит и другие подарки, тогда *каукасы* начинают плакать, причитать о своей судьбе и тут же исчезают (LTA 982 (69). Цит. по: Banaitis 1937, 56).

(5) Выполнение договора состоит из обоюдных даров. *Каукасы* приносят в дом *достаток*²; принесенная ими травинка заменяет целый воз сена, несколько зернышек – несколько пудов злаков. Хозяйка, в свою очередь, кормит *каукасов*, каждую ночь кладет им подходящую растительную пищу (Ivinskis 1864. Цит. по: Basanavičius 1970, 366).

(6) Если перестать платить дань едой или если, что еще хуже, в насмешку вместо договоренной еды положить кусок сухого навоза (Basanavičius 1970, 370, 372)

¹ Ср. также Banaitis 1937.

² Ср.: Basanavičius 1970, 367.

(который сам по себе – обратная форма еды), договор расторгается и вызывается гнев *каукасов*: тогда они мстят, поджигая клеть, но, что удивительно, сами тоже погибают в огне (*Ibidem*).

6-2. Элементы интерпретации

(1) То, что *каукас* в самом начале появляется, подарив щепку, свидетельствует не только о его лесном происхождении как поставщика благ. В отличие от *айтвараса*, у которого первый контакт с людьми происходит хоть и похожим образом, но при помощи кусочка угля (*Basanavičius* 1970, 369), *каукас*, оповещающий о своем присутствии щепкой дерева, подчеркивает свою принадлежность отличной от *айтвараса* космогонической сфере. И действительно, положенная *каукасом* щепка и оставленный *айтварасом* уголек – не дань, а только обещание дани, своего рода индексные знаки, показывающие, что тот или другой могут добыть, трансформируя эти «естественные» знаки в «культурные» объекты. Уголь, чистый и «естественный» объект, приготовленный при помощи огня, позволяет сразу предвидеть его «трансформацию» в культурный объект – золотые деньги, которые принесет *айтварас*; щепка тоже «естественный» продукт земли: позднее вместо нее будут поставляться нужные продукты, окультуренные трудом человека (злаки и сено). Это позволяет установить некоторую гомологическую пропорцию между двумя сериями параллелей:

Земля	:	сухое дерево (щепка)	:	Огонь	:	сгоревшее дерево (уголь)
Каукас		злаки		Айтварас		золотые деньги

(2) То, что *каукас* появляется *голым* на месте своего приручения и что его интеграция в культурное общество происходит при одевании, показывает, что договор окультуривания находится в *изотопии вестиментарной культуры* и что переход из *природного состояния в культурное состояние* происходит при помощи семантической категории

голый vs одетый¹.

Это не столько приручение, сколько настоящее очеловечивание *каукаса* (поскольку переход из *дикого* в *домашнее* происходит совсем в другой изотопии): одетый *каукас* сразу включается в человеческое общество. Теперь становится понятнее, почему это изменение статуса, которое одновременно является и изменением природы, по Преторию, сопровождается сменой имени, почему *бездукас* становится *каукасом*. Возникает законный вопрос, не сопровождается ли такая трансформация и сменой опекуна, не переходит ли *бездукас*, опекаемый богом «природы» **Пушкайтисом*, становясь *каукасом*, под юрисдикцию какого-нибудь «культурного» божества.

(3) Если переход *каукаса* из природного состояния в культурное может рассматриваться в плоскости глубинных структур содержания как логичная трансформация, выполняемая с использованием дискретных терминов категории *голый vs одетый*, то манифестация этого перехода, проявляющаяся в плоскости поверхностных нарративных структур, фигуративна и изображается в форме процесса, охватывающего подготовку ткани и шитье одежды.

Одеть *каукаса* – это не просто надеть на него детскую рубашечку²: наоборот, это значит передать в форме символической сводки всю сложную процедуру подготовки льна, процедуру, называемую в других текстах *Мукой Льна*³. Эта *Мука*, которой надо бы посвятить отдельное исследование*, хотя бы для того, чтобы оценить значение вестиментарного плана в литовской культуре и религии, – состоящая

¹ Семантические категории *сырой vs вареный* и *голый vs одетый* исчерпывающе проанализированы в основополагающем исследовании К. Леви-Стросса “*Mythologiques*” (Lévi-Strauss 1964–1971); каждой из этих категорий посвящено по тому.

² Ср. тем не менее с другим словом, вернее, с другим значением слова *kaikai*: диминутив *kaukeliai* прямо означает ‘детская рубашечка’ (LKŽ).

³ Basanavičius 1903, 106–108, 261–263; LT III (212), 563–594, и LT IV (500), 204.

из целой серии разных пыток, которые должен пережить лен: мяте, ломка костей, замачивание в смертельно ядовитой воде пруда и, наконец, сжигание, – в доступных нам текстах проявляется в трех разных формах.

(а) Во-первых, как *метафорическая аллюзия*: *jis iškentėjo Lino Kančiq* ‘он претерпел Муки Льна’ говорят о человеке, у которого была тяжелая жизнь (LKŽ: Скирснямуне, Юрбаркский р-н). Мука, которая длится целый год и потом обновляется год за годом, приобретает таким образом измерение человеческой жизни. Действительно, такая мука превышает человеческие силы, поскольку *nė Velnias negali Lino Mūkos iškentėti* ‘даже черт не может вытерпеть Муку Льна’ (LKŽ: PPr, 287).

(б) Мука Льна встречается в форме сказок о Вяльнясе, которому человек обещает отдать душу с условием, что тот сначала пройдет все фазы Муки; Вяльняс соглашается превратиться в льняное семя, но терпит испытания только до пытки огнем: загоревшись, он все бросает и сбегает (LT II (213), 594–595). Мы видим, что эти попытки Вяльняса – не какая-нибудь затянущаяся метафора, а, напротив, комплексная и чрезвычайно сложная *мифологическая операция*, которую может выполнить, воплотившись во льне, только сообразный замыслу мифа представитель соответствующей божественной сферы. В то время как Вяльняс представляет в сказке совсем другую сакральную сферу.

(в) Впрочем, Мука Льна чаще всего появляется в виде *повествования* в рамках другого, более широкого рассказа, где оно выполняет четкую функцию: быть эффективной магической формулой, могущей остановить злые действия врага, врага, который не кто иной, а именно Вяльняс¹. Человек, начинающий рассказывать Муку Льна – которая, как известно, бесконечна, поскольку Мук Льна множество и они разнообразны, – заставляет Вяльняса выслушивать против его

* Такие исследования появились позднее (см., например: Račiūnaitė-Vyčiniene 1999), и одно из них еще при жизни Греймаса (Топоров 1990), но вряд ли оно было ему известно. – *Примеч. ред.*

¹ См. выше, примеч. 3 на с. 98.

желания всю эту бесконечную сказку и тем самым прекращает – до первых петухов, возвещающих конец власти Вьяльняса, – преследование жертвы, которое уже начал Вьяльняс. Итак, сказка о Муке Ляна выглядит как *непрерывный* и *бесконечный* рассказ: как повествование она похожа на некую каноническую формулу; тот факт, что ее нельзя прервать, придает ей магическую силу, происхождение которой противоположно природе Вьяльняса; наконец, как бесконечный рассказ, она формально выражает бесконечное расстояние, отделяющее Природу от Культуры, голого от одетого.

В группе сказок, которыми мы располагаем, магическая формула, передающая Муки Ляна, имеет характерную функцию *разъединения*: она служит для охраны мира живых людей от вторжений Вьяльняса, повелителя мира живых-мертвых (т.е. духов)¹. Однако в интересующем нас случае приручения *каукасов* та же процедура, выраженная в перечислении Мук Ляна, выражается, наоборот, в функции *объединения*, как возможность перехода от Природы к Культуре, трансформирующего «естественных существ» в «культурных существ», которыми и становятся одетые *каукасы*.

Из всех этих замечаний можно гипотетически сделать два вывода. Мука Ляна, как мы видели, проявляется только как пересказ мифологической операции – метаморфозы Вьяльняса в Лён – или как каноническая формула, имеющая магическую силу. Нам кажется само собой разумеющимся, что описание приручения *каукасов* не надо понимать дословно, что его надо рассматривать как ритуальную, быть может, слегка деградировавшую формулу, с помощью которой когда-то *каукучённай*, жрецы, умевшие подселять *каукасов* к людям, магически выполняли это приручение.

С другой стороны, неудавшаяся попытка Вьяльняса перенести Муку, превратившись в лён, ясно показывает, что Мука сама по себе представляет функциональную, относительно автономную, сакральную сферу и что сам Лён всего лишь материальная инкарнация божества, представляющего эту

¹ Ср. анализ литовской сказки «Поиски страха», предложенный нами в: Greimas 1970, 231–247.

сферу и гарантирующего магическую силу формуле символической трансформации, которую использовали в этом случае жрец или, в его отсутствие, хозяйка усадьбы. Этим божеством, посредником между Природой и Культурой, проявляющимся в плане вестиментарной культуры, мог бы быть только *Вайжгантас*, бог льна, праздник которого и его обряды довольно подробно описал Ласицкий¹.

II. ДРУГОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ КАУКАСОВ

1. Каукас и хряк

До сих пор мы пробовали, шаг за шагом, восстановить всю историю *каукасов*, начиная с их хтонического происхождения – выяснившегося, между прочим, благодаря многозначности их имени, что позволило сопоставить внешность *каукасов* с образами комка земли или одноименного клубня – описывая их подземное или наземное существование в лесу, и, наконец, их социализацию посредством процедур медиации в плане вестиментарной культуры.

Человек мог заручиться помощью *каукасов*, обращаясь к *Пушкайтису, повелителю *каукасов*, который, как выяснилось, не столько лесное божество, сколько божество *невозделанной земли*, дышащее примитивной энергией, каждый раз оказывающееся по другую сторону социального и культурного мира: в этом контексте *каукасы* выглядят как спонтанная эманация этой земли, ее наросты.

Тем интереснее констатировать, что рядом с описанными формами окультуривания *каукасов* есть и другой

¹ Ср. с молитвой, с которой обращаются к Вайжгантасу на его празднике; Ласицкий, в виде исключения, дает ее на литовском языке: *Vvaizganthos deuaite... nie duok mumis nogus eithi. Vaizganthos, inquit... néve nos nudos incedere permittas* 'Вайжгантас бог, не дай нам голыми уйти'. Следовательно, Вайжгантас – не только бог льна в узком смысле, но и тот, кто одевает голых людей.

способ их заманивания и обеспечения их благосклонности, а именно можно высидеть их из яичек хряка.

В доступном нам достаточно многочисленном фольклорном материале мы часто встречаем – и мы уже это подчеркивали – немало двусмысленностей и противоречий, возникших уже с XVI в. из-за смешения представлений о функциях и внешнем виде *каукаса* и *айтвараса*. Эту проблему достаточно подробно изучал Й. Басанавичюс (Basanavičius 1921. Цит. по: Basanavičius 1970, особ. р. 358–380), установивший, хотя бы в интересующей нас сейчас сфере, вполне четкие различия между *каукасом* и *айтварасом*. Поэтому мы не будем к ним возвращаться, считая установленными два разных способа происхождения *каукаса* и *айтвараса*: если первый может выкатиться из яичка хряка, второй вылупляется, в похожих условиях, из яйца петуха.

Процедура приобретения *каукаса* (или иногда двух *каукасов*) довольно проста: надо заколоть ровно в тот день, когда он родился, семилетнего хряка (Basanavičius 1970, 367–368), отрезать ему яички и отдать их высиживать тем или иным способом. Само высиживание – которое должно соответствовать фазе окультуривания – в имеющихся у нас текстах описано не очень точно и неодинаково: иногда надо положить их в теплом месте (на печь) (Ibidem), иногда посадить на них петуха (Ibidem) (перепутано с происхождением *айтвараса*) либо – и это уже более значимо – положить на пух в дырку, проделанную в дверном косяке крыльца, и, заколов эту дыру, ждать, когда новорожденный сам объявит стуком, что его уже высидели. Эта последняя версия может иметь и иносказательный смысл: дерево вроде бы указывает на лесное происхождение *каукаса*, а дверь крыльца – на переход из «естественного» внешнего мира к «культурному» внутреннему.

2. Хряк и петух

Связи между *каукасом* и хряком, которых нельзя было предугадать, могут быть объяснены, только если включить их

в двойную сеть отношений – учитывая, с одной стороны, параллелизм между *айтварасом* и *петухом* и, с другой стороны, отношения между *каукасом* и *землей*.

Выбор петуха и хряка как «символов плодородия» с первого взгляда вполне понятен: петух хорошо известен как полигам, а хряк, в свою очередь, имеет редкостную продуктивную силу. Надо бы еще добавить, что имя хряка (*kuilys*) происходит от *kũila*¹ ‘грыжа’, а это еще одно лексико-графическое подтверждение прокреативных способностей.

Однако нам кажется более интересным констатировать, и в случае хряка, и в случае петуха, инверсию знаков, отмечаемую в плоскости семантических категорий *самец vs самка*. Инверсия, утверждающая, что самец, а не самка способен породить мифическое существо, может быть истолкована как отрицание «естественного» процесса и обоснование «сверхъестественности». Утверждение, что *самец* может сам родить сверхъестественное существо, логически допускает существование не только *самки-родительницы*, но предусматривает и другую, нормальную возможность родов – последствие соединения мужского и женского элементов.

Кажется, что женский элемент, уравнивающий мужской элемент – хряка, – на самом деле присутствует: это земля, из которой в первой части нашего описания предположительно происходили *каукасы*. Кроме того, даже и не пытаясь приближенно рассматривать фигуру *айтвараса*, можно констатировать сильную связь между ним и огнем, который видится одним из главных составляющих его сущность элементов. Принимая во внимание тот факт, что огонь (*ignis*) – женского рода и, с другой стороны, что петух тесно связан с понятием *огня*², можно без особого риска попробовать установить следующую корреляцию:

¹ С точки зрения мифологии совершенно не важно, само ли слово балто-славянского происхождения или это очень древнее заимствование из славянских языков (до VIII в.).

² Ср. метафорическое использование слова *петух* при описании *пожара*.

$$\frac{\text{Каукас}}{\text{Айтварас}} : \frac{\text{Земля}}{\text{Огонь}} : \frac{\text{Хряк}}{\text{Петух}},$$

которая объясняет двойное происхождение обоих мифических существ – они могут родиться по отдельности или от женского, или от мужского элемента.

3. *Каукас* – «железы»,
кауке – «ступа» и *каукас* – «нарыв»

Несмотря на то что образ хряка, роющего землю, сам по себе достаточно суггестивен, его не хватает для установления постоянной, комплементарной связи между хряком и землей. На помощь опять могут прийти лексические данные: например, слово *kaũkos* (s. f. pl.) ‘железы, свиная шея’ может помочь уточнить внешний вид каукаса; эта фигура, похожая на земляной ком, отличающаяся неприятным запахом, дополняется при помощи этого образа новыми чертами, такими как *мягкость*, *влажность*.

Те же черты можно найти и в слове *káuiké* (и его синонимическом производном *kaukõrè*), означающем ‘ступку для толчения сала’ или ‘деревянную посуду для хранения жира или толченого сала’ (LKŽ). В связи с этим надо обратить внимание на встречающееся здесь достаточно интересное распределение значений, по которому оппозиция *женский род* и/или *множественное число* vs *мужской род* находится в корреляции с оппозицией *покрывающий* (объект) vs *покрываемый* (объект). Такое распределение значений выглядит как отдельный случай более общей интерпретации, предложенной Л. Ельмслевом применительно к славянским языкам¹. Это распределение значений в нашем случае не только объясняет, что, с одной стороны, мы находим *каукаса* мужского рода как «домашнее божество», «ком», «клубень» и т.д. и, с другой стороны, такие слова женского рода и/или во множественном числе,

¹ См.: Hjemslev 1971.

как *kaikai* 'детская рубашка', *kaikos* 'подбородок, шея', *káukė* 'ступа', но слово *каукас* может быть использовано как модель истолкования фактов того же ряда: например, если считать «покрывающими объектами» *káukolė* 'череп' или *káukė* 'карнавальная маска', можно задать законный вопрос, каким должно быть содержание соответствующих им «покрываемых объектов».

В свете этих фактов, наверное, можно лучше понять и другую оппозицию, которая возникает из сравнения *каукаса* с *айтварасом*, уточняя болезни, которыми они могут заразить: если *айтварас* насылает *колтун* (*Plica polonica*), то *каукас*, рассердившись на показанную ему людьми фигу, может наслать *нарыв* (Вольтер 1886. Цит. по: Basanavičius 1970, 371), который синонимически называется то *káukas*, то *kiaũl-niežis* (букв. 'чёс свиньи'. – Перев.) (LKŽ). У этих нарывов сферическая форма, они наполнены веществом из выделений и жира, они одновременно и мягкие, и влажные; мы видим, что внешний вид *каукаса*-«нарыва» во всех смыслах похож на внешний вид *каукаса*-«божества», который мы постепенно пытаемся восстановить.

4. Буря, град и зарница

Таким образом, при помощи лексических данных вроде бы устанавливается «естественная» родственная связь между *каукасом* и его предполагаемым отцом, хряком, и, если взять шире, со всем семейством свиней. Остается, однако, еще рассмотреть источники, которые выявляют связи между землей и хряком (или свиньей).

Жир, как мы знаем, «символ плодородия», и при помощи этого символизма чаще всего объясняется его употребление в аграрных ритуалах, таких, например, как обряды первой весенней борозды: когда земледелец выходит в поле, хозяйка дает ему с собой жир и сало и напоминает, чтобы он и сам ел, и не забыл смазать свою соху (Balys 1968, 467): и сам пахарь, и его вонзающаяся в землю соха, как мы видим, смазаны свиным жиром.

Более того. В обрядах очень важного весеннего праздника – Юрьева дня (*Jurginès*) – предусмотрена специальная церемония, предназначенная для *поднятия ржи* (LKŽ: Парингис, Игналинский р-н), помощи в ее росте; во время нее люди процессией обходят поля (*jurginėja*), закапывая под межей скорлупу пасхальных яиц и *кости от окорока* (LTR: Лишкява, Варенский р-н. Цит. по: LKŽ)¹.

Другой текст (LTA 1032 (165): Зарасай. Цит. по: TD III, 189) – умалчивающий о точной дате проведения церемонии² – добавляет уточнения этого ритуала. Кости пасхального окорока (про яйца уже не упоминается), читаем мы, должны быть закопаны не в одном месте, а на *всех четырех межах*. Таким образом, ограждение поля по периметру с целью оберега зерновых – смысл этой церемонии – производится двойным образом: обходом поля, но вместе с тем и закапыванием костей на четырех его сторонах. Это процедура закрытия поля, его пространственного ограничения, в которой свиные кости либо играют роль оберега поля, либо выполняют функцию жертвы, предназначенной богам-покровителям полей.

Второе уточнение текста показывает, что этот ритуал предназначен для оберега зерновых от *града*, но такие же обряды могут применяться и от *грозы*. Впрочем, если защита от беды, которую приносит град, кажется вполне понятной, защита от грозы требует объяснения.

Слово *perkūnija* ‘гроза’, происходящее от имени бога *Перкунаса*, описывает атмосферное явление в целом: его шумовой эффект (гром), световой эффект (молнии), но одновременно и приносящие вред последствия.

Тем самым оберечь поля от грозы означает не что иное, как оберечь их от ее последствий. Эти последствия, в свою

¹ Ср. также с Lasickis 1969, по которому во время праздника *Скерстувес* ‘закалывание свиньи’ обращаются к богу *Эжягу-лису* (р. 44).

² Частое смешивание обрядов Юрьева дня и Пасхи позволяет предположить, что раньше был один общий дохристианский праздник Весны. Ср. *Ледяной день* (*Ledų diena*), празднуемый на третий день Пасхи.

очередь, могут проявиться только тогда, когда земля уже проснулась: мы знаем, что деятельность весеннего Перкунаса благотворна, что он первым своим громом «отпирает землю», ее оплодотворяя¹. Вред, приносимый Перкунасом, может проявиться только позже, и не в виде грома и молний, а в виде их последствий. А губительными эти последствия могут быть, когда речь идет о полях зерновых, только в виде дождя, а именно в виде «испорченного», отрицательного дождя.

Первым среди этих отрицательных последствий является буря, т. е. ненормальный, чрезмерный по количеству или силе дождь. Еще Ласицкий обращает наше внимание на эту функцию аграрного Перкунаса, цитируя даже литовскую молитву, произносимую по этому поводу, в которой земледelec к нему обращается: *Percune deuaite niemuski vnd mana, dievuu melsu tavvi palti miessu* 'Перкунас божок, не бей в меня, богу помолюсь, тебе кусок сала брошу' (Lasickis 1969, 40). Литовский текст говорит о куске сала как о достойной жертве для того, чтобы умиловать Перкунаса, а следующий за текстом неточный латинский перевод еще дополнительно объясняет, что речь идет об обереге полей, а не, например, о личной защите от грома: *Cohibe te inquit Percune, neue in teum agrum calamitatem immittas*².

Падающая с неба влага проявляется в двух формах: дожде или снеге, а смешение их называется ненастьем (*dargā, dārgna* или *dārgana* – LKŽ). Характерно, что свинья, животное, казалось бы, неприхотливое, очень плохо реагирует на ненастье, его не переносит. Эта ее реакция проявляется, во-первых, в поносе³ и рвоте⁴, т.е. физиологически; вместе с тем она реагирует и «психологически», начиная «чудить», т.е. «странно

¹ Ср. исчерпывающее исследование Й. Балиса, и особенно Balyš 1937.

² 'Укротись, говорит, Перкунас, и не насылай беду на мое поле' (пер. с лат. Л. Сумм). – Прим. перев. | Lasickis 1969, 40.

³ *Nors kiaulių pilvas geras, vienok prieš dargnas ir jos kartais suserg* 'Хоть у свиней живот и крепкий, но и они перед непогодой иногда заболевают' (LKŽ: Гауре, Таурагский р-н).

⁴ *Susidargnojo kiaulė, t.y. vem prieš dargną* 'Занепогодились свинья, то есть блевала перед непогодой' (LKŽ: Юшкевич 1897–1922).

себя вести, кривляться, издеваться»¹. Этот протест свиньи – а скорее, *хряка* – протест против смешения небесной воды со снегом, подтверждающий связь этих животных с дождем, напоминает и другую, ироничную реакцию свиньи на смешение дождя с солнцем: мы говорим, что «свинья смеется», если при свете солнца начинается дождь².

Другие две формы «испорченного» дождя – это, с одной стороны, как мы уже упоминали, *град* или *лед*, а с другой стороны – *āmalas*. Слово *amalas* полисемичное: как ‘зарница, молния без грома’ оно означает первичную причину этого феномена, вызывающую дождь из сладкой, липкой жидкости (лат. *mellis ros* – LKŽ); когда «мучнистую росу трясут» или «мучнистую росу мечут»³, то этой жидкостью орошают землю и «портят» посевы и цветущие плодовые деревья; последствия выпадения мучнистой росы – болезнь колосьев (лат. *aphis*), называемая тем же именем *āmalas* (или *āmaras*); в своей полисемии *āmalas* еще означает ‘туман’ (оба значения соответствуют фр. *nielle*):

(*miodowa rosa*) *iszejn iz wundenun
isz upiun, ežerun migla tokia yra
paskuj krynt unt žolu yr medžiū
gadindama juos diel to szalip upiu ta
liga tunkiausiej matoma*

‘(медовая роса) выходит из воды
из рек, озер, туман такой потом
падает на траву и деревья, портит
их, поэтому рядом с реками эта
болезнь чаще всего встречается’
(Kossarzewski 1937, 144).

Можно было бы посвятить отдельное исследование общему разнообразному феномену, охватывающему всю полисемию слова *āmalas*⁴. Пока что ограничимся только образом губительной липкой жидкости, падающей на посевы и уничтожающей урожай.

¹ *Čiudijas kai kuilis prieš dargną* ‘Чудит, как боров перед непогодой’ (собиратель фольклора Матас Сланчяускас (1850–1924), LKŽ).

² См. ниже.

³ LTA 739 (82) и LTA 757 (81). Цит. по: TD III, 207.

⁴ *Amalas*, например, означает и паразитирующее растение (лат. *viscum album*), иначе называемое *laumšluotė* (букв. ‘метла лауме’. – Перев.), которое растет на дубах, березах, липах, на которых в вечерней мгле качаются *лаумы* (LKŽ).

Делая выводы, можно отметить, что просьба при выпадении костей свиньи касается всех аспектов падающей сверху вредоносной воды: это и ненормальный дождь, проявляющийся в виде *бури*, и оба сорта «испорченного» дождя: *град*, как соединение воды с холодом, и *зарница*, *молния без грома*, смесь воды с огнем и теплом. Такая формулировка подтверждается полезностью дождя: *amals... nevodij kad lytus nuplaun tuoj nukritus (amalui)* ‘мучнистая роса... не заводится, когда дождь смывает сразу после выпадения (мучнистой росы)’ (Kossarzewski 1937. Цит. по: Būga III, 431). Тем не менее земля, партнерша небесных вод в процессе оплодотворения, тоже играет роль покровительницы: так, например, на *Ледяной день/третий день после Пасхи* (и, чуть попозже, на *Иванов день*) запрещено «шевелить» землю (Жемайте, LKŽ) – а также, когда *мучнистая роса* поражает посевы, надо посыпать их землей, принесенной с перекрестка, и она тотчас пропадет (P. Juzulėnas: Būga III, 431). Так опять собрались вместе все описываемые нами элементы: с одной стороны, земля, а с другой – свинья, играющая роль посредницы и покровительницы в отношениях с небесными водами.

5. Свинья и туча

Только что мы пытались прояснить странную на первый взгляд связь между свиньей и различными губительными, опасными для урожая формами воды: *бурей*, *градом* и *зарницей*. Теперь следовало бы немного расширить проблематику, пересмотрев этнографические данные, касающиеся отношений между нашим мифическим существом и небесными водами, а особенно между *дождем* и его источником – *тучами*.

На первый взгляд покажется, что между свиньей и дождем простая прецедентная связь: *kiaulmiegis* (LKŽ)*, например, – это тяжелый сон перед дождем. Но эта связь наверняка ближе: известно, например, что простое соотношение

* Букв. ‘свиной сон’. – Примеч. перев.

двух событий, следующих друг за другом во временном пространстве, часто объясняется как причинная связь. Поэтому и появление в легенде огромной свиньи, за которой тут же следует *буря*, означает более тесную связь между ними, а не просто соседство во времени (LT IV, 645 (718)): может, и слишком смело заявлять, что свинья провоцирует появление тучи, но она хотя бы его «предсказывает».

Здесь надо заметить, что связь между небесными и земными водами в рамках литовского мифологического мировоззрения более комплементарна, чем оппозиционна. Например, радуга, которая показывается после дождя, называется *пояс согласия* (*dermės juosta*) (Kossarzewski 1937, 151. Цит. по: LKŽ): ее функция – впитать избыток дождевой воды и, вернув его на небо, восстановить первоначальное равновесие. В этом контексте становится более понятным литовское поверье, что озера – это фактически просто тучи, спустившиеся на заранее подобранные места.

Именно в преданиях о происхождении озер и появляется свинья в своей роли эксплоратора, зазывалы или помощника. Сначала либо совершенно неожиданно появляется свинья (LT IV, 641 sqq.), либо боров просто падает с тучи и начинает рыть землю (Kossarzewski 1937, 138)¹, подготавливая лежбище для спускающейся тучи.

Установив эту тесную связь между свиньей и тучей, можно понять, почему пастушки молят тучку, чтобы она проплыла мимо, от имени восточного соседа – белоруса, – обещая ей поросенка (LT I (Пастушьи песни) (109), 117). Поскольку, с другой стороны, между небесными и земными водами нет существенных различий, можно включить в тот же контекст жертвование белого поросенка упоминаемому Стрыйковским речному богу *Упинису* (*Upinis*) (Balys 1948, II, 34), во время которого просят, чтобы вода была чистой и прозрачной.

Теперь уже можно объяснить поговорку (такого же типа, как, например, «белый как снег»), описывающую полное

¹ Надо заметить, что сама туча часто бывает в форме *быка*, иногда совсем с ним совпадая. В рассказе Коссаржевского речь идет о *черном* борове.

непонимание: *išmanai, kiek kiaulė apie debesį* ‘разбираешься, как свинья в облаках’ (LKŽ: Молетай), как высказывание, ставшее антифрастическим, когда мифологическая связь между свиньей и тучей уже непонятна. Несколько более ранний текст, который, наоборот, утверждает, что свинья *daug žino, kur debesis eit* ‘много знает (о том), куда туча идет’ (LKŽ: Бродовскис), восстанавливает мифологическую правду.

Пользуясь этнографическими материалами, которыми мы располагаем на данный момент, трудно определить, насколько далеко можно продолжать эти сопоставления свиньи и тучи. Нам не кажется, что можно было бы дойти до полного совпадения этих двух мифических существ, как некоторые тексты, казалось бы, хотели внушить: вот, например, то странное атмосферное явление, когда начинает идти дождь при свете солнца, объясняется в народе или тем, что это «солнце плачет» (LT I, 116), или что это «свинья смеется» (Balys 1966, 51). Вместо метафорической связи здесь, скорее, можно усмотреть связь метонимическую – свинья, из-за совпадения некоторых общих им свойств, нам кажется частичным субститутом тучи.

6. Каукас: земля и вода

В любом случае защитница обработанной земли от вредного дождя, предсказательница доброго дождя, водительница туч, свинья, без сомнения, имеет тесную связь с небесными водами и проявляется как их представитель на земле и земной поверхности. Хряк в некотором смысле заменяет аграрного *Перкунаса*¹ – когда он первый раз оплодотворяет землю, т.е. богиню *Жемину*², – умелым распределением вод обеспечивая всему, что рождается из земли, буйный рост и процветание.

¹ Которого, скорее всего, надо идентифицировать со св. Георгием и Пергрубисом.

² Про это божество земли много сведений и в исторических, и в этнографических источниках.

Учитывая эту тесную связь между свиньей и небесными водами, которые, жидкие в форме дождя, становятся твердыми во время града и склизкими в виде мучнистой росы, можно дополнить первоначальную основу фигуры *каукаса*, родившегося от хряка. Как сравнение двух фаз развития *каукаса* – яичка хряка и родившегося из него мифического существа, – так и использование имени *каукас* для обозначения родственных ему форм (свиной шеи, нарывов) – эта основная фигура *каукаса*, зародившегося от хряка, хоть и выдерживает в визуальном плане такой же вид сфероидной, незаконченной массы без контура, знакомый нам при восстановлении черт *каукаса*, происходящего из земли, он все-таки дополняется новыми характерными чертами «содержания», состоящего из жидкой, влажной, мягкой, скользкой субстанции, которая не обязательно присутствует в *каукасе*–«земляном коме», но которую можно узнать в *каукасе*–«клубне».

Таким образом, попытку объяснения оппозиции *каукаса* и *айтвараса*, сопоставляя ее с оппозицией земли и огня, теперь можно дополнить новой категорией: *вода vs воздух*. В самом начале мы увидели, и увидим еще не раз, что *айтварас* – существо одновременно и огня, и воздуха; сейчас выясняется, что *каукас*, в свою очередь, состоит из двух главных элементов – *земли* и *воды*:

$$\frac{\text{Каукас}}{\text{Айтварас}} :: \frac{\text{земля + вода}}{\text{огонь + воздух}},$$

а это только подтверждает двойственную природу этих существ, таких разных в своих проявлениях, но со временем из-за схожести функций перепутанных или даже окончательно отождествленных друг с другом.

7. Комплексная фигура *каукаса*

Если сложить вместе данные, полученные из описаний *каукаса* – сына земли и *каукаса* – сына хряка, можно

попробовать восстановить его первоначальную внешность. Эта многосторонняя фигура каукаса тем не менее не имеет ничего общего с его конвенциональным изображением, которое мы находим в более поздних текстах, отмеченных влиянием германского фольклора: наверняка это не длиннобродый веселый гном в славном красном колпачке.

Мы уже видели, что грамматическая оппозиция *мужской род vs женский род* и/или *множественное число* соответствует семантическому распределению значений *покрывающий vs покрываемый*. Теперь мы можем представить и *покрываемое* содержание фигуры каукаса как состоящее из мягкой и влажной субстанции, смеси земли и воды. Это распределение значений, хоть оно и не абсолютно, все равно позволяет нам перегруппировать многочисленные значения слова *каукас* и его производных, пытаясь установить так называемую обобщенную фигуру *каукаса*, т.е. общую конфигурацию его основных черт, которая узаконивает и объясняет разнообразие всех значений слова в процессе создания различных переносных смыслов.

(а) *Сфероидная форма каукаса*

К уже привычным образам «комка», «клубня», «железы», «нарыва» можно добавить еще лексему *kváukė* (LKŽ) 'голова', 'башка', фонетический вариант *káukė*, а особенно лексемы *káukolė*, *kváukolė* (Ibidem), первое из которых – в переносном смысле, а второе – в прямом означают сфероидную полую фигуру.

Лит. *kváukis* (LKŽ), s. тов., описывающее женщину или мужчину, которые 'носят платок, оставляя лоб открытым'¹ (Ibidem), часто применяется к *лаумам*, одновременно внушая мысль о родстве с этими божествами женского пола и напоминая о свиньях, которые отличаются от других

¹ В LKŽ они даны иногда как отдельные, самостоятельные слова, иногда как разные значения одного слова; учитывая, что эти слова, кажется, нельзя объяснить разными этимологиями, мы не делаем искусственной разницы между «словами» и «значениями».

животных отсутствием рогов. Производное *kaukarikas* (Ibidem) и сложное слово *kaĩk-dēlis* (Ibidem), означающее ‘затылок’, завершают проявление округлой, сферической формы *каукаса*.

(б) Сфероидная форма + длинный нос

То же *kváukis*, s. com., описывающее человека с круглой лысой головой, употребляется и по отношению к людям с длинным носом (LKŽ), что, кажется, является общим для внешности *каукаса* и *лаумы*. Этот слишком вытянутый крючковатый нарост, неловко приделанный к сфероидной фигуре, объясняет метафорические названия *kváukē* (Ibidem) – ‘клумпы, деревянные башмаки’ и *kaĩkas* (Ibidem) ‘крючок, используемый в рыбной ловле’.

Нам кажется, что эта последняя фигура разъясняет одновременно и значение слова *káukē* ‘карнавальная маска’, но к этому мы вернемся позднее.

(в) Сфероидная форма + длинный нос + тонкое и вытянутое тело

Бесформенная голова, украшенная горбатым наростом, иногда может иметь тонкое продолжение: и действительно, *kváukē* (LKŽ) еще означает ‘рыба, похожая на головастика’, а *kaĩkas*, как мы уже видели – ‘приспособление для рыбной ловли, заканчивающееся крючком’. С другой стороны, *kaĩkis* (Ibidem) называется трубка с длинным мундштуком, а *kaukūtis* (Ibidem) – детская игрушка, волчок. Наконец, *kaukorikas* (Ibidem) – это ‘большеголовый ребенок’.

Тот факт, что эта фигура может быть одета в *kaukos* (LKŽ) ‘детскую рубашечку’, по сути, не меняет все еще очень схематичного вида *каукаса*. Правда, это уже в некотором смысле антропоморфная фигура, но еще очень грубая и незавершенная, только что вылупившаяся из своих первоначальных элементов – земли и воды; она находится на полпути между нечеловеческой природой и человечеством, к которому она движется, готовая ему служить (Ibidem).

III. КАУКАСЫ И ДУХИ

1. Каукас и маска

Незавершенная, рудиментарная фигура *каукаса* не может не внушать мысль о сопоставлении ее с родственным словом *káuikė* ‘карнавальная маска’, которое, по предлагаемой гипотезе, находится в соотношении

$$\frac{\text{покрывающий}}{\text{покрываемый}} :: \frac{\text{kaukė}}{\text{kaukas}} .$$

Довольно странно, что мы находим только один пример более раннего употребления этого частого в современном литовском языке слова – в употребительной поговорке *sudžiūvęs kaip Kalėdų kaukė* ‘засохший, как рождественская маска’¹. Несмотря на то что маски часто использовались в рождественских и масленичных ритуалах, которые сохранились в некоторых областях вплоть до первых десятилетий XX в., слово *káuikė* довольно рано было заменено двумя заимствованиями: белорусским *lyčina* (LKŽ) и польским *lerva* (Ibidem). Сам факт заимствования легко объясняется географической и культурной близостью, хотя заимствование слова необязательно означает заимствование мифологической семантики²: наоборот, хотя эти слова – заимствования разного происхождения, нас удивляет сходство

¹ Basanavičius 1970, 381 и Būga I, 364; II, 221 и 285 указывают то же самое место записи – Салака.

² Французский историк Марк Блок детально изучал это явление: большое число средневековых феодальных терминов во Франции – германского происхождения, хотя во Франции феодальная структура развивалась и независимо от феодализма Священной Римской империи; кроме того, французские термины, хоть и германского происхождения, абсолютно не соответствуют словам, означающим похожие явления в Германии. Можно сказать, что процедура заимствования часто служит просто для подчеркивания важности или оригинальности понятия.

распределения их значений. «Значения» *lyčina* и *lerva*, разделенные на два субкласса, выглядят таким образом:

- I. (а) карнавальная маска;
- (б) лицо (в издевательском смысле);
- (в) пугало, чудище, гадина;
- (г) грязный, опустившийся, никчемный человек;
- II. (а) *lyčina*, что-нибудь очень маленькое; паразит; личинка;
- (б) *lerva*, живое существо в начальной стадии своего развития.

Два основных значения – *lyčina* и *lerva* – авторам Словаря литовского языка показались такими далекими друг от друга, что из них было решено сделать два разных слова. В то же время, если допустить, что у этих двух чужеродных слов есть общая локальная семантика, унаследованная от слова *káukė*, и что последнее слово родственно нашему *каукасу*, зона значений, покрываемая этими словами, кажется вполне последовательной и когерентной. Маска как неотесанное или деградировавшее лицо, прикрывает собой субчеловечество, вызывающее ужас и отвращение, прячет под собой эмбриональное существо, неспособное достичь человеческого статуса.

Не будем пускаться здесь в рассуждения общего характера ни об общем значении карнавальных масок, ни о более узком значении «чужаков» и «животных» (экстра- или субкультурных существ), которых представляют эти маски: об этом немало написано в учебниках антропологии. Но все-таки походя подчеркнем, что масленичные маски нападают в Литве, как и в других странах, на *бесплодных* (*beįgždinės*¹), что в масленичном ритуале мы находим

¹ *Ant užgavėnių berniukai dirba lyčynas iš medžio su kumpa arba ilga nosia, su akimis indubusiomis, su dantimis ilgais ir eina ieškoti bergždinių per sodžius* 'На Масленицу мальчики делают маски из дерева с кривым или длинным носом, с впалыми глазами, длинными зубами и идут по усадьбам, ищут бесплодных' (Юшкевич 1897–1922. Цит. по: LKŽ).

«продолжение льна» – объезд полей, стимулирующий рост льна (связь которого с *каукасами* известна), а также и «катание пчелок», во время которого брызгаются водой: все это «ритуалы плодородия»¹.

2. Каукас и череп

Создается впечатление, что существа, прикрывающиеся *масками*, представляют зародышевые, еще не завершенные формы жизни, более ранние, чем настоящее рождение человека. Поэтому можно допустить, что эти существа, временно вышедшие на поверхность в период, ограниченный рождением и смертью, и проявившиеся в «человеческой жизни», снова возвращаются в свое прежнее предродовое состояние, продолжая свое существование в облике духов, т.е. в облике «живых-мертвых», ожидая, когда, наконец, наступит настоящая смерть-отдых². Это помогает понять Ласицкого, который считает *каукасов* «душами умерших»³.

Это несколько неожиданное утверждение отчасти подтверждают лексические данные: в своей полисемии слово *kai̯kas*, кроме прочего, означает ‘младенец, умерший некрещеным’⁴. Похоже, что в этом случае мы можем наблюдать конфликт двух религиозных мировоззрений. В христианстве некрещеный младенец еще не родился по-настоящему для человеческой жизни; а такой нехрист, однажды умерев, принадлежит другой, нехристианской или, вернее, предхристианской сфере сакрального⁵. Такой ребенок тем самым

¹ Ср. слово *trānelis* ‘трутень’, которое одновременно является и одним из синонимов *каукаса*.

² Литовскую концепцию жизни и смерти можно представить как разделенную на три сообщающиеся между собой фазы «жизни»: «живых», «живых-мертвых» (или духов) и «мертвых». Ср. наше исследование “La quête de la peur” в Greimas 1970.

³ *Kaukie sunt lemurs* (Lasickis 1969, 44).

⁴ Ср.: Kurschat 1870–1874: *ein ungetauft gestorbenes Kind*.

⁵ Такое же разделение двух сфер сакрального можно заметить и в другом случае: дети, которые родились между Страст-

двойной *каукас*: *каукас*, как еще не родившийся, и *каукас*, как уже умерший.

Эта идентификация *каукасов* с душами умерших – если бы утверждение Ласицкого можно было подтвердить еще и другими фактами – хорошо объясняет и производное от *kaũkas*: *káukolė*, *kváukolė* ‘череп’ (LKŽ). В этом контексте можно понять повсеместно принятое поверье, что основа жизни находится в голове умершего, и, чтобы духи не мерещились, надо отрубить труп головы, потому что *череп*а могут ночью вставать из могил, кататься по кладбищу и стучать друг о друга, пробуждая священный ужас¹. Хотя эти поверья, кажется, принадлежат к более позднему периоду, они подтверждают существование сакральной области, в которой фигуру *каукаса* окружают разные репрезентации смерти.

3. Духи и Вайжгантас

В культе умерших, который очень хорошо сохранился до сих пор, можно выделить обряды двух типов: одни из них предназначены для отдельного покойника и, начавшись пиром перед похоронами, повторяются во всё более редкие периоды времени (на третий, шестой, девятый и сороковой день, по Ласицкому); другие обряды – годовые, предназначенные для поминовения усопших всего сообщества (семейного или сельского).

Не будем вдаваться здесь в подробности этих церемоний. Отметим только, что на *поминках* каждый из участников пира бросает под стол предназначенные умершему крошки от каждого блюда, но все оказавшееся на полу случайно оставляется на полу и предназначается одиноким духам, *desertis, ut ipsi loquuntur, animis quae nullos habent vel cognatos*

ным Четвергом и Пасхой, т.е. в тот период, когда умер христианский Бог, отличаются от других, они «ясновидящие» и могут видеть духов.

¹ Много примеров такой их деятельности можно найти в: Vasanavičius 1903, passim.

vel amicos vivos ‘у которых нет в живых ни родственников, ни друзей’ (Lasickis 1969, 51), которых потом, когда встают из-за стола, выметают, как блох, веником. В другом месте текста Ласицкого, не имеющем ничего общего с этой цитатой, автор, говоря о богине умерших *Велёне* (*Veliona*), отмечает, что умерших кормят лепешками особого рода, которые крошат и сыплют друг против друга на четыре противоположные стороны, и которые называются *Sikies Vielonia permixlos* (Ibid., 41)*, что на современном литовском языке означает: *sikės velionio peniūkšlas* ‘сикес – пища усопшего’.

В описании обрядов празднования третьего дня, называемых *Ilgės* или *Ilgiai* (от *ilgas* ‘длинный’. – Перев.)¹, праздника, посвященного богу Вайжгантасу, покровителю льна, опять появляются те же самые *sykies*, которые официантка после ритуальной выпивки *è sinu eijcit à deastris, si qui sint Vvaizgantho, comedendas* ‘высыпает из подола божкам, если будут какие с Вайжгантасом, чтоб поели’ (Lasickis 1969, 43). А зная, что *сикес* (*sikės* или *sikiai*) готовятся из льняного семени², мы неожиданно обнаруживаем связь между богом Вайжгантасом и умершими: Вайжгантас, роль которого нам известна из окультуривания *барстукасов* и превращения их в *каукасов*, – это бог, родившийся в виде льна из земли, замученный, умерший и воскресший из земли; теперь мы видим его в сопровождении второстепенных божеств, которых кормят *сикес*, характерной пищей духов, о прямом употреблении которой для кормления усопших мы уже говорили. Встает вопрос: кто же эти спутники Вайжгантаса – духи или *каукасы*?

* В: BRMŠ II, 582: *Sikies Vielonia permixlos*. – Примеч. ред.

¹ *Sikės* или *sikiai*, *Ilgės* или *Ilgiai* – это две разные формы множественного числа. *Ilgi* – диалектная форма, небрежно записанная Ласицким. Как слово *Ilgės*, так и сам осенний праздник подтверждаются тем, что так называется оплата натурой, которую собирают осенью, и другими лексическими данными.

² Ср.: *sikius, arba semenių kepius (sėmenių išspaudas)* ‘сики, или льняные жмыхи’ (Lietuwiszka Ceitunga, 51. Цит. по: LKŽ); *kėpis, kėpis* – это ‘плоская булочка, лепешка’ (LKŽ).

4. Духи и Велёна

Осенние праздники *Ильгес*, примерно соответствующие празднику Всех Святых, продолжались десять дней¹; три из этих дней были полностью посвящены, по Ласицкому, культу умерших. Во время этого праздника *mortuos è tumulis ad balneum et epulos invitant* 'они зовут покойников из могил в баню и на пир' (Lasickis 1969, 43): мы видим, что это пир усопших, на котором столы ломаются от кушаний и напитков, предназначенных исключительно покойникам, где количество разложенных полотенец и рубашек соответствует числу приглашенных усопших. Приготовив пир, живые возвращаются домой и *triduum comptotunt* 'три дня пьют' (Ibidem)².

Но чуть дальше в тексте тот же Ласицкий еще раз нечаянно – каждый раз без всякой связи с праздниками *Ильгес* – возвращается к культу умерших. На этот раз он говорит о «празднике изготовления колбас» (*Skerstuvès* от *skeršti* 'резать')³, мы уточнили бы: празднике, происходящем в день закалывания свиней, когда заготавливается и солится мясо на всю зиму⁴. Хотя Ласицкий и не указывает даты этого праздника, вполне понятно, что он мог быть только осенью; вставленная автором в текст литовская цитата, тут же неправильно переведенная на латынь, как это часто у него

¹ Общую организацию этих праздников пока еще трудно восстановить: по Ласицкому, два первых дня были посвящены *Жемепатису* (брату *Жемины*, богини земли), покровителю стад; третий день – *Вайжгантасу*, а следующие три дня – культу мертвых. Тем самым остаются незаполненными еще четыре дня.

² Литовский переводчик Ласицкого не понял, что духи перед тем, как садиться за стол, сначала идут в баню и переодеваются в чистые рубашки.

³ Ласицкий пишет *Skierstuvves*. Это слово, сохранившееся до наших дней, означает, как мы знаем не только день, когда режут свинью, но и те части свиньи, которые съедаются сразу, раздаются соседям или поедаются за общим столом.

⁴ Этот праздник сохранился до сих пор в деревнях окрестностей Вильнюса, где говорящее уже по-польски население называет его литовским словом *skerdenà* (устное свидетельство).

случается, подтверждает данный факт. По Ласицкому, во время этого праздника люди так обращаются к богу Эзагулису (*Ezagulis*): *Vielona velos ateik musump und stala*, формула, которую К. Буга (*Būga I*, 516) интерпретирует таким образом: *Veliona, vėliuōs ateik pas mus į stalą* ‘Велёна, на Велинес* приходи к нам за стол’. Чтобы включить этот текст в общий контекст, требуется довольно подробный комментарий.

а) Слово *velos*, интерпретируемое К. Бугой как *vėliuōs(e)*, – местный падеж множественного числа от *vėliai* ‘праздник усопших’, который происходит от слова *vėlė* ‘душа умершего’. Если Велёну приглашают на закалывание свиньи на Велинес, то праздник *Скерстувес* логически должен вестись, в общих рамках *Ильгес*, в те три дня, которые посвящены культу умерших.

б) Нас не удивляет тот факт, что божество приглашают к столу участвовать в траурном пире: такое участие умерших в поминках вполне нормальное явление. Более удивляет то, что пир, на который приглашена богиня Велёна, состоит из блюд, изготовленных из скоропортящихся частей свиньи. Связь между духами и свиньей может быть установлена только посредством *каукаса*, только опираясь на то, что он одновременно и «душа покойника», и чудесным образом происходит из яичка хряка. Правда, кажется, к подтверждению этого тезиса добавляется еще один аргумент. Достаточно надежный свидетель, Л. Юцявичюс (1846)¹, отмечает, что *каукасам* – которые, как мы знаем, стопроцентные вегетарианцы – «давали по ночам кишки жертвенного борова, начиненные мукой, смешанной с кровью». Это необычное приношение в жертву кровавой колбасы могло производиться только в тех редких случаях, когда резали свинью, а именно на осенний праздник *Скерстувес*: он хоть и тонкой нитью, но соединяет *каукасов* со свиньей и свинью с духами.

в) Велёну, богиню умерших, Ласицкий упоминает в двух местах; оба раза она называется богом мужского рода, хотя

* Языческий праздник поминовения умерших; название происходит от *vėlė* ‘душа умершего’. – Примеч. перев.

¹ См.: Basanavičius 1970, 365.

литовское окончание -а этому и противоречит. В первом случае говорится, что «ему приносят жертвы, когда хотят покорить умерших» (Lasicius 1969, 41)*, и это позволяет сопоставить данный культ, непосредственно посвященный богине Велёне, с уже упомянутым «праздником усопших».

Объяснение второго текста, который мы сейчас анализируем, более сложно. Не зная литовского языка, Ласицкий внес путаницу, одно божество сразу называя двумя разными именами: при *закалывании свини* люди обращаются к богу *Эзагулису* и приглашают богиню *Велёну* на пир в честь умерших. Можно ли преодолеть эти сложности? Можно ли, например, сказать, что первое имя, хотя и другого рода, всего лишь эпитет второго? *Эзагулис* на самом деле может быть легко переведен на современный литовский язык как *ežiagulys* (букв. ‘межа-леж’, т. е. «лежащий на меже». – *Перев.*), учитывая, что *межа* как раз отмечает границу обрабатанного поля¹, что на ней закапывают кости от пасхального окорока, чтобы уберечь поля от града и грозы. Из этого следует, что если *ežiagulys* можно рассматривать как эпитет *Велёны*, показывающий ее обычное место проживания, то жертвы *Велёне* в виде *свиных* костей делают ее защитницей полей от вредоносного дождя, уничтожающего урожай². Эта второстепенная функция не мешает ей и дальше быть «богиней умерших», приглашаемой к столу, накрытому в честь усопших, полным блюд из *свинины*, особенно если иметь в виду общую убежденность человечества в том, что мертвые – покровители живых.

* В BRMŠ II, 582: *Vielona Deus animarum cui tum oblatio offertur, cum mortui pascuntur.* – *Примеч. ред.*

¹ См. выше, с. 106; *ežiagulys* в литовском языке известно как название некоторого дикого растения (*Lotus*): оно может быть существительным, но также и прилагательным, эпитетом. Ср. *gargždenis ežiagulys* ‘лядвенец рогатый’ (*Lotus corniculatus*) (LKŽ).

² Тесная связь между *Велёной* и водой подтверждается не только тем, что есть река *Veliuona*, но и народным поверьем – которое надо бы тщательно изучить, – что «посмертный мир» находится на дне «морей».

Несмотря на то что проблема, возникающая из-за смешения мужского и женского рода, и дальше остается неразрешенной, – но возникает она из-за того, что *Велёна* в обоих случаях считается богом, а не богиней, а не из-за того, что есть два разных бога: *Эжягулис* (*Ežiagulyš*) и *Велёна*¹, – исторические документы, скорее, подтверждают возможность считать межи или окраины полей местом проживания *Велёны* и опекаемых ею умерших². Известно, что захоронение умерших на кладбище относительно недавний обычай и что, например, прусский князь Георг-Фридрих в своем указе, выпущенном 6 декабря 1578 г. в Тильзите, приказывает литовцам, которые *sawa numirusiū kunus ing pusta lauka laidaie* ‘тела своих покойников в пустом поле хоронят’, оборудовать особые огражденные места – “*schwentorius*”^{*} (Bezenberger 1977, 459 sqq. Цит. по: Basanavičius 1970, 185). Таким образом обрывается сокровенная связь между живыми, мертвыми и землей-кормилицей.

IV. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВЫВОДЫ

Завершая краткий обзор жизни каукасов, следует сделать несколько замечаний относительно смысла, методов и достигнутых результатов подобной работы.

(1) Одной из главных целей литовской этнологии должна быть как можно более полная и точная реконструкция литовской мифологии как литовской народной религии.

¹ Такого же мнения придерживается и Й. Басанавичюс (Basanavičius 1970, 276), опираясь на Usener 1896, 104.

² Ср.: Basanavičius 1970, 291: *Lydint (numirėlių) pas lauko rubežių atvažiavus... numetama po biskelį šiaudy, idant vėlei namon grįžtant atsisėst ir silsėtis pakeļėje smagiaus būty...* ‘Когда провожают (умершего), доехав до края поля... бросают немножко соломы, чтобы, когда душа будет домой возвращаться, ей было веселее сесть и отдохнуть на обочине...’.

^{*} От *šventas* ‘святой’ – так и сейчас в Литве называется церковный двор. – Примеч. перев.

(2) Методы такой реконструкции могут быть сравнимы с методами археологии, восстанавливающей замки, города и целые цивилизации. Из разных кусочков, найденных в разных местах и слоях, надо восстановить горшки и вазы, из отдельных кирпичей – целые здания. Перенос и применение этих методов, в разработке которых участвовали такие ученые, как Жорж Дюмезиль или Клод Леви-Стросс, к исследованию литовской мифологии не может проходить без сложностей. Литовский этнографический материал хоть он и очень богат, но не подготовлен к работе этого рода. Поэтому и первая фаза работы может быть только монографического порядка – реконструкция отдельных построек, а не деревень и городов.

(3) В связи с этим описание каукасов всего лишь попытка разобрать один очень узкий пласт мифологии. Но если следовать структуралистским постулатам, явления, какими бы они ни были, не могут описываться изолированно, а только в связи с другими явлениями. Поэтому и здесь пришлось начать с разделения *каукасов* и *айтварасов*, которые смешались в новейших этнографических слоях, докопаться до *барстукасов* и выявить два их сорта – *бездукасов* и *каукасов* и т.д.

(4) Весь этот класс второстепенных божеств принадлежит более или менее различным сакральным сферам, которые представляют боги иерархически более высокого ранга: **Пушкайтис, Вайжгантас, Велёна* и др. Затрагивая эти божества, независимо от нашего желания мы затрагиваем и несколько крупных религиозных проблем, окончательное разрешение которых вряд ли возможно в узких рамках описания каукасов.

(5) Из-за этого и возникает вопрос *достоверности* реконструктивного описания такого рода: какую роль в описании уделять «чистым фактам», сопоставлению этих фактов, познанию основ и способов организации общей мифологии, внутренней когерентности, дедуктивным методам?

(6) Возьмем описание внешности каукасов. Нет никакого сомнения, что каукасы – не бородатые гномы из произведений академической живописи, а незаконченные, грубые формы абстрактных современных скульптур. Почти не вызывает сомнения и процесс их аккультурации

как жителей леса, их одновременно хтоническая и железисто-водная природа. Но достоверность уменьшается уже при попытках рассматривать их как души умерших. Из двух возможных объяснений: (а) отождествление каукасов и духов – позднее явление, относящееся к тому времени, когда и нищие, и всяческие привидения могли называться общим именем каукаса, и (б) земноводное происхождение каукасов, их инфрачеловеческий характер, позволяющий сопоставить их с душами умерших, отличающихся уменьшением жизни, – мы выбрали последнее. Несмотря на редкость документированного материала и лакуны, которые, как мы надеемся, можно будет понемногу заполнить, родственность каукаса с маской (*káukè*) и черепом (*káukolè*) играет здесь решающую роль.

(7) Такую же градацию достоверности можно отметить и говоря о старших богах. Статус *Пушкайтиса* как бога, его отношения с барстукасами-каукасами, даже этимология, предложенная для его имени, кажутся нам удовлетворительными. Еще интереснее случай *Вайжгантаса*: хотя о нем мало известно на уровне точных «фактов», личность *Вайжгантаса* – не только как бога-окультуривателя, но и как своего рода литовского Диониса – после данного описания кажется богаче, хотя степень достоверности описания могла бы быть еще увеличена, если дополнить ее новыми этнографическими данными. Между тем фигура *Велёны*, хоть и немного обозначенная, остается еще слишком бледной: можно надеяться, что ее скоро лучше обрисуют новые, более полные, описания культа умерших, для которых достаточно материала. Портрет *хряка*, хотя его роль и оказалась важной, еще неполон.

(8) В связи с этим не предлагается принимать данное описание как чистую правду. Сейчас нам кажется более важным составить достаточный каталог гипотез, поднять целый ряд проблем, а не решать их. В научных исследованиях недостаточно иметь обильный материал, надо еще и знать, что искать. Пусть же эта попытка описания одной мифологической сферы послужит стимулом для других исследований или для критики этого описания.

АЙТВАРАС

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

1. *Tai wisa kruwai pati welina ira**

Еще в первой части этого исследования мы выбрали точкой отсчета текст Претория¹, позволяющий нам строго разделить *каукасов*, *хтонических* и *водяных* существ, от *айтварасов*, *воздушных* и *огненных* существ; эта оппозиция казалась нам удобной, поскольку с ее помощью можно классифицировать очень большое количество этнографических фактов, зарегистрированных по большей части в XIX и в начале XX в., когда взаимозаменяемость имен этих божеств и путаница в их функциях были уже достаточно частыми. Тем временем XVI и XVII века представляют нам состояние народной религии, правда, уже деградировавшей, но еще до синкретизма с христианской религией; это состояние тем самым помогает нам прояснить множество более поздних фактов и одновременно позволяет вернуться в мифические времена, пытаясь восстановить когерентную мифологическую систему. Таким образом, наша точка отсчета была стратегическим выбором, обязательным для такого рода исследования.

Взгляды представителей доминирующей в то время религии, занимавшихся апостольством и проповедничеством, очень характерны в этом отношении: признавая, хотя бы в форме красивых пожеланий, существование доминирующей религии: *Pameskigi, miela Lietuva, melstisi kaukus, aitvarq, žetėpačius...* 'Бросай же, милая Литва, молиться каукасам, айтварасам, жемепатисам...' (Bretkūnas 1591, II, 101. Цит. по: LKŽ), они вынуждены объединить всех этих божеств, принадлежащих еще живой «антирелигии», под общим названием *welina* 'нечисть', поскольку

* 'И так все вместе нечисть'. – Примеч. перев.

¹ См.: Каукасы, с. 83.

*iu meldzamei a garbinamei welina ira,
kaip nesanang welnas ira etwaras, taip
besas ira szemepatis, teipag czertus
ira Pideme, teiegi pikullai ira kaukai,
tai wisa kruwai pati welina ira*

‘они молятся и почитают нечисть,
как черт у них айтварас, так бес
это жемепатис, также черт это
Пидем, равно как пикули – это
каукасы, и так все вместе нечисть’
(Gaigalaitis 1900, 149–150. Цит.
по: Basanavičius 1970, 360).

Легко представить, насколько такое официальное учение в эпоху, когда уже сама собой ослабевала практика древней религии, ее культы и ритуалы, содействовало смещению разных сфер сакрального и их отражений.

2. «Ложные» Айтварасы

Следовательно, любая интерпретация этнографических документов неизбежно должна заранее исключить из корпуса исследования все факты, в которых легко увидеть явные отклонения или изменения религиозных функций.

(а) Вот, например, нередко можно встретить фигуру *Вяльняса* (Черта), называемого *Айтварасом*, который, обернувшись батраком, идет служить к хозяину и разными способами – чаще всего подлостью и обманом – ему помогает¹: такого псевдоайтвараса, без сомнения, следует отнести к обширному циклу волшебных сказок, показывающих черта как друга человека. Понятно, что в этом случае частичное пересечение функций Айтвараса и Вяльняса, функций, по которым и тот, и другой проявляют себя как *поставщики услуг*, помогает расширить поле деятельности Айтвараса.

(б) В других текстах общие функции *Счастья-Доли* (*Laimė-Dalia*, *laimė* ‘счастье’; *dalià* ‘доля’. – Перев.) пересекаются с уже неявно выделенной сферой деятельности Айтвараса, и таким образом он приобретает роль *поставщика хорошего урожая*². Поэтому неудивителен и обратный

¹ Ср. кроме прочих: Basanavičius IV, 77.

² *Ot, – sako, – aitvaras! Visur nusdavė: ir obuoliuosna, ir daržuosna!*
‘Вот, – говорит, – айтварас! Всюду пролез: и на яблони, и в

феномен – причисление поля деятельности айтвараса к сфере Лаймы и его прозвище *Laimukas*¹.

(в) Имя *Айтвараса* иногда еще служит названием одного вида лаум, которые более известны под именем *Slogučiai* (от *slogūtis* ‘кошмар, плохой сон’. – Перев.)². Путаница в этом случае, как нам кажется, может быть объяснена только тем фактом, что после появления настоящего айтвараса здоровье хозяйки, как правило, ухудшается, а также, с другой стороны, что айтварасом называется и сложная болезнь, более известная под именем *koltūnas* ‘колтун’³.

(г) Сюда надо включить и оригинальный образ Айтвараса, распространенный в окрестностях Дубингяй (*Vėlius* 1971, 292), где это имя скрывает совсем неожиданный функциональный диспозитив.

(1) Айтварас выступает там как своего рода *антикаукас*: он не только не приносит людям пользу или деньги, его деятельность характеризуется тем, что он «отнимает достаток»⁴;

(2) он заботится о лошадях и вообще «объезжает и кормит животных», а это, как известно, сфера деятельности одного вида лаум;

(3) обстоятельства его рождения:

jį pagimdo tik moteris per vyro kalnę. Jei vyras nusišlapins, šviečiant mėnuliui, ir, sugrįžęs į vidų, gyvens su moterimi – gims aitvaras

‘его рождает женщина по вине мужа. Если муж помочится *при свете месяца*, а вернувшись в дом, будет жить с женщиной – родится айтварас’ (*Vėlius* 1971)

огороды!’ (LTR 3796 (69). Цит. по: *Vėlius* 1968, 281). Девянишкес – это край, где айтварас и каукасы уже окончательно исчезли, частично замененные манифестациями черта.

¹ LKŽ: *Laimukas* sm. Гуджюнай, Кедайняйский р-н: “aitvaras”.

² LKŽ: *Aitvoras* (Clavis, 17, 3); *Slopinanti dvasia, slogutis* ‘угнетающий дух, кошмар’. Ср. также: Nesselmann. Цит. по: *Būga* III, 339. *Slogutis* чаще всего существо женского пола, но иногда возможен и мужской пол.

³ См. ниже, с. 146.

⁴ См.: *Каукасы*, с. 96.

придают ему вид лунарного существа, родившегося от соединения месяца с женщиной, и включают его тем самым в сакральную сферу, строго противоположную сакральной сфере настоящего айтвараса, «существа варунного».

Эти различные проявления «ложного» Айтвараса, которые можно распознать по типам девиации религиозных функций, перечисляются здесь только затем, чтобы исключить их из поля нашего анализа. Хотелось бы тем не менее одновременно обратить внимание на очень важную и мало разработанную область религиозных и мифологических исследований – описание их диахронных трансформаций.

3. Магические отношения

Хотя все литовские боги, если сложить их вместе, «сама нечисть», Мажвидас все-таки делает различия между богами, которые, как Перкунас, Жеменатис или Лауксаргис (от *laūkas* ‘поле’ и *sárgas* ‘сторож’. – Перев.), хоть и не настоящие, но все-таки «нормально», если можно так выразиться, почитаются, и божествами, которые относятся только к *qui ad malas artes adjiciunt animam* ‘тем, кто склонен к злым делам’ и, таким образом, *Eithuaros et Caukos Deos profitentur suos* ‘своими богами считают айтварасов и каукасов’¹. Тем самым айтварасы и каукасы отделяются от других богов, поскольку их отношения с людьми принадлежат к области колдовства или магии, так, как ее понимали в то время. Мы видим, что уже с середины XVI в. эти два божества сопоставлялись и трактовались в одном плане, что, несомненно, способствовало их более позднему смешению. Но во времена Претория этот процесс еще не был достаточно развит, поскольку он не мешал автору сравнивать каукасов и айтварасов и устанавливать строгие оппозиции, их разделяющие.

¹ M. Mažvydas, предисловие на латыни к “Catechismusa prasty szadei”. Цит. по: Basanavičius, 1970, 359–360.

II. СФЕРЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АЙТВАРАСА

1. Айтварас – покровитель кулинарной культуры

1-1. Домашние боги

Установленный авторами XVI и XVII вв. параллелизм между айтварасами и каукасами основан не только на специфичности их отношений «магической» природы с людьми, но и на сравнимости их функций: как “*Namiszki Diewai*” ‘домашние боги’ (Praetorius 1871, 26. Цит. по: Basanavičius 1970, 361) они считаются – и те, и другие – помощниками человека и поставщиками благ. Только исходя из этих сравнений – которые, как мы уже упоминали, отражают лишь один момент исторических трансформаций литовской религиозной организации, – возможно их дифференциальное исследование, основанное на поисках их сходств и различий.

1-2. Айтварас-потребитель

По этому принципу мы могли использовать оппозицию, установленную Преторием, по которой каукасы, потребители сырой пищи, отличаются от Айтвараса, потребителя вареной и/или жареной пищи¹. И на самом деле пища Айтвараса состоит в основном из двух блюд – *яичницы*², жареной пищи, и *каши*³, вареной пищи. Если *каша*, почти ежедневная еда деревенской семьи, *par excellence* вареное блюдо, то *яичница* исключительна хотя бы с двух точек зрения: это частое обрядовое блюдо, предлагаемое, чтобы уважить гостей, но одновременно это и пища птичьего происхождения, подчеркивающая связь с воздушной природой *айтвараса*.

¹ См. выше: *Каукасы*, с. 89.

² *Pas vieną ūkininką kasdien keptavo pautienę, o niekas negaudavo valgyti anos (nes ją nešdavo aitvarui)* ‘У одного хозяина каждый день жарили *яичницу*, а никто ее не получал (потому что несли айтварасу)’ (Basanavičius III, 328). Ср. также: LT IV, 529–530; LKŽ (Салос, Рокишский р-н): *aitivaras*.

³ См.: Basanavičius 1970, 358–378; Basanavičius II, 151.

1-3. Айтварас-поставщик

Если Айтварас – эксклюзивный *потребитель* еды, при приготовлении которой нужно вмешательство огня, деятельность его как *поставщика* основана на том же принципе: в отличие от каукасов, которые поставляют естественные блага, их приумножая, поставленные Айтварасом продукты питания¹ – это результат трансформации, полученной благодаря огню – или более-менее прямому контакту с огнем или теплом. Поэтому и главными продуктами, которые он поставляет, в первую очередь являются те, которые противопоставляют Айтвараса и каукасов:

(а) Айтварас приносит *творог*², в то время как каукасы приносят *сено*, которое позволяет получить молоко;

(б) Айтварас приносит *муку*³, в то время как каукасы довольствуются доставкой *зерна*.

И другие блага, приносимые *айтварасом*, – это продукты, трансформированные в контакте с огнем:

(в) например, *мясо*⁴, косвенным образом «жаренное» в контакте с дымом во время копчения;

(г) или *пиво* (Gaidès ir Rimšės apylinkės 1969, 398–399) как продукт ферментации, т.е. внутреннего согревания.

¹ Проблема Айтвараса – поставщика денег будет рассмотрена отдельно. См. ниже, с. 133.

² LKŽ (Гиркальнис, Расейняйский р-н), ст. *aitvaras*.

³ LKŽ (Салос, Рокишский р-н), ст. *aitvaras*. Нельзя умалчивать затруднение, возникающее при нашей интерпретации из-за того, что в фольклорных текстах часто говорится о *зерне*, принесенном Айтварасом; но нельзя забывать, что *зерно* было в контакте с теплом во время молотбы. Кроме того, самые типичные рассказы, касающиеся поставки зерна, описывают момент *помола* – т.е. трансформации зерна в муку при помощи тепла (айтварас сыплет зерно в корыто, стоящее рядом с жерновами) (Basanavičius III, 327); наконец, некоторые тексты поясняют, что речь идет о *сушеном зерне* (Ibidem).

⁴ LKŽ (Салос, Рокишский р-н), ст. *aitvaras*: можно сюда добавить и *сало* (LKŽ (Моседис, Скуодасский р-н), ст. *kaukas*), которое, как и муку, обрабатывают в ступе.

1-4. Иерархические вопросы

Таким образом, Айтвараса как «домашнего бога» можно сравнивать с каукасами: как и они, он поддерживает близкие отношения с людьми, отношения, которые из-за своего циркулярного характера делают его одновременно адресантом и адресатом вареных и/или жареных пищевых ценностей. Но в то же время Айтварас отличается от каукасов: в то время как каукасы выступают посредниками между землей-кормилицей и людьми, гарантируя только *прибавление* поставляемых продуктов, Айтварас, который абсорбирует, переносит и *отрыгивает*¹ доставленные блага в предназначенном для них месте, проявляет себя уже не как посредник, а как их трансформатор, поскольку он сам является принципом огня: в нем, в его внутреннем пространстве, при действии огня происходят те самые уже обсужденные нами процессы согревания, ферментации и варки. Зато, если каукасов можно считать своеобразными посыльными или слугами, действующими в сферах более высоких божеств, таких как *Пушкайтис или Вайжгантас, Айтвараса стоит поместить на иерархической шкале божественных существ уже не на ту же ступень, что и каукасов, а повыше – туда, где находятся его «опекуны»: он сам является *покровителем* кулинарной культуры, так же как, например, Вайжгантас – *правителем* культуры вестиментарной.

По-видимому, все эти отличия социальных рангов лучше всего могут объяснить и разницу в трактовках свидетелей XVI или XVII вв.: рядом с *каукасами*, упоминаемыми во множественном числе, появляется *айтварас*² в единственном числе; рядом с *каукасами*, которые пишутся со строчной буквы, *Айтварасу* оказывают почтение прописной буквой³.

¹ *Nusileidžia aitvaras ir pradeda vemti į klėtį pinigų arba varškės* 'Спускается айтварас и начинает рыгать в клеть деньгами или творогом' (LKŽ, Гиркальнис, Расейняйский р-н). Ср. также гостей, которые отказываются пить пиво, «отрыгнутое чертом» (*Gaidės ir Rimšės apylinkės* 1969, 398–399).

² Ср. *Bretkūnas* 1591, II, 101; ср. также *Каукасы*, с. 83.

³ Ср.: *Gaigalaitis* 1900, 360, согласно которому литовцы верили *ing szemepuszius, Eitwariius, kaukus...* 'в жемепатисов, Айтварасов, каукасов...'.

2. Айтварас – покровитель драгоценных металлов

2-1. *Lar pecuniam afferens*¹

Наше решение отдельно трактовать две функции Айтвараса – как поставщика употребляемых благ и как поставщика накапливаемых благ – основано не только на том, что этнографические тексты часто выделяют отдельный вид айтварасов – денежного айтвараса² (в некоторых областях этот айтварас даже называется специальным именем: *pūkys*³), но главным образом на том, что определение его природы, установление его личности поднимает совсем разные проблемы.

Денежного айтвараса легко распознать, когда он летит, по его форме – он выглядит как красная палка (LKŽ: Рамигала, Паневежский р-н), или просто из-за того, что он огненный (LKŽ: Юшкевич 1897–1922), или потому, что напоминает падающую звезду: *Kada žvaigzde lak, švist par dangų, saka (žmonės): eišvars su pinigais lak* ‘Когда звезда пролетает по небу, (люди) говорят: айтварас с деньгами полетел’ (LKT (Рудишкяй), 215).

2-2. *Горящие деньги*

Этот образ огненного Айтвараса, несущего деньги, – а деньги, о которых идет речь, конечно, «золотые» – надо

¹ Так айтвараса описывает Э. Вольтер (Вольтер 1886 (Купишкис). Цит. по: Būga III, 339).

² *Kur mėlynai raudonas, tas piniginis, o kur šviesiai kaip ir su gelsvu, tai grūdinis arba pieninis (aitvaras)* ‘Который сине-красный, тот денежный, а который светлый как бы с желтым, тот зерновой или молочный (айтварас)’ (LTR (Купишкис). Цит. по: LKŽ). Ср. также: *Prūsijos vienas ponas pardavo ir piniginius aitvarus* ‘В Пруссии один господин продавал и денежных айтварасов’ (LKŽ, Гришкабудис, Шакайский р-н).

³ *Kaukas tik naudą... tam prieš pūkys – pinigų neša* ‘Каукас только пользу... а пукис наоборот – деньги несет’ (Basanavičius 1970, 367; информатор А. Бруожис, 1907, Клайпеда). По документам 1849 г., имя *pūkys* характерно для Клайпедского края (Basanavičius 1970, 366). Скорее всего, это заимствование из немецкого *Puck* (J. Balys), хоть и контаминированное с лит. *pūkas* ‘пух’, напоминающим о птичьей фигуре айтвараса.

идентифицировать с горящими деньгами: *Aš pats savo akimis regėjau aitvarą belekentį ir pinigus degančius* ‘Я сам своими глазами видел летящего айтвараса и горящие деньги’ (Valančius 1867. Цит. по: LKŽ). С другой стороны, поговорки «деньги горят» или «скарб горит» употребляются, говоря о пламени (Basanavičius IV, 76–77) или о светлом бугорке¹, которые поднимаются над землей в том месте, где находятся закопанные деньги. Более того: *Kai pinigai dega, sako, kad auksiniai šveičiasi (vėdinasi)* ‘Когда деньги горят, говорят, что это золотые светятся (проветриваются)’ (LKŽ: Линкува, Пакруойский р-н), иначе говоря, горящие деньги – это не что иное, как проявляющаяся в виде воздуха и огня та самая основная природа, которая в твердом виде проявляется в форме золотых монет, примерно так же, как воск, который может быть твердым или расплавленным, но при этом не перестает быть воском.

Тогда становится понятно, почему другие имена – синонимы, – которыми называют *Aitvaras* – *Švitelis* (от *švytėti* ‘сиять.’ – *Перев.*) или *Žaltvikša* (лучше – *Žaltviska*) (от *žaltvỹkslė* ‘блуждающий огонек’. – *Перев.*), – используются одновременно и для обозначения блуждающего пламени, стелющегося над землей². Поскольку идентификация айтвараса с блуждающим пламенем, которое, в свою очередь, является всего лишь формой испарившегося золота, вынуждает нас представлять это божество как огненную силу, могущую, как этого желали средневековые алхимики, производить трансформацию драгоценных металлов.

¹ *Šviesus gumbulas pasikėlė nuo žemės (kai “degė pinigai”)* ‘Светлый ком поднялся с земли (когда “горели деньги”)’ (LKŽ: Юргис Пабрежа (1771–1849)). Ср. также: *Mano moja matė degančius (užkastus) pinigus* ‘Моя мать видела горящие (закопанные) деньги’ (LKŽ: Линкува, Пакруойский р-н).

² «Айтвараса в Жагаречьяй называют *Švitelis*, в Груздечяй свет, идущий по земле, называют *žaltvikša*, у нас (в Трумпайчяй), кажется, я слышал *žaltviska*. Й. Стяпонайтис из Груздечяй, из усадьбы Рачю, говорил, что все одно: и *aitvaras*, и *švitelis*, и *žaltvykša* (Салос, Рокишкский р-н)» (Basanavičius I, 129). Ср.: *Būga I*, 221, который дает *žaltvikslas* (Ivinskis, 1861) из *žaltvykšlė* ‘блуждающий огонек’ (Mielcke) в смысле “der Irrlicht”.

Вспомнив, что Айтварас может быть куплен в виде угля¹, что он иногда объявляет о своем присутствии рядом с людьми подарками никому не нужных кусочков угля², иначе говоря, что он может существовать как уголь, быть редуцированным в процессе горения в эту минимальную форму существования и возродиться опять, как бы из своего пепла, в виде сияющего, дорогого золота, а также принимая во внимание, что его часто представляют в виде *птицы*³, – кажется, что понемногу складываются вместе несколько главных элементов анализа, который, конечно, еще не полон, но новые исследования, скорее всего, могли бы обогатить его – позволяющего восстановить довольно четкий образ литовского *Феникса*.

2-3. Асоциальное божество

Две мифологические фигуры – покровителя кулинарной культуры и покровителя драгоценных металлов (или камней) – могут быть, в зависимости от культурного или мифологического контекста, в который они вписаны, либо разведены, либо объединены и могут проявляться в образе не двух актеров, а одного, выполняющего двойные функции: управление огнем дает общую основу для такого слияния. Независимо от того, какая из этих гипотез будет выбрана для интерпретации архаичной литовской религии, надо признать, что в эпоху уже деградировавшего язычества и его синкретизма с христианскими верованиями Айтварас, редуцированный в статус «домашнего бога», объединяет в себе обе роли – и поставщика пищи, и поставщика денег.

И все-таки даже на таком уровне образности тот факт, что Айтварас приносит деньги, которые перед этим были закопаны в форме «спрятанного скарба», противоречит, хотя бы частично, его свойствам домашнего бога. Известно, что циркуляция ценностей в древних земледельческих обществах – а одновременно и параллельная с ней

¹ См.: Basanavičius 1970, 369, 358–378.

² Basanavičius 1970, 369. Ср.: *Каукасы*, с. 97.

³ См. ниже, с. 139.

циркуляция денег – расценивалась как закрытая система, в которой приобретение ценностей или денег одним из членов общины было возможным только при компенсации его потерей другим членом сообщества тех же ценностей или денег. В таком контексте появление *спрятанного богатства* могло выглядеть только как введение элемента беспорядка, а его приобретение, вызывающее страсти и страхи, окруженное всяческими запретами, всегда проявляется как внесение в устоявшуюся жизнь общины экстрасоциальных ценностей, вызывающих беспокойство. Рассматривая его с этой точки зрения, а также имея в виду трансцендентальное происхождение приносимых им денег, Айтварас проявляет себя как существо асоциальное.

2-4. Остановка Айтвараса

Эта черта еще более проясняется, когда мы встречаем тексты, которые вместо привычных, деградированных и светских этнографических фактов отражают древние верования или религиозные практики. Речь идет именно о процедурах, с помощью которых можно было остановить несущего деньги айтвараса: достаточно было, увидев его, «разорвать подол рубашки»¹ или, по другой версии, показать ему «голую задницу»² и, выполнив это, быстро спрятаться на *чердаке*; если успеешь спрятаться, айтварас тут же высыпает деньги, если нет, ежели просящего не охраняет крыша, айтварас на него «напустит неизлечимую чесотку»³.

Общее значение этой мифологической *praxis* довольно ясно: соответствующим ритуальным действием Айтвараса можно заставить, с одной стороны, подчиниться воле человека, а с другой – не позволить вредить человеку. Все-таки

¹ Basanavičius II, 181–182 (информатор К. Буга).

² Basanavičius I, 127, 129, 130 (четыре версии). Следует отметить, что реакция айтвараса в этих двух случаях разная: он резко реагирует на «показ задницы», в то время как раздражение подола провоцирует остановку айтвараса и предложение помощи (хотя айтварас все равно из-за этого злится).

³ Две версии карают насыланием *чесотки*, третья заменяет ее *вшиами*, а четвертая говорит об *ожоге*.

удивляет факт, что, оскорбляя Айтвараса демонстрацией «голой задницы» или оголением – более или менее символичным – своих сексуальных органов, его можно заставить слушаться и отказаться от денег: это противоречит его же поведению, когда он находит вместо еды экскременты (Basanavičius 1970, 372), – провокация, похожая на первую, – он решает прекратить предоставление услуг и часто даже начинает мстить. Интерпретация была бы намного более легкой, если можно было бы допустить существование двух айтварасов разных видов.

Это противоречие не единственное: в то время как айтварас – поставщик еды мстит людям, поджигая дом, в котором он сам жил, денежный айтварас, как мы видели, не способен мстить, если человек находится на чердаке, охраняемый той самой крышей дома, которую, в первом случае, айтварас поджигал без стеснения. Тут его месть совсем другая – он насылает на человека чесотку.

Как бы то ни было, нельзя отрицать существования строгой оппозиции, существующей между Айтварасом и крышей дома, или, точнее говоря, охраняющими дом божествами. Айтварас как воплощение асоциального огня – поскольку с *Габией*, богиней домашнего очага, у него отношения тоже неважные¹ – все больше кажется нам божеством, внешним по отношению к социализированной зоне жилья, к сфере окультуренной сакральности.

3. Айтварас и Перкунас

Огненный характер Айтвараса так ярок, что он помогает увидеть в новом свете отношения людей с одним из главных божеств – Перкунасом, который, будучи божеством грозы, тоже является обладателем определенного вида огня. Всем

¹ Ср. месть Айтвараса: брошенный в печь в виде *болотного пенька*, айтварас не только не соединяется с огнем очага, но, наоборот, все пламя выскакивает из печи и сразу поджигает все постройки (Gaidės ir Rimšės apylinkės 1969, 397–398).

известный факт, что гром часто попадает в дома и их поджигает, плохо сочетается с личностью Перкунаса, добросердечного покровителя человечества. Один текст Претория устраняет это противоречие; по нему, люди «верят, что если где-то гремит гром, все равно, поджег он или нет, там в доме был кто-нибудь из прусских богов, хоть бы и *айтварас*. Если в него попадает, так он дом и поджигает, если не попадает, то гром и молнии никак дому не вредят» (Praetorius в: Mannhard 1936, 536. Цит. по: TD III, 205)*. Иначе говоря, Перкунас не имеет ничего общего с пожаром, его создает Айтварас. Далее идет пояснение: «Айтвараса бьет Перкунас, т.е. гром, потому что он плохо себя ведет с людьми. Поскольку его за людей наказывают, так он человеку и мстит, поджигая дом»**. Даже если эта интерпретация и может показаться слишком антропоцентричной – другие тексты, да и сам статус Айтвараса, как мы увидим, позволяют предполагать, что на самом деле это очень древняя битва космогонического характера между двумя могучими

* Этот текст Претория в оригинале выглядит так: *Sie sind ausser dem in dem Wahn bey dem das Wetter einschläget, es mag zünden oder nicht, so ist jemandt von den Preüssischen Göttern im Hause, und solte es auch nur ein Aitwars, den etliche vor den Alf halten sein, wird derselbe getroffen, so zündet er das Hauss an; wird er nicht getroffen, so wird der Donner und Blitz dem Hause nichts schaden* (BRMS III, 134). Перевод: 'Кроме того, они живут манией, что у того, в чей дом молния попадает, все равно, поджигает или нет, находится кто-то из прусских богов, хоть Айтварас, которого некоторые считают эльфом. Если в него попадает, то он дом поджигает, а если не попадает, то гром и молния дому не повредят' (Ibid, 250). – Примеч. ред.

** Оригинальный текст: *Der Aitwars aber wird geschlagen von Perkunus, i. e. donner dass er sich mit dem Menschen gar zu gemein gemacht, und weil er umb den Menschen willen gestraffet wird, so rächet er sich mit fewer an dem Menschen, dessen Hauss er anzündet: den Aitwars halten sie vor einen solchen Gott, der Fleisch und Beine hat* (BRMS III, 135). Перевод этого текста в BRMS отличается от приведенного Греймасом: 'Однако Айтвараса бьет Перкунас, т.е. гром, поскольку он слишком много общается с людьми; раз его наказывают из-за людей, то огнем он мстит человеку – поджигает дом' (Ibid, 250). – Примеч. ред.

протагонистами¹, – фигура Айтвараса, поставщика благ, так уже сейчас изменилась, что в ней можно усмотреть если не врага человечества, то хотя бы личность темпераментного, мстительного бога.

III. ЯВЛЕНИЯ АЙТВАРАСА

1. Его двойственное воплощение

Н адо отметить как интересный факт, что Айтварас в одно и то же время может быть представлен в двух совершенно разных ипостасях: с одной стороны, как *птица*², с другой – как своеобразный *воздушный уж*³. В первом случае он чаще всего появляется в виде *петуха* – иногда *красного* (Basanavičius IV, 78), скорее из-за своего огненного происхождения, но вообще – *черного* (Ibid. III, 326), но также и в виде *черной цапли* (Ibid. II, 130), в виде *вороны* (Ibid. II, 134), в виде *ворона* (Ibid. III, 328) или, самое простое, в облике *волшебной птички*⁴. Во втором случае многочисленные свидетели утверждают, что видели его в виде *червяка*, похожего на ужа, в форме *палки* или *жерди*, светлого, разных трудноописываемых цветов, парящего вечером осенью или летом перед закатом на уровне верхушек деревьев. Передняя его часть, соответствующая голове, часто бывает огненной и потолще, а задняя – тоньше, и движется он не извиваясь, а толчками снизу вверх (Ibid, 130–135). Мы видим,

¹ См. выше, *Каукасы*, с. 83.

² *Aitvarai, sako, esq velniai, bet juos galima matyti tik paukščių paveikslė* ‘Айтварасы, говорят, это черти, но их можно видеть только в облике птиц’ (Кальвария) (Basanavičius II, 130).

³ См. выше, *Каукасы*, с. 83.

⁴ *Stebuklinga paukštytė* в Gaidės ir Rimšės apylinkės 1969, 362. Ср. также две похожие версии в Basanavičius III; речь идет о лесной птице, которая, если ее сварить и съесть, каждую ночь оставляет определенное количество золотых монет под подушкой того, кто ее съел.

что ни одно из этих очень точных описаний не соответствует формам *блуждающего огонька*.

Можно попробовать составить список общих, свойственных обеим фигурам черт и с их помощью попробовать редуцировать два облика в одного персонажа – похожая процедура позволяла нам утверждать, что *каукас*, которого представляют в виде бородатого гнома в красном колпачке, всего лишь осовремененная форма архаичного *каукаса*, – в этот список был бы включен не только общий для обоих *айтварасов* огненный и воздушный характер, но и то, что оба *айтвараса* «два раза рождены», один раз в виде яйца, второй – в виде зооморфного существа. Но эти черты, наверное, слишком абстрактны и не дают нам увидеть общей конфигурации, тем более что появление обоих *айтварасов* в одном и том же рассказе вполне возможно (Basanavičius III, 326–327), и это не ранит слуха ни рассказчика, ни слушателя. Этим двум – или трем, если считать и *блуждающий огонек*, – автономным фигурам не соответствует никакое распределение функций: волшебная птица кладет золотые под подушку, *айтварас-червяк* деньги разносит, а *блуждающий огонек* сам по себе – горящие деньги.

Если мы хотим объяснить этот феномен, можно предложить две не противоречащие друг другу гипотезы. По первой, исторической гипотезе, можно сказать, что в случае *айтвараса* мы сталкиваемся с одним специфическим явлением исторического развития религии: синкретизм нескольких функций божеств не мешает фигурам этих божеств оставаться автономными. По второй, типологической гипотезе, можно утверждать, что *айтварас* принадлежит к отдельной категории мифических существ, которая отличается разнообразием своих проявлений, и что он, как бог, сохраняя свою суть неизменной, может проявлять себя в разных видах. *Айтварас* в этом смысле был бы, например, похож на *Вяльняса*, но с тем все-таки отличием, что у *Вяльняса* есть своя антропоморфная внешность и он может превратить себя в разных других существ, в то время как у *Айтвараса* такой основной внешности нет.

2. Его двойное происхождение

Когда мы изучали природу каукасов, нам легко было распознать их двойное происхождение, или, вернее, две возможности приобретения каукаса. Первая из этих возможностей – это установка договорных отношений с мифическими существами, живущими в лесу, за границей культурного пространства. Вторая возможность позволяет наметить его приобретение в семейных рамках, в культурном пространстве, но сама операция приобретения тогда принимает волшебный, если не магический характер: каукаса приобретают, высидев его их яичек хряка.

Эта вторая возможность, как мы уже видели, соответствует волшебному рождению айтвараса из яйца, которое отложил семилетний *черный петух* (LT IV, 529–530)¹. Вся эта деликатная и сложная процедура, похожая на высиживание каукаса, все-таки отличается от нее одной странной особенностью, к которой придется еще вернуться: появление айтвараса в этом случае сопровождается долгой болезнью хозяйки дома.

Не считая возможности, общей для каукасов и айтвараса, купить их на чужой еретической земле² – чаще всего в Риге или Каралаячюсе, – коротко упомянем многочисленные тексты, по которым происхождение айтвараса остается невыясненным: «К одному человеку неизвестно откуда *приблудился* (Basanavičius III, 274) айтварас»; другая «нормальная» возможность его приобрести – это его *найти*. Место, где обычно находят айтвараса, чаще всего *дорога*, или, точнее, *перекресток* (Basanavičius 1970, 373)³, т.е. место, где встречаются все дороги, где бродят все чужаки, где происходят разнообразные приключения. Один особенно интересный текст

¹ Другие тексты говорят о 9 или 12 годах (ср.: Basanavičius II, 181). Все это магические числа.

² Ср. среди прочих: Gaidēs ir Rimšės apylinkēs 1969, 397–398.

³ Хотя свидетельства Векенштедта чаще всего подозрительны, его указания, касающиеся дороги, подтверждаются, если сравнить их с другими текстами, говорящими об избавлении от айтвараса на *перекрестке*.

уточняет и детальнее описывает такое место: хозяин, возвращаясь домой, находит айтвараса в облике «черного и мокрого цыпленка» «под дикой грушей» (Basanavičius III, 326–327). Мы к этому тексту еще не раз вернемся.

Как бы то ни было, сравнивая оба способа приобретения – каукасов и Айтвараса:

$$\frac{\text{каукас}}{\text{Айтварас}} \sim \frac{\text{яичко хряка}}{\text{яйцо петуха}} \sim \frac{\text{договор}}{\text{нахождение}},$$

легко заметить, что договорному, т.е. социальному и культурному, способу приобретения каукаса соответствует приключенческий, случайный способ приобретения Айтвараса.

3. Транскультурный фактор

Находка как возможность приобретения ценных объектов – явление, довольно часто встречающееся в мифологии. Мы и ранее по одному поводу пытались интерпретировать это явление¹: похоже, что идея нахождения ценности *ex nihilo* неприемлема для архаичного мышления, что, по ней, каждый найденный объект должен был обязательно быть оставлен каким-нибудь неизвестным адресантом, существующим за границами социальной сферы, и что сам факт нахождения может расцениваться только как *подарок*, зависящий от самостоятельного желания адресанта. Применив это рассуждение к расследуемому нами случаю, мы увидим, что появление Айтвараса путем находки состоит в симметричном и обратном соотношении с приобретением каукаса путем договора. И действительно, в случае каукасов активным фактором, установившим с ними будущие отношения, является человек (одевая каукаса, он заключает с ним договор); в случае Айтвараса роль человека отсутствует, а вступление в отношения зависит от неизвестного, но активного фактора, присылающего айтвараса.

¹ См.: Greimas 1973.

Мы уже видели¹, какую транскультурную роль надо закрепить за «спрятанным богатством»: его нахождение – это вторжение экстрасоциальных ценностей в закрытое общество. Идентификация этого «скарба» с Айтварасом, который действует только по своей независимой и капризной воле, помогает понять законы, которым должны следовать кладоискатели: их поведение должно обратно соответствовать поведению Айтвараса. Кладоискателей должно быть не менее двух – а не один, – т.е. символически они создают образ микрообщества, они не должны «завидовать друг другу»: малейшее греховное желание мешает им найти деньги, в противоположность Айтварасу, божеству завистливому (*Gaidės ir Rimšės apylinkės* 1969, 396). В одном из рассказов такого рода как раз идет речь о человеке, который выбирает в сообщники собаку и таким образом находит и откапывает деньги, а если бы он взял с собой жену, комментирует рассказчик, все вышло бы по-другому (*Ibidem*).

4. Возвратные деньги

Не надо забывать, что Айтварас, своевольное, завистливое и антисоциальное божество, одновременно и покровитель *возвратных денег*², или *pareičiokai* (от *pareĩti* ‘вернуться’. – Перев.)³: это, как известно, деньги, которые возвращаются к хозяину, как только их истратишь, которые иногда даже могут привести с собой все другие деньги, *оказавшиеся по соседству*⁴. Принимая во внимание, что циркуляция денег основана на всеобщем молчаливом фидуциарном договоре, можно себе представить, какой беспорядок вносят возвратные деньги

¹ См. выше, с. 134.

² См.: Вольтер 1886. Цит. по: Basanavičius 1970, 371 и LKŽ.

³ См.: LKŽ (Basanavičius I, 10).

⁴ Они еще называются «кармазинскими деньгами». Стоит их положить в банк, и они «выведут весь банк». Удобный способ, заменяющий используемые в наше время *hold-up* (*Gaidės ir Rimšės apylinkės* 1969, 390).

Айтвараса, какое это издевательство над социальным порядком, основанным на принципе обмена.

Если, желая понять этот феномен и отказываясь удовлетвориться объяснением, что это «магическая операция», мы попробуем представить функционирование возвратных денег как некоторое *modus operandi*, свойственное Айтварасу, мы должны заметить, что их движение зависит от специальной силы Айтвараса, благодаря которой он способен установить неразрывную связь между выбранным им каким-нибудь объектом и каким-нибудь субъектом, установить между ними отношения такого же рода, какие мы встречаем в случаях *приворачивания* или *насылания болезней*¹.

Следует отметить одну из описанных Вольтером процедур избавления от возвратных денег – поскольку, в отличие от отношения к каукасам, которые несут в дом благополучие, люди часто обеспокоены тем, как избавиться от айтвараса, – согласно Вольтеру, «надо их отдать по меньшей стоимости, чем номинальная, и тогда они останутся у того, кому отданы» (Вольтер 1886. Цит. по: Basanavičius 1970, 371). Помня, что *возвратные деньги* – это отрицание фидуциарного порядка, мы видим, что этот порядок может быть восстановлен отрицанием, сделанным в другой форме того же порядка: отрицание отрицания порядка становится утверждением этого порядка.

Другая процедура, параллельная этой, более общего характера и входит в список способов избавления от айтвараса: надо возвратную монету класть три недели кряду на перекрестке, и тогда она исчезнет (Basanavičius II, 134); иногда достаточно положить ее туда только один раз, но надо на нее испражниться (Ibidem) – это форма, которая вдвойне закрепляет оставление монеты на перекрестке, поскольку экскременты, как всем известно, изнаночная форма *золота*².

¹ Нам, увы, не хватает исчерпывающего исследования, анализирующего совсем различные операции *гадания* и *колдовства*. О *насылании болезней* см. ниже, с. 147.

² Работник самоуправления, который в моем детстве в Купишкисе отвечал за забор и вывоз экскрементов, назывался *aüksavežis* (букв. 'золотовоз'. – Перев.).

5. Несколько лексических данных

Хотя этимология *aiktvaras* и *aitivaras* и считается неизвестной или неправильной (LEW, 4), нет сомнений, что это сложное слово *aiti+varas*, оба элемента которого, если их взять по отдельности, легко узнаваемы и могут автономно функционировать. Существительное *áitas* означает ‘непоседа, шалун’, ‘Herumtreiber’ (LKŽ)¹ – мы видим, что это семема, которая отвечает, в своем мирском смысле, чертам характера *Айтвараса*.

Более странным на первый взгляд кажется значение глагола *áitauti* (или *áituoti*), хотя он, конечно, грамматически происходит от корня существительного. *Aitauti*, например, по LKŽ, означает:

- (1) ‘Утешать, гладить, успокаивать’

Например: *Eik tu tq vaiką nuáitauk, tegu ten nerėkia ant visų laukų* ‘Иди ты успокой того ребенка, пусть там не орет на все поле’ (Серияй, Лаздийский р-н);

- (2) ‘Подкупать, задабривать’

Например: *Kol aitauna jį – neišduos policijai, o kai užpyks, tai ir išduos* ‘Пока подкупают его – он не выдаст полиции, а как рассердится, так и выдаст’ (Рудамина, Лаздийский р-н).

Вспомнив все собранные нами сведения о своевольном, завистливом, мстительном и непредсказуемом поведении этого божества, мы поймем, что оба значения глагола *áitauti* совершенно соответствуют типам поведения, ожидаемого от людей, которые вступают в контакт с Айтварасом и хотят остаться в его милости: принимая во внимание его беспорядочный и капризный характер, надо сделать все, чтобы его успокоить, усмирить; учитывая, что он изначально аморален и действует только по своему злему и мстительному настроению, желая к нему подладиться, надо его подкупать

¹ Ср.: Būga II, 99, который в *áitas* усматривает второй элемент антропонима бога *Gardoyts*= *Gard+aitas*; ср.: Būga III, 336, который дает дополнительные примеры: *Kur tu tokį aitą prisiprašysi į (un) darbą* ‘Как ты такого непоседу заставишь работать’.

и задабривать. В то время как отношения с каукасами основаны на принципах справедливости и обоюдного доверия, то в случае Айтвараса мы имеем дело с хорошо известным типом божеств, отношения с которыми можно поддерживать только обманом, лицемерием и мнимой покорностью, что помогает достичь хороших результатов¹. Надо строго отделить божества типа *Митры*, блюстителя согласия и законности, от божеств типа *Варуны* – неумолимых, мстительных, автократичных².

IV. АЙТВАРАС, или КОЛТУН

1. Айтварас-колтун

Когда мы узнаем, что «в Прусской Литве верят, что айтварас может не только все богатства принести, но и спутать волосы у человека – наслать колтун» (Basanavičius 1970, 358)³, неожиданно открывается новая сфера деятельности Айтвараса. Любопытство исследователя вознаграждается при установлении этого факта, когда ему удастся найти, несмотря на молчание большого Словаря литовского языка, что *kaltūnas*, это заимствование из славянских языков, которое обозначает болезнь, известную под названием *Plica polonica*, всего лишь замена, вытеснившая литовское слово *aitvaras* (диал. *átvaras*), обозначающее, по Руигу, и ‘der Alf’, и ‘Haarzotten, Mähre, Mahrzopf eines Menschen’⁴.

¹ Ср.: *Nuaitavau krosnį (nutaikiau iškūrenti), tai ir pyragai iškepė* ‘Получилось протопить печь, вот и пироги удались’ (LKŽ: Лишкява, Варенский р-н).

² Ср., например, индийское божество, которое из-за своей жестокости называется *Кали Нежная*.

³ LKŽ, цитируя Nesselmann 1851 и Kurschat 1883, дает пример: *Aitvaras jo plaukus sužindo, suvėlė* ‘Айтварас его волосы засосал, спутал’.

⁴ Būga III, 339 (Ruhig 1747, II, 187, 250). Эта полисемия подтверждена и Несельманом, по которому *айтварас*, с одной стороны, ‘der Alp, der fliegende Drache, der nach dem Volksglauben

2. Насланная Айтварасом болезнь

Несмотря на то что информации у нас еще недостаточно, она уже позволяет утверждать, что эта насылаемая айтварасом болезнь намного сложнее, чем о ней говорят процитированные только что авторы: это не только болезнь волос, на самом деле она воздействует на весь организм. Напротив, можно сказать, что колтун – это *внутренняя болезнь*, локализованная внутри организма, в то время как *спутанные волосы* – это только одно из ее проявлений, когда она, по своему нормальному течению, решает выйти на поверхность: *Išėjo kaltūnas viršun, (...) tai neapaks* ‘Если вышел колтун наружу (грива коня скрутилась, свалаялась, не только спуталась), то он не ослепнет’ (LKŽ: Леипалингис, Лаздийский р-н). Люди выделяют даже три вида колтунов: *Kaltūnas yra trejopas – plaukų, nagų ir vidurių* ‘Колтун бывает трех видов: волос, ногтей и внутренностей’ (LKŽ: Саснава, Мариямпольский р-н), хотя последнее уточнение и не совсем верно.

На самом деле, хотя бы по имеющимся у нас данным, внешние манифестации колтунов бывают трех видов.

(1) Самый характерный, конечно, *волосной* колтун: *kad tau kaltūnas plaukus suveltų!* ‘чтоб тебе колтун волосы спустил!’ (LKŽ: Армонишкес, Белоруссия)¹ говорят, когда хотят навлечь беду на кого-то.

(2) Колтун *ногтей* тоже страшная болезнь: *Nuo kaltūno nagų neišgydo* ‘Нельзя вылечить ногти от колтуна’ (LKŽ: Даугелишкис, Игналинский р-н), она переходит и на *руки*: *Tavo rankos kaltūnų pilnos* ‘У тебя руки полны колтунов’ (потрескались) (LKŽ: Рокишкис).

(3) И наконец, колтун, «выходя наружу», затрагивает *глаза*: *Akys kaltūnuotos, nuo seniai nesveikos* ‘Глаза в колтунах, давно нездоровы’ (LKŽ: Запишкис, Каунаасский р-н),

Schätze bringt’, а с другой – ‘den Pferden die Haare zusammendreht, usw. (nicht der Maar, der die Schlafenden drückt)’ (Ibidem).

¹ Надо отметить очень яркую персонификацию *Колтуна* в этом предложении; ср.: *Kaltūnvėlė vyrams plaukus suveldėvo* ‘Колтун запутывал мужчинам волосы’ (LKŽ: Вялюона, Юрбаркский р-н).

значение, которое дополняется следующим примером: *Tikras tu man kaltūnius, akys tik žiba per plaukus* 'Ты у меня настоящий колтунник – только глаза сквозь волосы сверкают' (LKŽ: Купишкис).

Все это создает совокупность общих внешних манифестаций колтуна-айтвараса: если попробовать визуализировать их и начертить их глобальную конфигурацию, мы получим своего рода *ветвистое дерево*, у которого только кончики веток затронуты болезнью. Все это может пояснить описанная В.Й. Мансиккой процедура, с помощью которой пытаются установить, на самом ли деле больной страдает колтуном. Для этого гадают на растопленном воске, который льют в блюдечко с водой над головой пациента: *Wenn die auf solche Weise entstandene Wachsfigur Verzweigungen hat, so wird das als ein Zeichen dafür angesehen, dass es sich um Koltun handelt** (Mansikka 1929, 92). В связи с чем надо отметить этот взрыв стихийных сил, извергающийся по всем разветвлениям тела в его конечности, как одно из проявлений айтвараса.

3. Раздвоение Айтвараса

В общем такое понимание болезни нельзя специально относить к колтуну: старинная ли *шишка* или современный *рак*, болезнь часто представляют как живое существо, которое залезло в тело человека, грызет его внутренности, шевелится, опускается или хочет выйти². Насыление колтуна-айтвараса поэтому прежде всего его заселение в организм человека. Это объясняет явление, показавшееся нам вначале странным, – болезнь хозяйки дома во время высиживания айтвараса³.

* 'Если на сделанной таким образом восковой фигуре появляется разветвление, то это говорит о «колтуне»' (пер. с нем. И. Наумец). – *Примеч. перев.*

² Ср.: Mansikka 1929, *passim*.

³ См. выше, с. 141.

Другой, отличный от предыдущих текст, в котором говорится об айтварасе, купленном в Риге у немца, в этом смысле еще более понятен. Продавая айтвараса, немец советует, как с ним себя вести:

kaip parvažiuosi prie vartų, sėdėdamas ratuose, šauk savo pačią, sakyk: "pati, o pati! aik atkelk vartus, kad tau velns į širdį įlystų!" 'как подъедешь к воротам, сидя на телеге, зови свою жену, говори: «жена, а жена! Иди, подними ворота, чтоб тебе черт в сердце залез!»' (Basanavičius I, 128).

Этот текст, подтверждающий главенствующую роль хозяйки, интересен еще и в другом смысле: он явно идентифицирует усадьбу и ее ворота с телом хозяйки и проникновением внутрь ее, в ее сердце. Дело в том, что Айтварас входит в дом в двойном обличье: как божество он селится в усадьбе – в амбаре или на чердаке, как болезнь он селится в сердце хозяйки. Это проявление двойственности также нас не удивляет: *одержимость бесами* тоже нельзя объяснить иначе, как, с одной стороны, тем, что бес остается Вьяльнясом, а с другой – тем, что тот же бес залезает в тело человека. Это своего рода *партиципативное отношение*, с помощью которого можно понять, например, современную Конституцию Англии: королева Англии – суверен, и, несмотря на то что она передает почти все свои полномочия парламенту, ее абсолютная власть от этого не страдает, она и дальше остается абсолютной правительницей Англии. Так и Айтварас остается Айтварасом, хотя его эманация – колтун-айтварас и селится в человеке.

4. Конь Айтвараса

Айтварас-колтун, которого мы сегодня, несомненно, отнесли бы к «психосоматическим» болезням, имеет отношение почти исключительно только к людям, однако люди делятся этой болезнью с одним видом животных – с конями. Хотя внешние признаки колтуна у коней такие же, как и у людей, все-таки в их случае появляются новые, специфические элементы.

Мы видели, например¹, как в случае, если колтун «не выходит наружу» в форме спутанной гривы, больной конь слепнет. К слепоте можно добавить еще и хромоту² как второй признак, показывающий, что колтун не хочет выходить из коня. Эти две формы контрманифестации, показывающие, что колтун окончательно прижился внутри организма, особенно важны. В мифологии часто встречаются антифрастические экспрессии такого типа: само собой разумеется, что слепой человек на самом деле ясновидящий (или если у него слабые глаза либо он ослеп, то они имеют особенную, разрушительную силу), что калека отличается большой быстротой (или возможностью магически переноситься на другое место). Эту интерпретацию подтверждает то, что, в отличие от людей, которых колтун ослабляет, колтунные кони считаются особо сильными (LKŽ: Калтаненай, Швенченский р-н).

Так, если бесы, которых обычно представляют в человеческом облике, часто имеют слабые глаза, если они часто хромают, Айтварас, хотя и принадлежит к тому же племени божеств, может обратиться в коня, идентифицироваться с бодрым скакуном.

Эта фигура скакуна, в которого вселился Айтварас, тем более неожиданна, что конь, как мифическое существо, наверняка принадлежит к совсем другой сфере сакральности, в строгой оппозиции Айтварасу. Вот, например, чтобы охранить добро от Айтвараса, дается такой совет: *paimk seną arklio pasagą ir prikalk ant pirkios slenksčio kapliukais oran* ‘возьми старую конскую подкову и прибей на порог избы концами кверху’ (LT IV, 539), т.е., по-видимому, для того, чтобы удобнее было лягаться, отбиваясь от нападения. Этот обычай не в единственном примере: если надо бороться с айтварасом, который в облике петуха отрывает зерно в корыто, поставленное рядом с жерновом, советуют: *iš arklio vuodegos ašutų pasidaryti botagaitį ir... su*

¹ См. выше, с. 147.

² *Kad arklys kaltūnus tur, reik juos su akmeniu nukirsti; kad su peiliu nupiausi, arklys ar apjanka, ar apraišta* ‘Если у коня колтуны, надо их камнем отрубить; если отрежешь ножом, конь или ослепнет, или захрошает’ (TD III, 9).

botagaičiu plakti apie geldą ir per geldą ‘из конского хвоста сделать кнутик и... кнутиком стегать рядом с корытом и само корыто’ (Basanavičius III, 327). Итак, конь – полновесный враг Айтвараса: если Айтварас иногда превращается в коня, то это может произойти только в качестве исключения, после победной битвы.

5. Айтварас и Анидеме

5-1. Айтварас и пожар

Познакомившись поближе с характером Айтвараса и его разными превращениями, можем попробовать изучить один очень консервативный текст, хорошо сохранивший свои мифологические черты¹. Это рассказ про несчастье, случившееся с одним хозяином, который, возвращаясь домой, нашел «под дикой грушей» «черного, мокрого, дрожащего от холода цыпленка», пожалел его и принес к себе домой. Цыпленок скоро проявил себя как *айтварас*, стал приносить картошку, зерно, деньги. Хозяин, человек богобоязненный, не знает, как «отделаться от айтвараса». Тем временем «люди видят, как ночью спускается *светящийся столб* за избой хозяйина, и стали поговаривать, что он держит черта». Вся община наконец решает, что человек должен выселиться из своего дома, оставив там айтвараса. Тогда он

*pardavė viską, javus, gyvulius, be
ko tik galėjo apsieiti, o pirko sau
butinę už milios ir išsikraustė. Kada
jau paskutinį vežimą kraustė ir nieko
stuboj nebuvo, uždegė triobas iš visų
kampų: sudegk, ledoke, o už lauką
paskui savo pinigų gausiu*

‘все продал, зерно, скот, без чего
только мог обойтись, купил себе
жилище за милую и переехал. Когда
накладывали последнюю телегу
и никого в избе не было, *поджег он*
дом со всех углов: сгорай, черт, а за
поле я потом свои деньги получу’.

Этот побег из дома и самостоятельный его поджог можно сопоставить с другим этнографическим фактом:

¹ Это записанный Г. Гинкеном рассказ (Гинкен 1894), перепечатанный в: Basanavičius III, 326–327.

мы уже знаем, что, если Перкунас сжигал их дом, литовцы не восстанавливали его на том же месте, а находили новое (TD III, 194–195). Из других источников мы также знаем, что на самом деле дом поджигает не Перкунас, он только бьет своего старого противника Айтвараса, который и есть настоящий виновник пожара¹.

Ситуация, описанная в нашем тексте, в некотором смысле обратна религиозной интерпретации, данной в XVI столетии: в одном случае Айтварас поджигает дом, заставляя людей выселиться, во втором – сам хозяин решает бросить и поджечь дом по совету деревенской общины. Тем не менее понятно, что хоть поджигатель в этих двух случаях и разный, но главная причина – присутствие Айтвараса в доме – в обоих случаях одна и та же. Айтварас – настоящая причина и пожара, и переселения.

5-2. Анидеме – место бывшей усадьбы

Понятно, что со стороны хозяина наивно было думать, что он сможет погубить айтвараса в огне. И действительно, только изба загорелась и телега поехала, в конце телеги сел черный цыпленок и запел:

*Iš kampo no kampo
Deginkim stubą nog strampo.
Iš čė važiuosim toliau,
O dėl mūsų bus geriau*

‘От угла и до угла
Спалим от палки дом.
Отсюда поедем дальше,
Нам же будет лучше’²,

и хозяин вынужден привезти его с собой на новое место жительства.

Если мы вчитаемся в текст, мы увидим в нем странную, с первого взгляда нелогичную деталь – совмещение двух совсем разных забот в одном предложении: после слов «сгорай, черт!» идут слова «а за поле я потом свои деньги получу». Поле, о котором идет речь, имеет специальное название, это *apidėmė*,

¹ См. выше, с. 138.

² *Straĩpas* означает ‘палка’ (LKŽ). Кажется, этим словом иронично называют айтвараса.

сейчас означающее ‘участок земли между двумя усадьбами, маленькое поле между избами’ (LKŽ), которое в юридических текстах XVI и XVII вв., написанных по-русски и по-польски, сохраняет свою литовскую форму – поскольку им обозначается специфическая литовская реалья – и объясняется в переводах или комментариях как «бывшая усадьба»¹.

5-3. Богиня Анидеме

То же слово встречается и в списке литовских богов, в ту же эпоху составленном Ласицким, где Анидеме коротко объяснено как *mutati domicilij deu(s)*, т.е. как ‘бог измененного места жительства’ (Lasickis 1969, 41)². Становится понятно, что усадьба и принадлежащий ей участок земли, которые в нашем тексте поджигаются и оставляются из-за Айтвараса, называются *apidėmė* и что они остаются под опекой богини Анидеме. Необходимость в этой опеке очевидна, и не столько из сентиментальных соображений, как об этом думает Ю. Юргинис (Jurginis 1970, 60), а именно из религиозных: этот заброшенный участок – местонахождение божеств, опекавших домашний очаг, и одновременно это жилье предков, которых нельзя оставлять без опеки³.

Ласицкий, в трех словах очертивший божественные функции Анидеме – которые мы пробуем уточнить и узаконить, – прибавляет еще одну фразу, чтобы пояснить причины оставления дома: *nato cuiusvis generis, vel coeco vel debili pullo, actutum sedes mutantur* (Lasickis 1969).^{*} Это объяснение в лучшем случае можно считать эллиптическим: рождение слепого и хромого животного может быть всего лишь знаменем, после которого меняют место жительства, а не глухим обоснованием такого важного решения.

¹ Ю. Юргинис цитирует К. Яблонскиса (Jablonskis 1941) в: Jurginis 1970, 59–60.

² А не как «бог перемены жилища» (р. 20), из-за плохого перевода оказавшийся в литовском тексте.

³ *Apidėmės* sf. pl. означает ‘могилы, кладбище’ (LKŽ); ср.: *Каукасы*, с. 118.

^{*} ‘Если рождается у скота слепой или хромой детеныш, они сразу меняют место’ (пер. с лат. Л. Сумм). – *Примеч. перев.*

5-4. Появление Айтвараса

Сравнение этого явления с манифестациями колтунов у коней может способствовать его пониманию: мы видели, как колтун-айтварас, отказываясь «выйти» из организма коня, проявляется в виде *слепоты* и *хромоты*. Это позволяет нам попробовать сравнить три серии уже описанных фактов:

№	Тема	Причина	Следствие Причина	Следствие
1	Айтварас-огонь	Айтварас →	(пожар) →	смена жилища
2	Айтварас-колтун	Айтварас →	$\frac{\text{слепота}}{\text{хромота}} \rightarrow$	Y
3	Апидеме	X →	$\frac{\text{слепота}}{\text{хромота}} \rightarrow$	смена жилища

Все эти три каузальные серии параллельны и имеют, взятые отдельно по две, хотя бы одну общую черту. Если Айтварас (серии 1 и 2) – причина двух следствий, одновременно и смены жилища (серия 1), и слепоты и/или хромоты (серия 2), и если оба этих следствия показываются вместе (серия 3), то можно утверждать – считая это *сильной гипотезой*, – что оба эти следствия являются следствием одной и той же причины – Айтвараса. На самом деле нетрудно допустить, что рождение слепого и хромого животного – скорее всего, жеребенка – может и должно считаться плохой приметой: что в усадьбе поселится Айтварас, предвестник несчастий. А это, со своей стороны, заставляет людей отказываться от своего старого места жительства, оставляя его все-таки под опекой богини Апидеме.

V. АЙТВАРАС И КИРНИС

1. Айтварас-птица

Предпринимаемый нами анализ различных функций и ипостасей айтвараса хоть и подчеркивает разносторонность его облика, но все-таки скорее создает новые сложности, чем приносит удовлетворительные пояснения. Даже выделив две различные функции Айтвараса – как покровителя кулинарной культуры и как покровителя драгоценных металлов, – нам все равно не удалось найти для них два разных фигуративных эквивалента: хотя облик Айтвараса как птицы очень ярок в своем зооморфном, реалистическом воплощении и сильно отличается от фигуры Айтвараса с неясными контурами, облик которого, «червяк-жердь», не похож ни на какое существо, обоим этим образам невозможно, хотя бы по имеющимся у нас данным, приписать две разные сферы действия. Магическая деятельность Айтвараса, насылающего колтун, и его разные ипостаси открывают совсем новые, непредсказуемые аспекты его личности, которые предположительно можно было бы сопоставить с не соответствующей никакому образу «естественного мира» фигурой воздушного божества, но все равно это не имеет ничего общего с обликом Айтвараса-птицы. Поэтому можно попробовать, не претендуя ни на какое разделение функций, представить *айтвараса-птицу* как мифическое существо, отличное от стихийного космического бога – *Айтвараса*.

2. Жилище айтвараса-птицы

Мы уже отмечали, что такой айтварас – это асоциальное существо, находящееся вне общества, где-нибудь на проезжей дороге или в лесу. Эти два места пребывания только дополняют друг друга, поскольку дороги чаще всего идут через леса, разделяющие поселения людей. Но такое указание места находки остается все-таки неопределенным. Только

один текст – выделенный нами благодаря множеству мифологических черт и примененный для описания богини *Апидеме* – ясно указывает место нахождения айтвараса: хозяин его находит, возвращаясь домой, т.е. идя по дороге¹, и находит под дикой грушей. Это место находки становится важным, если иметь в виду конец рассказа: под действием уговоров айтварас наконец соглашается уйти при условии, что хозяин отнесет его на то же место. Тот *nunešė aitvarą po taj paše gruše po kuriaj rado, ir potam tas negrįžo daugiau pas jį* ‘отнес айтвараса под ту самую грушу, где нашел, и потом тот не вернулся к нему больше’.

Тому, кто склонен поверить в эту версию событий, сразу бросится в глаза явный параллелизм между нашим айтварасом и лесной жизнью описанных ранее *каукасов-барстукасов*: и тот, и другие, перед тем как остаться у людей, живут в лесу, селятся под деревом – в одном случае под бузиной, во втором – под дикой грушей. Отличия, конечно, яркие: в первом случае люди молят **Пушкайтиса*, чтобы он им дал каукасов, во втором – айтварас сам обманом напрашивается жить к человеку.

3. Бог *Кирнис*

Следующий шаг мифолога после констатации этих фактов – поиск среди древних литовских богов такого лесного бога, который примерно отвечал бы роли **Пушкайтиса*. Опять на помощь приходит каталог богов, составленный Ласицким, в котором единственным богом, отвечающим выбранным нами критериям, мог бы быть даже дважды упомянутый *Кирнис*, о котором говорится, что он «опекает вишни, растущие у одной крепости, стоящей на берегу озера. Желая его умиловить, они бросают зарезанных петухов между вишнями и ставят там горящие восковые свечи» (Lasickis 1969, 19)².

¹ «Почему я эту бестию на дороге не оставил», – переживает человек (LKŽ).

² В другом месте (р. 21) говорится только, что его почитают в Плятяляй. | Оригинал этого текста: *Kirnis caerasos arcs alicuius*

Определение бога *Кирниса* состоит из двух частей:

- (а) в первой части он охарактеризован как *покровитель вишен*;
- (б) во второй части сжато описан *ритуал* его почитания.

Достаточно поверхностного взгляда, чтобы понять, что эти две части определения противоречат друг другу: бог, описанный во второй части, принадлежит к такому типу богов, которых надо «умилостивить»; совершенно непонятно, почему людям надо при помощи кровавых жертв и, по-видимому, достаточно сложной литургии умиротворять покровителя вишен. Вспомнив параллелизм с **Пушкайтисом*, живущим под бузиной, достаточно временно оставить из первой части определения только то утверждение, что *Кирнис*, как и **Пушкайтис*, имеет свое жилье, связанное с каким-либо лесным деревом. Как обычно это и бывает с мифологическими текстами, записанными сторонними наблюдателями, определение функций тут менее достоверно, чем описание обряда.

Рассмотрев обряды, связанные с культом *Кирниса*, можно констатировать, что:

- а) ему жертвуют живых существ в виде *петухов*, а петух, как мы знаем, не только одна из форм проявления айтвараса, но и его прародитель;
- б) в его честь жгут *восковые свечи*: это полностью соответствует огненной природе айтвараса.

Итак, вторая часть определения соответствует «молению» нужному богу, который – как бы он ни назывался – предположительно мог бы быть повелителем айтвараса-птицы.

4. Этимологические сложности

Первая часть определения создает сложности не только из-за того, что *Кирнис* считается покровителем вишен – это типичный для времени Ренессанса стереотип, – сколько из-за выбора самого дерева – вишни. С первого взгляда это даже очень красиво: *kirnis* означает ‘черешня’, *Prunus cerasus*, а *kirnē* – ‘дикая

secundum lacum sitae curat. in quos, placandi eaius causa, gallos mactatos iniiciunt, caereosque accensos in eis figunt (BRMŠ II, 581). – Примеч. ред.

вишня беладонна, *Atropa belladonna* (LKŽ). Получается, что бог «Вишня» опекает вишни, а это примерно то же самое, как если бы, например, бог «Липа» опекал липы.

В Словаре литовского языка мы находим и другое слово *kirnis*, означающее 'трясину, болото' (LKŽ: Geitler 1875, 91), рядом с его парасинонимом *kirna* 'место, где свалены деревья, бурелом', проиллюстрированное таким примером: *Paežerė tikros kirnos, kur medžių lūžtis, kur šatrynai sumesti, karklynai, kur pilna kerų, jaknų, kęsų* 'У озера настоящий бурелом, где деревья повалены, где кустарники поломаны, лозняк, где полно зарослей' (LKŽ: Юшкевич 1897–1922); другие формы *kirna* – это *kernà, keřnavė* 'топь'. На первый взгляд этимология бога *Кирниса* более надежна, если имя происходит от топонима: это общее правило, подходящее и для установления имен людей, и для имен богов.

Если *kirnis* – бог трясин и болот, то тем более подтверждаются его отношения с айтварасом: не только потому, что местность, называемая его именем, соответствует наиболее антикультурному пространству, *žaltviska* – это огонек, блуждающий по болотам и топям; оказывается, что купленный в Риге айтварас – это *balinis kelmas, kęsniukas nedidutis kap liulka indėta gazieta* 'болотный пенек, маленький такой кусочек, как трубка, завернутая в газету' (Gaidėš ir Rimšėš apylinkėš 1969, 397–398), а все-таки он поджигает все постройки в усадьбе и т.д.

Если наши догадки верны, Ласицкий, честный, но не знающий литовского языка информатор, доказал больше, чем требовалось: выписав имя бога *Кирнис* и желая узнать его значение, он мог получить только самый простой ответ: *kirnis* – это 'дикая вишня', поскольку в те времена литовцы не очень любили рассказывать о своих богах христианам-чужеземцам. Но Ласицкому этого хватило, чтобы сделать *Кирниса* покровителем вишен.

Читатель поймет, что эти наши рассуждения имеют своей целью сопоставить исследуемый текст с заметками Ласицкого о *Кирнисе*: несмотря на большое количество совпадений, существование вишни мешает проявлению дикой груши.

5. Дикая груша

Не надо забывать, что наш *черный цыпленок* был найден под дикой грушей, куда он и вернулся, пожив у человека. *Grūšia* или *kriaušė* – не обычное плодоносное дерево, и, хотя его мифологическое значение пока еще неясно, его важность для религиозного мышления несомненна. Примером может служить хотя бы эта рождественская песня, мотив которой неожиданно напоминает ритуал, описанный Ласицким:

*Viduje lauko grūšėlė žydi
Alelium kalėda, grūšėlė žydi*

‘Посреди поля *грушенька* цветет
Алелюм каледа, *грушенька* цветет

*Tona grūšėlėn žvakelė dega
Alelium kalėda...*

На этой *грушеньке* свечка горит
Алелюм каледа...

*Ai ir iškrito trys kibirkštėlės
Alelium...*

Ай и выпали три искорки
Алелюм...

*Oi, ir pasdarė dideli dyvai
Alelium...*

Ой и сделали чудеса великие
Алелюм...’
(LTR 1434 (2). Цит. по: Merkinė 1970,
306–307)

Следует упомянуть еще и пасхальные песни, в которых говорится о выпавшей под *грушенькой* серебряной росе, которую девица собирает в шелковую косынку (LT II (Пасхальные песни)): и в том, и в другом случае это, скорее всего, песни обрядового происхождения, сохранившиеся фрагменты которых пока с трудом поддаются интерпретации.

Гораздо более понятны мифологические элементы, сохранившиеся в сказках. Вот, например, сказка о *Черных Господах* (LT III, 544–547). Один человек выходит искать работу и ночует у *груши*, растущей рядом с дорогой. *Грушенька*, которую он благодарит за ночлег, посоветовала ему искать работу у *черных господ* и просит спросить у них, долго ли она будет бесплодной. После разных приключений человек возвращается к *груше*, узнав, что она дождетса плодов, *kai bus iškasti pinigai, kurie yra po (jos) šaknimis* ‘когда выкопают деньги, зарытые под (ее) корнями’. Разбойники

нападают на человека, который выкопал деньги, и выкалывают ему глаза (отсутствие какой-либо причины указывает на мифологический характер этого факта); на грушу прилетают птицы и объясняют человеку, что *под грушей* растет травка *kuria galima sugrąžinti išluptas akis* 'которой можно вернуть выколотые глаза'.

Мы видим, что под той самой грушей, под которой уже знакомый нам хозяин нашел цыпленка-айтвараса, второй искатель счастья находит закопанные деньги, покровителем которых, как мы знаем, является айтварас; более того: под этой же грушей растет травка, возвращающая выколотые глаза, — а связь айтвараса со слепотой тоже нам известна.

В другой сказке (ЛТ III, 551–552) рассказывается о том, как человек нашел свое счастье: по подсказке незнакомого голоса он копает яму у *груши* и под камнем находит *счастье* — в виде лежащего и сладко спящего человека. Тот дает ему два золотых и отправляет его на базар с наказом купить и опять продать первую понравившуюся вещь. Человек покупает *курицу*, которая кладет ему *яйцо*, и за них он получает «девять каменных домов в городе» и «девять тысяч». Помещик, купивший курицу, объясняет, что *ta višta deda deimantinius kiaušinius* 'та курица несет бриллиантовые яйца'.

Хотя и неявным способом, *под грушей* мы находим целый ряд связанных с айтварасом элементов: и золотые деньги, и курицу-айтвараса, несущую бриллиантовые яйца. Покровитель драгоценных металлов, айтварас одновременно, как и в других мифологиях, является и *покровителем драгоценных камней*.

Тем самым тесная связь дикой груши с Айтварасом несомненна.

6. Айтварас — повелитель птиц

Для обеих этих сказок характерно четкое отделение самого божества — предстает ли оно в виде «черных господ» или «незнакомого голоса» — от его места обитания, в котором мы находим и дику грушу, и закопанные под ней деньги,

и встреченного под ее сенью цыпленка или курицу, несущую бриллиантовые яйца. Дикая груша ни в коем случае не отождествляется с самим божеством, так же как *Пушкайтиса нельзя отождествить с бузиной. Все это сильные аргументы, доказывающие, что бога *Кирниса* нельзя отождествлять с дикой вишней, имя которой звучит так же.

Вторая общая особенность этих текстов – но одновременно и фрагментов песен – это поддержание достаточно хороших отношений между людьми и разными манифестациями Айтвараса. Казалось бы, сказки сохранили более древнее представление об этих отношениях: божество, покровительствующее дикой груше, скорее всего, благосклонно к людям и добровольно делает им добро, а не только зло. Тогда становится понятен и культ, обращенный к *Кирнису*.

Во второй сказке *Айтварас* кажется немного смешанным с *Лаймой*¹, но одновременно и выясняются причины этого смешения: бедняк в поисках помощи может обращаться к двум разным «лаймам» – либо к *Лайме* типа Митры, локально связанной с деревом *липой*, либо к похожему на Варуну *Кирнису* (одна из божественных форм Айтвараса), связанному с дикой *грушей*. Тогда становятся понятными и слова песни про нашедшего счастье молодца: *Prijojaui lierq ir žalią grūšią* ‘Подъехал к липе и к зеленой груше’ (LKŽ: Ужпалай, Утянский р-н).

В итоге можно сказать: локализация айтвараса как птицы в лесу, под дикой грушей, за границей культурного пространства, по нашему мнению, является *сильной гипотезой* в рамках реконструкции мифологии. Вопрос, может ли божество, в ведении которого находится это дерево и под властью которого находятся айтварасы-птицы, быть идентифицировано с богом *Кирнисом*, остается пока открытым, хотя для доказательства этого тезиса собрано немало аргументов. Нам кажется, что только таким образом можно предоставить *Кирнису* и более понятные функции, и выяснить смысл описания его культа.

¹ См. выше, с. 128.

VI. АЙТВАРАС – КОСМИЧЕСКОЕ БОЖЕСТВО

1. Этимологический семантизм Айтвараса

Было бы ошибочно полагать, что интронизация *Кирниса* в виде повелителя айтварасов-птиц сделала бы из него отдельного бога, не имеющего ничего общего с Айтварасом и другими его манифестациями: в мифологиях часто встречаются божества старшего ранга, для которых созданы разные культы либо которых почитают под различными именами. Культ *Кирниса* как раз и можно было бы объяснить как некую посредническую инстанцию, позволяющую людям общаться с космическими силами, не заботящимися о человечестве, как инстанцию, с помощью которой можно понять, каким образом Айтварас, с его стихийными и непредсказуемыми чертами, мог стать в эпоху религиозной деградации поставщиком богатств в ранге каукасов.

Черты характера Айтвараса, которые мы пытались последовательно разобрать в этом сочинении, повторяются и в этимологическом анализе его имени. К. Буга (*Būga* I, 135) собрал вокруг корня *-var-* (который является вторым элементом сложного слова *aiti-varas*) многочисленную, не только индоевропейскую, но и балтийскую родословную. В данном случае главные значения слова, выделенные К. Бугой, можно сгруппировать следующим образом:

- (1) две семемы, выражающие процесс:
- (a) *var-yti* 'гнать, выгонять';
- (б) *vir-ti* 'варить'.

Первое значение – это описание ротативного движения, происходящего на месте (ср. *varyti samagoną* 'гнать самогон') или с переносом вперед (ср. *varyti vagą* 'проводить борозду'; *įvaryti koltūną* 'наслать колтун'); второе значение – это денотация того же движения (ср. *versmė* 'родник'), с сопровождающим его тепловым процессом (ср. *virti košę* 'варить кашу');

(2) одна семема, обозначающая субъект этого процесса (ср. латыш. *vara, vare* 'сила, мощь');

(3) одна семема, обозначающая результат этого процесса (ср. *vāris* ‘металл, медь’).

Рассмотрев немногочисленные сложные слова, вторым элементом которых является *-var-as*, можно точнее определить значение айтвараса:

(1) Сравнив *āiti-varas* с *aki-varas* ‘омут, трясина, топь’, в которых *-var-as* означает мощь как субъект процесса, мы наблюдаем такие различия:

<i>āiti-varas</i>	<i>aki-varas</i>
центробежная сила	центростремительная сила
экстериоризирующая (направленная вовне) сила	интериоризирующая (втягивающая в себя) сила

(2) Противопоставив *āiti-varas* vs,
geivaras ‘конченный, полуживой человек’,
klivaras ‘разбитый, усталый человек’,
liovaras ‘опустившийся, неловкий человек’ (LKŽ),

мы находим уже упомянутую оппозицию между субъектом процесса и результатом процесса, только с той разницей, что *varis* – позитивный результат, а *geivaras* или *liovaras* – негативные результаты этого процесса (так же как негативным «результатом» становится заболевшая хозяйка). Положительная или отрицательная оценка этого результата зависит от первого элемента сложного слова.

2. Айтварас и Ветер

Первый элемент сложного слова *-āit-as* нам уже знаком: он означает ‘непоседа, шалун’. Поэтому к глобальному смыслу второго элемента, понимаемому как «ротативная, центробежная сила, стремящаяся вперед», надо прибавить компоненты «постоянного неупорядоченного движения». Таким примерно мог бы быть духовный портрет нашего Айтвараса.

Поскольку это божество воздушное, само собой напрашивается его сравнение с вихрем, тем более что в стереотипных

выражениях *aitais nueiti, aitų keliais nueiti* ‘стать чепухой’ (LKŽ) слово *aitas* ‘непоседа’ вполне заменимо словом *vėjas* ‘ветер’. Дело в том, что у *вихря* тоже есть своя «дорога»: *jei žmogui į kelia viesula pareina, tai prie jo gali velniukas pristoti* ‘если человек на дороге встретит вихрь, к нему может чертик пристать’ (Basanavičius I, 28), поскольку кручение вихря не что иное, как *svodba* (Ibid. II, 135) или *veselia*¹ ‘свадьба’ мелких ветряных божеств, обобщенно называемых *velniukai* ‘чертики’, но имеющих и другое имя – *puščiai* (TD IV, 301–302). А их начальник – *vėjas* ‘ветер’ представляется обычно в человеческом обличье, как *senas diedas* ‘старый дядька’ (LT IV, 585–586), *storlūpis* ‘толстогубый’ (Ibid., 582), который одним движением своего длинного уса сдувает крыши с изб (Ibid., 583).

Хотя этот его антропоморфный образ не позволяет идентифицировать *Veter* с Айтварасом, это не мешает нам искать их общие черты для установления их родственных связей. Одна из таких черт – это отрицательное отношение обоих к *ножу*. Вспомним, что колтун с гривы коня надо срезать не ножом, а камнем, а то конь может ослепнуть или охрометь. *Veter* же можно убить – или хотя бы ранить, – только если бросить в него нож: однажды человек, бросив нож в вихрь, попал в свата на «свадьбе» (TD IV, 301–302), в другой раз, когда ветер мешал человеку веять рожь, он бросил нож за дверь и обнаружил *aplašintą kraują žemę* ‘закапанную кровью землю’, а пойдя по следу кровавых капель, набрел в лесу на больного старого деда, у которого лицо было *didžiai peiliu pervertas* ‘сильно ножом изранено’ (LT IV, 585–586). Поэтому как *Veter*, так и *Айтварас* кажутся принадлежащими к определенной специфической сфере божественной культуры, которая настроена против употребления ножа как боевого оружия; в этом смысле они оба сопоставимы с *Вяल्याсом*, главное преступление которого – кража ножа у Перкунаса.

Можно было бы найти и больше общих черт Ветра и Айтвараса, но это уже создало бы различные проблемы,

¹ *Viesulai sukantis, velniukai svodbą kelia* ‘Вихри вьются, чертики свадьбу справляют’ (Basanavičius I, 28).

требующие отдельного исследования*, посвященного богу *Vėtry* (*Vėjas*, *Vajū* на санскрите) или *Bejonomacy* (*Vėjopatis*) (Praetorius 1871, 27. Цит. по: *Būga I*, 148). Достаточно упомянуть, что наряду со своей антропоморфной фигурой *Vėter*, этот *Aeolus Žmudzki* 'Эол Жемайтский', живущий *diebesise ant ora* 'на облаках в воздухе', имеет и другое, по-видимому более древнее, обличье: его представляют как *dungaus zwieris* 'небесного зверя', который *isz panagiū, isz nagun, isz pirsztu galun leid wieji* 'из-под ногтей, из ногтей, из кончиков пальцев выпускает ветер' (Kossarzewski 1937, 137). Этот *Vėter* в образе небесного зверя тот же информатор сравнивает с *Гавенасом*, о котором говорится, что *Gaweanas pejli galqd, wieja ejn isz panagiūn* 'Гавенас точит нож, ветер из-под ногтей идет' (Ibid., 145): вот и опять напрашивается сравнение этого идущего из-под ногтей ветра с колтунами на ногтях айтвараса.

3. Айтварас и Перкунас

Это введение *Ветра* в проблематику *Айтвараса* – не случайная экскурсия по пространству между небом и землей, а желание выявить автономный план сакрального, в котором выглядели бы осмысленными и специфическая сила Айтвараса, и его поступки, и его фигура. В этом смысле введение *Ветра*, который предстает в виде небесного зверя, помогает нам понять, что нереалистичная, полузооморфная, полустихийно-космическая внешность Айтвараса не какое-нибудь исключение в представлении об облике литовских богов, а, напротив, что у Айтвараса есть аналоги, он не одинок в литовском мире богов.

С другой стороны, было бы ошибочным думать, что основная деятельность богов, их главная обязанность – забота о людях. У них достаточно и своих забот, они живут своей жизнью, дружат и ругаются между собой, ведут бесконечные войны, иллюстрируя тем самым историю человечества. Мы сталкивались, например, с борьбой *Перкунаса*

* Такое исследование предпринял Д. Разаускас, посвятивший монографию реконструкции имени и образа литовского божества ветра в широком индоевропейском контексте (Razauskas 2004). – Примеч. ред.

против *Айтвараса*, хотя причины этой борьбы и не очень понятны. Тем интереснее теперь подчеркнуть, что *Перкунас* борется не только с *Айтварасом*, но и с *Ветром*: строгие указания, по которым, когда гремит *Перкунас*, надо избегать «сквозняка» (TD III, 185–186), нельзя бегать, чтобы не поднять ветер (*Ibidem*), показывают, что люди прекрасно знали об этой борьбе. Синкретическое объяснение, что происходит лишь вечная борьба между *Перкунасом* и *Вяльясом*, как мы видим, это упрощение истории мира богов.

С другой стороны, правящие – или хотя бы претендующие на частичную, региональную власть – боги имеют не только иерархические проблемы сохранения занимаемого ранга или борьбы за новые сферы влияния, но и проблемы управления всем космосом и его элементами. Вот, например, *Ветер*: конечно, в свободное время он может сдувать крыши, разрушать усадьбы, в свое время – устраивать «свадьбы»; но *брат Ветра*, у которого голова так болит, словно закована в «железные обручи» (LT IV, 384–386), – если бы он начал дуть, то не только бы сам умер, но и *wys ką išzlaužitu, ne twertu ni žole, ni medis* ‘все бы поломал, не выдержали бы ни трава, ни деревья’ (Kossarzewski 1937, 135)¹. Мы видим, какая *чрезмерная сила*, грозящая космической катастрофой, таится в этих преследуемых *Перкунасом* богах. Между тем *Ветер*, в свою очередь, ведет отдельную войну с *Королем морей* (*Marių karalius*) (LT III, 230–232): поднятая им морская вода, падая, даже топит трех его сыновей (LT IV, 586).

Только в таком контексте космической битвы можно понять и борьбу *Перкунаса* с *Айтварасом*:

Perkūnas vijo aitvarą. Aitvaras kavojos, veik lindo į kalnus, veik slėpėsi vandenyse, ežeruose. Perkūnas jį vijo, apvertė kalnus bei mušė savo syla į vandenį, aitvarą užmušt norėdamas. Perkūnas jam metė žemę prieš, jį nuslopyt

‘Перкунас гнался за айтварасом. Айтварас прятался, то лез на гору, то прятался в водах, озерах. Перкунас его догонял, горы перевернул и бил своей силой по воде, хотел айтвараса убить. Перкунас бросал в него землей,

¹ *Брат ветра* здесь, изображенный немного по-другому, отождествляется с Северным *Ветром*.

*norėdamas... Kur Perkūnas žemę
griebė, radosi ežerai, duobės.
Aitvaras spjovė vandenį, pripildė
tuomi duobes. Kur Perkūnas drėbė
žeme, ten stojosi kalnai*

хотел его пришибить... Где Перку-
нас хватал землю, там появились
озера, ямы. Айтварас плевал водой,
наполнял эти ямы. Где Перкунас
кинул землю, там встали горы¹.

Это описание можно дополнить еще одним, похожим текстом:

*Tai užėjo tokia vėtra, jog ji vandenį
bei žemę podraug su savim nešė.
Tai sakoma Perkūnas aitvarą vijosi.
Jis vis rijo bei spjovė, kur tropijo
vandenį arba žemę, vislab drauge
ėmė, ir vėl kitoj vietoj pylė bei krėtė*

‘Началась такая буря, что несла
она с собой вместе и землю, и воду.
Это, говорят, Перкунас за айтвара-
сом гнался. Он все глотал и плевал,
где мог, воду или землю, все вме-
сте брал и опять в другом месте
наливал и набрасывал’ (TD VI, 113).

Мы видим прежде всего, что в этих текстах описана буря; это уже не *вихрь* – ведомая *Ветром* «свадьба чертиков», – а космическая битва двух богов, равных по своей силе: хотя *Айтвараса* и преследует *Перкунас* и на время его побеждает, но *Айтварас* вовсе ему не поддается, и битве предназначено продолжаться вечно. Мы видим также, что это борьба двух небесно-воздушных существ на земле, использующих в качестве оружия составные элементы земли как мира – «землю» и «воду». Эти два элемента не только боевое оружие, с их помощью во время битвы формируется земной рельеф – создаются горы и озера. Их битва тем самым в каком-то смысле изначальный хаос – буря, вследствие которой проявляются контуры земли – мира. Логично думать, что только вследствие этой битвы *Перкунас* сможет оплодотворить землю-Жемину, которая покроется «травяной» одеждой.

Место *Айтвараса* в мире литовских богов понемногу проясняется: он принадлежит тому первому, первоначальному поколению богов – которых представляют в виде гигантов, страшилищ и небесных зверей, победа над которыми дала возможность установиться первичному мировому порядку.

¹ LTA 982 (59). Цит. по: TD VI, 113–114 (текст зарегистрирован в Прусской Литве, округ Рагайне, иссл. Й. Балиса).

Второй раздел.

АУШРИНЕ И ЛАЙМА

АУШРИНЕ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

[169]

I. ВОЛШЕБНАЯ СКАЗКА ИЛИ МИФ?

[174]

II. СПРАВЕДЛИВЫЙ ДЕЛЕЖ

[175]

III. ВОЛШЕБНЫЙ ЯБЛОНЕВЫЙ САД

[181]

IV. НЕ СОЛНЦЕ, А МОРСКАЯ ДЕВИЦА

[191]

V. ТЫ МОЙ, Я ТВОЯ

[195]

VI. ЭКЗАЛЬТАЦИЯ АУШРИНЕ

[203]

VII. ДРУГОЙ МИР

[206]

VIII. ПОХИЩЕНИЕ АУШРИНЕ

[212]

IX. СМЕРТЬ И ВОСКРЕШЕНИЕ

[215]

X. ОСВОБОЖДЕНИЕ

[232]

XI. НАЧАЛО НОВОЙ ЭРЫ

[235]

ЛАЙМА

I. ЛАЙМА И ЧЕЛОВЕК

[255]

II. ЛАЙМА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

[299]

ЛАЙМА И АУШРИНЕ [326]

*Понятия жизни и смерти, судьбы
и счастья в литовской мифологии*

АУШРИНЕ¹

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Данное исследование – попытка выявить и, насколько это возможно, интерпретировать один аспект литовской культуры – отношение литовского общества к жизни и смерти, а вместе с тем и связанные с ними понятия судьбы и счастья, молодости, красоты и достатка. Путь, с помощью которого мы надеемся приблизиться к этой проблеме, – использование этнокультурных данных, сохранившихся в виде фольклора, народных верований и обычаев.

Метод, с помощью которого в первой части данного исследования мы попробуем восстановить облик богини Аушрине (*Aušrinė*) и сферу ее деятельности, прост, но вместе с тем и опасен. Мы попытаемся, выбрав одну из тысяч литовских сказок, прочитать ее так, как будто это не сказка, а миф, выискивая смыслы, скрытые под поверхностным покровом текста. Такое прочтение ничем по сути не отличается от разбора поэмы, от желания психоаналитика понять своего пациента или от разгадывания кроссвордов. Возможность ошибки кроется в каждом закоулке текста, а грань между интуицией и «фантазией» видна не всегда. Мифологическую правду гарантирует только сравнение текста с другими, похожими и непохожими на него текстами и его внутренняя когерентность.

¹ Первая часть этого исследования напечатана в журнале “Metmenys” Nr. 33 (1977) и Nr. 34 (1977).

Выбранная сказка взята из сборника М. Давайниса-Сильвестрайтиса, изданного в Вильнюсе в 1973 г. под названием «Сказки, сказания и орации». Самой сказке дано название “Saulė ir Vėjų Motina” ‘Солнце и Мать Ветров’ (с. 309–313): оно особенно четко подчеркивает разницу между двумя опытами прочтения – «поверхностным» и «глубоким».

Чтобы читатель мог лучше ориентироваться, сначала приведем полный текст сказки, потом будем повторять один за другим каждый анализируемый сегмент*.

Жили-были три брата. А одному брату, Юозапасу, все мерещились два солнца – поутру после восхода, а вечером пополуночи; а так не видит он второго солнца. Он просил своих братьев, чтоб отпустили они его второе солнце искать. Братья отпустили, благословили.

Отправился он в иные земли, зашел в большие леса. Слышит – шум в лесу. Ему и любопытно, что там происходит. Смотрит – лев, ястреб, муравей и волк загрызли быка, а разделить не умеют. Заметил лев человека и зовет его к себе поближе:

– Человек, будь добр, подели нам это мясо.

Отрезал (человек) голову и муравью подает:

– Маленький ты, можешь выесть там все дырочки!

Мясо отдал льву, кости – волку, остатки – ястребу.

– Все довольны моей раздачей? – спрашивает.

– Очень довольны!

Каждый дал ему понемногу своих волос, муравей дал усик, ястреб – перо:

– Будет беда, о том, что мы дали, подумай, и все будет по-твоему.

Пошел он в лес дальше, захотел есть – подумал о волке. Обернулся волком, поймал барана и съел. Подумал о ястребе – обернулся ястребом и быстро долетел до чужой земли. И попал прямо к матери ветров. Входит в избу, бога славит.

* Литовский оригинал сказки см. далее в сегментах. – *Примеч. перев.*

– Во веки веков. Чего ищешь?

– Ищу второе солнце!

– Дам тебе клубок, иди за ним, дойдешь до моей матери.

Взял он, будучи ястребом, в клюв нитку от клубка и долго странствовал, пока дошел. Приходит к матери ветров. Мать его поставила сторожем в саду:

– Сохранишь мой сад, утром про солнце узнаешь!

Дала ему саблю, пошел он в сад. Посреди ночи пришел человек, деревья ему до бедер достают. Перегнулся тот великан через забор, вырывает деревья и несет. Замахнулся страж саблей и отсек руки великану, ушел тот обратно. Через час другой пришел, ногами лес ломает. Облокотился на забор, хотел опять яблоню вырвать. Тот ему голову отсек. Пришел третий – его пополам разрубил.

Когда начался день, пошел он к хозяйкам, рассказал о беде, что ночью приключилась. Пошла с ним мать в сад осмотреться, нашла трех великанов убитых. За это добро подарила она ему три яблока. Яблоки эти были очень дорогие.

Созвала она своих детей, четыре ветра, и спрашивает:

– Не видели ли вы где второго солнца?

Северный ветер ей отвечает:

– Это не солнце. Я сегодня был и видел. Есть девица на морском острове, у нее дворец и волосы, как солнце.

Мать ветров опять ему клубок подкатила. Взял он в клюв нитку; ястребом обернувшись, пришел на край моря. Прибежал к нему северный ветер, научил:

– Теперь жди вечера. Придет из лесу бык этой девицы с тремя коровами, поплывет по морю на ту сторону. Ты ему в хвост вцепись, перенесет он тебя на ту сторону. Когда доплывешь, нырни, а то он тебя забодает, когда увидит. Как выйдешь из воды, найдешь березовый пенек на том острове. Спрячься под этим пнем, а то бык тебя искать будет. После завтрака иди в покои, найдешь там ту девицу спящую. Лежит она лицом вниз. Сядь на нее, будто на коня, волосы на руки намотай. Она скажет: «Отпусти меня! Не отпустишь – земля пропадет, море будет». Ты скажи: «Я на тебе выплыву». Три раза она так говорить будет. А потом скажет: «Ты мой, я твоя». Только тогда отпусти.

И пришел бык из лесу с коровами. Вцепился он в бычий хвост, переплыл море. Так и сделал. Девицу он потом отпустил, когда она сказала «Ты мой, я твоя». Жили они оба там много лет. Он, как младший, был ей слугой. Сам каждое утро гонял коров через море. И бык уже ничего ему не делал.

Однажды нашел он на кусте шиповника зацепившийся волос этой девицы и нашел пустой орех. Свернул волос, засушил в орех и кинул в море. Просиял луч из моря на небо, как звезда огромная.

Один королевич плыл по морю и увидел небывалое. Направил корабль прямо на ту звезду, близко подошел, в бинокль посмотрел и нашел тот орех. Побежал он побыстрей домой. Там у него была бабка-ведьма.

– Говори, бабка, что это за волос?

– Девица есть с такими волосами!

– Можешь ее сюда привести? Я тебе из золота колыбель отолью, день и ночь за это качать буду.

Ведьма обернулась нищенкой и пошла к той девице, начала рассказывать, что ее из корабля на берег выбросили.

– Я, бедная нищенка, попросила меня подвезти, а они меня тут на берег выбросили. Будь добра, госпожа, прими меня в служанки. Я буду тебе верно служить.

Приняла та ее. Побывала та неделю, другую, стали ей доверять как настоящей служанке. Все, что девица ни повелит делать, в два раза лучше выполняет. Ведьма ночью с королевичем увиделась, велела ему отлить корабль из золота и в то место приплыть, где он тот ее орех нашел. И чтоб был там мост из серебра.

Утром в восемь часов встала девица, вышла из дворца и увидела корабль невиданный. Такого корабля еще не бывало. А эта бабка стала девицу звать:

– Пойди посмотри!

Девица вышла простоволосая. Хотела уже вернуться за платком. А колдунья говорит:

– Я платок принесу!

А муж девицы спал. Ведьма взяла нож и зарезала мужа. Вынула ему легкие и печень, проходя мимо, в море выкинула. А госпожа не знала, что она там сделала. Подошла она

к кораблю поближе – видит, на корабле никого нет. Стала колдунья звать ее на корабль. Как зашла она на него, тот и отплыл сразу. Выскочил королевич, взял девицу, в покои повел:

– Не бойся, у меня тебе лучше будет, чем здесь. Есть у меня королевство, есть войско.

Привез он ее в свое королевство. Хотел сразу на ней жениться.

– Не могу я замуж выходить, пока год не пройдет! Тоскую по отцу своему, он недавно умер.

Как могла, тянула время, только чтоб он не женился.

Сбежались все четыре ветра к своей матери, чтобы новости узнать. Смотрят, а у матери в саду все яблоки завяли.

– Отчего так случилось, матушка?

– Бегите, посмотрите, может, тот наш дружок умер, что сад стерег.

Нашли они его зарезанного. Стали искать по берегам, по водам его легкие. Смотрят – огромный рак тащит их к себе в нору. Отняли легкие и печень. Северный ветер погрузился в море и целительной воды и живой воды принес. Окропил его, полил – встал он жив и здоров.

Спрашивает:

– А куда та девица подевалась?

– Не знаю, я заснул.

– Ты зарезанный лежал.

Бросились искать повсюду – нет девицы его. Спрашивает он у ветров:

– Что мне теперь делать?

Северный ветер:

– Иди в ее покои, найдешь уздечку и седло. Оседлай своего быка, обернется он таким конем, что лучшего жеребца во всем королевстве не сыщешь. Садись на него, по морю поскачешь лучше, чем посуху. И отнесет он тебя в то королевство, где она. В тот день там будет лошадиная ярмарка, король будет искать жеребца. Когда будет торговаться, говори: «Если покупаете – покупайте, времени нет». Пока девица не выйдет.

Вышла девица, узнала своего быка. Взяла мужа за руку, встала ему на ногу и залезла. Поднялась в небеса, сбежала в свой дворец. Королевич загрустил. Спрашивает у колдунов:

– Что теперь делать?

– Да уж нечего!

Девушка вернувшись, отпустила своего быка. Он встал на колени, заговорил человеческим голосом:

– Отруби мне голову!

Девушка не хотела рубить, но пришлось. Отрубила голову – пропала четверть моря, обернулась землей. А из быка ее брат встал. Отрубила головы трем коровам – встали сестры. Пропало все море, сделалась земля. Начал свет жить. Она стала королевой той земли, а муж ее – королем. Отстрадал ее муж за ее брата и сестер. Оставил их счастливыми и жил себе.

На том конец.

I. ВОЛШЕБНАЯ СКАЗКА ИЛИ МИФ?

Buvo trys broliai. O vienam broliui, Juozapui, vis rodės akyse dvi saulės – rykmetį par pusryčius, o vakare par paludienį; o teip nemato antros saulės. Prašė savo brolių, kad leistų jį ieškoti antros saulės. BroLIAI išleido, bagaslovijo

‘Жили-были три брата. А одному брату, Юозапасу, все мерещились два солнца – поутру после восхода, а вечером пополудни; а так не видит он второго солнца. Он попросил своих братьев, чтоб отпустили они его второе солнце искать. Братья отпустили, благословили’.

Весь ряд элементов этого вступительного сегмента соответствует канонам волшебной сказки.

(1) Наличие *трех братьев* при описании начальной ситуации.

(2) Отправление *на поиски* чего-то.

(3) *Благословение* отбывающего.

Некоторые другие черты этого текста, скорее, необычны:

(1) Отсутствие представителей старшего поколения (родителей или короля) в роли – прямого или косвенного – Отправителя, который указывает, зачем, во имя каких ценностей совершается миссия.

(2) Просьба разрешения уехать у братьев: обычно три брата уезжают вместе или один за другим.

(3) Редкое имя героя – Юозапас.

Эти непредвиденные элементы сразу обращают на себя внимание, выделяя эту сказку из общего ряда. Но фактором, определяющим мифологический характер сказки, оказывается выбор объекта, на поиски которого направляется герой: вместо привычного счастья здесь объектом желаний становится *Второе Солнце*. Тем самым необычный герой уходит на поиски необычного ценного объекта.

Первый сегмент дает, конечно, слишком мало данных, чтобы можно было начинать поиски ответа на вопрос – от которого зависит вся интерпретация этого текста, – что это за Второе Солнце. Поэтому следует отложить эту проблему хотя бы до IV сегмента, где *Северный Ветер* предложит нам свое объяснение.

В общем, сразу становится видно, что мы имеем дело с текстом, в котором много сказочных сюжетов, связанных с мифологическими данными. Это усиливает и сложность прочтения, и требуемое для этого внимание.

II. СПРАВЕДЛИВЫЙ ДЕЛЕЖ

Atsitraukė į kitas žemes, užėjo dideles girias. Girdžia – girioje lermas. Jam ciekavastis, kas ten provojo. Žiūri – levas, vanagas, skruzdė ir vilkas, pasipiovę jautį, nemoka pasidalinti. Užtėmijo levas šviežų žmogų, vadina pri savęs artyn:

– *Žmogau, būk taip loskavas, pardalink mums tą mėsą.*

Atpiovė (žmogus) galvą skyrium, padavė skruzdei:

– *Maža esi, gali ten išėsti visas skyteles!*

Raumenis padavė levui, kaulus – vilkui, grobus – vanagai.

‘Отправился он в иные земли, зашел в большие леса. Слышит – шум в лесу. Ему и любопытно, что там происходит. Смотрит – лев, ястреб, муравей и волк загрызли быка, а разделить не умеют. Заметил лев человека и зовет его к себе поближе:

– Человек, будь добр, подели нам это мясо.

Отрезал (человек) голову и муравью подает:

– Маленький ты, можешь выесть там все дырочки!

Мясо он отдал льву, кости – волку, остатки – ястребу.

– *Ar visi kanteni mano pardalinimu?*

– *Labai loskavi!*

Kožnas davė jam po biskį savo plauką, skruzdė davė ūsą, vanagas – plunksną:

– *Kad bus bėda, ant mūsų duotų daiktų pamislyk, tai bus teip.*

Paejo jis į girią toliau, panorėjo valgyti – pamislijo ant vilko. Stojose vilku, susigavo aviną, pasivalgė. Pamislijo ant vanago – stojose vanagu, greitai nukeliavo į svetimą šalį

– Все довольны моей раздачей? – спрашивает.

– Очень довольны!

Каждый дал ему понемногу своих волос, муравей дал усик, ястреб – перо:

– Будет беда, о том, что мы дали, подумай, и все будет по-твоему.

Пошел он в лес дальше, захотел есть – подумал о волке. Обернулся волком, поймал барана и съел. Подумал о ястребе – обернулся ястребом и быстро долетел до чужой земли’.

1. Животные-помощники

Во II сегменте использован частый мотив волшебных сказок – о животных-помощниках, – известный во всем мире: это характерный *мигрирующий мотив*.

Однако надо сразу заметить, что в том случае, когда этот мотив полностью развит, каждое животное, которому помог в беде герой, в свою очередь, становится помощником и своим появлением в нужный момент создает как бы отдельный эпизод сказки: структура сказки тем самым становится равновесной по принципу «ты мне, я – тебе» и поддерживается имплицитным соглашением.

В нашем случае рассказчику нужен и используется им для развития сюжета только один помощник – *ястреб*: он поможет герою перенестись в другое мифологическое пространство. Применив методологический принцип *прочтения*, следуя которому каждый текст или его фрагмент должен быть прочитан не сначала, а с конца, мы сразу видим и одну из главных нарративных функций этого нашего сегмента: весь мотив о дележе нужен только для того, чтобы герой смог выбрать себе нужного *помощника*.

Мы понимаем при этом, что способ «справедливого дележа», использованный в сказке для введения в текст

ястреба и выбора его в качестве помощника, не является ни единственным, ни обязательным: в сказках та или иная птица помогает герою переместиться из одного пространства в другое в обмен на любую услугу, чаще всего за спасение ее детей. В связи с этим возникает резонный вопрос: почему в нашей сказке необходимость в приобретении животного-помощника разрешается введением специфического, необязательного мотива о *справедливом дележе*?

2. Квалификация героя

Логика повествования, знание нарративных структур позволяют понять функциональное значение мотива – опять же мотива повторяющегося и мигрирующего – о *справедливом дележе*.

Первая составляющая этого понимания – модель распределения *пространств*, использованных в тексте. Свой главный подвиг герой совершает в *утопическом* пространстве («в другом мире»: под землей, под водой, на небе); с этой точки зрения его родовое пространство *гетеротопично*, а перенос из одного пространства в другое происходит при переходе сквозь *паратопическое* пространство. В литовских сказках – так же как и у славянских и германских соседей – таким паратопическим пространством чаще всего является *лес*, который находится за границами окультуренного мира, но через который надо пройти, чтобы найти другой, «предполагаемый» мир. В этом пространстве и происходит чаще всего *испытание* героя, вследствие которого герой становится более *квалифицированным* для совершения будущих подвигов.

Применяя эту модель к нашему тексту, нетрудно заметить, что «справедливый дележ» – это задание, которое герой должен выполнить, чтобы стать героем. Задания могут быть разными: испытание силы героя, его хитрости и т.д. По типу задания слушатель-читатель делает выводы об истинном *происхождении* героя, а одновременно и о происхождении Отправителя, задание которого выполняет герой.

Ответ на вопрос, почему наш текст вводит мотив «справедливого дележа», сам по себе проясняется в рамках этой нарративной модели: испытание героя и компетенция, полученная вследствие этого, касаются: (а) *правильного поведения* героя и (б) его *верных решений*. Тем самым становится ясной и сфера власти, к которой относится деятельность нашего героя: это сфера *Митры*, а именно сфера контрактualной власти.

3. *Метаморфозы героя*

Договорная структура этого сегмента понятна: герой по просьбе животных совершает справедливый, удовлетворивший всех дележ. За оказанную услугу его тут же награждают «*волосом*» каждого животного, тем самым он приобретает сразу несколько *помощников* для своих будущих деяний.

Статус помощника в нарративной структуре нуждается в пояснении: помощником в повествовании может быть отдельное действующее лицо (животное, человек, магический объект и т.д.), но, являясь такой автономной фигурой, он одновременно является и неотъемлемой частью природы героя. Герой французской эпопеи Роланд, например, обладатель волшебного меча по имени Дюрандаль, что одновременно означает, что и сам он необыкновенный силач. Другими словами, обладание помощниками – это только фигуративный прием для изображения главных качеств, присущих природе героя.

Следовательно, в нашем случае приобретение волоса волка или *ястреба* означает не что иное, как то, что герой приобретает главные свойства, присущие природе волка или *ястреба*.

3-1. *Волос*

Употребленное в нашем тексте слово *волос* (*pláuukas*) не соответствует его дефиниции «отросток в виде нитки на коже человека или животного» (DLKŽ): оно подходит и для обозначения *усика* муравья, и для обозначения *пера*

ястреба. Это самая поверхностная, хотя и принадлежащая ему часть тела любого животного, его метонимия, которая может представлять все тело. Сами собой напрашиваются две возможности использования *волоса*.

Прежде всего, обладание волосом другого человека (ношение в медальоне волос любимой, детей или родителей) устанавливает обязательную связь между хозяином волоса и его новым обладателем, неизбежно сближая их: это всего лишь профанированная, деградировавшая форма установления связи с помощью волоса. В волшебных сказках обладание волосом и мысли о его владельце чаще всего вызывают непосредственное появление этого владельца: оба эти случая одинаковы по своей природе, они различаются только степенью крепости и эффективности связи. Упомянутый в нашей сказке ястреб мог, например, подарить свой «волос» – перо: обладая им и подумав о ястребе, герой спровоцировал бы появление ястреба, который, в свою очередь, мог бы, как принято в сказках, посадить героя себе на спину и перенести его в другое пространство.

Функция *волоса*, описанная в нашем тексте, неоднородна. Конечно, и тут несомненна крепость связи, установленной между двумя персонажами, но мысли героя «о волке» и «о ястребе» заходят дальше, вызывая его метаморфозу – превращение в волка или ястреба. Здесь мы имеем дело уже со спецификой мифологического сознания, когда «волос» каждого существа метонимически соответствует его телесному воплощению, в котором он проявляется в феноменологическом пространстве этого мира. Но и подобного объяснения мало – в другом варианте «справедливого дележа» (Slančiauskas 1974, 184–188) герой, поделив березу между львом, муравьем и соколом, получает от каждого «по такому счастью», с помощью которого он сможет, как только захочет, «обернуться» одним из этих существ. Несомненно, что тут *счастье* – синоним *волоса*. Предложенное нами первое истолкование неполно, поскольку при нем приходится слишком близко придерживаться традиционной дихотомии тела и души: *счастье-доля* – одна из духовно-телесных составляющих личности, которая

может находить пристанище в теле человека, но может быть и отделена от него, жить, например, в лебеде, барашке или правильно выбранной жене. Этой проблеме *счастья-доли*, очень важной для понимания литовского мировоззрения, нам придется уделить немало места во второй части исследования, поэтому здесь мы не будем останавливаться на ней. Но все-таки даже такое поверхностное объяснение *счастья-доли* поможет понять один из главных эпизодов этого мифа – появление волоса «морской девицы» в виде звезды на небе (см. VI сегмент).

3-2. Ястреб и волк

Надо отметить, что наше повествование не использует все изначально предложенные варианты метаморфозы, а выбирает из них только два – превращение в волка и в ястреба.

Смысл выбора именно *ястреба* довольно понятен: в нарративном пространстве он выполняет предсказуемую функцию, перенося героя из паратописического лесного пространства в утопическое атмосферное пространство. Поскольку, как мы уже упоминали, приобретение помощника означает приобретение героем новых атрибутов, то превращение в ястреба дарит герою свойство *посредника* между некой человеческой и некой божественной сферами. В мифологическом смысле ястреб считается либо мужем *кукушки*, либо ее воплощением во время зимы¹. Учитывая, что кукушка – мифическое существо, определяющее судьбу, тем самым принадлежащее сфере *Митры* – сфере божественного знания, можно сказать, что посреднические черты героя дополняются умением связываться и общаться с миром божественного. Поэтому неудивительно, что герой-ястреб находит дорогу к *Матери Ветров* и она его хорошо принимает.

Труднее установить точную функцию *волка*: он отличается от других существ – льва и муравья – тем, что к нему

¹ LKŽ: *Vos vieną mėnesį iškukavus, gegužė pavirsta vanagu* 'Прокуковав только один месяц, кукушка превращается в ястреба' (Balys 1940, 187).

применена процедура метаморфозы, но цель превращения героя в волка – поесть баранины – не кажется достаточно весомой и, главное, не обоснована нарративно, как, например, его же превращение в ястреба. Это похоже на типичный случай *гапакса*: мифическая личность сохранена рассказчиком, хотя уже забыто ее значение и способы ее проявления. Отметим, что в литовской мифологии волк¹ – иногда *железный волк* (LTR 1181 (33) и LTR 1134 (81)), иногда *медный волк* (Basanavičius III, 171–174) – встречается в довольно неожиданных на первый взгляд обстоятельствах: он выступает либо в роли любовника-соблазнителя, уговаривающего сестру отказаться от кровосмесительной связи с братом, либо в роли помощника героя, уехавшего на поиски «девицы» или «королевы» в чужую страну или королевство. И в том, и в другом случае он представлен как враг эндогамии и основоположник новой структуры семьи, основанной на экзогамных отношениях и на свадьбе, определенной *договором*. Наш герой, способный обернуться волком – а быть может, и обернувшийся волком в нужном эпизоде сказки в незаписанных или еще неизвестных нам версиях? – как раз и представляет собой искателя основанных на любви контрактualных отношений между двумя мирами.

К фигуре волка нам придется вернуться немного позже (в III сегменте).

III. ВОЛШЕБНЫЙ ЯБЛОНЕВЫЙ САД

Tropijo užlėkti ant vėjų motinos. Įeina į trobą, pagarbiną dievą. 'И попал он прямо к матери ветров. Входит в избу, бога славит.

– *Ant amžių. Ko ieškai?*

– Во веки веков. Чего ищешь?

– *Ieškau antros saulės!*

– Ищу второе солнце!

– *Paritysiu kamūlį, sek paskui tą kamūlį, nueisi pri mano motinos.*

– Дам тебе клубок, иди за ним, дойдешь до моей матери.

¹ Cp.: Basanavičius III, 170 sqq.

Įsikando, būdamas vanagu, siūlą į snapą, toli labai keliavo, kad daejo. Daejo pri vėjų motinos. Motina pastatė jį pri sodo už sargą:

– Kad išdabosi sodą, rytoj žinosi saulę!

Davė jam palošių, išėjo jis į sodą. Vidury nakties atejo žmogus, kad jam buvo medžiai ligi dvišakumai. Paimtas milžinas par tvorą, išsirauna ir neša. Užmetė su šoble ir nukirto rankas milžinui, kuris nuejo atgal. Po valandai atejo kitas, girią po kojų laužydamas. Pasirėmė ant tvoros, norėjo vėl rauti obele. Nukirto jam galvą. Atejo trečias – nukirto par pusę.

Kaip atsirado diena, jis nuejo pas gaspadinės, apipasakojo bėdą šios nakties. Nuejo drauge motina į sodą apžiūrėti, rado tris milžinus užmuštus. Už tą gerą dovanojo jam tris obulius. Tie obuļiai buvo dideliai brangi cėnia

Взял он, будучи ястребом, в клюв нитку от клубка и долго странствовал, пока дошел. Приходит к матери ветров. Мать его поставила сторожем в саду:

– Сохранишь мой сад, утром про солнце узнаешь!

Дала ему саблю, пошел он в сад. Посреди ночи пришел человек, деревья ему до бедер достают. Перегнулся тот великан через забор, вырывает деревья и несет. Замахнулся страж саблей и отсек руки великану, ушел тот обратно. Через час другой пришел, ногами лес ломает. Облокотился на забор, хотел опять яблоню вырвать. Тот ему голову отсек. Пришел третий – его пополам разрубил.

Когда начался день, пошел он к хозяйкам, рассказал о беде, что ночью приключилась. Пошла с ним мать в сад осмотреться, нашла трех великанов убитых. За это добро подарила она ему три яблока. Яблоки эти были очень дорогие’.

1. Стереотипные мотивы и логические ошибки

Этот сегмент опять применяет для достижения своих целей два стереотипных мигрирующих мотива:

- (1) клубок для указания пути;
- (2) волшебный яблоневый сад.

Оба эти мотива нужны для того, чтобы герой мог выполнить в этом пространстве текста назначенные ему задачи согласно его нарративной программе:

- (1) найти путь к своей цели;
- (2) приобрести ценный объект – яблоко.

Надо заметить, что в этом кратком фрагменте встречаются сразу две большие логические ошибки: похоже

на то, что рассказчик так обрадовался, найдя конвенциональные мотивы, помогающие ему успешно развивать интригу, что забыл о мифологической цели повествования и перестал заботиться о точном описании внешности своих героев и сохранении их природных качеств. Следовательно, этот сегмент можно рассматривать как хороший пример процесса деградации мифа в сказку.

Первая ошибка – это слишком раннее появление *Матери Ветров*. В обычной волшебной сказке на этом месте мы столкнулись бы с одним из животных-помощников. Поскольку действие происходит в «чужой стране», животных здесь ввести достаточно сложно: на их месте должны были бы появиться какие-нибудь второстепенные мифические существа или божества. Вложенные в уста персонажа слова «дойдешь до моей матери», казалось бы, указывают на то, что роль помощника тут отведена дочери *Матери Ветров*. Но такого женского божества, управляющего ветром, – кроме довольно сомнительной *Матери Ветров* – нам не приходилось встречать в литовском контексте. Фигура помощника так и остается невнятной, радуется только, что дальше в повествовании ей не уготована никакая роль.

Вторая ошибка – несоответствие числа убитых великанов и их трупов: первый великан, которому герой отсекает руки, «ушел обратно», тем временем утром Мать Ветров находит тела *трех* великанов. Кажется, что рассказчик тут запутался, применив к описанию боя с великанами процедуру *трипликации*, очень любимую волшебными сказками. При введении вместо одного трех великанов победа кажется успешнее, особенно когда она дополнительно подчеркивается такими подробностями, как отсеченные в первом случае руки, во втором – голова, а в третьем – великан, перерубленный пополам. И вновь, как в случае дочери Матери Ветров, повествователь теряет нить, разрешая запустить механизм своего любимого литературного жанра, – тем самым персонаж, который должен представлять класс великанов, блекнет: у него остается лишь одна функция – опустошителя садов и единственный характерный признак – отрубленные руки.

Таким образом, мы находим в одном и том же тексте, неподалеку друг от друга, целых два гапакса – *Волка* и *безрукого Великана*.

2. Яблонево́й сад

Путешествие героя к *Матери Ветров* по пути, указанному разматывающимся клубком, не вызывает особых проблем. Интереснее выбор *Матери Ветров* – и вообще семейства Ветров – как помощницы в поисках Второго Солнца.

2-1. Ветры – оплодотворители яблонь

Во владениях *Матери Ветров* находится чудесный сад, в котором растут «очень дорогие» яблоки. Такой мотив сада и его символика свойственны, наверное, всей индоевропейской мифологии: сейчас можно ее дополнить целым рядом литовских вариантов.

Роль хозяйки яблоневого сада – *Матери Ветров* – не случайна. По литовским поверьям, *ветер* может оплодотворить яблони.

*Kad obelės... vėjo judinamos traška,
tai liūbija sakyti, kad daržuose
vaisingas metas būsiąs, ir obelės dėl
vaisių daugumo traškėsiančios*

‘Когда яблони... трещат от ветра,
тогда любят говорить, что сады
будут урожайные, и яблони бу-
дут трещать от веса яблок’ (TD
III, 17).

Там же, в Малой Литве, еще говорят:

*Kad ant vieškelio kokį pantį ar
virvagį randi, tai reik tą paimti
ir parsinešus darže ant obelės
pakabinti, tad toki obelė labai
nešanti ir vaisinga esanti*

‘Если найдешь на дороге путь
какие или веревку, то надо это
взять и в саду на яблоню пове-
сить, тогда такая яблоня будет
хорошо плодоносить’ (TD III, 17).

Смысл этого совета становится понятен, если мы узнаем, что такие веревки, найденные на дороге, *nei iš linų, nei iš kaparių*,

nei vyti, nei sukti – tik vėjo ryšiai ‘не льняные, не конопляные, не витые, не крученые – только *путы ветра*’ (LT IV, 583).

2-2. Райский сад

Чудесный яблонево́ый сад можно попробовать идентифицировать с *Райским Са́дом* – созвездием, которое находится *ant žiemos rytų šalies* ‘на зимней восточной стороне’.

*Žiemos laike arti vidurio dangaus
tos žvaigždės apskritos yra kaip
tekis, ale plačiai rodo apsuksui į
rytus. Visos baltai šviečia. Apei anas
seniejai daug ką žino, ale bile kam jie
nepasako kytrumų savo.*

‘Зимой посреди неба эти звезды круглые, как колеса, и указывают кругом на восток. Все белым светят. О них старики много знают, да не каждому скажут хитрости свои’ (Davainis-Silvestraitis 1973, 162–163).

Поскольку опубликованных систематических данных об устройстве литовского звездного неба еще нет*, трудно сказать что-либо более конкретное по этому поводу. Установление связи между яблонями и созвездиями пригодилось бы для анализа одного из рождественских ночных гаданий, по которому звездное небо в рождественскую ночь – знак хорошего урожая яблок (TD III, 25).

К той же теме можно было бы добавить и уже довольно христианизированное представление о *Рae* (христианское потому, что изображает рай как посмертную обитель):

*Rojus, sako, gulįs rytų šalyje... yra
tai puikiausias ir gražiausias daržas,
kuriame auga medžiai visokie su
stebuklingiausiais ir gardžiausiais
vaisiais (aukso lapais, deimanto
obuoliais ir t.t.)... kur... amžina diena
viešpatauja...*

‘Рай, говорят, находится в восточной стороне... это прекраснейший и красивейший сад, в котором растут деревья всякие с волшебными и вкуснейшими плодами (золотыми листьями, алмазными яблоками и т.д.)... где... царит вечный день...’ (Basanavičius 1903, 21).

* В 2012 г. такое исследование появилось: Vaiškūnas 2012. – Примеч. ред.

Такое изображение *Райского Сада* близко нашему тексту еще и потому, что его охраняют два великана – освещающий дорогу *Auštra* (*Auštra*) и сдувающий обратно недостойных *Vetep* (*Vėjas*) (Basanavičius 1903, 21): у нашего яблоневого сада тоже есть похожие соседи.

2-3. *Neik su velniu obuoliauti**

Исследование Й. Басанавичюса о символике яблока в литовской мифологии¹ достаточно исчерпывающе, поэтому мы попробуем только кратко обобщить его применительно к анализу нашего текста.

Опираясь на источники народных песен, Й. Басанавичюс прежде всего обращает внимание на параллелизм, по которому в песнях «молодцы ходят по своему яблоневому саду, (в то время как) девицы по палисаднику с рутой». Именно из-за этого начало любовной связи нередко изображается в песнях как «катание яблочка», «кидание яблочка», иногда на помощь призывается ветер.

*Aš nusiskinsiu du obuolaičių
Ir nusiųdinsiu savo mergaitėi.
Nė patsai nešiu, nė kitam duosiu,
Pietų vėjačių aš nupūdsinsiu*

‘Сорву я два яблочка
Пошлю своей девице.
И сам не понесу, и другому не дам,
Южным ветром их надую’
(Rhesa 1825, 266. Цит. по: Basanavičius 1970, 402, примеч.),

в то время как при соблазнении девицы ей обещается семейное счастье:

*Sunkių darbelių nedirbsi,
Nė kalne rugelių nepiausi.
Tik po sodelį vaikščiosi,
Gražius obuolius rankiosi.*

‘Тяжких работ не будешь делать,
На склонах рожь не будешь жать.
Только по садику гулять,
Красивые яблочки собирать’
(Juška 1883, 823. Цит. по: Basanavičius 1970, 403).

* ‘Не ходи с чертом яблоки собирать’. – Примеч. перев.

¹ *Apie obuolį lietuvių dainose bei pasakose ir vestuvių apeigose* // Basanavičius 1970, 392 sqq.

Понятно, почему в Прусской Литве ‘собирать яблоки’ (*obuoliáuti*) попросту означает ‘ухаживать, любезничать’¹.

Отсюда делается вывод, что яблоко – это символ любви, оно может обладать магической силой. Его главные особенности по примерам, приведенным Й. Басанавичюсом.

(1) Яблоко вдохновляет *желание любви*.

(2) Яблоко может изменить *пол человека (женщину превращая в мужчину)*.

(3) Съеденное любовное яблоко делает человека *красивым*.

(4) Яблоко возвращает *здоровье больному*.

Любовь, красота и здоровье (не говоря о перемене пола, которая, несмотря на принадлежность к той же семантической сфере, составляет отдельную проблематику) – вот главные атрибуты, которые приобретаются и передаются при помощи волшебного яблока, атрибуты, в индоевропейской мифологии чаще всего характеризующие одну из трех функций сакральности, установленных Ж. Дюмезилем, которая относится к женским божествам (Афродита, Фрея и т.д.).

3. Вейопатис и его семья

Сейчас следует ненадолго вернуться в пространство нашего текста, в поместье *Матери Ветров*, и пополнить наши знания о семье Ветров.

¹ Й. Басанавичюс (Basanavičius 1970), по этому поводу в примечании цитирует газету “*Nauja lietuviszka Ceitunga*”, № 84, 1903, в которой описано расследование в Тильзите, во время которого: *Gromatnešis Mielkis prisipažįst, kad savo čėsu su Elske Paslatike obuliavos. Jis nueidavo pas ją vakarais, mergoms dar neatgulus. Vieną sykį pavasarį jis ir kopėčiai pasinaudojęs su Kalvaičiu podraug, kuris su Ida Paslatike meiliavos* ‘Почтальон Мелкис признается, что в свое время собирал яблоки с Элске Паслатике. Он ходил к ней по вечерам, когда девки еще не ложились. Один раз он и стремянкой воспользовался вместе с Калвайтисом, который любезничал с Идой Паслатике’.

Нам казалось естественным, что волшебный сад яблок любви находится в ведении *Матери Ветров*, т.е. матери ветров-оплодотворителей. Но само ее появление в мифологическом тексте вызывает проблемы. Мы знаем, что в латышской мифологии много женских божеств, которые зовутся матерями, среди них есть и *Vejasmate*¹; в украинских сказках тоже встречается *Мать Ветров* вместе с матерями Солнца и Месяца, раздающими волшебные яблоки (Basanavičius 1970, 397). Но в литовской религии, если не считать, так сказать, «нормальных» женских божеств (Жемины (*Žemyna*), Аушрине (*Aušrinė*), Лаймы (*Láima*), Раганы (*Rāgana*)), совпадающих с богинями других индоевропейских мифологий, преобладают божества мужского рода, и царством ветров управляет *Вейопатис* (*Vėjopatis*), которого Преторий идентифицирует с *Бангпунтисом** (Praetorius 1871, 27. Цит. по: Būga I, 148), а не Мать Ветров. Не исключая возможности, что и у *Вейопатиса* могла бы быть жена, принадлежащая, допустим, к другой, не ветряной сфере, все-таки надо рассматривать Мать Ветров если не с подозрением, то с осторожностью.

Хорошо известная в Литве семья ветров состоит из *Ветра* (*Vėjas*), его больного брата и его четырех сыновей: *Восточного* (*Rytys*), *Южного* (*Pietys*), *Западного* (*Vakaris*) и *Северного* (*Šiaurys*) (Basanavičius III, 55)². Эти необходимые мифологии сыновья Ветра представляют четыре кардинальные точки мира, но на практике, надо думать, они не дуют на таких категоричных и геометрических основаниях. Поскольку нет никаких исследований в этой области, приходится довольствоваться отрывочными лексикографическими данными, по которым особое внимание уделяется ветрам, которые дуют под углом 45 градусов, например северо-восточному ветру, которого зовут *Ауштринис* (*Auštrinis*) или *Аудянис* (*Āudenis*), юго-западному по имени *Аулаукис* (*Ālaukis*) и юго-восточному ветру *Ожинису* (*Ožinis*) (LKŽ (см. эти слова)).

¹ Й. Балис приводит ряд латышских «матерей»: *jurasmate, vejasmate, ugunsmate, idensmate, laukumate* (Balys 1966, 113).

* *Bangpūtis*, букв. 'дующий волны'. – Примеч. перев.

² Больной брат упоминается и в LT IV, 584 и 586.

Мы считаем, что это позволяет в нашем тексте сопоставить *Северный Ветер* с *Ауштринисом*, особенно из-за того, что такая идентификация соответствует направлению его деятельности – он указывает место проживания «морской девицы» – и из-за схожести имен (*Ауштринис* – *Ауштра*, *Аушра*, *Аушрине*) (*LKŽ (auštrinis)*). Эти соображения можно дополнить еще одним документом, свидетельствующим о лечебной силе *Ауштриниса*: *Jei galvą skauda, atsistok prieš auštrinį vėją, bematant sveikas būsi* ‘Если голова болит, встань против северо-восточного ветра, тут же здоров будешь’ (*Ibidem*).

Полезно добавить для лучшего понимания нашего текста несколько дополнительных характерных черт, свойственных семье ветров. Одна из них – любознательность: четыре сына Ветра однажды захотели увидеть морское дно, стали выдувать воду из моря, и от этого случился большой потоп на земле (*Basanavičius III, 55*)¹. С любознательностью связаны, как следствие, и большие познания ветров в географической и космографической областях: один человек хотел узнать, куда волшебник спрятал его магические богатства, и по очереди обращался к Солнцу, Месяцу, Воде, которые посылали его один к другому. Наконец Вода ему говорит:

Aš nieko nežinau, bet aš galiu pasakyti, kas žino. Tu nueik ten į aną mišką, kur čia matytis, tai tu ten rasi labai didelį ąžuolą. Tai ten yr vėjo stolyčia tame ąžuole

‘Я ничего не знаю, но могу сказать, кто знает. Ты пойди в тот лес, что виднеется, там найдешь огромный дуб. Там-то и будет на дубе столица ветра’ (*Slančiauskas 1974, 204*).

Герой идет в столицу Ветра и получает там необходимую информацию.

Итак, одна из главных особенностей Ветра – знание мира. Казалось бы, и земные пути – на которых, как мы помним,

¹ В другом тексте говорилось о трех сыновьях Ветра, которые утонули в море: выдув воду, они слишком далеко зашли *visokius nuostabius daiktus apžiūrėdami* ‘осматривая всякие чудесные вещи’ (*LT IV, 587*).

Ветер иногда оставляет свои *путь*, – и небесные находятся в его ведении: ведь именно «дочь» Матери Ветров дает нашему герою путеводный клубок *ниток*, а позже *Северный Ветер* указывает ему, где и как найти Второе Солнце.

4. Раса великанов

Надо заметить, что, придя к Матери Ветров, герой не сам создает, а находит уже устоявшееся *военное противостояние* между *Ветрами* и *Великанами*. Поскольку он ищет любви, то только ее именем он может победить великанов, представителей *мощи и насилия*. И правда: волшебные яблоки, которые охраняет наш герой, не такой ценный объект, ради которого происходила бы борьба между противоборствующими сторонами, – великаны не собираются срывать яблоки, они *вырывают с корнем яблони* и уничтожают сам сад. Не только в нашем тексте, но и во всем мифологическом мире великаны изображаются как *корчующие дубы* (LKŽ), *вырывающие ели* (Ibidem), *сносящие горы и мнущие железо* (Davainis-Silvestraitis 1973, 410). Эта раса, которая, как мы знаем, населяла всю землю до «водяного потопа»:

<p><i>anų buvo privisę labai daug, be mi- eros, ir visi buvo nelabi, vienas kito nesikentė, viens kitą niekino</i></p>	<p>‘развелось их очень много, без меры, и все они были недобрые, друг друга ненавидели, друг друга унижали’ (Ibid., 205).</p>
--	---

Интересно было бы описать жизнь этой великанской расы, их труды и подвиги: мы нашли бы там и литовского Полифема, *одноглазого великана*, которому герой протыкает глаз колом (Basanavičius I, 143–145), и великана *Вальянса*, от голоса которого осыпаются листья с веток в ноябре (LT III, 590), и великанов-силачей, родившихся у девочек, оплодотворенных чертом (Basanavičius 1903, 282). Борются с этими, не отличающимися большим умом представителями насилия и боги, и люди. Отметим тут только важную для нас борьбу *великана с волком* (или волками): если

великан садится или засыпает, волки отгрызают ему пальцы ног, от чего он умирает¹.

Этот эпизод с волком, который может убить великана, интересен для нас тем, что мы можем сопоставить его с похожим поединком нашего героя. Герой, как мы видим, мог обернуться волком, но он не использует эту возможность, так же как и не делает ничего с яблоками, которые заслужил за победу: все это возможности, не использованные в повествовании.

IV. НЕ СОЛНЦЕ, А МОРСКАЯ ДЕВИЦА

*Sušaукė savo vaikus, keturis vėjus,
klausė jų:*

– *Ar nematėt kur antros saulės?*

Šiaurys vėjas atsakė:

– *Tei ne saulė. Aš šiandie buvau ir
mačiau. Yra pana ant marių salos,
turi dvarą, su tokiais plaukais, kaip
saulė.*

*Vėjų motina vėl paritino jam siūlų
kamūlį. Įsikando siūlą į snapą,
vanagu pasivertęs, nukeliavo pri
marių krašto*

‘Созвала она своих детей, четыре
ветра, и спрашивает:

– Не видели ли вы где второго
солнца?

Северный ветер ей отвечает:

– Это не солнце. Я сегодня был и
видел. Есть девица на морском
острове, у нее дворец и волосы,
как солнце.

Мать ветров опять ему клубок
подкатила. Взял он в клюв нит-
ку, ястребом обернувшись, при-
шел на край моря’.

1. Двойное обличье

Наш текст наконец дает долгожданный ответ на вопрос, которым задается слушатель-читатель: что́ это за чудесное

¹ Б. Кербелите (Kerbelytė 1970, 49) цитирует фольклорные архивы: LTR 3289 (105) и LTR 3426 (62), где говорится об объедании пальцев с ноги; в LTR 2268 (174) и LTR 3185 (124) отмечено, что великан от этого умирает. В книге Б. Кербелите часть, отвечающая великанам, хорошо документирована, но выбранная ею тема – исследование жанра «преданий» – не позволяет ей подробнее остановиться на проблематике расы великанов.

существо, на поиски которого устремился наш герой? Но ответ Северного Ветра, явного свидетеля, все-таки не прямой – это всего лишь отрицание идентификации этого существа со *Вторым Солнцем*, хотя и подтверждающее тем самым его существование как отдельного персонажа.

Надо сказать, что это существо, кем бы оно ни было, появляется в двух разных обликах. Во-первых, в человеческом облике под видом «девицы», живущей в своем дворце на морском острове. Но в этом оно пока не отличается от Солнца*, антропоморфическое обличье которого подтверждают «такие же», похожие волосы. С другой стороны, оно представлено в облике небесного светила: в начале повествования оно является герою утром и вечером, как второе Солнце. Герой был уверен, что оба эти светила – Солнца, но одновременно он понимал, что под обликом небесного светила скрыто человеческое существо, которое стоит искать, которое может быть, как мы видели, объектом любви. Тут нет никакого противоречия в мифологическом мышлении: формы обличья не меняют сути вещей, и надо было бы быть закоренелым позитивистом, чтобы говорить о культе «небесных светил».

2. Аушра

Сходство волос обеих девушек и их синхронное появление на небосводе позволяют нам легко идентифицировать «Второе Солнце»: Ласицкий, представляя богиню Аушру (в латинском тексте ошибочно напечатано *Ausca*), описывает ее как *dea... radorum solis vel occumbentis, vel supra horizontem ascendantis* 'богиню лучей солнца, заходящего и восходящего на горизонте' (Lasickis 1969, 40). Лучи Солнца не что иное, как волосы Аушры.

Распознавание «Второго Солнца» и его идентификация с Аушрой (*Aušrà*) или Аушрине (*Aušrinė*) не только в общем проясняют наш текст и делают его понятным, но и объясняют ряд текстуальных фактов. Например, если знать, что Аушрине в народной христианской интерпретации отождествляется

* Солнце (*Saulė*) в литовском языке женского рода. – *Примеч. перев.*

с Пресвятой Девой, становится понятно, почему герой, ушедший на ее поиски, носит имя *Юозанаса* (Иосифа). Также становится ясно, почему именно *Северный Ветер*, по-другому называемый *Ауштринис*, а не кто-нибудь другой из его братьев знает, где она живет, и навещает ее: ее дворец на северо-востоке, там она, по другой версии, *prakuria Saulei ugnį* ‘разжигает для Солнца огонь’ (LT I, 177) и готовит ему путь.

3. Солнце и Аушрине

Сопоставление Солнца и Аушрине (Утренняя звезда) в литовской мифологии, их соперничество – это один из ярких, неоспоримых фактов, до сих пор не дождавшийся никакой глобальной, удовлетворительной интерпретации. Любовь Месяца (*Mėnulis*) к Аушрине – одна из самых мучительных широко известных трагедий мира богов:

*Mėnuo viens vaikštinėjo,
Aušrinę pamylėjo.
Perkūns, didžiai supykęs,
Jį kardu perdalijo:
– Ko Saulužės atsiskyrei?
Aušrinę pamylėjai?
Viens naktį vaikštinėjai?*

‘Месяц один бродил,
Аушрине полюбил.
Перкунас сильно разъярился,
Саблей его разрубил:
– Зачем ты Солнце покинул?
Аушрине полюбил?
Один ночью бродил?’ (Т I, 175).

Этот текст, относительно аутентичности которого когда-то даже возникали сомнения, представляет как бы эпизод любовной истории. А начинается она, по-видимому, с рождения Аушрине. В одном тексте Месяц оправдывается, почему он не всходил на небо две ночи и два дня:

*O tei del to... kad ant svieto tokioj
ir tokioj karalystėj iš biedno stono
užgimė tokia graži panelė, kaip dar
ant svieto niekur niekados neužgimė.
Ir aš todėl teip užsižiūrėjau ir todėl
neužtekėjau*

‘Это потому... что на свете в некотором королевстве родилась в бедной семье такая красивая девица, что никогда такой во всем мире не было. И я так на нее засмотрелся, что на небо не взошел’ (Davainis-Silvestraitis 1973, 204).

В другом тексте уже не Месяц, а Солнце, «не светившее три дня», объясняет: *Graži karalaitė užgimė, ir aš užsižiūrėjau minučikę* ‘Красавица королевна родилась, я и загляделось на минуточку’ (Davainis-Silvestraitis 1973, 89–90), или, в другом варианте:

Vidury marių yra mergiotė, vardu Alena. Ana ažu mani daug gražesna ir skaistesna, tai aš un jū užsižiūrėjau ir nepaspėjau tris dienas užtekėt

‘Посреди моря есть девица, зовется Алена. Настолько она меня краше и светлее, что я на нее засмотрелось и не успело три дня восходить’ (LTR 10a (68)).

Все эти тексты совпадают в одном: новая девушка – королевна-красавица, и хотя Солнце об этом умалчивает, но легко можно догадаться, что оно думает о своей конкурентке.

Еще в одном варианте вопрос поставлен несколько по-другому, там важно, почему Солнце вообще заходит по вечерам. Ответ:

Delto, kad mariose yra kita merga už mane galingesnė. Kai ji vakare išsikelia iš marių, aš tada turiu nusileisti

‘Потому что на море есть другая девица, сильнее меня. Когда она вечером из моря выходит, тогда я должно закатиться’ (LTR 10b (157)).

Мы видим, как при переходе от одного варианта к другому постепенно вырисовывается портрет нашей красавицы: «красна девица» становится «королевной-красавицей», которая «краше и светлее», чем Солнце; эта морская королевна, оказывается, даже «сильнее» Солнца, и, что еще важнее, она появляется на небосводе в виде *ночного светила*. Нам кажется, что идентификация описанной таким образом *Морской девицы* с *Аушрине* не вызывает сомнений.

Последний известный нам вариант наконец приближается к ситуации, описанной в нашем тексте. Герой отправляется к Богу спросить, *kodėl tokios markatnos dienos?* ‘отчего такие хмурые дни?’ – и узнает, что *yra pana nuskendus mariose* ‘девица в море утонула’ (LMD I 1000 (51)). И действительно, скоро мы увидим, как наш герой освещает мир, пустив отблеск Аушрине на небосвод.

V. ТЫ МОЙ, Я ТВОЯ

Atbėjo šiaurys vėjas pas jį, pamokino:

– *Dabar lauk vakaro. Pareis tos panos bulius su trims karviums iš gijos, plauks par mares į aną pusę. Įsikib buliui į uodegą, parneš tave į aną pusę. Paskui pasinerk parplaukęs, bo jis subadys, kai pamatys. Kaip išeisi iš vandens, rasi beržinį kelmą ant tos salos. Palisk po tum kelmą, bo bulius tave ieškos. Po pusryčių eik į pakajų, rasi tą paną bemiegtančią. Ji guli kniūpsčia. Užsisėsk ant jos, kaip ant arklio, pasivyniok plaukus ant rankų. Ji sakys: “Leisk mane! Kad neleisi, prapuls žemė, pasidarys marės”. Sakyk: “Aš ant tavęs išplauksiu”. Iki trijų žodžių taip sakys. Paskui sakys: “Tu mano, aš tavo”. Tei tada paleisk.*

Ir parejo bulius iš girios su karviums. Įsikibo į uodegą bulio, parnešė par mares. Taip padarė. Paną jis paskui paleido, kaip ji pasakė: “Tu mano, aš tavo”

‘Прибежал к нему северный ветер, научил:

– Теперь жди вечера. Придет из лесу бык этой девицы с тремя коровами, поплывет по морю на ту сторону. Ты ему в хвост вцепись, перенесет он тебя на ту сторону. Когда доплывешь, нырни, а то он тебя забодает, когда увидит. Как выйдешь из воды, найдешь березовый пенек на том острове. Спрячься под этим пнем, а то бык тебя искать будет. После завтрака иди в покои, найдешь там ту девицу спящую. Лежит она лицом вниз. Сядь на нее, будто на коня, волосы на руки намотай. Она скажет: «Отпусти меня! Не отпустишь – земля пропадет, море будет». Ты скажи: «Я на тебе выплыву». Три раза она так говорить будет. А потом скажет: «Ты мой, я твоя». Только тогда отпусти.

И пришел бык из лесу с коровами. Вцепился он в бычий хвост, переплыл море. Так и сделал. Девицу он потом отпустил, когда она сказала: «Ты мой, я твоя».

1. Технические замечания

Чтобы облегчить прочтение этого сегмента, надо прежде всего обратить внимание на несколько характерных черт, свойственных нарративным структурам – и особенно их применению в устной литературе.

Одна из таких черт – повторение, которое получается при изложении сначала подробного проекта действий героя, а потом – при повторении осуществившейся программы его

действий. Дело в том, что для мифологического мышления важнее умение действовать, чем сама деятельность, которая кажется бессмысленной, повторяющейся реализацией. Наш повествователь коротким «так и сделал» суммирует всю деятельность героя. Вследствие этого при прочтении не надо разделять два плана – виртуальный и состоявшийся.

Вторая черта – это трипликация несговорчивости героини: Морская Девица, три раза повторяя свою угрозу, позволяет нам понять, что она сделала все, что могла, чтобы противостоять нападению чужеземца, и теперь имеет право с чистой совестью ему уступить.

2. Проблема пространств

До сих пор мы видели, как наш герой, получивший навыки в лесу, стал посредником, который может общаться и с воздушным пространством. Но возможности его передвижения, выражающиеся в превращении в ястреба и подаренном ветрами магическим клубке, показывающем путь, заканчиваются на берегу моря. Берег – это граница, у которой останавливается и Северный Ветер, после нее и ему надо продолжать путь с помощью новых средств передвижения. В связи с этим можно дополнить распределение пространств, предлагаемых в нашем тексте, обозначив целых четыре отдельных пространства:

/Земля/ → /Лес/ → /Воздух/ → /Вода/.

Наивный читатель имеет право чувствовать себя обманутым рассказчиком: у него уже сложилось впечатление, что герой, обернувшись ястребом, парит в поднебесье, что, перелетев через воздушное пространство атмосферы, управляемое *Ветрами*, он должен был попасть в «небесные сферы» и найти там Аушрине. Ошибка тут небольшая – герой на самом деле попадает на своеобразное «небо», точнее говоря, в другой *утопический мир*, только этот мир в литовском мифологическом мировоззрении *водяной*. В литовских мифах

о потопе земля изображается как огромная «тарелка», которую Ветер и Вода бросают в разные стороны и таким образом топят в воде (Davainis-Silvestraitis 1973, 205–206). Создается впечатление, что земля со всех сторон окружена водой, которая находится и сверху – откуда взялся бы дождь? – и снизу – куда бы солнце по вечерам за горами и морями опускалось? Море – это водный, утопический, священный мир.

Но возможностей неантропоморфно представить такой мир мало – поэтому и образуется посреди моря *остров* с дворцом Аушрине (или дворец королевны на дне морском), с ее *стадом*, которое надо пасти каждый день.

В этом пространстве соблюдаются уже другие, новые правила игры, и герой может продолжать путь только при помощи быка. Из-за этого путь героя до самой *Морской Девы* труден, полон препятствий и состоит из трех этапов:

- (а) он плывет, ухватившись за хвост быка,
- (б) он погружается в воду, чтобы бык его не забодал,
- (в) он прячется под березовым пнем, когда бык его ищет.

Признаемся, что этот эпизод, слишком сокращенно изложенный, нам недостаточно ясен; надо надеяться, что новые варианты, новые данные исследования поверий смогут его весомо дополнить. Интересна здесь фигура *быка*, который, играя роль помощника Морской Девы и сторожа на острове, все-таки, сам того не желая, помогает герою перебраться на остров: он ведет себя подобно своей госпоже, которая сопротивляется герою как может и наконец сдается. Его роль как заколдованного брата Аушрине (см. XI сегмент) неблагоприятна: он чувствует, что появился эвентуальный спаситель, но должен ему сопротивляться.

В борьбе с быком герою помогают спрятаться два помощника: *вода*, которая скрывает его из поля зрения, и *березовый пен*, который скрывает его, скорее всего, и из поля зрения, и из поля обоняния (обычно мифические существа обнаруживают появившегося человека по запаху, как «свежее мясо»). Роль *березового пня*¹ вроде бы более про-

¹ Пеня – без уточнения, какого он дерева, мы находим и в другом, параллельном тексте, тоже на морском острове: *čion*

зрачна: он – объект сферы Вьяльняса, представляющий иллюзорный «мир чертей» (человек, участвовавший в «пирушке чертей», вдруг «прозревает» и оказывается сидящим на пне посреди болота). Но помощь Вьяльняса как создателя иллюзий труднопредставима в этом водном царстве. Так что пока приходится довольствоваться только этими несколькими отрывками.

3. Стадо Аушрине

Бык в роли сторожа Морской Девы все же не удивляет нас: бык – существо водное, связанное с водой. Бычий Баубис (или *Bubālis*, *Baubaušis*, *Baubl̃ys*) живет в водах или болотах, это божество в виде быка или по-бычьему ревущей птицы, покровитель скота и пастухов¹. Озера, кочующие в виде облаков, возвращаются на место быками или идентифицируются с быками: имена озер можно узнать, если назвать их именами быков².

Таковыми намеками мы вовсе не хотим предложить идентифицировать, допустим, Бычьего Баубиса с быком из нашего текста, а только подчеркиваем водное происхождение быка, тем самым объясняя его близость к Аушрине – морской девице, у которой есть свое стадо. В другом тексте, параллельном нашему мифу, в котором описывается обнаружение *rapos, gražiausios ant visos pasaulės* ‘девицы, что краше всех на земле’, мы знакомимся с ней, когда ее уже доставили на место, но она требует, чтобы доставили и ее корову с двадцатью телятами; это выполняет данный ей в помощники

yra toks kelmas, tam kelme yra vilkas, tam vilke, kiaulė, toj kiaulėj – antis, toj anty – kiaušinis ‘есть тут один пень, а во пне есть волк, а в том волке – свинья, в той свинье – утка, в той утке – яйцо’ (Basanavičius I, 142). Яйцо, к которому мы еще вернемся, – совместилище животного начала.

¹ Все эти слова см. в LKŽ. *Jaučių baubis* засвидетельствован еще в первой половине XVIII в.

² Б. Кербелите этому вопросу посвятила часть своего исследования (Kerbelyte 1970, 85–102).

бык. В загадках, где надо угадать слово *роса*, Аушрине появляется как *девица*, которая «выгоняла телят» или «пасла телят» и «потеряла ключи» (LT V, 463–464).

В другой группе сказок, развивающей ту же тему поисков морской королевны, материалами которой мы уже пользовались (см. выше, с. 193), стадо морской девицы, которая соответствует нашей Аушрине, состоит из *железных коров*, число которых непостоянно и меняется от одного варианта к другому (от одной коровы до 25)¹. Эту железную корову – или этих коров – пригоняют во дворец короля, который хочет жениться на морской девице, и королю предлагается испытание: он должен искупаться в *кипящем молоке* этих коров и после этого стать *молодым и красивым*. Король, желая искупаться, погибает, а герой, который нашел и доставил королевну, купается, хорошеет и получает руку морской девицы и государство недостойного короля.

Этот эпизод, параллельный нашему мифу, особенно важен из-за того, что он разрешает привести к одному стандарту Аушрине и ее стадо как обладающих одинаковыми основными свойствами: Аушрине – богиня красоты, ей герой предназначает прекрасные *яблоки*, дарующие молодость и красоту, молоко ее железных коров омолаживает людей и делает их красивее. Однако нам он еще более важен, поскольку при его помощи литовский образ *железной коровы* находит соответствия в основных индоевропейских мифологиях, проявляя вместе с тем литовскую версию этого общего мифа и, конечно, увеличивая вес нашей интерпретации мифа об Аушрине.

Ранее, пробуя прояснить и формализовать методологию сравнительной индоевропейской мифологии, нам уже приходилось исследовать анализ этого мифа Ж. Дюмезилем, вернее – исследовать процедуры сравнения трех мифов: индийского, римского и ирландского². Ж. Дюмезиль

¹ LTR 208 (132), LTR 208 (165), LMD III 73 (93).

² *La mythologie comparée* // Greimas 1970, 117–134; английский перевод: *Comparative Mythology* // Greimas 1972, 162–170 (отрывок).

рассматривает образ индоевропейской мифической королевской *Коровы* как один из элементов суверенной идеологии этих народов. В Индии известна *Корова изобилия*: новый король при вступлении на трон должен поймать ее и напоить ее молоком весь свой народ; охота на *Корову изобилия* становится квалификационным тестом на его соответствие должности короля. Похожую роль в Риме играет *Корова Империи*: это символ могущества Рима и тех благ, которые он дарует народу. Противоположную роль играет в Ирландии *Деревянная Корова*: король, который не угостил и не уважил своих придворных поэтов, дисквалифицируется как король, его заставляют доить *Деревянную Корову*, и он умирает, отпив отравленного молока. Литовская версия, как мы видим, близка ирландской: *Железная Корова* дает кипящее молоко, искупавшийся в нем король тоже дисквалифицируется как не отблагодаривший героя за совершённые последним подвиги; по литовской версии, трон должен принадлежать не потомку, унаследовавшему его благодаря кровным узам, а герою, заслужившему его правильными поступками.

Неожиданно проявляется еще одна существенная непредвиденная черта *Аушрине*: она не только воплощает *Красоту* и делится ею с человечеством, а в некотором смысле, косвенно, она участвует и при раздаче функций власти.

Надо заметить, что вместо *железных коров* некоторые варианты сказок этой группы вводят *морскую кобылицу* (реже – кобылиц)¹, подобно тому как вместо *быка* в некоторых текстах появляется *конь* или *серебряный конь* (LTR 208 (132)). Эта путаница в изображении зооморфных морских существ не случайна – читая текст дальше, мы скоро поймем ее причину.

4. *Аушрине* – морская кобылица

Вторая часть этого сегмента посвящена завоеванию самой *Аушрине*, которое происходит по совету *Северного Ветра* весьма

¹ LTR 421 (167), LMD I 815 (1), LMD I 502 (1).

необычно. Роль *Северного Ветра* тут самая важная: его характеризует и *знание* природы Аушрине, и *умение* с ней обращаться. А умеет он обращаться, конечно, потому, что знаком с одним из ее воплощений-обликов, а именно с тем, что она бывает *морской кобылицей*. «Сядь на нее, будто на коня, волосы на руки намотай», – советует он нашему герою. Только в том случае, если мы примем эту гипотезу об Аушрине – морской кобылице, станет понятным и читаемым весь наш текст. «Я на тебе выплыву», – отвечает морской девице герой, когда она грозит землю превратить в воду. Рассказчик забывает прибавить, что в «покоях» у девицы есть и уздечка, и седло, – он поведает об этом позже, по другому поводу (см. сегмент X).

Это новое обличье Аушрине не так неожиданно, как кажется на первый взгляд. Вот в одном сказании королевич заходит к Месяцу спросить дорогу к девушке, которую он ищет, а живет она *už pieno upės, už medaus girios, aukštam svirne, viršuj gulbė* ‘за молочной рекой, за медовым лесом, в высокой клетки, сверху лебедь’. Месяц соглашается помочь: *Aš žinau. Tum keliu einu, galiu tave nuvesti!* ‘Знаю я. По той дороге хожу, могу тебя отвести!’ – и дает ему красивого коня, который переправляет его через молочную реку, переносит через медовый лес. Когда они приближаются к дворцу, огромному, *ant trijų gyvenimų* ‘на три жизни’, конь дает герою последние советы, а сказитель вмешивается и поясняет читателю: *arklys, arba tas mėnuo, į arklių paverstas* ‘конь либо тот месяц, в коня обращенный’ (Davainis-Silvestraitis 1973, 51–56). Такое появление Месяца в двух обличьях, антропоморфном и зооморфном, не создает никаких трудностей для литовского мифологического мышления. В качестве доказательства можно привести широко известную загадку:

Seredoj, subatoj gimė dievo kumeliukas auksinėm kamanom, sidabrinėm patkavom (mėnuo)

‘В среду, в субботу жеребенок божий родился, уздечка золотая, подковки серебряные (месяц)’ (LKŽ (kumeliukas)),

хотя это может и не понравиться нашим фольклористам-позитивистам, которые видят в загадках только игровое начало.

Исходя из этого, можно уже составить таблицу всех обличий Аушрине, связанных с используемыми ею пространствами – основными природными элементами:

$$\text{Аушрине} = \frac{\text{Девница}}{\text{земля}} \simeq \frac{\text{Земля}}{\text{небо (воздух)}} \simeq \frac{\text{Кобылица}}{\text{вода}} .$$

В этой проясненной перспективе смысл нашего сегмента становится совсем понятным, прозрачным. Угрозы морской девицы: «Отпусти меня! Не отпустишь – земля пропадет, море будет» – были бы опасны только в том случае, если бы герой, вдохновленный *Северным Ветром*, не знал, что, превращая землю в море, Аушрине и сама станет кобылицей, и не принял бы заранее позицию наездника, тем самым делая ее угрозу неэффективной.

5. «Ты мой, я твоя»

С нарративной точки зрения программа повествования вроде бы этим и исчерпывается: цель героя, искавшего Второе Солнце, достигнута. Получив в первой фазе своей деятельности волшебное яблоко, одарившее его желанием и способностью любить, теперь он завоевывает свою возлюбленную, окончательно соединившись с ценным объектом своего желания, поискам которого была посвящена вся программа его действий.

«Ты мой, я твоя» смотрится как каноническая, часто встречаемая (Basaņavičius I, 178)¹ формула договора, которым узакониваются новые брачные отношения, напоминающая римское «Где ты, Кай...».

¹ Ср. также: Davainis-Silvestraitis 1973, 126, в котором после сексуального акта говорится: *tei jis mano bus, aš jo būsiu* 'да будет он мой, а я его буду'.

VI. ЭКЗАЛЬТАЦИЯ АУШРИНЕ

Juodu ten gyveno daugel metų. Jis, kaip mažesnis, slūga jos. Jis pats varydavo kožną rytą karves par mares. Jau jam bulius nieko nedarė.

Vieną kartą rado ant erškėčio tos panos vieną plauką užkibusį ir rado kiaurą riešutą. Suvyniojęs plauką, įkišo į tą riešutą, įmetė į mares. Atspįsta iš marių spindulys į dangų, kaip žvaigždė didžiausia

‘Жили они оба там много лет. Он, как младший, был ей слугой. Сам каждое утро гонял коров через море. И бык уже ничего ему не делал.

Однажды нашел он на кусте шиповника зацепившийся волос этой девицы и нашел пустой орех. Свернул волос, засунул в орех и кинул в море. Просиял луч из моря на небо, как звезда огромная’.

1. Слуга Аушрине

Этот сегмент выглядит в некотором смысле как эпилог нашего повествования: описание акта, происходившее до сих пор, тут становится описанием ситуации. «Жили они оба там много лет» отмечает начало спокойного, привычного состояния, наступившего после событий: не хватает лишь «и я там был...», которым чаще всего завершают сказку.

Новая создавшаяся ситуация соответствует пребыванию в морганатическом браке; с точки зрения семьи, Аушрине и наш герой составляют пару супругов, а в социальном смысле она Морская Девица, а он все-таки остается ее Слугой. Этот мезальянс, по-видимому, соответствует и космологическому союзу двух светил на небосводе: яркая Аушрине на небе показывается вместе с «меньшим», чем она, Слугой.

Aušros žvaigždė – kuri pirm saulės spindulio užteka. Ir tą seniejai labai daboja, bo ana visados, ta žvaigždė, užteka su savo tarnaičiu. O jei tarnaitis pirmiau užteka anos ir eina sau užtekėjęs pirmiau tos žvaigždės, nu, tei seniejai gaspadoriai sako: “O tei bus geri metai jau!” Gaspadorius

‘Утренняя звезда – та, что восходит прежде солнечного луча. За этим старики наблюдают, потому что всегда она, эта звезда, восходит со своим служкой. А если служка первый перед ней взойдет и идет себе впереди той звезды, ну, тогда старые хозяева

turės eiti paskui šeimos savo (ieškos jos samdyti, brangi bus). Ale kad pamato pirmiau Aušrinę, o paskui Tarnaitį einant, tada džiaugias visi gospadoriai: “Nu, tei garbė dievui, jau tiktai šeimyna turės ir mums pasi-klonioti, nevis mes jims kloniosmės!”

говорят: «Вот уж будет хороший год!» Хозяин должен будет идти за своими батраками (будет их искать, дорого они будут стоить). А вот как увидят сначала Аушрине, потом Слугу, так уж все хозяева радуются: «Ну, слава богу, и батраки должны будут нам кланяться, не всё мы им кланяться будем!»' (Davainis-Silvestraitis 1973, 163).

Рядом с этим, атмосферным, подходящим для земледельцев объяснением отношений Аушрине и ее Служки наш текст выглядит как *этиологическое сказание*, разъясняющее происхождение Слуги Аушрине и его обязанностей – каждый день гнать коров через море (небо) на пастбище.

2. Аушрине на небе

Впрочем, наш текст не заканчивается разъяснением происхождения Служки: в установившемся уже положении вдруг происходят новые события, которыми наш герой в некотором роде увенчивает всю свою деятельность. Его новые деяния на первый взгляд подчинены случайностям: герой однажды «находит» волос, потом «находит» орех. Вместо того чтобы рассматривать, как некоторые наши этнографы, такую пассивность героя как мифологическую ущербность, нам кажется, наоборот, что его деятельность, предписанная судьбой (ср. весь французский эпос, который рассматривался как “*gesta Dei per Francos*”^{*}), доказывает древность этого мифа.

Значение волоса, найденного героем, как метонима природы Аушрине нам кажется достаточно ясным. Признаемся при этом, что нам непонятно, почему волос «зацепился» за куст *шиповника*: для рационального объяснения этого недостаточно, но, может быть, это упоминание можно рассматривать как аллюзию на трон Пресвятой Девы, увитый розами?

^{*} ‘Деяния Бога через франков’ (пер. с лат. Л. Сумм). – *Примеч. перев.*

Символика *ореха* как скорлупы, в которой заключено ядро, эмбрион, из которого произрастают растения, животные и люди, достаточно ясна. Не надо забывать, что человеческий род после *потоп*а произошел, если можно так выразиться, из ореха: Бог увидел, что пара последних стариков-великанов тонут, когда щелкал орехи; он бросил одну скорлупку, в которой старики спаслись и позже породили вторую породу земных жителей – людей (Davainis-Silvestraitis 1973, 206)¹. В такой же роли, как и скорлупа ореха, может оказаться и *скорлупа желудя*: несмотря на то что имя божеств “Liubegeldae” все еще не исследовано и покрыто тайной, их деятельность Ласицкий точно определяет в литовской цитате: *Liubegeldae per mare porire sekles gillie skaute*. Исправив правописание, мы прочтем: «через море переправили семена в скорлупе желудя», что подтверждает и объяснение на латыни: *in putamine glandis* (Lasickis 1969, 42)*. И семена, и люди, и звезды на небе происходят из «водной» стихии, а посредник здесь – скорлупа ореха или желудя.

Поэтому нашему герою достаточно было положить в найденный пустой орех волос Аушрине, бросить в морские глубины, чтобы этот волос, сверкая, «просиял... из моря на небо, как звезда огромная». Это полное описание процедуры, благодаря которой Аушрине была «поднята» на небо и стала там сиять в обличье звезды. Кроме того, это и хороший урок элементарной философии для тех фольклористов-мифологов, которые все еще пишут толстые книги о «небесных богах» – улучшенной версии почитания «небесных тел» – как об отдельном, гомогенном классе богов: по литовской религии, все, что происходит на небе, – это прежде всего только *отражение* происходящего на дне морском, а в целом феноменальные явления в разных фигуративных формах – это только вариации ноуменальной реальности.

С нарративной точки зрения вознесение Аушрине на небо, выполненное героем, эта ее *экзальтация* соответствует последней, факультативной задаче героя, вследствие

¹ Другую версию этого мифа автор излагает по-польски (см. р. 421).

* ‘В скорлупе желудя’ (пер. с лат. Л. Сумм). – *Примеч. перев*

чего обычно происходит его признание, его прославление. Отход от канонической формы развития нарративных структур здесь особенно важен: вместо того чтобы самому завоевать признание, герой из последних сил старается прославить на весь мир красоту и честь своей королевны.

Таким образом, первая проанализированная часть нашего текста представляется не только незаконченным мифом, но вместе с тем и двойным этиологическим мифом: мифом о появлении Слуги Аушрине и вознесении самой Аушрине на небо.

VII. ДРУГОЙ МИР

Viens karalaitis važinėdamas ant marių, pamatė naujyną. Užstatė akruotą tiesiai ant tos žvaigždės, privažiavo artyn, nužiūrėjo par žiūronus ir rado tą riešutą. Ko greičiau bėgo atgal namon. Turėjo seną bobutę raganą.

– Sakyk, bobut, kas tas do plaukas yra?

– Yra pana tokiais plaukais!

– Ar negalėtum čia ją pargabenti? Aš tau aukso lopšį nuliesiu, dieną ir naktį supsiu už tai.

Ragana apsisvertė į ubagę ir nuejo pri tos panos, pradėjo pasakoti, kad ją iš akruoto išmetė ant kranto:

– Aš, biedna žebrokė, prašiau, kad pavėžintų, o jie mane ant kranto čia paleido. Mažu ponia loska, priimk mane už slūgą. Viernai slūžysiu. Prijėmė ją. Pabuvo nedėlią ir antrą, įsivierijo kaip tikra slūga. Ką pana liepia padaryti, tai dusyk geriau padaro. Ragana, matydama naktį karalaitį, liepė jam nuliėti aukso akruotą ir atvažiuoti, kur jis rado tą jos riešutą. Kad būtų sidabro tiltas

‘Один королевич плыл по морю и увидел небывалое. Направил корабль прямо на ту звезду, близко подошел, в бинокль посмотрел и нашел тот орех. Побежал он побыстрее домой. Там у него была бабка-ведьма.

– Говори, бабка, что это за волос?

– Девушка есть с такими волосами!

– Можешь ее сюда привести? Я тебе из золота колыбель отолью, день и ночь за это качать буду.

Ведьма обернулась нищенкой и пошла к той девице, начала рассказывать, что ее из корабля на берег выбросили:

– Я, бедная нищенка, попросила меня подвезти, а они меня тут на берег выбросили. Будь добра, госпожа, прими меня в служанки. Я буду тебе верно служить.

Приняла та ее. Побыва она неделю, другую, стали ей доверять как настоящей служанке. Все, что девица ни повелит делать, в

два раза лучше выполняет. Ведь-
ма ночью с королевичем увиде-
лась, велела ему отлить корабль
из золота и в то место приплыть,
где он тот ее орех нашел. И чтоб
был там мост из серебра'.

1. Один или два мифа?

Мы видели, что, когда герой стал *Служкой*, а *Аушрине* воз-
неслась на небо, закончился рассказ, изложенный в пер-
вой части нашего текста. С данного сегмента начинается
вроде бы совсем новая история, на первое место ставящая
нового героя – лучше сказать: *антигероя* – королевича. Пока
не будем рассуждать о том, имеем мы дело с одним мифом
или с двумя, слившимися в один, а попробуем установить
параллели между этими двумя повествованиями:

Юозапас видит *Аушрине*
(в облике второго солнца)

Ю. хочет ее *найти*

Помощник *Ю.* – *Северный Ветер*

Борьба *Ю.* *лояльна*
(с применением силы)

Ю. *остается* у *Аушрине*

Возвышение *Аушрине*

Королевич видит *Аушрине*
(в облике звезды и волоса)

К. хочет ее *похитить*

Помощница *К.* – *Ведьма*

Борьба *К.* *нелояльна*
(с применением коварства)

К. *похищает* *Аушрине*

Пленение *Аушрине*

Обе программы действия – и героя, и антигероя –
похожи, они развиваются по одной и той же, общей narra-
тивной схеме, но способы действия этих героев, их помощ-
ники, их отношения с объектом желания – *Аушрине*,
диаметрально противоположны. Поскольку действие разви-
вается не в мире людей, а в мире богов, можно предположить,
что по используемым героем способам действия, по помощи,
которую ему оказывают, можно хотя бы частично опреде-
лить те сферы мифологической сакральности, к которым
принадлежит каждый из них.

2. Ведьма

В то время, когда на помощь Юозапасу вся семья *Ветров* спешит добровольно, Королевич выбирает в помощницы существо, связанное с ним кровными узами, – бабушку *Ведьму*. Более того: хотя помощь бабушки своему внуку, казалось бы, должна быть более естественной, чем помощь совсем чужого *Ветра* нашему герою, королевич заручается обещанием бабки, только обещав ей отлить из золота колыбель – качели, т.е. за плату, путем обмена. С другой стороны, способ действия Ведьмы – маскировка, «превращение в нищенку»: вместо того чтобы показать, кто она на самом деле, Ведьма притворяется тем, кем она не является; такой способ вербальной, жестикуляционной или соматической коммуникации называется *ложью*. Обе эти черты характеризуют хорошо известное в мире литовских сказок «царство черта».

Хоть она и засвидетельствована с XIV в. как богиня леса, сопоставлена с *Медейной* (*Medeina* \approx *Modeina*), *Ведьма* (*Ragana* \approx *Ragaina*) (Lasickis 1969, 40), которая появляется очень часто в текстах наших сказок, до сих пор остается загадочным существом, и ее облик совсем не ясен: дистанция между этимологией ее имени (ср. латыш. *paraguone* ‘женщина, предвидящая будущее’, *pa-redzet* ‘предвидеть, угадывать будущее’) (*Būga* II, 257–258) и формами ее стереотипного поведения кажется слишком большой. Тем интереснее подчеркнуть в нашем тексте главное свойство *Ведьмы* – ее *знание*, которое предопределяет будущее, поскольку дополнено *умением действовать*: в то время как королевич видит в скорлупе ореха лишь волос, его бабка *Ведьма* знает, т.е. «видит насквозь», что прячется под обликом этого волоса; тем самым она планирует будущее, предвидя не только свои действия, но и реакцию *Аушрине* на ее действия. Способ ее действий соответствует действиям этих многочисленных «чародеев» королевства, т.е. деятельности *колдунов*, которые, в отличие от *волшебников*, предугадывающих будущее, могут сами управлять будущим, изменяя его в том или ином направлении.

Среди черт поведения *ведьм*, описанных в различных сказках, здесь мы упомянем только те, которые напрямую

связаны с фигуративной системой ценностей исследуемого нами текста. Первая из них – это несовместимость их деятельности, их мира с водой: *ведьмы* не имеют силы «в море», прямо говорит один из сказителей (Basanavičius IV, 85); чтобы уберечь ребенка от *ведьмы*, которая хочет его украсть, его спускают на лодочке в море, а ведьма всякими способами пытается заманить его к берегу – иначе она его не достанет (Basanavičius III, 305–306 и 307–308). Такие примеры можно умножать, но это вышло бы за рамки нашего исследования: ясно, что мифическая зона, которую представляет *Ведьма*, враждебна *Аушрине* и ее морскому королевству.

Если *Ведьма* пассивно проявляет свою водобоязнь, не надо забывать, что одна из главных активных сфер деятельности ее помощниц, ведьм-женщин, – это «порча» молока у коров. Имея в виду значимость стада коров *Аушрине*, эта вредоносная деятельность – непрямая, замаскированная борьба с *Аушрине* и ценностями, которые она представляет.

Именно из такого мира произошел королевич, который однажды «плыл по морю» и увидел «небывалое».

3. *Кальвялис* (?)

Если пробовать применить принцип, по которому героя можно узнать по его делам, сразу бросается в глаза почти полное отсутствие его «дел». Его деятельность проявляется только в одной области: когда он обещает бабке *отлить* из золота колыбель, а чуть позже – когда по велению *Ведьмы* *отливает* золотой корабль и серебряный мост. Тем самым королевич – литейщик из драгоценных металлов, иначе говоря – золотых дел мастер.

Такой портрет королевича нельзя не сравнить с одним из самых ранних (около 1261 г.) упоминаемых литовских богов, имя которого – *Kal-ev-elis* = *Kalvėlis* – и этимологию (по деформированному написанию *Teliavelis* в Хронике Иоанна Малалы) уже давно восстановил К. Буга (Būga I, 188) и который является одним из четырех великих литовских богов, которых перечисляет Я. Длугош,

интерпретируя его как римского *Vulcanus*. Сведения о *Кальвалисе*, конечно, неполные: о нем в упомянутой Хронике сказано только, что он выковал *Солнце* и подвесил его на небосводе. Попробуем дополнить это несколькими фольклорными документами.

Связь *Вяльняса* (*Vėlnias*) с кузнечным делом и кузнеца – с миром чертей сомнений не вызывает. Читая корпус сказки «Йонас бесстрашный», собранный из 33 вариантов, мы уже имели возможность встретиться с настоящим *Вяльнясом* – а не какими-нибудь чертенятами, отпускающими пошлые шутки, – который предлагает герою поединок: загнать как можно глубже в землю наковальню в его просторной подземной кузнице, стуча по ней молотом (Greimas 1970, 231–248). Другой герой – *Медвежонок* (*Meškiukas*) – сын Медведя и госпожи – спустился под землю.

Ten svieta rado nusileidęs... Rado kalvę. Įėjo į tą kalvę, kalvis kala. Kai kalvis su kūju muša į priekalą, taip vokietukas pasirodo (nusikala). Pasižiūrėjo Meškiukas ir sako: "Tei čia mandras svietas!"

‘И нашел там мир, спустившись... Нашел кузницу. Вошел туда, кузнец кует. Как стукнет кузнец по наковальне молотом, немчик¹ выскакивает (выковывается). Посмотрел на это Медвежонок и говорит: «Вот уж странный мир!» (Davainis-Silvestraitis 1973, 97).

О хитром, оборотистом человеке говорят: *tas velnių kaustytas* ‘его черти подковали’ (LKŽ: *káustyti*).

Образ *Вяльняса* – подземного кузнеца – достаточно ярок. Но при этом оказывается, что тайну кузнечного ремесла – *seniau ant žemės kalviais tebuvo tik pragaro kipšai* ‘раньше на земле кузнецами бывали только черти из ада’, – а именно как сварить куски металла, однажды коварством или по-хорошему получает какой-то *Кальвис* (*Kálvis* – букв. ‘кузнец’. – Перев.) (LT IV, 427)², и что с этого момента отношения *Вяльняса* и *Кальвиса* перестают быть понятными:

¹ Немчик, конечно, – чертик.

² Ср. другой вариант в Dubingiai 1971, 335–336.

например, когда *Кальвис* умирает, он разгоняет всех чертей из ада. Бог тогда решает забрать кузнеца на небо, а чертей опять загоняет в ад (LT III, 662–663). В другом тексте один герой, поспоривший с *Вяльнясом*, пугает его рассказом о том, что его брат-кузнец живет на небе (Ibid., 591). Эти два примера, хоть их контекст и более поздний, христианизированный, показывают главенство *Кальвиса* над чертями. Последний достойный упоминания пример, который мы приведем, рассказывает о кузнеце, который в своей кузнице повесил портрет *Вяльняса* и насмеялся над ним. *Вяльняс* мстит ему, грозясь его повесить, и кузнец спасается, только дав обещание, что больше насмеяться не будет (LT IV, 510). Эти амбивалентные отношения *Кальвиса* и *Вяльняса* показывают нам, что, хоть и в позднем фольклоре, *Кальвис* все еще сохраняет свою мифологическую роль.

Вроде бы нет смысла останавливаться на отношениях *ведьмы* и *кузнеца* – они обширны и разнообразны, но вряд ли могли бы дать нам что-то новое. Упомянем разве что оружие, которым будет пользоваться *Ведьма* в тексте чуть дальше, – *нож*, т.е. изготовленный кузнецом инструмент, который ненавидит *Перкунас* (TD III, 189 sqq.), постоянно в него ударяя громом и молниями, которого особенно боится *Ветер*, – ножом можно ранить или убить любой невидимый *ветер* (TD IV, 301–302).

Вопрос, можно ли идентифицировать *королевича* как бога *Кальвялиса*, пока что, по данным, которыми мы располагаем, остается открытым. В конце концов, это не является главной задачей нашего исследования. Нам показалось полезным добавить к собранным данным досье *Кальвялиса*, особенно важное для исследований литовской религии, именно из-за того, что в последнее время появилась тенденция выносить несколько поспешные решения по этому вопросу¹.

¹ Тут мы имеем в виду, кроме прочих, русского семиотика В.Н. Топорова, который, по нашему мнению, слишком быстро переходит к сравнительному исследованию балто-славянской мифологии.

VIII. ПОХИЩЕНИЕ АУШРИНЕ

Rytą 8 adyną atsikėlė pana, išejo iš savo dvaro, pamačius šviežų akruotą. Tokio dar akruoto nebuvo. Ta bobutė ėmė vadinti paną:

– *Eikiava pasižiūrėti!*

Pana buvo išėjus vienplaukė. Buvo begrižtanti paimti skepetą. Čerauninkė pasakė:

– *Aš atnešiu skepetą!*

(Ragana papiauna herojų.)

Priėjo pri akruoto artyn – mato, kad ant to akruoto nėra nei jokio žmogaus. Čerauninkė ėmė vadinti ponią ant akruoto pasižiūrėti. Kaip užėjo ant akruoto, tas pasidavė į mares. Iššoko karalaitis, pajėmęs paną, įsivedė į pakajų:

– *Nesibijokis, pas manęs geriau būsi, kaip čia. Turiu karalystę, turiu vaiską.*

Parsivežė ją į savo karalystę. Norėjo ją ženyti trumpai.

– *Aš negaliu tekėti be metų! Gailius savo tėvo, neseniai mirė.*

Kaip galėdama trukdino čėsą, kad tik jis nesišenytų

‘Утром в 8 часов встала девица, вышла из дворца и увидела новый корабль. Такого корабля еще не бывало. А эта бабка стала девицу звать:

– *Пойди посмотри!*

Девица вышла простоволосая. Хотела уже вернуться за платком. А колдунья говорит:

– *Я платок принесу!*

(Ведьма зарезала героя.)

Подошла она к кораблю поближе – видит, на корабле никого нет. Стала колдунья звать ее на корабль. Как зашла она на него, тот и отплыл сразу. Выскочил королевич, взял девицу, в покои повел:

– *Не бойся, у меня тебе лучше будет, чем здесь. Есть у меня королевство, есть войско.*

Привез он ее в свое королевство. Хотел сразу на ней жениться.

– *Не могу я замуж выходить, пока год не пройдет! Тоскую по отцу своему, он недавно умер.*

Как могла, тянула время, только чтоб он не женился’.

1. Нарративная организация

Введение антигероя и его новой программы – развитие сюжета о похищении Аушрине усложняет задачу сказителя. Он не может выпустить из виду судьбу главного героя, а вместе с тем должен параллельно развивать вторую

интригу. Надо сказать, что с технической точки зрения он это выполняет совсем неплохо, заплетая в косу эпизоды обеих программ: его перескакивание от одной истории к другой с помощью коротких эпизодов нисколько не умаляет внимания слушателей. Порядок расположения этих эпизодов примерно такой:

(1) Похищение Аушрине
(обольщение)

(2) Убийство героя

(3) Похищение Аушрине
(перемещение)

(4) Воскрешение героя

(5) Освобождение Аушрине

Аналитику все-таки трудно уследить за всеми этими сменами пространств и действий, и он вынужден нейтрализовать требования этой дискурсивной формы, спаривая эпизоды (1 и 3; 2 и 4) для того, чтобы восстановить гомогенные сегменты повествования.

2. Эпифания Аушрине

В прошлом сегменте мы видели *Ведьму*, заказывающую Королевичу-Кальвялису золотой корабль с серебряным мостом: даже при понимании общего смысла такого заказа – заманить Аушрине на корабль и похитить ее – сама форма коварного замысла остается не совсем понятной. Понять ее может помочь уже раскрытый нами параллелизм между действиями двух главных персонажей – героя и антигероя. Ровно так же, как герой возвышает Аушрине, вознося ее на небо, так и антигерой, в свою очередь, предлагает ей своеобразную инсценировку ее возвышения: золотой корабль со спускающимся с него серебряным мостом и стоящая на корабле

простоволосая красавица – это эпифания восходящей утром звезды Аушрине, соблазн, перед которым не устоит ни одно женское сердце.

Такое оформление коварного замысла мы находим и в другом рассказе (LMD I 815 (1)), хотя контекст его почти противоположный: морскую девицу тут похищают не с «плохим» умыслом, а с хорошим, автор похищения – сам герой, который должен доставить ее к своему королю. Конечно, дело тут только в выбранной сказителем *перспективе* и *морали* описываемых событий – в его разделении действующих лиц на положительных и отрицательных, – но характерно, что появляющийся в этой сказке *Кузнец* служит помощником героя, убивающим *Ведьму*, которая гонится за героем. Как бы там ни было, когда герой доезжает до берега моря, его волшебный конь просит разрезать ему брюхо, вынуть кишки и закопать их, чтоб никто не нашел, а внутренности¹ бросить в море, сесть на них и плыть. Посреди моря внутренности коня «превращаются» в *золотой корабль*, на который потом заманивают поплавать морскую девицу. Оказавшись на середине моря, «золотой корабль» опять возвращается в начальное состояние, превратившись во внутренности коня. Сказка продолжается: оскорбленная девица снимает с шеи свои бусы и высыпает их в море (а, как мы знаем, бусы или *жемчуга* – это *роса*, которую рассыпала Аушрине (LT V, 463)). Поэтому герою приходится вернуться и собирать эти бусы, затем привести морского *жеребца* с девятью *коровами*, искупаться в их молоке и, наконец, став очень красивым, жениться на морской девице.

Всю эту историю мы пересказываем почти полностью не для своего удовольствия, а чтобы показать, что ее главная тема, в рамках которой появляется мотив *золотого корабля*, в основном не отличается от анализируемого нами текста, что сам мотив, несмотря на несколько трансформаций, должен рассматриваться как параллельный версии об эпифании, описанной в нашем тексте. Только приняв это, наконец

1 *Dúbla* или *dūbliai* – внутренности животного, кишки (LKŽ). Скорее всего, здесь имеются в виду легкие жеребенка. См. в следующем сегменте попытку анализа печени и легких.

можно ввести отрывок мифа, зафиксированного в Хронике Иоанна Малалы, в котором бог Кальвялис выковывает и вешает на небосвод Солнце. Имея уже три версии одного и того же мотива (с трансформацией: Аушрине – Солнце), мы теперь можем хотя бы представить общие рамки этого мифа о происхождении Солнца и общую мифологическую атмосферу. К сожалению, исследования о Солнце в литовской мифологии пока что не начаты¹.

IX. СМЕРТЬ И ВОСКРЕШЕНИЕ

O jos vyras miegojo. Ragana pajėmė peilį ir papiovė jos vyrą. Išjėmė plaučius ir kepenis, praeidama įmetė į mares. Ponia nežino, ką ten ji padarė.

(Karalaitis pargabena Aušrinę pas save.)

Susibėgo visi keturi vėjai pas motinos savo paklausinė naujyną. Žiūri, kad motinos sode suvytę visi obuoliai.

– *Del ko taip čia, motuš, yra?*

– *Bėkiat žiūrėti, musėt, tas mūsų prietelis negyvas yra, kur mūs sodą dabojo.*

Rado jį papiautą. Pradėjo ieškoti po krantus, vandenį plaučių jo. Pamatė – vėžys labai didelis bevelkės į olą. Atjėmė plaučius ir kepenis. Šiaurinis vėjas panėrė į mares ir išnešė gyjančiojo vandens ir gyvuonies. Sutepė, sumazgojo – stojos sveikas ir gyvas. Klausia:

‘А муж девицы спал. Ведьма взяла нож и зарезала мужа. Вынула ему легкие и печень, проходя мимо, в море выкинула. А госпожа не знала, что она там сделала.

(Королевич привозит Аушрине к себе.)

Сбежались все четыре ветра к своей матери, чтобы новости узнать. Смотрят, а у матери в саду все яблоки завяли.

– Отчего так случилось, матушка?

– Бегите, посмотрите, может, тот наш дружок умер, что сад стерег.

‘Нашли они его зарезанного. Стали искать по берегам, по водам его легкие. Смотрят – огромный рак тащит их к себе в нору. Отняли легкие и печень. Северный ветер погрузился в море и целебной воды и живой воды принес. Окропил его, полил – встал он жив и здоров. Спрашивает:

¹ Й. Балис верно замечает, что Месяц (*Mėnulis*) в литовской мифологии играет гораздо более важную роль, чем Солнце (*Saulė*) (Balys 1948, II, 46). В описаниях функций Солнца и его почитания пока что не хватает последовательности.

– *Kur ta pana dingo?*

– А куда та девица подевалась?

– *Nežinau, aš buvau užmigęs.*

– Не знаю, я заснул.

– *Tu buvai papiautas*

– Ты зарезанный лежал’.

1. Смерть

Наш сегмент состоит, как мы упоминали, из двух эпизодов, описывающих смерть героя и его воскрешение.

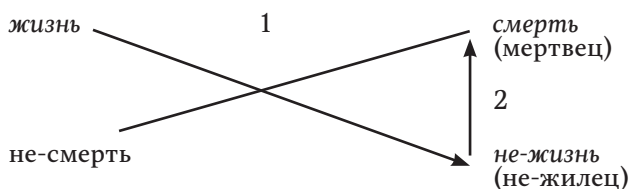
Процесс смерти надо разделить на три отдельных фазы.

(1) Убийство;

(2) Выбрасывание легких и печени в воду;

(3) Их перенесение в нору рака.

Смерть – не просто переход из одного состояния в другое, это сложная процедура, проходящая автономные этапы. Ее можно представить как алгоритм двух логических операций, происходящих в семиотическом квадрате¹:



Значение этой схемы постепенно прояснится после детального анализа сегмента.

1-1. Легкие

В литовском антропологическом мышлении *легкие* и *печень* считаются самыми главными органами, в которых сконцентрировано здоровье человека, его силы и вообще жизнь. Неудивительно, что в одной сказке отец, рассердившийся на своего младшего сына за обман, велит *jį į girią išvežti ir sukapoti ir į žemę įkasti, o ženklą parnešti plaučius ir kepenas* ‘его в лес отвезти и зарубить и в землю закопать,

¹ См.: Nef et al. 1976.

а как знак принести *легкие* и *печень*’ (Davainis-Silvestraitis 1973, 126). В этом случае легкие и печень являются доказательствами, что сын уже мертв. Но подходит это только людям, а не существам более высокого ранга – *ведьмам*: одну такую ведьму якобы получилось сжечь при помощи яровой соломы, *tik likę nesudegę jos plaučiai ir pilvas* ‘не сгорели только ее *легкие* и *брюхо*’ (скорее всего – *печень*) (они плавали в болоте, потому и болото это получило название Плаучябале (*Plaučiabalė**)) (Balys 1949, 36–37). Еще более невероятное происшествие описано в сказании о девушке, которая сумела *sugauti tris vėles, keliu beeinančias* ‘поймать трех духов, по дороге идущих’ (Davainis-Silvestraitis 1973, 54–56). Герой нашел девушку и заснул от усталости, а ее мать-ведьма

prarėžus jo pilvą, plaučius išplėšė. Toji duktė bėga į vidų, skubina. Žiūri ir mato motiną, plaučius per aslą rankoj nešant. Ji iš motinos išplėšė, idėjo atgal ir susiuvo. Ir vėl jis miegojo, kaip miegojęs. Ragana nori kanečnai įmesti tus plaučius į tą katiliuką, kur virė vanduo

‘разрезала ему брюхо, легкие вынула. Дочь бежит домой, спешит. Видит, мать по избе идет, легкие в руке несет. Она их у матери вырвала, обратно положила, зашила. А он опять спал, как спал (то же самое повторяется *три раза*). Ведьма хотела, конечно, бросить эти легкие в тот котелок, где кипела вода’.

Девушка, спасая героя от смерти, доказывает тем самым, что она умеет «поймать *трех духов*, по дороге идущих (*духов*, поскольку *легкие*, *душу* она положила обратно)».

Этот особенно интересный текст идентифицирует *легкие* с «душой», раскрывая дохристианское понятие «телесного духа», еще не знакомое с дихотомией тела и души. Оно четко определяет и понятие *души*: это «душа», ушедшая из тела, «идущая по дороге» к смерти, ровно так же, как легкие, которые несет по избе ведьма, «путешествуют» в кипящую воду, в которой им суждено свариться, исчезнуть. Душа (*vėlė***) может проявляться в разных видах – как «душа»

* Букв. ‘болото легких’. – *Примеч. перев.*

** Словом *vėlė*, в отличие от *dūšia*, в литовском языке обозначается душа умершего человека. – *Примеч. ред.*

(*dūšià*), «запах» (*kvāpas*), «дух» (*dvasià*), «пар» (*gāras*), но ее жизненные силы спрятаны в легких, и жизнь ее должна закончиться, как и в нашем тексте, *в воде*.

Также надо отметить, что это жизненное начало, которое мы только что отождествляли с «душой», может быть выражено и другим образом, в виде *доли* (*dalis*). Как известно, обездоленный (*bedālis*) человек может жить с *доли* своей жены, или даже с *доли* подаренного ему барашка или собачки. Более того: *доля* может передаваться, переходить от одного существа к другому. Вот описание процесса, когда *доля* зарезанной коровы переходит к людям:

Insidėjo į puodą (karvės) plaučius, kepenis ir šėip mėsos – verda, jau biskį pavirė; tuojaus nusipjovus davė moteriškė vaikam, pačiam ir pati paragavo: žiūri... kad jau turi vaikai, pati ir pats dalis

‘Положила в котел *легкие, печень* (коровы) и просто мяса – варит, немного поварила; тут же отрезала женщина и дала детям, мужу и сама попробовала: смотрит... а вот уже есть *доли* и у детей, и у мужа, и у нее самой’ (Basanavičius I, 117–118).

Не поднимая вопроса, может ли *доля* идентифицироваться с *душой-духом* – для этого потребовалось бы отдельное исследование, – мы отмечаем, что местопребыванием и этого принципа *счастья-доли* могут быть легкие и печень.

1-2. Печень

Мы видим, что *печень* (*kepenỹs, kepenà, kēpenos, kepsniaĩ* или *jėknos, jāknos*) неотделима от *легких* в описании основного жизненного принципа человека или животного. *Печень*, как показывает и этимология этого слова (ср. *kėp-ti* ‘печь’), – это центр жизненного тепла: *Gera! apkaista kepenos, su spragilais bekulant* ‘Хорошо греется печень, когда цепями молотишь’ (LKŽ: Луоке, Тяльшайский р-н); вместе с тем это место проявления человеческого темперамента: *Jau man jakna kaista, o dar jis vis erzđina* ‘У меня уж печень горит (я уже сержусь), а он все дразнит’ (LKŽ: М. Сланчяускас), истоки сил и стараний человека тоже находятся

в печени: *jāknintis* означает ‘стараться, работать через силу, перестараться’ (LKŽ), там же находится и его здоровье: *iš jaknų blakės byra* ‘из печени клопы сыплутся’ – говорят о больном, слабом человеке (LKŽ: К. Алекнавичюс). Так печень становится и обителью моральных качеств, синонимом совести: *Mano krivida eis tau ant kepenos t.y. ant sumnenės* ‘Моя кривда падет тебе на печень, т.е. на совесть’ (LKŽ: А. Юшка).

Пока еще рано было бы пытаться установить функциональные отличия печени от легких в поисках специфических атрибутов печени. Достаточно только напомнить, что данные греческой мифологии, например, тут не отличаются от литовской: греческие боги бессмертны, точно так, как бессмертна и их печень; орел, например, питается печенью прикованного Прометея, но, поскольку она бессмертна, он и питается ею вечно.

1-3. Царство рака

Упоминаемый в нашем тексте «огромный рак» в других текстах называется *Рачьим Королем* (*Vėžių Karalius*) (LTR 422 (21)), царство которого находится на дне моря. Когда он волочет в свою нору легкие и печень героя, он тащит их на неминуемую смерть, и *Северный Ветер* лишь в последний момент спасает героя от гибели. То, что рак *пятится* и взгляд его обращен в мир живых в тот момент, когда он тащит души к смерти (ср. *vėžys* ‘рак’, *vėž-ti* ‘везти’), делает его достойным роли прокуратора и стража этого царства смерти.

Рак ведет себя подобным образом не только в нашем тексте, но и в других, тоже связанных с морской девицей:

*Tuomet arklys kvailiui sako papiauk
mane ir mano mėsos gabalą įmesk į
jūres*

‘Тогда говорит дураку конь: за-
режь меня и кусок моего мяса
брось в море’

(в другом варианте говорится о бросании внутренностей (“babakai”) – а мы уже знаем, о каком «мясе» идет речь),

*tos mėsos ateis esti vėžys, tai tu jį
pagauk ir sakyk, kad jis sušauktų
visus vėžius ir kad jie išimtų jūrų
karalaitės kraičius...*

‘это мясо придет есть рак, так ты
его поймай и скажи, чтобы он со-
звал всех раков и чтобы они при-
несли из моря приданое морской
королевны...’ (LMD I 540 (1)).

Несомненно, рак – это страж «приданого» *Морской Девы*, ее «богатств» – или хотя бы хранитель ключа от сундука (LTR 422 (21)), в котором ее заперла ведьма. В конце концов, именно в ведении Рака находится *яйцо*, которым можно облить стеклянную гору на морском острове и тем самым воскресить все королевство (Basanavičius I, 142), или *яйцо*, в котором спрятана *be dūšios karaliaus “dūšia”* ‘без души “душа” королевича’ (Ibid., 199–204). Но к *яйцу* нам придется снова вернуться через некоторое время.

Такой мир смерти, из которого не возвращаются, строго отделен от мира живых, не только от людей, которые должны умереть, узнав его тайны¹, но и от богов: сыновья Ветра, хотевшие узнать тайны морских глубин, пытаются выдуть воду из моря и гибнут в его волнах (LT IV, 587). Между этим миром смерти и миром живых расположена промежуточная зона, населенная существами, которые ни по-настоящему «живые», ни «мертвые»: это мир духов, ведьм (легкие и печень которых не боятся огня), привидений и чертей.

Это первые черты, с которых мы можем начать характеристику концепции литовской «загробной жизни».

2. Воскрешение

Процедура убийства героя, как мы видели, двойная: его надо сначала зарезать, а после этого его «душу» – легкие и печень – выбросить в море, чтобы с ним окончательно расправился рак. Поэтому и операция воскрешения героя из мертвых состоит из двух частей: сначала надо найти его

¹ Ср.: *La quête de la peur* // Greimas 1970, 231–248.

«душу» и вложить обратно в «тело», а только потом пробовать оживить это органически психическое целое.

2-1. Целительная вода и живая вода

Для того чтобы воскресить мертвеца или, в более легких случаях, вылечить больного или сделать здоровым инвалида, нужны терапевтические воды двух сортов:

(1) *заживляющая (лечебная) вода*, называемая у нас *целебной водой*;

(2) *живая вода*.

Наш текст, имеющий ярко выраженный мифологический характер, ролью ищущего воду наделяет мифологического персонажа – Северный ветер. Другие сказания, в которых используется мотив заживляющей и живой воды, уже более сказочного характера, их героем чаще всего бывает дурачок, который ищет лекарство для больного отца. По законам волшебной сказки как жанра мифологические качества героя при этом переносятся и передаются его помощникам. В роли таких помощников мы находим, во-первых, лежащего возле моря *синего быка*, который подсказывает, что воду можно найти «за морями» (Basanavičius III, 157), другой помощник – это *Волк*, который относит дурачка в «другое королевство» (Ibid., 169–171) или, в другом случае, убивает птенца ласточки, чтобы для его воскрешения она была вынуждена искать и принести целебную и живую воду (Davainis-Silvestraitis 1973, 172–173). Как мы видим, рядом с первостепенными помощниками логика сказки выстраивает целый ряд второстепенных – птиц, где наряду с ласточкой мы видим ворону и знакомого нам по нашему тексту *ястреба*: все они по *воздуху* приносят *воду*.

В этой группе сказок, которые надо бы было подробно исследовать, терапевтическое воздействие воды проявляется:

(1) в *исцелении больного* (сказка начинается с общего высказывания: отец болен);

(2) в *восстановлении красоты* (у короля на голове возникает *стригущий лишай*);

(3) в *омоложении* (старик отец воскресает «здоровый и молодой, веселый и удалой» (Davainis-Silvestraitis 1973, 124 sqq.).

К этим областям воздействия еще надо прибавить:

(4) *прозрение* (исцеляются *выколотые глаза* героя), которое, правда, относится уже к другой группе сказок (Basanavičius III, 75 и 106).

2-2. Жив и здоров

Наш герой, окропленный целебными водами, «встал жив и здоров». У этой стереотипной формулы, которую мы механически употребляем каждый день (*Sveikas gyvas, Jonai!* ‘Жив-здоров, Йонас!’), более глубокий смысл, чем кажется.

Для того чтобы понять мифологическую процедуру «воскрешения из мертвых», надо прежде всего применить общее методологическое правило, основанное на старинном принципе «кто может больше, может и меньше», по которому, если у нас есть несколько вариантов того же текста, надо выбрать из них как базу тот вариант, в котором исследуемый факт или событие описывается самым емким и радикальным образом. В нашем случае исцеление больного или избавление его тела от уродства (стригущего лишая) смотрится в таком случае как ослабленный вариант гораздо более важной процедуры *омоложения*, благодаря которой старый отец возрождается «здоровым и молодым».

Оказывается, что человек, предназначенный для омоложения, сначала должен быть *sukapotas į šmotus* ‘порублен на куски’, и только после этого, окропленный целительной водой, он *за-живает* – срастается в одно целое и становится *здоровым*. Такой мотив о человеке, разрубленном на куски, которого частями выбрасывают из печной трубы, широко известен во всем европейском фольклоре¹: это типичное проявление сил *Вяльняса*, действующего в уже упомянутой нами зоне «ни живого, ни мертвого»: он, действуя в этой зоне, может разрубать тела и слеплять их обратно.

Если мы вернемся к понятию *здоровья*, нам не следует забывать об одном из главных значений литовского слова

¹ Ср. наше исследование в: Greimas 1970, 231–248.

здоровый: *sveikas* означает ‘весь, цельный’ (*sveikas skaičius* ‘целое число’, например, в отличие от *trupmeninis skaičius* ‘дробь’). Потому функцией целебной воды является именно вернуть индивиду его «здоровье», т.е. его целостность, гарантирующую его личную идентичность.

Такого здорового человека надо еще сделать *живым*; для этого нужна *живая вода*: от целебной воды человек «за-живаает», а от живой – «о-живаает». Как мы видим, жизненное начало отличается от целебного. Неудивительно, что наш текст эту живую воду очень точно называет *gyvuonis*. Слово *gyvuonis* (или *gývuonis*), по определению Словаря литовского языка, означает:

(1) место под ногтем; внутренняя часть рога;

(2) жало (у пчелы, осы...);

(3) жало змеи;

(4) середину нарыва, его стержень;

(5) жизнь (*Su geluonių iš bites ir gyvūnų ištraukia* ‘С жалом из пчелы и жизнь вынимают’ – Валкининкай, Эйшишский р-н).

У всех этих значений есть один знаменатель: *gyvuonis* – это та центральная точка, тот корень, то место, в котором скрыто, держится жизненное начало, сам его принцип.

Gyvuonis в других текстах чаще всего заменен *живой водой* (*gyvasis vanduo*), но это не меняет его основного значения: *живая вода* – не терапевтическое средство, не лекарство, при помощи которого телу дается жизнь, она сама *живая вода*, она, как и *вода*, сама *жизнь*, жизненное начало, которое возвращается «здоровому» телу.

Поэтому становится понятно, почему наш текст, архаичные свойства которого, в сравнении с другими вариантами, проявляются все яснее, эту первую целебную воду, возвращающую здоровье, называет не, как обычно, *целебной* (или *лечебной*), а *целительной*: здоровье, как и жизнь, такое же личностное начало, присутствие которого в теле гарантирует его цельность. Эти два приложения поддерживают организм и делают человека «живым и здоровым», но как концепты они обладают и независимым бытием, и место их проживания – морское дно.

2-3. Спящая королева

Дальнейшее развитие сказки, в которой дурачок уходит искать для своего отца целительную и живую воду, чаще всего вводит мотив спящей королевы. Обычно именно у нее герой находит нужные ему воды, но, не ограничившись этим, *užsimano pas tą paną jį, tas durnius, savo norus išpildyti* 'решает у той девицы он, тот дурень, свои желания исполнить' (Basanavičius III, 170). В итоге «сделанного дела» у королевы рождается сын, а иногда и заколдованное королевство тут же всплывает наверх.

Это совпадение во времени приобретения живой воды и рождения новой жизни не случайно. Даже если не задаваться вопросом, можно ли рассматривать мотив о спящей королеве как трансформацию женитьбы нашего героя на Морской Деве (см. выше, V сегмент), надо отметить тот факт, что возникновение новой жизни (а тем самым, возможно, и все мифологические явления, связанные с *рождением*) в литовском мировоззрении сопоставляется с приобретением живой воды, что оба эти явления принадлежат той же философско-сакральной сфере.

2-4. Железные коровы

Здесь нам опять придется напомнить группу сказок, которые мы уже частично исследовали (см. выше, с. 198), герой которых по приказанию короля должен доставить ему *Морскую Королеву*, приводит немного позже и ее *железных коров*, в кипящем молоке которых король купается и погибает, а его помощник-герой, наоборот, становится необыкновенно *красивым*, женится на королеве и наследует царство.

Цель этого напоминания – обратить внимание на несомненную аналогию, существующую между результатами воздействия живой воды и купания в молоке Железных Коров: эту аналогию подтверждает – тем самым закрепляя и наши доказательства – возможность взаимного замещения мотивов о живой воде и железных коровах. Герой одной из сказок, доставив королю Морскую Деву, тут же отсылается с новым заданием, поскольку он

*žino tokį vandenį, jei tu (karaliau) su
tuo vandeniui savo veidą suteptumei,
tai pasidarytumei daug jaunesnis,
o jei suteptumei veidą savo jaunai
karalienei, tai ji pasidarytų antra
 tiek gražesnė*

‘знает такую воду, что если бы
ты (король) этой водой лицо
окропил, то стал бы гораздо мо-
ложе, а если бы окропил лицо
своей молодой королевы, то она
стала бы в два раза красивее’.

Герой отправляется на берег и там заставляет воронов
лететь «в глубь моря»:

*turit man atnešti vieną butelkėlę
tokio vandens, kad mirusį žmogų
galima būtų prikelti, o kitą butelkėlę
tokio vandens, kad suteptus žmogaus
veidą jis antra tiek gražesnis
pasidarytų*

‘вы должны мне принести одну бу-
тылочку такой воды, чтоб умерше-
го человека можно было воскресить,
а другую бутылочку – чтоб, если
окропить человеку лицо, он в два
раза краше стал’ (Balys I, 50–70)¹.

Хотя сказитель тут и путается немного, перечисляя
функции двух вод, нам важно то, что мотив целительной
и живой воды вводится в том же самом месте, в котором
в нескольких других вариантах мы находим мотив омола-
живающего молока. Оба мотива – если рассматривать их
как параллельные *modi operandi* – тем самым принадлежат
сфере сакральности Аушрине и ее стада.

2-5. Здоровье и жизнь

Проблематика жизни и смерти, здоровья и болезни
встречается и в повествованиях, описывающих бои с Дра-
конами. Здесь мы опять стеснены и рамками исследования,
и отсутствием исчерпывающих данных о происхождении
драконов, что не дает углубиться в вопросы, затрагивающие
их природу, при попытке выяснить их водное происхожде-
ние и решить проблему их «деградации» в отрицательных
персонажах. Достаточно затронуть только один, важный
для нас аспект их существования.

¹ Текст жемайтский, записан Уго Шью (Hugo Scheu) около
1875 г.

Вне зависимости от цели, преследуя которую герой встречается с Драконом, самое сложное в борьбе с непобедимым Драконом – это найти его слабое место, его ахиллесову пятю. Это слабое место – обиталище его здоровья или жизни.

Один из героев велит девице, похищенной драконом, испытать тайну хитростью:

– *Eik tamsta paklausk, kur jo sveikata.* – Иди спроси, в чем его здоровье.

Slibinas ir išsiduoda:

Дракон тут же выдает себя:

– *Mano sveikata: devinto karalystėj gyven mano brolis, tai kad aną kas užmuštų, tai ir aš nebeturėčia sveikatos* – Вот мое здоровье: в девятом царстве живет мой брат, так если кто его убьет, так и у меня здоровья не будет’.

Герой, конечно, убивает брата-дракона, из внутренностей которого выпадает яйцо, с помощью которого и «взрывается» главный дракон (Slančiauskas 1974, 189–192).

Похожая история происходит и с королем без души, душу которого герой должен найти, если хочет его убить. А душа его находится в озере, в том озере – камень, в том камне – заяц, в том зайце – утка, в той утке – яйцо, которое и есть душа короля (Basanavičius I, 199–204).

Другой дракон на вопрос *kur tavo gyvastis, kad tu toks drūtas, tavę nieks negali užmušti?* ‘в чем твоя жизнь, что ты так здоров, тебя никто убить не может?’ отвечает:

mano gyvastis toli, gilei: marėse an salos yra jautis, tam jautij – karvelis, o tam karvelij – kiaušinis, o tam kiaušiniį – mano gyvastis

‘моя жизнь далеко, глубоко: в море на острове есть бык, в том быке – голубок, в голубке – яйцо, а в этом яйце – моя жизнь’
(Basanavičius IV, 153).

Герой другой сказки, сын Бури, отправляется на поиски смерти Морского Короля и находит ее *ant raudonųjų marių, ant salos* ‘на красном море, на острове’, в сундучке под дубом, в том сундучке сидит утка, в утке – яйцо, и этим яйцом он убивает Морского Короля (LT III, 230–232). Другой

вариант поисков смерти дракона еще интереснее с мифологической точки зрения. Дракон, которого выпрашивает девица, сначала дает несколько ложных ответов: в первый раз говорит, что *смерть* находится в стакане *воды*, во второй раз – на *липе*, где поет соловей (а липа, как мы знаем, дерево, посвященное богине *Лайме*). Правда оказывается гораздо сложнее: в «Пранции» можно попробовать схватиться с драконом, съев 12 быков и выпив 12 ушатов *воды*; во время схватки из него вылетела бы утка; если разорвать ее, выпало бы яйцо, которым можно было бы убить дракона. Эта сложная процедура, которая, как и другие подобные ей, показывает глубину и недоступность концепции жизни-смерти, завершается здесь довольно неожиданным результатом: когда дракона убивают, *tuoj ir tų marių nebelikę, pasilikus sausa žemė* ‘тут и того моря не стало, осталась сухая земля’ (Slančiauskas 1974, 83–89) – итог, который напоминает конец нашего сказания.

Во всех этих примерах мы и имеем дело с *Драконами* или с *Морскими* – либо так или иначе связанными с водами – *Королями*: если учитывать сходство их происхождения, никакой разницы между этими двумя видами существ нет. В отношении же самих жизненных начал мы, напротив, можем выделить два разных типа *яйца-души*: с одной стороны, *здоровье* и *душу*, а с другой – *жизнь* и *смерть*.

Понятие *здоровья* сравнительно просто. Мы знаем, например, что, если никто не скажет *чихнувшему* «на здоровье», его «душа» попадет к черту (TD IV, 283–284 и LT IV, 501). Надо думать, что при чихании «дух» человека вырывается из легких наружу, и остановить его можно, только напомнив ему его суть и имя. Как бы там ни было, но, как только «душа» переходит черту, он теряет «здоровье», но ничуть от этого не умирает. То же самое происходит и с тремя черными воронами-колдуньями, которые поджидают во дворе хозяина, чтобы, если он *чихнет*, они смогли ему сказать «на здоровье!» и тем самым его «приворожить» (Balys 1948, I, 76). Не менее важно и другое поверье, по которому человек, обернувшийся волком, может выпить за своего соседа, произнеся «на здоровье!», и тем самым передать ему это свое «свойство»,

сделав его *оборотнем* (*vilkólakis*); для этого достаточно, чтобы тот ответил ему «спасибо» (*Basanavičius I, 291*).

Если интерпретировать литовское понятие здоровья как цельность личности, гарантирующую пребывание его «духа» в одном и том же состоянии, становятся понятными такие старинные вежливые формулы обращения, как *Jūsų Sveikata* ('Ваше здоровье' – М. Даукша, 1599 г.) и *Tamstos Sveikata* ('Здоровье уважаемого' – Даукантас (*Būga I, 124*)), которые лишь позднее были заменены на польское *Jo Mylista* 'Его Милость'. В таком случае восстанавливается и полный смысл аукштайт-ийского обращения, которое бытует и сейчас, – *sveikas* 'здоров' (*Skaitau laikraščiuose, kad Sveikas irgi kartais į Ameriką apsilankai* 'Читаю в газетах, что Ты (букв. 'Здоров'. – Перев.)** тоже иногда бываешь в Америке', – пишет мне Йонас Балис).

С другой стороны, *жизнь и смерть* – это только два аспекта того же явления. Как пчела, которая вместе с жалом (*geluonis*) теряет и жизнь (*gyvuonis*), как змея, смертоносное жало которой называется *gyvuonis**, так и человек, живущий под знаком смерти и умирающий, когда жизнь заканчивается, висит на нитке, которая связывает его с *началом* жизни и смерти.

2-6. Проблематика жизни и смерти

Эти довольно далекие и пространные отступления от основной темы предназначены не только для того, чтобы объяснить и напомнить значение старинного литовского стереотипного выражения «жив и здоров» (*sveikas ir gyvas*) – которое сейчас все чаще заменяется обыденным *labas!* 'привет', – а, скорее, для того, чтобы создать как можно более полное толкование логически стройной *системы ценностей*, которая в литовском контексте формирует одну из главных областей философской мысли. Чтобы выявить ее, мы предлагаем цепь исследованных бинарных концептов упорядочить по гомологическому принципу:

* Здесь обращение 'здоров' используется вместо местоимения 2 л. ед. ч. (*Примеч. ред.*).

** *Gyvuonis* – многозначное слово, среди значений которого ' жало змеи' и 'жизнь'. (*Примеч. ред.*).

Начала		
Лексикализация	Здоровый	Живой
Абстрактные понятия	Здоровье	Жизнь
Символические образы	Целебная вода (лечащая вода)	Жизнь (живая вода)
Соматические образы	Легкие (<i>dūšia</i> 'душа', <i>vėlė</i> 'душа')	Печень

Абстрактно сформулированные концепты *здоровья* и *жизни* в мифологическом языке «вложены» в образ *яйца*. Они символически выражены в форме *воды* – одного из четырех элементов, составляющих природу. В телесном мире живых существ они находят пристанище в *легких* и *печени*, которые рак тащит на дно морское – место возникновения жизни и смерти.

Если эту систему ценностей, отраженную в нескольких фигуративных плоскостях, мы дополним еще и ценностями любви, красоты и здоровья, скрытыми в волшебных яблоках и молоке железных коров, мы получим почти полную картину той сакральной сферы, которой управляет Аушрине и ее семья и которая, в виде семантического кода, доминирует в нашем тексте.

2-7. Желтая Вода

Заканчивая изучать этот эпизод, хочется добавить отрывок еще из одной сказки, чтобы показать, как предложенный нами семантический код, который мы постепенно разрабатываем, помогает сделать более читаемым мир литовских «сказок».

Сама сказка широко известна: это история короля, у которого, пока он несколько раз уходит на войну, рождаются дети, в то время как сестры его жены из зависти сообщают ему, что жена родила ему котят или щенят. Здесь нам интересен только один неожиданный вставной эпизод о походе уже взрослых, втайне воспитанных детей – двух братьев и сестры – за украшениями для их дворца: *paukščio kalbančio, medžio giedančio ir grajinančio ir geltonojo vandenio* 'птицей говорящей, деревом поющим и играющим и желтой

водой' (Slančiauskas 1974, 220). После того как братья один за другим становятся *akmino anglių stulpus* 'столпами каменного угля' и сестра уходит на их поиски, «птица говорящая» указывает ей родничок, водой которого можно оживить братьев, а впоследствии помогает найти и желтую воду.

*O ten toliau tas geltonasis vanduo,
tai ot šviečia kai saula ant oro. Tai
tu nueik ir turėk butelį pakišus, tai
lašas jo ir įvarvės, tai ir bus tavo
čiels butelys, ir, parnešus namo, savo
sodne atkiši butelį, ir bus jis tavo
sodne teip šviesus, kaip ir čia*

‘А дальше там та желтая вода, так она сияет, как солнце в небе. Так ты пойдй туда и возьми бутылку, подсунь, так капля его туда и капнет, и будет твоя бутылка полной, и, принеся ее домой, откроешь в своем саду, и станет в твоём саду светло, как и здесь’.

И впрямь, вернувшись домой, они *tą vandenį palaidę iš butelio – tas vėl, ant oro aukštai išsikėlęs, geltonuojąs, šviečiąs* ‘выпустили ту воду из бутылки, та в небо высоко поднялась и желтеет, светит’.

В свете нашего текста, если можно так выразиться, не надо быть большим мудрецом, чтобы идентифицировать эту желтую воду, поднявшуюся высоко в небо и сияющую, как солнце, с известной нам Аушрине. К ее трансформациям, которые мы уже знаем, – начиная с морской кобылицы и морской девицы и переходя при помощи волоса к звезде – прибавляется еще и отмеченное здесь отождествление небесного светила и воды: висящая в небе «желтая вода» роняет одну каплю, из которой в другом месте опять образуется светило. Зная из других текстов, что роса, небесная вода, – это всего лишь бусы и жемчуга, которые рассыпала Аушрине¹, становится понятно, почему катание по росе в некоторое время года излечивает людей от всяческих болезней, особенно от кожных², – ведь яблоки, которые дает Аушрине, и молоко ее коров отличаются теми же свойствами. Понятно тогда и то, что при лечении дурачка,

¹ См. LT V, 463.

² См.: Balys 1948, II, 39.

которого ослепили братья, стоит ворону провести *su sparni per rasq* 'крылом по росе' и смазать ею его глаза – и он опять начинает видеть (Basanavičius III, 75).

2-8. Заключительные замечания

Остается еще несколько необсужденных фактов текста, затрагивающих само повествование.

Первый из них – это увядание яблок в саду Матери Ветров, соответствующее смерти героя. Это нередкое явление в литовских сказках – нарративный прием восстановления прерванной коммуникации между Отправителем и посланным им героем: например, Отправитель узнает о беде, случившейся с героем, потому, что краснеет вода в оставленном им стакане (LT IV, 223–224), или оттого, что начинает капать кровь из воткнутого в стену ножа героя (LT III, 230–232). В этих случаях – ровно так же, как и в нашем случае с увяданием яблок, – тот или другой фигуративный объект метонимически представляет самого героя, а трансформация его состояния изменяет и состояние метонимии. Но метонимический объект все-таки не может быть случайным: как и рассмотренный нами ранее волос, он должен представлять или *тело* самого героя как личности, или характеризующую его *природную* черту. Мы видели, что в нашем случае мастерство героя выражается в приобретении яблок, что закрепляет его в роли искателя любви и ее дарителя. Так что увядание яблок – «естественный» сигнал о том, что он находится в опасности.

Как мы видели, дарение яблок описано во вступительном эпизоде первого повествования нашего текста, говорящем об испытаниях героя и его мастерстве. Такую же функцию выполняет изучаемый нами сегмент во втором повествовании нашего текста, описывающем освобождение Аушрине. В связи с этим резонно задать себе вопрос, в какой области здесь герой осваивает мастерство, какие дополнительные природные черты он в связи с этим приобретает. Прежде всего, поверхностный ответ на этот вопрос дает сам сказитель, объясняющий в последнем сегменте текста, что герой «отстрадал» за брата и сестер Аушрине. Это, слегка христианизированное, объяснение дает нам понять, что герой, пройдя

через смерть и воскресение, «выкупил» или «искупил» заколдованное стадо Аушрине. Но мифологическое содержание этого «искупления» – если помнить, что идеология, включенная в наш текст, совсем другая, – не может быть христианским. К этой проблеме нам придется вернуться при разборе завершающей повествование развязки.

Третье замечание касается сна героя: наш герой – как и другие оказавшиеся в подобной ситуации герои – «сладко спит» в то время, когда решается вопрос его жизни и смерти.

Не надо думать, что герои литовских сказок отличаются особой сонливостью, они не спят, когда речь идет о событиях этой жизни, трудах и подвигах, они засыпают только тогда, когда речь идет о смерти, о жизни в смерти. Сон – это другая форма жизни, это другая жизнь, которая происходит, пока человек спит, жизнь, о которой можно узнать, вспоминая сны. Таким образом, понятно, что жизнь во сне и жизнь в смерти по сути не отличаются друг от друга. “La vida es un sueño”^{*} – любим мы повторять вслед за знаменитым испанцем. Но в древнелитовском языке *сновидение* (*sāpnas*) означало «процесс сна»¹ (ср. лат. эквивалент *somnis* ‘сон’), и эта параллельная форма жизни не хуже «настоящей». Тогда становится понятно, почему повествование, когда речь заходит о «серьезных вещах», т.е. о жизни и смерти, оставляет героя сладко спать и начинается развиваться в другой плоскости параллельной жизни.

Х. ОСВОБОЖДЕНИЕ

*Puola į visus kraštus – nēr jo panos
niekur. Prašē vėjų rodos:*

– *Ką man dabar reikia daryti?*

‘Бросились искать повсюду – нет де-
вицы его. Спрашивает он у ветров:

– Что мне теперь делать?

^{*} «Жизнь – это сон» (исп.) – пьеса испанского драматурга Педро Кальдерона де ла Барки. – *Примеч. перев.*

¹ *Nakviša neduoda žmogui naktį miegoti, t.y. atima sapną* ‘Ослинник не дает человеку ночью спать, т.е. *отнимает сон*’ (LKŽ: *nakviša*).

Šiaurys vėjas:

– Eik į jos pakajų, rasi kamanas ir balną. Pasibalnok bulių savo, stosis toks arklys, kad nebus ant visos karalystės tokio driganto. Užsėsk, josi marėms geriau, kaip žeme. Ir nuneš jis į tą karalystę, kur ji yra. Ten bus tą dieną arklių jomarkas, ieškos karalius pirkti drigantą. Kai derės, sakyk: “Jei perkat, pirkiat, česo neturiu”. Kol išeis pana.

Išėjo pana, pažino gyvolį savo. Pajėmė jam už rankos ir stojo vyru ant kojos ir užlipo. Ir pakilo į padanges, pabėgo į savo dvarą. Karalius paliko smūtnas. Klausia karalius čerauninkus:

– Ką reikia dabar daryti?

– Jau nėra rodos nei jokios!

Северный ветер:

– Иди в ее покои, найдешь уздечку и седло. Оседлай своего быка, обернется он таким конем, что лучшего жеребца во всем королевстве не сыщешь. Садись на него, по морю поскачешь лучше, чем посуху. И отнесет он тебя в то королевство, где она. В тот день там будет лошадиная ярмарка, король будет искать жеребца. Когда будет торговаться, говори: «Если покупаете – покупайте, времени нет». Пока девица не выйдет.

Вышла девица, узнала своего быка. Взяла мужа за руку, встала ему на ногу и залезла. Поднялась в небеса, сбежала в свой дворец. Королевич загрустил. Спрашивает у колдунов:

– Что теперь делать?

– Да уж нечего!

1. Появление Морского Коня

Этот сегмент не требует особых комментариев по разным причинам: прежде всего, наше внимание при чтении этого текста сосредоточено на Аушрине, мире ее ценностей и событиях, которые впрямую ее касаются, поэтому у нас не остается ни места, ни достаточных знаний для изучения мира ее противников. С другой стороны, читатель уже привык к используемому нами способу прочтения текста, и многие замечания, которые были бы уместны в начале этого исследования, казались бы сейчас повторением. Потому попробуем зафиксировать лишь несколько любопытных фактов.

(1) В организации сегмента можно распознать уже обсуждавшуюся ранее процедуру повествования, при которой представление проекта действия, его виртуальной

программы занимает столько же или даже больше места, чем само изображение действия: советы *Северного Ветра* количественно весомее, чем дела героя. Сама нарративная программа здесь очень проста, она состоит, в общем, из прибытия и отбытия, эллиптически описывая только само освобождение: в ней герой, как и в других похожих ситуациях, мало проявляет себя, позволив действовать вместо себя *помощникам* – ветру и быку.

(2) Несколько деталей косвенно дополняют уже созданную нами приблизительную картину королевства похитителя *Аушрине*. Датой освобождения выбирается не обычный *базарный* день, как это стереотипно принято в сказках, а *лошадиная ярмарка*: обмен лошадьми, торговля ими довольно тесно связаны с ремеслом *кузнеца*. Королевич хочет купить жеребца, а покупка для него – это *торг*. Известно, например, что четверг, день, по мнению литовцев, удачный для торговли (LTA 832 (437–8): Русне, Шилутский р-н), называют *днем жулика* (LTA 757 (89): Паневежис) или *днем черта* (LTA 828 (202): Мариямполе). Тем самым этот день негласно включается в сферу сакральности *Вяльняса* и противопоставляется нашему герою, который отказался торговаться: «Если покупаете – покупайте, времени нет», хотя такой ответ, подсказанный Северным Ветром, и придуман для того, чтобы протянуть время и спровоцировать появление Морской Девы на рыночной площади. Те же черты королевича подтверждаются, наконец, и в заключительной сцене этого эпизода, в которой он созывает совет «колдунов» своего дворца, чтобы посоветоваться.

(3) Один мифологически интересный факт – трансформация *быка* в *жеребца*. Хотя она и совершается известным для мира сказок способом – путем набрасывания *уздечки* (а иногда и *седла*) (таким образом, например, ведьм превращают в кобылиц (LT IV, 462–463)), – важен новый облик, который принял бык. Мы уже видели, что *Морская Девица* имеет антропоморфный облик, постольку поскольку она связана с жизнью на острове, с землей, но в то же время она и *морская кобылица* – облик, который она получила бы, если бы превратила землю в воду. Похожую смену образов

мы видим и у быка: он бык – как предводитель стада *Аушрине*, связанный с островом и пастбищами, но одновременно он и морской жеребец, передвигающийся по морю лучше, чем по земле, и летающий по поднебесью. Последний сегмент текста объяснит нам, что у этого *морского коня* может быть и человеческий облик, поскольку он – брат *Аушрине*. Эти разнообразные облики, четко разделенные в мифологическим мышлении, которые воплощены одним и тем же существом, могут тем не менее создать достаточную путаницу для рядового рассказчика: мы видели, что в параллельной группе сказок, которую мы часто использовали, в разных вариантах конкурируют железные коровы с морскими кобылицами, быки – с жеребцами.

XI. НАЧАЛО НОВОЙ ЭРЫ

*Pana parkeliavus paleido savo bulių.
Bulius priklaupė ant kelių, prašneko
žmogaus balsu:*

– *Kirsk man galvą!*

*Pana nenorėjo kirsti, ale tik turėjo
kirsti. Nukirto galvą – prapuolė
ketvirta dalis marių, pasidarė
žemė. O iš buliaus jos brolis stojis.
Nukirto visų trijų karvių galvas –
stojis sesers. Prapuolė visos marės,
pasidarė žemė. Pradėjo sviestas
gyventi. O ji paliko karalienė ant tos
žemės, o vyras jos – karaliumi. Vyras
jos išsipakūta vojo už jos brolių ir už
seseres. Paliko ščėslyvais ir gyveno.*

Ant to baigias

‘Девница, вернувшись, отпустила
своего быка. Он встал на колени,
заговорил человеческим голосом:

– Отруби мне голову!

Девница не хотела рубить, но пришлось. Отрубила голову – пропала четверть моря, обернулась землей. А из быка ее брат встал. Отрубила головы трем коровам – встали сестры. Пропало все море, сделалась земля. Начал свет жить. Она стала королевой той земли, а муж ее – королем. Отстрадал ее муж за ее брата и сестер. Оставил их счастливыми и жил себе.

На том конец’.

1. Отсечение головы

Самый яркий факт этого последнего сегмента – трансформация, совершившаяся при отсечении головы, вследствие

которой стадо Аушрине превращается в семью человеческого вида, а вода – в землю.

Сама процедура *отсечения головы* не удивляет читателя сказок: это довольно часто встречающийся способ метаморфозы, который применяется, чтобы «расколдовать» заколдованных существ, вернуть им человеческий облик. Это, конечно, мифологическая процедура, не отвечающая законам нашего эмпирического мира, но по сути она ничем не отличается, например, от целования жабы – условия, только выполнение которого может спасти превращенную в жабу царевну. В общем и целом это один из элементов концепции судьбы, одна из форм *осуществления судьбы*: определенную судьбой форму и состояние жизни может изменить только вторжение внешнего, контингентного события.

Тем не менее наш текст предлагает гораздо более сложную интерпретацию этой метаморфозы. Объяснения: «Были прокляты, пока головы не отрубили»¹ – здесь недостаточно: процедура отрубания головы может применяться и стать эффективной только *потому*, что герой уже «отстрадал» за мучающихся. Между пациенсом судьбы и его агенсом создается своего рода контрактная ситуация, которую можно выразить логической формулой «если... то...»: герой должен приобрести и передать некие ценности, которых не хватает его оппоненту, недостаток, который надо восполнить и устранение которого знаменуется появлением нового облика.

Логика текста поэтому предлагает нам единственную возможную интерпретацию: отрубание головы и метаморфоза семьи Аушрине *совпадают* с приобретением новых ценностей, характеризующих ее брата и сестер, – *концептов здоровья и жизни*.

¹ Ср., например: LTR 372 (16), в котором три лошадки обращаются к герою с просьбой отрубить им головы. Превратившись в господ, они говорят: *Neverk, tai mes jesame (esame). Buvom prakeikti, kol galvas nukirs* 'Не плачь, это мы. Мы были прокляты, пока нам головы не отрубили'.

2. Начал свет жить

В эпизоде, описывающем завоевание *Морской Девы* (V сегмент), мы познакомились с угрозами *Аушрине* превратить землю в воду: она уже там проявляет себя как автор, способный трансформировать и себя, и связанные с ней элементы природы. Потому неудивительно, что и тут – в отличие от рядовых сказок, где герой обычно отрубает голову сам, – бык обращается к *Аушрине* с просьбой совершить такое на первый взгляд совсем не женское дело. Словно *Эгле*, королева ужей, одна *Аушрине* обладает властью над всеми метаморфозами.

Семья *Аушрине*, таким образом, снова обретает человеческий облик. Однако подобная трансформация неразрывно связана с превращением воды в землю. Двум божественным обликам соответствуют два элемента природы:

$$\frac{\text{зооморфный облик}}{\text{антропоморфный облик}} \approx \frac{\text{вода}}{\text{земля}}.$$

Из чего следует, что существование земли и человечества связано с представлением о человеческом обличье богов.

Характерен и процесс превращения моря в землю: море, поделенное по числу божественных существ на четыре части, превращается в землю постепенно, параллельно с отрубанием голов. Но на самом деле значима только последняя операция: «Пропало все море, *сделалась земля*». Словно человек, разрубленный на части, окропленный целебной водой, становится *здоровым*, *цельным*, собирание отдельных частей суши в кучу составляет *землю*. В таком случае не удивляет и следующая фраза: «Начал свет *жить*». Как человек, который сначала *выздоровел*, с помощью живой воды получает *жизнь*, так и начинающий *жить* «свет» является интегральной частью одной концепции «земля-человечество»: *земля* остается землей настолько, насколько она обжита.

Можно было бы развивать эту идею и дальше, приводя в пример другой миф, по которому человечество произошло от соединения последних представителей *расы Великанов* с *Землей* (Davainis-Silvestraitis 1973, 206). К этой теме придется вернуться в другой раз – это уже связанная с *Лаймой* история литовского *потоп*а. Достаточно подчеркнуть одну характерную черту этого эпизода: идеальное соответствие семьи Аушрине как органического целого интегральному концепту *земля-человечество*. Божественная семья Аушрине получает человеческий облик для того, чтобы опекать возникшую вместе с ней землю и ее обитателей. То есть, даже не выяснив, кем на самом деле были ее брат и ее сестры, уже можно считать, что семья Аушрине относится к категории так называемых богов *жеммининкасов* (см. ниже, с. 243).

Четко очерчены и иерархические отношения семьи Аушрине: если ее брату и сестрам «принадлежит» каждому по четверти земли, Аушрине бесспорно «стала королевой той земли». Сложнее решить проблему социального статуса нашего героя – ее мужа. Хотя в тексте и ясно сказано, что он из положения *Слуги* был поднят до *Короля*, можно задаться вопросом, не является ли этот запоздалый брак лишь результатом механического применения нарративной схемы сказок, по которой брак и «счастливая жизнь» предусмотрены как каноническое завершение сказки. Конечно, в связи с этим сами собой напрашиваются тексты хорошо известных песен, в которых *Месяц* полюбил Аушрине, спровоцировав этим семейную драму в мире богов. Но есть и сказки, которые *Короля морей Месяца* считают отцом Аушрине (LTR 724 (91)). Ассимилирование Аушрине с *Пресвятой Девой*, происшедшее под влиянием христианства, добавляет аргументы в пользу ее безбрачного статуса. Как бы там ни было, проблема важна для всей литовской мифологии: без обращения к *Месяцу*, как мы увидим, невозможно даже закончить изыскания об Аушрине, но нужны дополнительные, более глубокие исследования, чтобы можно было решительнее высказаться в пользу той или иной гипотезы.

Поэтому закончим анализ этого сегмента попыткой прояснить образы членов семьи Аушрине, включая их в общую проблематику литовской теологии.

3. *Триада балтийских богов*

Безусловно, одной из главных задач реконструкции религии балтов является составление списка старших, основных богов и распределение их божественных функций. Эта крайне полемическая проблема заняла довольно большую область мифологических исследований как прусской, так и литовской религии, отчасти даже мешая развитию анализ других, считающихся второстепенными вопросов. Без сомнения, после романтического оптимизма и лаксизма, после следовавшего за ними позитивного скептицизма эта проблема должна будет полностью пересмотрена заново. Попытка Яна Пухвела (Puhwel 1974) отстоять аутентичность пантеона прусских богов кажется нам первым серьезным шагом в данном направлении. Но при этом можно задаться вопросом, какая научная стратегия в этом случае более удобна, не надо ли перед тем, как начинать составлять фрески, нуждающиеся в синтезе, сначала заняться дополнением материалов по каждому отдельному богу или по сферам влияния божеств.

Знакомство с древней религией пруссов большей частью основано на данных «Прусской хроники» Симона Грюнау (Grunau 1876–1896)¹: от отношения к хронике как к серьезному религиозному источнику или как к исследовательской компиляции, которая наряжает скандинавских богов в прусские одежды, зависит и отношение мифолога к прусской религии. По Грюнау, в этой религии доминировали три старших бога – *Патримпас* (*Patrimpas*), *Патулас* (*Patulas*) и *Перкунас* (*Perkūnas*): учитывая,

¹ В рамки нашей статьи не входит изучение исторических и филологических проблем этой хроники как текста. Мы будем использовать только цитаты из него, приведенные Я. Пухвелом.

что в святилище Уппсалы, которое было описано раньше, также почитались три главных скандинавских бога, подобный повторяющийся принцип триады богов и послужил одним из самых весомых аргументов для утверждения о неаутентичности прусских богов и компилятивности записей Грюнау.

Перспективы этих уже застарелых дебатов совершенно изменяются после развития благодаря усилиям Ж. Дюмезиля сравнительной индоевропейской мифологии, предложившей модель *трифункциональной идеологии* для понимания и объяснения религий индоевропейцев. Принцип триадной организации старших богов становится при этом общим структурным признаком индоевропейской религии, и существование трех прусских богов из недостатка становится преимуществом, подтверждая архаичность такой концепции богов.

По модели, предложенной Ж. Дюмезилем, в религиях индоевропейцев можно различить не трех старших богов, а три *сферы божественной власти*, в которые вписываются представляющие их боги и которые в основном соответствуют трем сословиям практикующих их народов: жреческому, воинскому и земледельческому. Первую сферу божественной власти чаще всего представляют два божества: бог власти, подтвержденной договором, *Митра* (в индийской религии) и бог магической власти *Варуна*. Сословию воинов соответствует бог власти, поддерживаемой силой, *Индра*, а третью функцию чаще всего представляет целый ряд божеств, нередко парных, занимающихся прямой опекой земледельческого сословия.

Исследуемый нами круг проблем *Аушрине* и ее семьи, без сомнения, входит в сферу третьей функции власти.

3-1. Патримпас

Патримпас, изображенный на стяге Видовута рядом с другими двумя богами, в хронике Грюнау описывается как *ein man junger gestalt ane bardt, gekronett mit sangelen* (коло-сьями ржи) *und frolich... und der gott vom getreide* (Пухвел

1974, 77)*. Второй его портрет в святилище: рядом с ним в большом кувшине, накрытом колосьями, содержится змея, которую *waydolottinnen* (жрицы) поят молоком (Ibid., 78). И наконец, он описывается как *ein gott des gluckis in streitten und sust in anderen sachtin* (Puhwel 1974, 94–95)**.

К нашему удивлению, *Патримпас*, один из старших богов, этимология имени которого, несомненно, связана с близкой нашей теме водой (*Būga* II, 77–78) и ее символикой, в описаниях Грюнау охарактеризован, исходя из приписываемых ему атрибутов:

(1) по колосьям и молоку – как бог, опекающий земледелие и животноводство;

(2) по змее, которую держат в его честь, – как бог здоровья и жизни;

(3) по этим двум областям он в итоге охарактеризован как бог счастья.

Казалось бы, что *Патримпас*, кроме прямо отведенной ему функции власти, по которой он соответствовал бы индийскому богу *Mitre*, присоединяет к ней и третью божественную сферу, проявляя себя как покровитель этой области. Эта гипотеза – если бы ее подтвердили данные литовской мифологии – подчеркнула бы оригинальную позицию религии балтов в индоевропейской мифологии.

4. Литовская триада

Литовский список старших богов составить сложно: сведения ранних летописей очень фрагментарны, а списки богов, составленные после конца XVI в., которые авторы копировали друг у друга, путают прусских и литовских богов. Можно все-таки попытаться сгруппировать эти скудные данные и составить некоторую общую картину по этому вопросу.

* 'Как безбородый юноша в короне из колосьев ржи, веселый... бог зерновых' (пер. с нем. И. Наумец). – *Примеч. перев.*

** 'бог, который определял успех в битве и вообще в других делах' (BRMS II, 112). – *Примеч. ред.*

Индийские боги		Индра	Варуна	Митра
Прусские боги		Перкунас	Патулас	Патримпас
Литовские боги:	Малала (1261)	Перкунас	Кальвялис (= Телявель)	Андай (?)
	Галицко-Волынская летопись (XIII в.)	----	Кальвялис (= Телявель)	Андий (?)
	Длугош (XV в.)	Перкунас (= Juppiter)	Vulcanus	Aesculapus
	Стрыйковский (XVII в.)	Перкунас (вместо него: св. Станислав)	«вечный огонь» (вместо него: <i>puškarnia</i> (место изготовления пушек))	«темный бор», в котором <i>giwoitos</i> (змеи) и <i>ziemiennikos</i> (жемининкасы)

Древние источники, которые тем или иным образом дают список богов (или мест их почитания), а не просто упоминают кого-то из богов, как мы видим, двух типов: это русские летописи XIII в. и польские «истории» XV–XVI вв. Для источников обоих типов характерно сохранение имени бога второй функции – чья власть поддерживается силой – *Перкунаса* (Галицко-Волынская летопись его, правда, не упоминает, но в предоставленном ею списке остаются нерасшифрованными два бога – *Нонадей* и *Дивурикс*, один из которых мог бы быть эпитетом Перкунаса). Факт, записанный Стрыйковским, – что Ягайло при смене религии и трона на месте святилища *Перкунаса* поставил храм св. Станислава, покровителя Польши, – несомненно, включает этого бога в список властителей. Определить бога второй колонки нашей таблицы, представляющего магическую власть и соответствующего прусскому подземному богу *Патуласу*, уже сложнее: если зафиксированного в русских летописях *Телявеля*

исправить на *Кальвялиса* (Būga I, 188), то дальнейшая его идентификация не составляет труда: Длугош интерпретирует его как *Vulcanus*, т.е. как бога сразу и подземного мира, и огня, а Стрыйковский, отмечая, что там, где еще до основания Вильнюса почитали разведенный *Свинторогом вечный огонь*, когда его погасили, была устроена “*puškarnia*”, т.е. место, где отливали пушки, еще сильнее закрепляет позицию *Кальвялиса* в триаде старших литовских богов.

4-1. Литовский Патримпас

Третий бог, который должен представлять контрактуральную власть, вызывает большие трудности. Повторяющийся в русских хрониках *Андай* или *Андий* остается непонятным: попытки некоторых мифологов объяснить его как плохо записанную или неверно скопированную переписчиками форму звательного падежа *Angiai! Angi!* (*angis* ‘змея’. – *Перев.*) могут рассматриваться только как побочный аргумент, дополняющий портрет, составленный на основании других доказательств.

Его римская интерпретация *Aesculapus*, данная Длугошем, учитывая, что ей соответствует практиковавшееся у литовцев почитание *aspides* (змей), в культурном контексте XV в. может означать лишь то, что в ведении этого бога находились здоровье и болезни. Приведенное Стрыйковским описание основания города Вильнюса и связанное с ним троичное распределение культовых мест дополняют и подтверждают интерпретации Длугоша. Согласно ему Гедиминас рядом с ранее устроенным вечным огнем основал еще два культовых места: кроме упомянутой уже статуи Перкунаса он посвятил богам *темный бор*, расположенный неподалеку, и поселил в нем, как принято у язычников, духовных лиц, которые молились за сожженные в этом месте тела умерших князей, растили и кормили *Gywoitos* у *Ziemiennikos... jako bożki domowe* ‘змей и жемининкасов... как домашних божков’ (Strykowski 1582, 400). Вместе с уже упомянутыми Длугошем змеями Стрыйковский включает в эту третью сферу сакральности еще и культ умерших князей, и целый ряд *Жемининкасов*, которых он истолковывает как «домашних божков».

Список богов, называемых «Домашние Боги» (*Namiszki Dievai*), чуть позже нам приводит Преторий: это *Жемепатис*, *Жемина*, *Лаумяле*, *Габъяуя*, *Гильтине*, *Дрябкулис*, *Бангпутис*, *Айтварас* и *каукучай* (Praetorius 1871, 26. Цит. по: Basanavičius 1970, 361). Этот список, составленный совсем в другом уголке Литвы на сто лет позже, не надо рассматривать ни как самый полный, ни как точно соответствующий понятию *Жемининкасы* у Стрыйковского, но он все-таки позволяет составить общее представление об их сферах влияния.

Вывод напрашивается сам собой: если не углубляться в детали и не искать точных соответствий, легко можно заметить, что боги, находящиеся в ведении литовского Митры, а также атрибуты их власти и деятельности в общих чертах соответствуют сфере влияния прусского *Патримпаса*. Установив это соответствие, которое не может быть ни случайным, ни заимствованным, надо признать одну общую черту обеих балтийских религий – включение богов третьей функции в сферу контрактуальной власти. Наша попытка как можно более прояснить эту сферу – которая, как мы видели, кажется самым слабым местом в схеме старших литовских богов – имеет тем самым дальний прицел: способствовать определению общей структуры литовской теологии.

4-2. Божок Месяц

Претендентов на этот верховный пост литовского *Патримпаса* пока нет, разве что можно было бы считать им самого *Бога* (*Diēvas*): это теоним, которым мог называться один из старших литовских богов, один из самых, я бы сказал, «положительных» богов, поскольку только имя такого бога могло выбрать христианство для обозначения единственного христианского *Бога* на литовском языке. Это вполне реальная проблема. К сожалению, ее разрешение, по крайней мере до сих пор, велось в неверном направлении, поскольку мифологи, мыслящие в рамках христианского мировоззрения, в связи с этим взялись искать *одного* языческого *Бога*.

Исследование о таком *Боге* (*Diēvas*) – как одном из верховных богов – могло бы пополниться словом *Dzievaicis* ‘божок’, которым в Дзукии раньше называли *месяц* (слово *mėnulis* туда

пришло только из школы, ранее оно было там совсем незнакомо)¹, или записанное Ласицким *Deuoitis* (Lasickis 1969, 41), божество, почитаемое у моря. Это интересная гипотеза, которая нас в настоящий момент прямо не касается.

Нам, напротив, кажется более важным исследовать сферу действия *Месяца* (*Mėnulis*), напрямую связанную с проявившейся в нашем тексте системой ценностей: чтобы понять богов, надо сначала рассматривать их семантический контур, а не их имена или формы этих имен. Особое внимание мифолога тут привлекает достаточно много сохранившихся *молитв*, с которыми обращаются к появившемуся *молодому Месяцу*: ни одно литовское божество не может этим похвастаться, и Й. Балис, имевший в своем архиве около 60 таких молитв – а сколько их в Вильнюсских архивах? – имеет основание утверждать, что *лунарный культ* важен для литовской мифологии (Balys 1948, II, 46–47).

Й. Балис приводит примеры семи хорошо отобранных молитв. Прибавив к ним некоторые данные из других источников, можно попробовать сделать довольно детальный анализ этого небольшого корпуса исходя из того, что его расширение вряд ли бы привнесло что-то существенное.

(1) К *Месяцу* обращаются как к приносящему здоровье:

<i>man sveikata, tau dievystė</i>	‘мне <i>здороветь</i> , тебе <i>богом быть</i> ’ (Аникшчяй);
<i>tau pilnatis, man sveikata</i>	‘тебе <i>полнота</i> , мне <i>здоровье</i> ’ (Шедува);
<i>Duok jam ratų, man sveikatą</i>	‘дай ему <i>телегу</i> , а мне – <i>здоровье</i> ’ (Анталепте, Таурагнай).

(2) *Месяц* является гарантом *молодости* и *красоты*:

<i>Tau šviesybe, man gražybe</i>	‘Тебе <i>свет</i> , мне <i>красота</i> ’ (Жеймялис);
<i>tau ponystė, man jaunystė</i>	‘тебе <i>господство</i> , мне <i>молодость</i> ’ (Аникшчяй),

¹ См.: Balys 1948, II, 46.

к которым можно прибавить и связанное с ними *веселье*:

<i>Tu švieti visados, tum linksmini. Pamatom jį ir visi nusiraminam, visi nusilinksminam</i>	‘Ты светишь всегда, нас <i>веселишь</i> . Увидим его, и все успокаиваем- ся, <i>веселимся</i> ’ (Рокишкис).
--	---

Древность этих двух важных для нашего текста понятий – *здоровья* и *молодости* с *красотой* – в литовском образе мышления и явное выделение этих двух сфер подтверждаются и народными поверьями. Чтобы проиллюстрировать их, надо процитировать полностью выборку этих поверий, предложенную Й. Балисом (Balys 1948, II, 48):

<i>...jauname mėnesyje gimęs žmogus visą gyvenimą liekų jaunos išvaizdos, esąs gražus, negreit senstąs, tačiau esąs bailus ir nedrąsus, silpnas ir nerimtas, labai bijąs “blogų akių” (nužiūrėjimo).</i>	‘...человек, родившийся на <i>молодой</i> месяце, всю жизнь будет <i>молодо</i> выглядеть, <i>красив</i> , нескоро состарится, но он труслив и робок, слаб и легкомыслен, очень боится «дурного глаза» (сглаза).
--	--

<i>Sename mėnesyje gimęs žmogus esąs senos išvaizdos, susiraukęs, suniūręs, piktas, negražus, greit susenstąs, tačiau esąs sveikas ir stiprus, patvarus, nebijąs akių arba nužiūrėjimo.</i>	Человек, который родился на <i>старый</i> месяце, выглядит <i>пожилым</i> , хмурым, кислым, злым, быстро старится, но он <i>здоров</i> и <i>крепок</i> , вынослив, не боится <i>сглаза</i> и <i>порчи</i> .
---	---

<i>Krikštnas reikią daryti jauname mėnesyje, tai žmogus negreit susensiąs, ilgai būsiąs jaunas ir gražus.</i>	Крестины надо устраивать в пору <i>молодого</i> месяца, тогда человек не скоро состарится, долго будет <i>молодым</i> и <i>красивым</i> .
---	---

<i>Jauname mėnesyje vedusieji ilgai gyvensią ir greit nepasensią, tačiau vestuves daugiausia taiko daryti pilnatyje, tada jaunieji turtingai gyvensią, jų gyvenimas būsiąs visko pilnas</i>	Поженившиеся в пору <i>молодого</i> месяца будут долго жить и скоро не состарятся, но свадьбы чаще всего играют в <i>полнолуние</i> , тогда молодые будут <i>богато</i> жить, жизнь их будет <i>полна</i> .
---	---

Интересно отметить, что эти два логически противопоставленных друг другу в поверьях понятия *красоты* и *здоровья* расположены на *временной* оси и тем самым соответствуют двум разным фазам *Луны*: *рождение* человека в одну

из этих фаз предопределяет его судьбу, умение человека приспособиться (назначая даты крестин и свадьбы) к изменению облика божества дает ему в некотором смысле возможность направлять свою судьбу в нужную сторону. Таким образом, изменение фаз Луны, ее «жизнь» становится архетипом для понимания человеческой жизни:

*Jaunas Mēnuo, jaunikaite,
Danguis žemės karalaitė,
tau sudilti, o mum prāžilti*

‘Молодой Месяц, молодец,
Королевич неба и земли,
тебе убывать, а нам сесть’
(Тауреге).

(3) Месяц одновременно опекает и умерших, он может обещать «посмертной жизнью» или хотя бы помочь найти ее:

*Kad tau Dievas dat pilnysti, o mum
Perkūno karalysti*

‘Чтоб тебе Бог дал полноту, а нам –
царство Перкунаса’ (Рокишкис);

*duok jam pilnysti, o mum Perkūno
karalysti*

‘дай ему полноту, а нам – царство
Перкунаса’ (Анталепте, Таурагнай).

Царство Перкунаса как определение места посмертного существования появляется и в более современных вариантах:

*Dieve duok tau pilnystę, o man
danguis karalystę*

‘Дай Бог тебе полноту, а мне цар-
ство небесное’ (Taut. Darb. IV, 184);

*kad mano dūšėlė būt su tavimi po
smerties danguje*

‘чтоб моя душенька была с тобой
после смерти на небе’ (Кабяляй).

(4) И наконец, Месяц – податель счастья и доли:

Atneši tu mum visokių loimį

‘приносишь ты нам всяческое сча-
стье’ (Рокишкис);

ataneši... naudą ir gerą loimį

‘приносишь... блага и доброе сча-
стье’ (Ibidem);

*tau auksa karūna, e man ščestis i
dalia*

‘тебе золотая корона, а мне сча-
стье и доля’ (TD IV, 184).

Неудивительно, что такая цельная сфера сакрального может передать представляющему ее божеству всю полноту власти. Действительно, в молитвах *Месяц* называется «наш королек» или «королевич земли и неба», ему приписывается «золотая корона». В сравнении с нашим «человеческим» существованием ему присваивается «божественный» статус, к нему обращаются как к «светлому небесному боженьке».

5. Семья Аушрине

Вполне естественно было бы надеяться обнаружить такую с виду цельную мифическую сферу, разделенную между несколькими более крупными божествами: у каждого из богов есть своя личная жизнь, и обычно они не любят одиночества, а людям, в свою очередь, хочется знать, с кем они имеют дело, к кому обращаться в каждом конкретном случае.

Тут и встает вопрос Аушрине и ее семьи. Учитывая, что намеченная система ценностей в нашем тексте – кроме разве что еще не затронутой проблемы *счастья* – в общих чертах относится к находящейся в ведении *Месяца* сфере заботы о человечестве и что обе они принадлежат «третьей функции»; принимая во внимание также, что земля и ее обитатели появляются в нашем тексте одновременно с преобразованием членов семьи Аушрине и приобретением человеческого облика, – мы имеем основания считать, что как брату Аушрине, так и ее сестрам «принадлежат» в некотором смысле каждому отдельный кусок земли и отдельные мифологические ценности, и их можно рассматривать как богов *жемнинкасов*.

5-1. Брат Аушрине

Прежде всего, конечно, возникает фигура брата Аушрине. Надо заметить, что ситуация, созданная нашим текстом, когда рядом с героиней Аушрине возникает и ее брат, нетипична для мира литовских сказок. Мы знаем сказки о братьях, которые пускаются в путь в поисках сестры, о сестре, которая ищет своих братьев: в них брат

и сестра играют самостоятельные нарративные роли. У нас есть сказки о брате и сестре, которые путешествуют вместе, – но это чаще всего повествования, в которых решается проблема инцеста. Описываемая в нашем тексте пара брата и сестры, возникновение которой не оправдано требованиями нарративных структур, может быть понята только в рамках мифологии.

С другой стороны, несмотря на малую роль, которую он играет в повествовании, личность брата Аушрине постепенно проясняется и приобретает индивидуальные черты. Он – помощник Аушрине, хранитель тайн моря, наставник и опекун своих трех сестер-коров. В фигуративном плане текст представляет его сразу в двух зооморфных обликах – как быка и как морского жеребца, – предоставляя ему наконец и последнее – антропоморфное обличье. Важно отметить, что как морской жеребец он входит в почетную группу богов, способных принять лошадиный облик, богов, которые действуют и на море, и на небе, тем самым указывая на свое двойное – и водное, и воздушное – происхождение: не только Аушрине – морская кобылица, но и Месяц рождается как небесный жеребенок¹. Принимая во внимание, что исследователям литовской мифологии при работе с историческими источниками чаще всего приходится иметь дело с пустыми именами богов, почти ничего не зная об их содержании, фигуративный и семантический портрет брата Аушрине, которому, правда, не хватает имени, достаточно ярок.

Ко всему перечисленному надо добавить, конечно, главные его атрибуты, присвоенные ему нашими текстами: как мы уже упоминали ранее, «отстрадав» за брата и сестер, наш герой тем самым их квалифицировал, благодаря исполненной судьбе, как покровителей области жизни и смерти.

5-2. Аушшвейтис

Значимо, что в прусской религии вместе со старшим богом Патримпасом, в честь которого в кувшине держат змею, известен и другой, иерархически нижестоящий бог

¹ Ср. крещение жеребенка: Kossarzewski 1937, 147.

Ausschauts, включенный в список десяти богов в документе 1530 г.¹ и интерпретированный там как Эскулап (*Aesculapius*): существование правящего бога, которому сообщены функции опеки здоровья и жизни, не исключает пребывания рядом другого, более специализированного бога, который действует по принципу делегирования, передачи полномочий.

Позднее почти все исследователи мифологии XVI в. упоминают этого бога, которого легко распознать, несмотря на различное написание теонима:

Ausceutum, deum incolumitatis et aegritudinis^{*} (Малецкий);

Auscutum, deum incolumitatis et aegritudinis^{**} (Ласицкий);

*Auschleuts, der Gott aller Gebrechen, Krankheiten und Gesundheit*² (Лукас Давид).⁴

Важен и другой факт: в латышской мифологии, которая больше любит женские божества, есть небесный бог Аусеклис (*Auseklis*), появляющийся в виде утренней звезды, который своей деятельностью и своим частым появлением в текстах затмевает довольно бледную Аустрину (*Austrina*).³

Позиции этих двух богов немного различаются: хорошо известны функции прусского бога как бога здоровья и болезней, но мало сведений о его жизни и небесном облике; функции латышского бога, наоборот, неизвестны, но есть данные о его жизни, которые сближают его с литовской семьей Аушрине (он – утренняя звезда, он покупает себе коня, его держат взаперти дочери Солнца, и он три дня не восходит) (Biezais 1972, 21 *passim*).

¹ См.: Būga I, 149–150.

^{*} '*Ausceutum*, бог благополучия и болезней' (пер. с лат. Л. Сумм). – *Примеч. перев.* | В BRMŠ – 'бог здоровья и болезней' (BRMŠ II, 208). – *Примеч. ред.*

^{**} '*Auscutum*, бог благополучия и болезней' (пер. с лат. Л. Сумм). – *Примеч. перев.* | В BRMŠ – 'бог здоровья и болезней' (BRMŠ II, 600). – *Примеч. ред.*

² '*Auschleuts*, бог всех немощей, болезней и здоровья' (пер. с нем. И. Наумец). – *Примеч. перев.* | Balys 1948, II, 70.

³ См.: Biezais 1972, 21–44.

Такие факты сравнительной балтийской мифологии позволяют нам наряду с этими богами ввести и литовского бога, наделяя его, с одной стороны, теонимом и божественными функциями по образцу прусского бога, а с другой – благодаря латышскому богу, отождествляя его с братом Аушрине, который проявился вследствие анализа нашего текста.

Существование такого литовского бога первым подтверждает Преторий: *Auszweitis, nach Bretkiaus Auszweikus, ein Gott der Kranken und Gesunden von sweikas – gesund, sweikata – Gesundheit*¹.

Тем не менее кажется, что в изысканиях об этом литовском боге здоровья смешано несколько разных вещей.

(1) *Ausschauts*, как это доказал К. Буга (*Būga* II, 98), прусское, а не литовское имя Эскулапа, и смешивать его с литовским *Аушшвеййтисом* (*Auszweitis*), как это делает Й. Балис, помещая их в одну колонку, нет никаких оснований. Возможно, что при постепенном исчезновении прусского языка в XVI в. – когда часть пруссов онемечивалась, а другая – ассимилировалась с литовцами – имя бога *Ausschauts* еще долго могло сохраняться в памяти жителей Восточной Пруссии, говорящих по-литовски, и могло употребляться как синоним *Аушшвеййтиса*.

(2) К. Буга, пробуя установить этимологию этого имени, находился, вероятно, под влиянием форм *Pa-trimpas* и *Au-trimpas* и, выделив в имени *Ausschauts* префикс *au-*, предложил считать его производным от глагола **aušaut* ‘одалживать’, который, в свою очередь, происходит от *šaut* ‘стрелять, толкать, давать’. Литовская форма этого теонима была бы, по его мнению, **Nuo-šiautas*.

Если, принимая во внимание не только фонетические требования языка, но и семиокультурный контекст, мы попробовали бы рассмотреть этимологию этого имени по его возможному значению, то мы смогли бы предложить специалистам по балтийским языкам и другое его этимологическое решение. Учитывая, что и в литовском, и в латышском

¹ ‘*Auszweitis* (по Бреткунасу, *Auszweikus*) бог больных и здоровых, *sweikas* – ‘здоровый’, *sweikata* – ‘здоровье’ (пер. с нем. И. Наумец). – Примеч. перев. | Цит. по: Balys 1948, II, 70.

теонимах можно легко распознать общий корень *auš-, aus-*, ‘рассветать, развидняться’¹, то и прусское *Ausschauts* можно рассматривать не как корень с префиксом *au-*, а как сложное слово с двумя корнями *auš-šautas*, первая часть которого была бы общей для всех трех балтийских языков:

Auš-šautas – Auš-šveitis – Aus-eklis –

и вторая часть которого, в соответствии с предложенной К. Бугой этимологией, означала бы ‘стрелять, давать’. Таким образом проявляется и форма литовского *Auš-šveitis*: второй вариант этого имени, *Auš-sveikus*, возникший путем семантически обоснованной контаминации, не вызывает вопросов.

Вклад исследуемого нами текста в это дело многозначен.

(1) Он показывает, что рядом с женским божеством *Аушрине* существует ее брат, т.е. представитель той же небесной сферы мужского пола. Проблема *Аушрине* в литовской мифологии тем самым сближается с проблемой латышского *Аусеклиса*: это позволяет создать общую гипотезу, затрагивающую сравнительную балтийскую религию.

(2) Появление брата *Аушрине* помогает решить проблему бога *Аушшвейтиса* и включить его в список «серьезных» литовских богов: его отдельно взятое непонятное имя становится прозрачным в этой новой перспективе: прояснение его имени создает этому богу солидную мифологическую базу.

(3) Идентификация *Аушшвейтиса* с братом *Аушрине* окончательно закрепляет наше утверждение, до этого основанное только на анализе текста, о сфере деятельности этого бога по отношению к людям, а именно что он является божеством здоровья и болезни.

5-3. Три Лаймы (?)

После того как мы прояснили портрет брата *Аушрине* – *Аушшвейтиса* – и выявили его божественные

¹ Биезайс тоже предполагает такую этимологию *Aus-eklis* (Biezais 1972, 26).

функции, остается попробовать решить вопрос трех сестер Аушрине. Их мифологический статус неясен – они не проявляют себя ни в какой особенной самостоятельной деятельности, иерархически они зависят и от Аушрине, в стаде которой находятся, и от Аушшвейтиса-быка, который ими руководит и их опекает. Но все-таки трансформация из коров в девушек сопровождается превращением воды в землю: хотя они и низшие божества, они все-таки богини-жемининкасы.

Любитель литовского фольклора не может не заметить особенную, антагонистическую связь между коровами и ведьмами, одно из главных занятий которых – портить молоко. Такое пристрастие вредить коровам не может быть случайным, оно указывает на существенное противоречие, которое разделяет существ, принадлежащих к двум разным сакральным сферам. Ведьмы портят коров, скорее всего, потому, что те в индоевропейском контексте выступают как символ земных благ, символ преизбытка еды. С уже упомянутыми индийской и римской коровами перекликается одно редкое литовское сказание, рассказывающее о том, как во «времена оны» жили огромные коровы, которые не помещались в хлеву, стояли в долинах и всем можно было их доить: люди набирали кадки молока, *ar biednas, ar turtingas – visi nebuvo alkani* ‘бедный ли, богатый – никто не был голодным’ (Davainis-Silvestraitis 1973, 200). Те дни прошли, холод заморозил всех коров, остались только их знаки – Сосцы коров Лаумы.

Наряду с этими коровами Лаумы (или Лаймы?), которые представляют преизбыток земных благ, нам удалось встретить и железных коров Аушрине: мы видели, что купаться в их молоке небезопасно, – оно может принести или смерть, или новую жизнь, молодость и красоту. Поэтому символика, связанная с коровами, двояка: с одной стороны, это вопрос жизни и смерти, иначе говоря – вопрос судьбы, а с другой – вопрос богатой или нищей жизни, попросту говоря – счастья.

Возвращаясь к проблемам семьи Аушрине, на первый взгляд кажется, что если область здоровья и болезни закрепить за Аушшвейтисом, то для его сестер остается другая сфера – жизни и смерти. В этой сфере, честно говоря,

достаточно хорошо известных божеств. Наряду с занимающей первое место богиней рождения *Лаймой* часто встречаются и *Три Лаймы* (их иногда путают с *лаумами*), которые определяют судьбу родившегося младенца, или пара богинь, странствующих вместе по свету – *Лайма* и *Гильтине*, – которые выполняют те же функции определения судьбы.

Проблема *лайм* и *лаум* – одна из самых запутанных в литовской мифологии – для нее нужно отдельное, более обширное исследование. На сей раз можно ограничиться выявлением одной основополагающей черты судьбоносных *лайм*: подойдя к окну дома, где родился ребенок, *три лаймы* почти всегда отвечают на два вопроса: (1) будет младенец *жить* или *умрет* и (2) будет он *счастливым* (т.е. чаще всего богатым) или *нет*. Поэтому для того, чтобы определить сферу деятельности *Лайм*, необходимо подробнее изучить литовское понятие *счастья*.

Вспоминая ранее уже исследованные функции божка *Месяца*, мы можем отметить, что вся сфера отношений между богами и людьми, находящаяся в его ведении, вполне приемлемо распределяется между описанными нами членами семьи *Аушрине*, которые делят между собой новую землю: *Аушрине*, оставляя за собой область молодости и красоты, остается королевной земли и управляет другими областями косвенно, с помощью своего брата и сестер: если *Аушшвейтису* принадлежит сфера здоровья, то его сестрам – трем *Лаймам* – отведены области жизни и смерти и связанного с ними *счастья*.

ЛАЙМА

1. ЛАЙМА И ЧЕЛОВЕК¹

1. Судьба человека

1-1. Лаймы определяют судьбу

Buvo vienas ūkininkas, jam viena naktį gimė sūnus. Ale kaip senovėj visur laimės valkiodavosi, tai būdavo tankei po langu girdi kalbant, kokią dalį sūnus ar duktė turės, tai jau buvo tokia mada klausyt po langu. Tep kaip tik gimė jo sūnus, tai jis ir klauso; atėjo trys moteriškės ir teip kalba:

Viena sako: “tas vaiks augš didelis ir bus turtingas”,

o kita sako: “jis mirs mažas”,

o trečia sako: “jis bus gyvas iki dvylikos metų, o kad jam sukaks dvylika metų, tai jį Perkūnas užmuš”

‘Был один хозяин, у него однажды ночью родился сын. А поскольку в старину всюду лаймы бродили, так часто бывало под окном слышно, как они говорят, какая доля у сына или дочери будет, так уж была такая мода под окном слушать. Вот как только родился его сын, так он и слушает; пришли три женщины и так говорят:

Одна говорит: «этот ребенок вырастет большим и будет богатым»,

а другая говорит: «умрет он маленьким»,

а третья говорит: «жить он будет до двенадцати лет, а как будет ему двенадцать лет, так его Перкунас убьет»².

Примерно по такому сценарию лаймы (от *laimė* ‘счастье’. – Перев.), по представлению литовцев, определяют судьбу новорожденного. Различия, привносимые вариантами, не слишком значительны: предназначение лайм иногда слышит отец, но чаще всего мать или повитуха либо, в особых случаях, заночевавший во дворе или на гумне путник, который тем самым становится связанным с судьбой

¹ Эта часть исследования, посвященная Лайме, в свою очередь делится на два раздела, анализирующих сначала ее отношения с отдельными людьми и только после этого – со всем человечеством.

² Basanavičius IV, 116–117. Курсив наш.

младенца¹. Обычно судьбу ребенка под окном обсуждают три женщины, и только в редких случаях одна *Лайма* предопределяет его судьбу². Выбор пространства для этой сцены обычный, стереотипный: стена дома отображает *границу* между двумя разными мирами, а окно служит *проемом*, отмечающим мифологическую, в данном случае одностороннюю коммуникацию: глубокой ночью – надо отметить, что дети в мифологических повествованиях рождаются только ночью, – услышанный разговор или крик всегда бывает односторонним, на него никогда

nereikia atsiliepti iš vidaus, bo sako, kad šaukianti liga ar laumė, ar nesčėstis ar dvasia iš kapinių kokia 'не надо отзываться изнутри, ибо говорят, что кричит *болезнь* или *лаума*, или *несчастье*, или с кладбища *какая душа*' (Davainis-Silvestraitis 1973, 122).

Следовательно, и в нашем случае только из содержания беседы трех женщин можно понять, что «это лаймы были» (Basanavičius IV, 115).

1-2. *Лайма предупреждает*

(Biednas žmogus girioje paklysta. Pamato žiburėlį, įėjęs atranda vieną moteriškę.) Stalas aprėdytas gėrimais ir valgymais ir patalynėms puikiai išrėdytos lovos ir viskas pazarniai. Moteriškė paguldė svečių kokioj jis nesitikėjo savo amžy lovoj. Girdžia – naktį dūzgia ing langą ir šaukia:

– *Laima, Laima, šimts užgimė, šimts numirė – po sūdu jau Dievo. Ale kur užgimė, kaip jiems gyvent?*

‘(Бедный человек заблудился в лесу. Увидел огонек, входит и видит одну женщину.) Стол уставлен напитками и едой, и кровати красиво постелены, и все богато. Женщина положила гостя в такую кровать, о какой он и не мечтал за весь свой век. Слышит – ночью стучат в окно и кричат:

– *Лайма, Лайма, сто родилось, сто умерло – под судом уже Бога. А вот кто родился – как им жить?*

¹ Целый пласт вариантов можно найти в: Basanavičius I, 103–106; III, 315; IV, 115–123.

² См.: Basanavičius I, 105; II, 66–67; Davainis-Silvestraitis 1973, 283–284.

Laima sako:

– Kad anų stalas teip apkrautas valgymais ir gėrimais būtų ir ant tokios lovos gulėtų, kaip mano svečis šiųnakt guli...

Ir antrą naktį apnakvino. Pareina jis vakare įng trobą – stalas tuščias, nieko nėra, nei duonos trupinėlio, lovos plikos lentos, nė jokios patalynės nėra. Ir jį paguldė ant plikų lentų.

(Kartojasi ta pati scena su klausimu palangėje ir Laimos panašiu ir atvirkščiu atsakymu. Biednasis ima “vanoti” Laimą):

– Teip tu, bestija, užlėmei man tokį vargingą gyvenimą

Лайма говорит:

– Да чтобы у них стол так же ломился от напитков и еды и на такой кровати бы лежали, как мой гость этой ночью...

И на вторую ночь пустила переночевать. Приходит он вечером в избу – стол пустой, ничего нет, даже крошки хлеба, вместо кровати голые доски, никакой постели. И положила она его на голые доски.

(Повторяется та же сцена с вопросом под окном и диаметрально противоположным ответом. Бедняк начинает «костерить» Лайму):

– Так ты, бестия, *предрешила* мне такую тяжелую жизнь! (Davainis-Silvestraitis 1973, 283–284)¹.

Этот второй сценарий отличается от первого тем, что вместо *трех* лайм, определяющих индивидуальную судьбу человека, в нем появляется одна *Лайма*, решающая судьбу человечества, разделенного на разные сословия по рождению. Важно и изменение места действия: в то время как три лаймы «бродят» по миру людей и общаются с ним по канонически установленным правилам, человек в мир Лаймы попадает случайно, «заблудившись», и становится свидетелем событий, которые прямо его не касаются. Жилье Лаймы – мерцающая избушка в глубине леса – это широко известный стереотип деградировавшей мифологии: лес – это не-человеческий, не-культурный мир, в котором можно застать утопические места и встретить там древних мифических существ: Ведьму, Лайму, Ветер, часто даже Дедушку

¹ В примечании (р. 392) редактор книги отмечает: «Довольно редкая сказка в литовском фольклоре. В А.Т. указаны только литовские варианты (Aarne-Thompson 947 B*)».

Бога в роли «пустынника». Эти одинокие избушки в лесу словно карикатурные остатки обнищавшего, разрушенного древнего пантеона.

Варианты этих сценариев отличаются друг от друга только применением фигуративных средств: вместо щедрого или убогого приема заблудившегося путника можно представить, например, саму *Лайму*, каждую ночь меняющую свои одежды или внешность и этим переодеванием выражающую перемены судьбы (Basanavičius I, 105). Можно вместо одной Лаймы выделить и вариант, по которому в ту же самую избушку каждый час входят по-разному – то бедно, то средне, то богато одетые несколько *лайм* и отвечают на вопросы, которые задает голос за окном: это естественная тенденция смешивания обоих сценариев (Ibid. II, 66–67).

1-3. Одна Лайма или три лаймы?

Сопоставление этих двух сценариев, несмотря на сходство процедур предсказания и содержания предсказаний – их придется рассмотреть отдельно и чуть более подробно, – без сомнения, ставит довольно сложный вопрос: как же происходит на самом деле, кто представляет, в фигуративном плане, в литовской мифологии абстрактное понятие судьбы – одна богиня *Лайма* или *три лаймы*?

Досье Лаймы довольно солидное: начиная с упомянутой в конце XVII в. Преторией *Лаймяле* (= *Leumele*), большинство словарей XVIII в. (Бродовски, Руиг, Мильке)¹ свидетельствуют о существовании богини судьбы – или богини рождения – *Лаймы* (*Láima*) или *Лайме* (*Láimė*). Таким образом, Лайма является мифическим существом, подтвержденным и историческими источниками, и фольклорным наследием. Досье трех лайм в этом смысле гораздо слабее: их существование подтверждено лишь этнографическими данными XIX века. Но троичную форму богинь судьбы поддерживает сравнительная индоевропейская мифология: литовские *лаймы* соответствуют трем скандинавским *норнам*, греческим *мойрам*, римским *паркам*. Й. Балис, приводящий

¹ Cp.: Balys 1948, II, 76.

аргументы обеих сторон, похоже, склонен поддерживать притязания *одной* Лаймы, хотя строго на этом и не настаивает (Balys 1948, II, 78).

Отказываясь быть загнанными в рамки этой дилеммы «или... или», мы хотели бы выбрать другую, не менее допустимую гипотезу «и... и»: параллельное существование одной богини Лаймы и трех богинь лайм нам отнюдь не кажется невозможным. Эта структура сосуществования Лаймы и лайм, наоборот, только напоминает нам ситуацию Аушрине и ее трех сестер, которую мы встречали в первой части этого исследования. Так же как Аушрине, королева всего мира, которая феодально препоручает владеть частью земли своим сестрам, так и Лайма, если поверхностно сравнить наши оба сценария, выглядит как иерархически более высокое существо, общие распоряжения которой, касающиеся целых сословий новорожденных, конкретно выполняют посещающие дом роженицы три лаймы, которые предопределяют судьбу каждого человека.

При этом, однако, надо признать, что окончательное подтверждение конфигурации из трех лайм связано с нелегкой, требующей отдельного исследования проблемой четкого разделения лайм (*lāimė*) и лаум (*laĩmė*). Если в некоторых случаях это разделение очевидно – лаймы, например (даже если их называют лаумами), определяют судьбу ребенка, а родители с рождения ребенка до его крестин (Gizevičius 1970, 143) держат рядом с новорожденным зажженный фонарь, ограждающий его от лаум (которых иногда называют и лаймами) специализирующихся на подмене младенцев, – то это разделение не обязательно становится общим явлением. В той области, которая затрагивает нас напрямую, ни в коем случае нельзя выпускать из виду тот факт, что лаумы – точно так же, как и норны, и мойры, – прядут и ткут и поэтому могут претендовать на статус литовского эквивалента в индоевропейской мифологии. Без сомнений, лаумы, часто упоминаемые в текстах XIX в., – это синкретические фигуры, результат смешения различных богинь; только более глубокое исследование их досье даст нам возможность надежнее высказаться по вопросу констелляции трех лайм.

1-4. Предопределение

Часто используемый стереотип «так предопределила Лайма» (*taip Laima lėmė*) стал удобным предлогом уже для первых исследователей литовского фольклора, чтобы формулировать достаточно поверхностные выводы о «склонности к фатализму» литовского народа¹. Выводы такого рода неудовлетворительны хотя бы даже только в филологическом смысле: глагол *lėmti* ‘предопределять’ неверно рассматривать в современном его смысле, и «предопределение» лаймы не является установлением судьбы, своеобразным прикреплением какой-то точной программы к каждому отдельному человеку. Даже если поверхностно просмотреть приведенные Словарем литовского языка различные значения *lėmti*, мы видим, что оно означает, например:

(1) угадывать: *Tu lėmei, jog jis ženysis, ir įvyko – apsiženijo* ‘Ты угадал, что он женится, и случилось – он женился’ (Юшкевич 1897–1922);

(2) гадать: *Kiti lem, bet aš netikiu, ka blužnis rodytum žiemos speigus* ‘Другие гадают, но я не верю, что селезенка показывает морозы зимой’ (Тиркшляй, Мажейкяйский р-н);

(3) желать: *Kiek midaus lašų išgėrėm, lemiām tiek saikų javelių* ‘Сколько выпили капель медовухи, столько желаем мер зерна’ (Kalvaitis 1905, 162).

Надо заметить, что все эти парасинонимы слова *lėmti*, с помощью которых определяются его разные значения, принадлежат к классу глаголов, называемому *verba dicendi*. Тем самым *lėmti* означает прежде всего ‘высказаться, говорить (по вопросам, касающимся будущего)’. После выявления, таким образом, главных значений слова даже те его значения, которые обозначаются как

(4) решить: *Ponas lemia tą budinką sugriauti* ‘Хозяин решил то строение разрушить’ (Юшкевича 1897–1922);

(5) назначить, установить: *Kodėl jūs lemtą darbą dienos n’atlikot?* ‘Почему вы назначенную на день работу не выполнили?’ (Clavis, 744), –

¹ Например, G. Ostermeyer (1775) цит. в: Balys 1948, II, 76.

должны истолковываться не как само решение, а как публичная декларация этого решения.

Мифологические контексты лишь подтверждают этот общий смысл слова *lémti*: Лайма ли в своей избушке или три лаймы под окном ни в том, ни в другом случае ничего не «предопределяют» и судьбу человека не устанавливают, они только громко сообщают («пророчество» ведь тоже всего лишь разновидность сообщения), какая судьба ожидает новорожденного – или новорожденных.

Эта роль Лаймы – или лайм – как известительницы возможна только тогда, если она – или они – «знает» судьбу. Тем самым знание – а совсем не решение – главная отличительная черта Лаймы как божества. Поэтому и неудивительно, что в единственном известном нам тексте, где изображается борьба Лайме с Лаумой¹, батрак за помощь Лайме получает от нее дар всезнания, то самое всезнание, которое, как известно, можно приобрести в ночь на Иванов день, найдя цветок папоротника, – параллель, которая неожиданно, за поворотом пути, дает отгадку, какие же божественные силы скрыты за ритуалом поиска цветка папоротника.

1-5. *Fas et nefas*

Если основная черта Лайме – знание и ее главная функция – оглашение этого знания, то понятно, что сама судьба находится в другом месте, чем Лайма, что она всего лишь объект знания Лаймы. Судьба во всех контекстах проявляется как течение времени, как неизменный фон, имеющий только одну особенность: он поделен на следующие друг за другом *fas* и *nefas*, на благоприятные и неблагоприятные периоды. Учитывая несколько известных нам вариантов, эти сменяющиеся периоды фигуративно можно выразить несколькими способами: один день – счастливый, другой – несчастливый, родившийся в один час человек будет богатым, а в другой – нищим, родившийся до петухов ребенок будет вором, а после петухов – епископом. Та или иная периодизация продолжительности времени, протяженность того

¹ Ср.: Balyš 1948, II, 79.

или иного периода – вещи второстепенные, они не мешают нам увидеть основное понятие судьбы, по которому само время, в которое вписывается наша жизнь, является благоприятным или неблагоприятным и содержит в себе начала счастья и несчастья.

Примечание. Это бинарное разделение времени может быть выражено и семантически введением заранее предусмотренного третьего, промежуточного термина: наряду с двумя крайними полюсами – ребенок будет жить или умрет – появляется и третий комплексный термин: «и жить будет, и умрет» (т.е., например, проживет до 12 лет и вдруг умрет); наряду с двумя полюсами – будет богатым или нищим – возникает третий, нейтральный термин – «ни богатый, ни бедный» (т.е. средний). Появление этих терминов второй генерации не меняет самого принципа разделения времени.

Возвращаясь к интересующему нас понятию предопределения, можно считать, что оно частично прояснилось, когда стала более понятна роль *Лаймы* в этой процедуре. Лайма, опираясь на свое знание, выполняет вполне понятную функцию: она устанавливает связь между отдельными событиями и модулированным течением времени. Включая такие случайные события, как рождение, во время, понимаемое как постоянные рамки вселенной, она придает смысл жизни человека: установление связи между случайностью и необходимостью в каком-то смысле уничтожает случайность хотя бы потому, что она включается в мировой порядок.

1-6. *Время и Кукушка*

Если Время своим неумолимым бегом – *laikas ir puodu izvožtas bēga* ‘время и под горшком бежит’ (LKŽ: Вейсейя, Лаздийский р-н), говорит мудрость древних, – рождает понятие необходимости, то его категоризация, его деление на повторяющиеся периоды *fas* и *nefas* уже является организацией этого течения, поддерживающей космический порядок.

Желая немного лучше прояснить такое определение времени, нельзя обойтись без хотя бы краткого рассмотрения

проблематики другой богини судьбы, которая появляется в облике *Кукушки*. Время, которое «знает» и о котором заботится *Кукушка*, тоже циклично, только периоды, с помощью которых оно организовано (с помощью которых *Кукушка* производит свои расчеты и вычисления), отмерены длиной в один год. Хотя годы идут один за другим, но мировое устройство, основанное на этом повторении, не гарантировано заранее: неуправляемая мощь зимы каждый год откручивает гайки, выпускает на волю все стихийные силы природы, «портит» время, грозя поселить на его месте хаос. Функции *Кукушки*, проявляющиеся в ее первом весеннем куковании, в таком случае двойственны: с одной стороны, она объявляет о конце хаоса и введении нового порядка¹, а с другой – заново фиксирует вещи и людей, заставляя застыть человеческие действия и преобразуя их в состояния. Подобно *лаймам*, которые, появившись при рождении ребенка, фиксируют это происшествие, навязывая ему жизнь как постоянное состояние, так и *Кукушка* своим первым кукованием – совсем как оператор, вдруг остановивший съемку фильма, – замораживает человеческие действия, превращая их в судьбу: тот, кто работал, когда она закуковала, будет весь год трудиться, тот, кто лежал, – будет лентяем, кто был голоден – будет голодать, а кто был при деньгах – будет богатым². И в том, и в другом случае – при рождении человека или при пробуждении мира – интервенция судьбы превращает случайность в необходимость.

Если эти функции организации циклического времени – хотя они и подвластны общей модели предопределения – позволяют нам представлять *Кукушку* как самостоятельное божество, то другие ее черты и другие сферы ее деятельности очень схожи с личностью *Лаймы* и ее деятельностью. Как и *Лайма*, *Кукушка* – одинокая незамужняя особа, не заботящаяся о детях; ровно так же, как рядом

¹ Незакукованные змеи или жабы, например, самые живительные и подходят для лекарств. Купаться в воде можно, только услышав кукушку (LKŽ).

² Массу примеров можно найти в LKŽ.

с Лаймой появляются три лаймы, так и на месте одинокой Кукушки иногда *O ir atlėkė trys raibos gegės vidur tamsios nakties* 'А и прилетели три пестрых кукушки посреди темной ночи' (LKŽ: Daukantas 1846, 20).

Кукушке не только присваивается человеческий облик:

*Ant žalio berželio sėdėdama,
Ant aukso krėslelio rymodama,
Šilko skarelę siuvinėdama,
Aukso kamuolėlį ritinėdama*

'На зеленой березке сидя,
На кресле золотом отдыхая,
Шелковый платок вышивая,
Золотой клубочек катая'
(LT V, 917–918: Онушкис, 1902), –

она, как мы видим, изображается в роли швеи, что приближает ее к уже упомянутым норнам и мойрам.

Время, определяемое как продолжительность, ограничено инхоативным, вступительным, и терминативным, заключительным, аспектами. Мы видели, что Лайма заботится о вхождении человека в жизнь, а Кукушка – об обновлении года, его начале. Но им обоим присуще и заключительное действие: в то время как Лайма решает вопросы смерти и определяет время кончины, Кукушка не только предопределяет своим кукованием конец того или иного состояния (пастушества, девичества или конца жизни вообще¹), ее кукование после выполнения своих весенних функций предвещает несчастье или просто смерть². Более того: в загадке поэтическими приемами Кукушка прямо связывается с проходами человека в могилу:

*Einu keliu šakeliu,
Radau vindą vinduojantį,
Ant to vindo gegutę kukuojančią*

'Иду по дороге за хворостом
Нашел веретено крутящееся
На том веретене кукушка кукует'
(LT V: Загадки: 6430).

¹ См. многочисленные примеры в LKŽ.

² Ср.: *štiš tu, ragana, tu vėl nelaimę iškukuosi!* 'прочь ты, ведьма, опять несчастье накукуешь!' (Дусетос, Зарасайский р-н) и *Gegužė iškukuos bekukuodama* 'Кукушка накукует кукуя', т.е. если кто умрет (гадание) (Юшкевич 1897–1922. Цит. по: LKŽ).

Последним примером мы фиксируем странное на первый взгляд поверье, что кукушка, прокуковав лето, зимой обращается в ястреба¹. Если сравнить этот мифологический факт с переодеванием и изменением внешности, выражающими счастливый или несчастный период жизни, которые мы видели у Лаймы, становится понятна и метаморфоза Кукушки: испорченному зимнему времени соответствует хищный *Ястреб*, в то время как весну объявляет принявшая свой позитивный облик *Кукушка*.

Так что неудивительно, что *Дедушка Бог*, бродящий по свету в обличье нищего, не только замещает Лайму, предвещая будущее новорожденных, но иногда и берет на себя функции Кукушки: благодаря за гостеприимный ночлег, он «дает счастье» хозяину, установив, что то, с чего он начал день, он будет делать всю жизнь².

Это краткое и только частичное – не затронута, например, роль Кукушки как защитницы женского сословия – изложение досье Кукушки не может предложить никаких окончательных выводов, оно хотело бы только способствовать новым поискам в этой области.

1-7. Содержание пророчества

Возвращаясь к более узкой семантической территории, прикрытой фигурами *Лаймы* – и *лайм*, – приходится наконец задаться вопросом, что, собственно, предвещает Лайма – или лаймы – в каких смысловых категориях выражается их предназначение. Ответ на этот вопрос довольно прост: хотя уже исследованный нами корпус двух сценариев (с несколькими деградировавшими или отклоняющимися вариантами) сравнительно узок, но темы, касающиеся лайм, в нем так

¹ *Vos vieną mėnesį iškukavus, gegužė pavirsta vanagu* 'Один лишь месяц прокуковав, кукушка превращается в ястреба' (LKŽ: Balys 1940, 187).

² Basanavičius III, 68: *geras šeimininkas, skaičiavęs pinigų, tampa turtingu, o pavyduolis, išėjęs su reikalais, tupi visą gyvenimą* 'добрый хозяин, считая деньги, становится богатым, а завистник, вышедший по делам, всю жизнь сидит'.

постоянно повторяются, что с первого взгляда легко выделить два главных общих параметра предопределений. Лаймы действуют в рамках двух бинарных категорий:

- (а) жизнь vs смерть;
- (б) богатство vs нищета.

Эти два параметра, не важно, в какой последовательности будет происходить диалог трех лайм, находятся между собой с логической точки зрения в иерархической взаимосвязи: прежде всего, должен быть решен вопрос жизни или смерти новорожденного и только после этого, если ребенка оставляют жить, можно установить, будет он богатым или нет.

Эта простая таксиномия судьбы дополняется еще двумя побочными темами:

(в) иногда новорожденному уготована необычная судьба, выражающаяся в его выделении из своего *сословия*: например, лаймы предопределили, что, когда он вырастет, он станет «вором» или «епископом» (иногда «князем»);

(г) в еще более редких случаях судьба выражается в выходе человека из своего сословия не в вертикальном (в более высокий или более низкий статус), а в горизонтальном, центробежном смысле: ребенок в таком случае найдет свое счастье, выйдя из своей общины и следуя своим способностям, своим «талантам» (став, например, купцом) (Davainis-Silvestraitis 1973, 155–157, 216).

Но надо заметить, что оба этих дополнительных параметра чаще всего остаются только в форме отброшенных возможностей, что в используемых нами текстах нет тенденции их нарративно развивать. Это вполне понятно: данные этнографические тексты отражают закрытую литовскую деревенскую общину последних веков, в которой преобладают постоянные социальные связи, основанные на убеждении, что материальное благополучие является результатом распределения неизменного количества «благ» между постоянным количеством людей: обогащение одного человека автоматически означает обнищание другого, приход или выход как богатства, так и людей из такой закрытой экономической системы оценивается как ненормальное явление. Поэтому, отложив, хотя бы на время, в сторону эти центробежные

проявления счастья, нам приходится сосредоточить свое внимание на более внимательном изучении двух основных параметров – жизни и смерти, богатства и нищеты.

2. Жизнь и смерть

2-1. Бремя неизбежности

То, что Лайма в некоторых источниках называется «богиней рождения»¹, еще не значит, что она напрямую воздействует на процесс возникновения или развития новой жизни: Жемина и Аустея (Lasickis 1969, 41), стимулирующие плодородие, от нее не зависят. Лайма – богиня рождения только из-за того, что она участвует в нем, произнося свое решающее слово. Между рождением и началом жизни есть промежуток времени, хорошо известный в тех сообществах, в которых достаточно высок процент смертности новорожденных.

Пророчество лайм, что ребенок «будет жить», тем самым самостоятельный акт, сообщающий: (а) что он не умрет во время родов или сразу после них,

¹ Praetorius 1871. Цит. по: Balys 1966, 80 | *Bei der Geburt rufen einige Nadrauer noch die Laime oder Goettin der Geburt an* 'При родах некоторые Надравы призывали *Laime* или иных богов деторождения' (пер. с нем. И. Наумец). – Примеч. перев. | По данным BRMS, у Претория такой фразы нет, но есть упоминание Лаймы в других контекстах: *Leumele ist die Göttin der Geburth, die Sie anrufen, wenn eine Kindbetterin sol oder hat eines Kindes genesen, dabey sie auch sonderliche Ceremonien haben* (Ibid., 147) 'Лаймяле – богиня рождения, которую они призывают, когда роженица должна родить или уже родила; для этого у них также есть специальные обряды' (Ibid., 260); *Diese Schlangen ehreten insgemein die Wieber, dabey sie die Laimele, als eine Göttin der Geburt u Fruchtbareit der Menschen, anriefen, sie solte doch verschaffen, daß ihre Männer Kinder zu zeugen geschickt würden u bleiben, u der Ehren wurden die Schlangen gehalten* (Ibid., 152) 'Этих ужей обычно почитали женщины, призывая Лаймяле, богиню родов и плодородия: она должна была помочь, чтобы их мужья были и остались способными их оплодотворить, и в ее честь держали этих ужей' (Ibid., 264). – Примеч. ред.

но одновременно и то, (б) что ему назначен некоторый промежуток времени, называемый «жизнью», который ему придется провести: *Be laiko nemirsi, kiek lemta – gyvensi* ‘Без времени не умрешь, сколько суждено – проживешь’ (LKŽ: V. Krėvė-Mickevičius (Меркине, Варенский р-н)), говорит народная мудрость. Другой синоним этого predeterminedного периода – «век»: человек в древнем литовском культурном контексте не умирает, как сейчас принято, от какой-нибудь болезни, он умирает потому, что его «век закончился»¹.

Логично было бы вывести из этого: человек не может самовольно решить оборвать назначенную ему жизнь. Здесь нужно предусмотреть два различных случая – человека, оказавшегося без доли, и человека, умершего не вовремя.

Понятно, что обездоленный (*bedālis*) человек – тот, кому Лайма не назначила никакой доли, – все испробовав, хочет уйти из жизни. Он уходит в лес, хотя у него нет даже веревки, в поисках *stagaus terpšakio* ‘хорошего сука’ (Basanavičius IV, 10–11), чтобы повеситься. Другой такой же обездоленный безуспешно пытается утопиться (Slančiauskas 1975, 358). Третий, наконец, идет «живым в землю закопаться».

Kaip kur tik kasa – vis akmuo, kaip tik kur kasa – vis akmuo ir akmuo, niekur jis negali įsikasti: “jau kad, sako, nėra dalies, tai nėra – nė galą sau pasidaryti negaliu”.

‘Где только ни копает – все камень, где только ни копает – опять камень и камень, нигде он не может закопаться: «вот уж, – говорит, – если доли нет, так нет – и с собой-то покончить не могу»’ (Basanavičius I, 119).

Несколько другая ситуация у умершего не вовремя (LKŽ: *nelaikis – nelaikšis*):

Tankiausiai žmones gandina tokiose vietose, kur koks yra pats sau galą pasidaręs. Arba jei ir kits kur koki

‘Чаще всего люди пугаются в таких местах, где кто-нибудь на себя руки наложил. Или если

¹ Это жемайтйская юмореска, которую часто рассказывал мой приятель А. Люткус.

vagį nušauna arba užmuša, tai kiek tas metų būtų gyvenęs ant sviesto, tiek metų naktimis žmones vedžioj, klaidin. Kai kada toks nelaikis...

кто где-нибудь какого-нибудь вора застрелит или убьет, так сколько тот лет будет жить на свете, столько лет будет ночью людей водить, заставляя плутать. Иногда такой не вовремя [погибший]...' (Slančiauskas 1975, 175).

В этом втором случае, как мы видим, довольно казуистически решается проблема, сочетая две противоположные вещи: очевидные факты, что людей все-таки убивают случайно или они сами себя убивают, с убеждением, что предназначенная человеку жизнь должна быть прожита до конца. Умерший не вовремя продолжает предназначенную ему жизнь до конца – только в ослабленной форме.

То, что годится для начала жизни, годится и для ее конца: человек спокойно ждет, когда закончится его век, и, чувствуя приближающийся конец, ложится в кровать, созывает – словно Людовик XIV – своих детей и внуков, родственников и близких, благословляет их и умирает спокойно. Роль Гильтине тут ограничена: все ее образы, представляющие ее как бряцающий костями призрак с косой, который косит или терзает людей, – всего лишь поздний вклад христианства. Ее главная функция – установить, наступила *пора* умирать или еще нет; в первом случае она встает у изголовья больного, во втором – в ногах: *Dar tą kartą paspyriau giltinę vs dar tą kartą išlykau smerties* 'Еще раз тогда пнул гильтине vs еще раз тогда от смерти ушел' (Kossarzewski 1937, 130), – говорит человек после тяжелой болезни. И если иногда случается, что какому-нибудь хитрому «доктору» удастся засунуть Гильтине в бочку или железный гроб, тем самым не давая ей выполнить свое предназначение, то человечество настигает беда:

Daugiau nieks nuo to laiko niekur nebemirštą, ir gana. Mažai kas ir besergą. Ar tris šimtus metų, (ar) ką, taip ir praleidęs. Daugybė sviesto atsiradę. Vis gimstą, augą ir senstą, o nieks niekur nebemirštą. Parsenę,

‘И больше никто с того времени нигде не умирает, и всё. Мало кто и болеет. Три, что ли, сотни лет так и прошло. Много народа стало. Все рождаются, растут и старятся, а никто нигде не помирает. .

pražilę, išbalę stov visi, ir gana. Emę rugot ir ant pono Dievo, saką: – Užmiršo mums ponas Dievs!

Дряхлые, седые, бледные стоят все, и всё тут. Стали ругаться на Господа Бога, говорят: – Забыл нас господь Бог!» (Slančiauskas 1975, 247–251)

Жизнь и смерть – это постоянные, не только неизбежные, но и необходимые законы космического порядка.

2-2. Избранники богов

Когда люди говорят, рассказывают о жизни или смерти, они редко упоминают то, что нормально и само собой разумеется. Поэтому неудивительно, что и имеющиеся в нашем распоряжении примеры предсказаний лайм почти все без исключения рассказывают о необычных предначертаниях, когда ребенку назначено сразу и жить, и умереть. Речь тут идет не об определении естественно прожитого века, а об ограничении жизни смертью, которая не оправдана ничем, кроме предначертания лайм. Такая противоречащая мировому порядку смерть показывает не только абсолютную власть судьбы, но и власть богов, связанных с ней. С мифологической точки зрения это особенно интересный материал.

2-2-1. Могущество Перкунаса

С первого взгляда показалось бы, что такое необыкновенное предопределение показывает власть судьбы, которая может установить не только точную дату смерти (например, «на двенадцатом году на двенадцатый день»), но и способ ее осуществления. Так думает, по крайней мере, один из «народных философов», который вместо Лаймы позволяет появиться Старому Дедушке (который не кто иной, *ale jau Dziewas – kadai anas vaikščia per žmanes* ‘как Бог – когда он в люди ходил’):

Jau kaip gimsta vaikas, tai Dziewas ažułaja jam, kokių smercių mirė – vienam paskarc, kitam nuskysc, trečiam sudeg

‘Уже как родится ребенок, так Бог желает ему, какой смертью умереть – одному повеситься, другому утонуть, третьему сгореть’ (TD IV, 263–264).

Однако изучаемые нами данные странным образом не отвечают такой логичной схеме. Сообщив Перкунасу специальную роль экзекутора, они позволяют связывать эту кратковременную смерть только с двумя элементами природы – водой и огнем.

Предназначение Лайм, что, когда ребенок достигнет определенного возраста, (например, двенадцати или семнадцати лет), его убьет Перкунас, нас не удивляет, поскольку это только подтверждает одну из главных его функций – наблюдение за порядком в мире и исполнение его законов. Народная мудрость, которая гласит: *jagu Perkūnui bus lemta, tai jis mane i stubo ras* ‘если Перкунасу будет суждено, то он меня и дома найдет’ (LKŽ: Эржвилкас, Юрбаркский р-н), дополняя эту интерпретацию, все-таки обращает наше внимание и на то, что Перкунас выполняет только то, что ему суждено: его власть хоть и далеко распространяется, все-таки имеет только исполнительный характер.

Желая защитить своего сына от такой судьбы, князь – либо хозяин или отец – решает построить убежище то роя глубокий каменный подвал, то строя избушку из толстого железа, то крепкую башню из камня. Перкунас входит и рушит башню, разрубает пополам железную избу, разбивает подвал («мельче муки»). Увы, ребенка в этом убежище нет: он спрятался «в саду под листьями» (Basanavičius IV, 116–117), или, как он в шутку объясняет, «под капустным листом» (Slančiauskas 1975, 214), или, наконец, *nuvėj(ęs) un aukštą kalną, acigul(ęs) į Dievą meldž(iąs)* ‘пошел на высокую гору, лег и стал Богу молиться’ (TD IV, 263). Власти Перкунаса недостаточно, предназначение не сбывается, и обреченный на смерть юноша остается жив.

Объяснить происходящее не так просто. Тем не менее бросаются в глаза две характерные черты. Прежде всего, ребенка спасают не те средства защиты, которые выбрал отец, использующие силу против силы – и включенные в измерение той же деятельности, – а невинное знание сына, что спасения надо искать в другом. С другой стороны, молитва ребенка, лежащего на высокой горе, обращенная к Богу, указывает не только на то, что тот бог не христианский, не только на то, что он сильнее Перкунаса, но и на то, что в его воле

изменить решения судьбы: это тот самый Бог Икс, узнав предписания которого Лайма оглашает свои пророчества.

2-2-2. Смерть и вода

Все происходит совсем по-другому, когда ребенку суждено утонуть в «прудке» своего отца или в «колодце». Меры предосторожности тут, правда, тоже применяются: вокруг пруда возводят забор, колодец запирают, заколачивают «бычьей шкурой», – но это только подчеркивает неизбежность судьбы.

*Pakilo audra, tai net baisu: perkūnas
viens paskui kito trunkė, vėjas rūmus
vertė, o lietus kaip iš kibiro pylė...
Persigando visi: žiūri, nēr vaiko! <...>
ir rado ant šulnio, ant skūros pri-
gėrusį. Todėl ir priežodis: teip Laimė
lėmė!*

‘Поднялась буря, так даже страшно: гром раз за разом ударял, ветер постройки переворачивал, а дождь как из ведра лил... Испугались все: смотрят, нет ребенка! <...> и нашли на колодце, на шкуре потонувшего. Поэтому и присказка: так Лайма предредила!’ (Basanavičius I, 104).

Этот вариант – который интересен введением бычьей шкуры, как, вероятно, гомеопатического средства, – создает впечатление, что ребенок, захлебнувшийся в выемке этой шкуры, вроде бы и добровольно принял смерть. Другие варианты даже не пробуют создать иллюзию утопления: ребенка, который должен был утонуть в пруду, люди находят у забора, которым огородили пруд (Basanavičius IV, 117); второй вариант с колодцем показывает ребенка, который *apie šulnį ir apie šulnį. Anas atsigulė ir šulnia ažudangčia, i putas išieja, i negyvas vaikas* ‘всё вокруг колодца да вокруг колодца. Он лег на крышку колодца, и пена вышла, и умер ребенок’ (TD IV, 263–264)¹. Следовательно, исполнение пророчества не связано напрямую с самим фактом утопления, а с происходящим с помощью смерти «соединением человека» с водой, или, вернее, с божеством, в чьем ведении находится этот природный элемент.

Если предопределения судьбы, связанные с неудавшимся вмешательством Перкунаса, позволили нам негативно

¹ Ср.: Slančiauskas 1975, 132.

определить «Бога Икс» как более могущественного, чем Перкунас, и как могущего свободно распоряжаться судьбой людей, то последние примеры приносят новый, позитивный элемент определения этого божества – его близкую связь со сферой сакральности воды. Первая часть этого исследования, показавшая водный характер морской королевы Аушрине и ее мужа, а иногда отца, Месяца, дополняется теперь новыми атрибутами, касающимися судьбы¹.

2-2-3. Смерть и огонь

Последний вид предсказаний имеет особенную, условную форму: лаймы предопределяют, что новорожденный будет жить до тех пор, *kol šita kruvutė malkų nesudegs* ‘пока не сгорит эта кучка дров’ (Basanavičius IV, 115); *kol šis pundelis malkų susikurys* ‘пока эта охапка дров не прогорит’ (Ibid. III, 315); *kol meduogalėliai susikurės* ‘пока хворостинки не стопятся’ (Ibid. I, 104). У этого условного обещания гарантированной жизни есть ясная контрактуальная структура, основанная на гомологическом принципе: дрова – это деревья, предназначенные огню так же, как человек – смерти:

$$\frac{\text{дрова}}{\text{человек}} \simeq \frac{\text{сгорание}}{\text{умирание}},$$

где отношение между человеком и дровами – метонимическое, так же как отношения ранее рассмотренных волка и волоса, дракона и яйца.

Однако надо подчеркнуть, что договор, предложенный лаймами, основан на вере: обреченный ребенок, уже выросший в мужчину, умирает потому, что сжег кучку дров, а сжег он ее потому, что не верит не только в предсказания лайм, но тем самым и в силу огня, который может отнять у него жизнь. А что этот огонь не что иное, как Габия, богиня

¹ По этому поводу можно напомнить всем известные сказания о Месяце, втянувшем к себе девушку, шедшую к колодцу за водой: они в основном не отличаются от быличек о ребенке, утонувшем в колодце.

домашнего очага, показывает последний из выбранных нами трех вариантов, где хворостинки сует в огонь не он сам, а мать его жены, которая в его отсутствие осматривала с дочерью сундук, в котором они были спрятаны; нарушителем договора тут становится чужой семье человек.

Наш «Бог Икс», восстанавливаемый постепенно, путем логических доводов, повелитель судьбы и властитель сакральной сферы воды, проявляет себя теперь как гарант веры – и особенно доверия святому огню. Зная, что *Габия*, так же как и огонь римского очага, – это всего лишь метонимия огня национальной общины и что этот огонь ежегодно должен возобновляться из того же общего источника, можно без особого риска предложить гипотезу: нашему *Богу Икс*, подобному Митре, принадлежит и культ вечного огня, впер- вые разведенного для сожжения великого князя Свинторога, – а тем самым и огня правящей власти. Но это уже другая тема, требующая отдельного исследования.

Для прояснения фигуры восстанавливаемого бога надо напоследок добавить еще одно замечание. Известные нам рассказы о необыкновенных кончинах показывают смерть, выраженную в форме утопления или символического сожжения, но никакой текст не говорит о естественно ожидаемой процедуре повешения, предусмотренной «народным философом». Причина этого упущения понятна: повешенный прямо и несомненно не только в литовской, но и во всех индоевропейских религиях принадлежит царству *Варуны-Вальняса*¹; следовательно, повешение не может быть предначертано *Лаймой*, поскольку оно принадлежит к сфере другого, не менее могущественного божества. Принимая во внимание триаду индоевропейских верховных богов, мы вынуждены констатировать, что если, с одной стороны, отделить сферу влияния *Индры-Перкунаса*, а с другой – выделить не рассмотренную здесь, но прогнозируемую сферу влияния *Варуны-Вальняса*,

¹ Ср., например, с историей о человеке, который заблудился ночью и попал в лесу на свадьбу, устроенную чертями его соседке. Позже оказывается, что соседка повесилась (Dubingiai 1971, 339–340).

для функции установления судьбы и мирового порядка остается один *Митра*, которому мы пока не спешим искать литовское соответствие, называя его Богом Икс.

2-3. Сестра Лаймы Гильтине

Знакомый нам уже сценарий: обездоленный человек отправляется в мир, находит в лесу избушку, а в ней *Лайму* – иногда развивается в неожиданном направлении. Обездоленный, поняв, что имеет дело с *Лаймой*, не давшей ему доли, бросается ее бить и требует восстановления справедливости. *Лайма* тогда в большинстве случаев обещает ему жену, за счет доли которой он сможет счастливо жить. Но иногда рассказ продолжается по-другому:

– *Nustok, nustok, (sušuko Laima), kai mano sesuva pareis, tai tau tuoj galą padarys!*

(*O sesuo – ne kas kitas kaip Giltinė, – atsiliepia iš bačkelės, kurioje jina! buvo prieš tai mūsų herojaus uždaryta:*)

– *Gi, sesait, ir aš šičia*

– Пстой, пстой (воскликнула *Лайма*), когда моя сестра вернется, тут же тебя прикончит!

(А сестра – не кто иной, как *Гильтине*, отвечает из бочонка, в который ее перед этим запер наш герой):

– Эй, сестрица, и я тут' (*Slančiauskas 1975, 101–105*).

Тут история заканчивается непривычным для *Лаймы* способом – не обещанием счастливой жены, а вмешательством ее сестры *Гильтине*, сделавшей героя «доктором».

Такое появление двух богинь-сестер вместе не уникально. В другом сказании, которое привлекло наше внимание, обе они приходят к батраку, который ночью пасет коней: *o tos bobos tai buvo viena Giltinė, o kita Laimė... 'a те бабы-то были одна Гильтине, а другая Лайме* ...'*. Они просят у батрака шкварок¹. Тот

* Автор употребляет в тексте два имени – *Лайма (Laima)*, которое мы склоняем, и *Лайме (Laimė 'счастье')*, которое не склоняется. – *Примеч. перев.*

¹ Значение *шкварки*, признаться, нам непонятно: быть может, надо сопоставить ее с культом умерших и его связью со свиньями?

дает Гильтине, а Лайме не хочет давать, а она все просит, *tas perpykės metė spirgą, pataikė jai ant lūpos, o tas spirgas buvo karštas – tai jai nudegino lūpą* ‘тот, рассердившись, кинул шкварку, попал ей в губу, а шкварка была горячая – и обожгла ей губу’. Рассердилась: *o tas laidokas, bedalis... jau jis dalies neturėjo, o dabar visai neturės* ‘вот этот беспутник обездоленный... у него уже не было доли, а теперь совсем не будет’ (Basanavičius IV, 113–115).

Дальнейшие приключения этой пары не менее интересны. Когда они обе начинают говорить о будущем, оказывается, что Гильтине о нем может только гадать, желая добра дружественному герою, в то время как Лайме может одна предопределять судьбу. Тем, кто привык к жуткому образу Гильтине, она неожиданно открывается как доброе существо, которое втайне от Лаймы дает герою полезные советы, помогающие ему выбрать жену с долей.

Другой, похожий, но в чем-то и отличающийся вариант изображает Лайму и Гильтине, которые едут на одном коне и опять обсуждают долю еще одного обездоленного юноши. Когда Лайме рассказывает, как она *ant vieno vaikino užpuolus korot* ‘на одного юношу набросилась карать’ (Basanavičius III, 58), он, услышав это, бьет ее камнем по зубам так, *kad net visi dantys išbyrėjo* ‘что даже все зубы выпали’, а в это время Гильтине, пока Лайме не видит, зовет юношу ехать с ними вместе верхом.

В одном случае Лайме пытается мстить, обещая поджечь дом обездоленного, когда они обе переходят «границу той деревни»: ее месть не удастся, поскольку Гильтине тайно советует поджечь несколько скирд соломы, отнеся их за постройки. В другом случае Лайме предвидит, что юноша мог бы обрести свою долю, если бы, заведя хозяйство, вытерпел, чтобы его избы сгорели три раза, и только после этого он стал бы богатым: и тут Гильтине приходит на помощь, советуя три раза строить избы из веток и дать им сгореть.

Этот образ двух сестер – Лайме и Гильтине – сидящих вдвоем на коне, притом, что Лайме держит поводья, – довольно типичен и архаичен: с ним нельзя не считаться при изучении литовской мифологии, тем более что сравнение изображенных в одной сцене сестер особо подчеркивает черты их характера.

Личность *Лаймы*, довольно блеклая, если рассматривать только ее роль при рождении ребенка, теперь становится ярче. Внешне она даже проявляет себя как «деятельная» личность, которой недостаточно только располагать знанием и его оглашать: она пытается вмешаться в жизнь человека, «карая» его, «мстя» ему. Однако при ближайшем рассмотрении ее деятельность ограничена и точна: она борется только с обездоленными людьми, и только для того, чтобы их судьба исполнилась, иначе говоря, чтобы они и дальше оставались без «доли» и без «счастья». Тем самым ее деятельность, вписанная в рамки дохристианской морали, в некотором смысле манифестация *мудрости и правдивости*.

Несмотря на то что поверхностно она и кажется «деятельной», фактически *Лайма* не вмешивается в судьбу обездоленного героя: ее вмешательство в обоих упомянутых случаях – это угроза *сжечь* дом героя. Даже при неглубоком знании литовского семиокультурного контекста можно утверждать, что она этими поджогами не занимается сама, что роль эта предназначена *Перкунасу*, с которым мы уже однажды встречались по поводу несвоевременной смерти. Характерно и то, что постройки должны загореться в тот момент, когда две сестры переступают «границу деревни»: широко известно, что *Перкунас* – хранитель именно всяческих меж и границ. Еще раз подтверждается такое распределение ролей между предопределяющей *Лаймой* и надзирающим и исполняющим *Перкунасом*.

2-4. *Гильтине* – крестная доктора

Изображение *Лайме* и *Гильтине* в виде двух контрастных сестер тем самым проясняет и портрет *Гильтине*. Обездоленный человек, бунтуя против *Лайме* и «губительной доли», которую она предопределила, отдает предпочтение *Гильтине*; она, в свою очередь, применяет услышанные пророчества *Лайме* для того, чтобы помочь людям и спасти их. Эти проявившиеся черты *Гильтине*, как мы уже однажды замечали, совершенно противоречат ее постхристианскому изображению.

Свои основные функции *Гильтине* обрисовывает четко: *Aš esu Giltinė, man reik eiti ligonių pažiūrėt. Reik man paskirt, katruos*

laikyt, katruos maryl 'Я Гильтине, мне надо идти больных смотреть. Надо мне *назначить*, кого держать, кого морить' (Slančiauskas 1975, 101–104). Как и Лайме, Гильтине выполняет *предопределяющую* функцию. Решение насчет жизни и смерти принимают они обе, только проявляется оно в разное время: Лайме это делает в начале жизни, а Гильтине – в конце.

Ошибочно также причислять Гильтине к «богиням смерти»: ей ровно так же принадлежит право уморить человека, как и право продлить его жизнь, вылечить. Поэтому неудивительно, что сфера действий доктора – не важно, кто он – знахарь или современный врач, – вписывается в тот зазор, который образуется от стояния Гильтине в ногах до ее стояния в головах: *Tu kvarus gydyk tuos, kai būsiu gale kojų, o jeigu gale galvos, tai tą ir nesiimk gydyt* 'Ты хворых лечи тех, когда буду в ногах стоять, а если в головах, то того и не берись лечить' (TD IV, 203), – советует Гильтине своему сыну-доктору.

Наверное, не стоит слишком углубляться в эту широко известную тему – десятки раз повторяющуюся в литовском фольклоре – об отношениях Гильтине с докторами. Сделаем краткие выводы из этой довольно ясной ситуации.

(а) Гильтине основывает институт врачевания, согласившись быть крестной матерью сына бедняка и позже выучивая его на «доктора». Несколько более редких вариантов дают будущему доктору вместе с Гильтине-крестной и крестного отца – Дедушку Бога.

(б) Кум Гильтине, сыну которого суждено стать доктором, чаще всего нищий обездоленный человек. Таким образом Гильтине как бы дополняет предначертания Лаймы, назначая будущему доктору своеобразную «долю», сообщая ему специфический социальный статус¹.

¹ Basanavičius I, 123–124, 125–126; II, 301; IV, 108–109, 109–110, 110–111, 111–112. Интересен вариант, приведенный в TD IV, 203, где Гильтине (= смерть), созданная Богом, решает «жениться», рождает сына и выучивает его на доктора. По одному этому варианту еще не ясно, кто же муж Гильтине, которого она очень боится.

Так более-менее нормально функционирует медицинская институция. Если учитывать, что в целом цель повествований – изображать не обычные ситуации, а особенные события, отклоняющиеся от нормы, имеющаяся в нашем распоряжении коллекция попечительницы врачей Гильтине предусматривает два случая непослушания крестных сыновей своей крестной.

(а) В индивидуальном плане доктор, захотев вылечить больного, которого Гильтине обрекла на смерть (чаще всего какую-нибудь королеву или очень важного господина), заказывает сделать кровать, которая крутится на одной ноге, таким образом меняя изголовье с изножьем. Так можно избежать исполнения воли Гильтине, но такое непослушание строго наказывается, и доктор дисквалифицируется.

(б) В социальном плане доктор обманывает Гильтине, заманив ее в пустой орех¹, и тем самым останавливает естественный процесс умирания людей. За это тоже следует наказание – не только за нечестно сделанное исключение, но и за нарушение мирового порядка.

Этот обзор деятельности Гильтине (*Giltinē*) может закончиться только полной ее реабилитацией: она – сестра Лайме, богиня жизни и смерти, имеющая и второстепенную функцию покровительницы медицины. Такой ее гомогенный семантизм помогает понять и этимологию ее имени: наше «чувство языка» безошибочно относит его ко всему роду *gēlti* ‘жалить’, *geluō* ‘жало’, *gēlīmas* ‘ужаление’, и этот намек естественно вырастает в образ змеи: нет ничего не возможного в том, чтобы змея была одним из архаичных проявлений Гильтине, не только из-за сходства их концептуального содержания, но и из-за фигуративного облика, который позволяет сравнить два описания – земной Гильтине и небесного Аушшвейтиса (см. выше, Аушрине).

¹ Другие варианты вместо ореха упоминают бочку, которую раньше использовали как чемодан, иногда это корзина, подаренная Дедушкой Богом, или даже, наконец, железный гроб. Эти замещения не меняют смысла повествования.

3. Богатство и нищета

3-1. Несчастные и обездоленные люди

Подробнее проанализировав первый параметр предназначения Лаймы – или лайм, – в рамках которого решаются проблемы жизни и смерти человека, надо затронуть и второй аспект судьбы: за человеком, который остается жить, приходится закреплять ту или иную, хорошую или плохую, жизнь. Ранее мы уже отмечали, что наши этнографические источники неизбежно отображают мышление закрытого аграрного общества, согласно которому понятия счастья и несчастья естественным образом сопоставляются с понятиями богатой или бедной жизни.

Рассматривая это с чисто формальной точки зрения, бинарное деление данного аспекта можно решить двояко. Людей можно разделять на:

- (а) обладающих долей vs обездоленных;
- (б) счастливых vs несчастных.

Различие между этими двумя дихотомиями зависит от типа логических отношений, связывающих противоположные термины. Обездоленный человек отличается от обладающего долей тем, что у него нет *никакой* доли (= никакого счастья): отношения между этими двумя понятиями контрадикторные; несчастный человек отличается от счастливого тем, что у него не только нет счастья, но есть и несчастье, конкретно проявляющееся в его жизни: оппозиция между этими понятиями уже не контрадикторная, а контрарная.

Литовская мифология использует оба типа логических отношений, создавая этим не только дополнительные трудности для мифолога, но и добавляя новый материал для его теоретических рассуждений. Дело в том, что от выбранной логической структуры счастья зависит и генерация мифических существ, появляющихся в фигуративном плане. В случае контрарной структуры мы с легкостью можем узнать два противопоставленных божества, представляющих судьбу: *Счастье** (или

* В случае, когда в тексте важно прямое значение имени божества *Laimė* – ‘счастье’, имя переводится. – *Примеч. перев.*

Долю) и Несчастье (или Нужду). В случае противоречивой структуры мы сталкиваемся только с проблемой существования или отсутствия Счастья-Доли, обладания долей или ее отсутствия; обездоленного не опекает никакое специфическое существо, разве что сама Лайма, как мы видели выше, присматривает, чтобы он, не дай бог, не зацепился за чужое счастье.

3-2. Счастье и Несчастье

Возьмем несколько «настоящих» историй.

Kartą gyveno gretimai du broliai, vienas turtingas, kitas pavargęs. “Vieną kartą vaikščiojo tas varguolis apie savo laukus, žiūri, kad jo varpos nuskabintos. Ale naktįje aina jis sergėt, kas jo varpas skabinėjo. Atėjo tokia daili merga iš girios, ima, skina jo varpas ir meta į to turtingo javus. Pasigavo jis tą mergą ir ėmė mušti, sako: “tu manęs nemušk, nes aš jam teip turu daryti, nes aš jo dalis”. – “Na, kad tu jo dalis, n’o kur mano?” – “Tavo dalis rūdynuose rūdija”».

‘Жили однажды рядом два брата, богатый и бедный. «Однажды ходил этот бедняк по своим полям, смотрит, а у него колоски сорваны. И ночью идет он сторожить того, кто его колоски рвет. Пришла такая красивая девка из леса, срывает его колосья и бросает на поле богача. Словил он эту девку и начал бить, [она] говорит: «Ты меня не бей, потому что я ему так должна делать, я его доля», – «Ну, если ты его доля, то где моя?» – «Твоя доля в рудниках ржавеет»’ (Basanavičius I, 116–117).

Вот другой, немного отличающийся случай:

Buvo du broliai, vienas turtingas, kitas biednas. Biednasis, nebesit-verdamas, nutaria pabėgti nuo savo pono ir apsigyventi kitur (tai vyko dar kunigystės – baudžiavos metais). Išsikrausto, bet užmiršta kirvį ir grįžta: “žiūri, kad stuboj žiburys; ateina į stubą, žiūri, už pečiaus sėdi sena boba ir aunasi kojas. Ji sako: aš tavo nelaimė: kaip tu dabar išsikraustei in kitus namus, tai ir aš aisiu vėl pas tave”. Žmogus užpyko, smogė jai į galvą su kirviu, “sumušė į šmotelius”,

‘Были два брата, один богатый, другой бедный. Бедный, не выдержав, решил сбежать от своего хозяина и поселиться в другом месте (это было еще в крепостное время). Уехал, но забыл топор и вернулся: «смотрит, в избе фонарь; входит в избу, смотрит, за печкой сидит старая баба и обувается. Она говорит: я твоё несчастье: раз ты сейчас в другой дом перебрался, то и я опять пойду к тебе» (Basanavičius I, 131–132).

o po to, Nelaimę ikišęs į krepšį, o krepšį pakišęs po kelmu, grįžta namo, kur jam pradedą sektis gyventi...

Человек рассердился, ударил ее по голове топором, «порубил ее на кусочки», а потом засунул Несчастье в сумку, сумку подsunул под пень и вернулся домой, где ему начало везти...¹

Следовательно, мы имеем дело с двумя разными существами, которые – как Лайма в других текстах, меняющая будущее новорожденных, переодеваясь в разные одежды, – отличаются своей внешностью: добродетельная Доля выглядит как «красивая девка», а злокозненное Несчастье – как «старая баба». Последняя – божество с не слишком ясными контурами: хоть ее и называют Несчастье, ее могут представлять в виде «большого белого мужчины» (Basanavičius II, 262–264); меняя свое имя, она становится Нуждой* (LT III, 643–645)¹, появляясь в такой же, как описанная нами, сцене. Сфера ее действия, с другой стороны, остается очень ограниченной: бедняк разрубает Несчастье, словно пассивного персонажа, и засовывает в табакерку или бутылку, которая затыкается рябиновой пробкой; активнее она становится, только когда переходит от бедняка богачу, тем самым как бы восстанавливая «социальную справедливость», – а это, как мы знаем, моральная функция, принадлежащая уже не Лайме и не сфере судьбы.

Поэтому создается впечатление, что эта пара – Счастье и Несчастье (*Láimė – Neláimė*) – более позднее и довольно искусственное образование, возникшее как фигуративное выражение логического параметра судьбы «богатство» vs «нищета», но не могущее конкурировать с проблематикой Счастья-Доли (*Láimė-Dalìà*).

3-3. Счастье-Доля

Совсем по-другому смотрится фигура Счастья-Доли, которой литовские исследователи, и прежде всего Й. Балис (Balys 1948, II, 78), придают статус самостоятельного,

* Нужда (*vargas*) в литовском языке мужского рода. – Примеч. перев.

¹ Ср.: Slančiauskas 1975, 191.

не зависящего от Лаймы существа. Ее существование подтверждено не только бесчисленными текстами сказок и преданий, но и, что бывает гораздо реже, песнями.

*Ein motulė ūkaudama,
Laimės-Dalios ieškodama.
Atsiliepė Laimė-Dalia
Anoj pusėj marelių*

‘Идет матушка, аукает,
Счастье-Долю ищет.
Ответила Счастье-Доля
С того берега моря’
(Balys 1948, II, 78: Валькининкай).

С мифологической точки зрения особенно интересен вопрос, имеем мы здесь дело с двумя богинями судьбы или с одной *Лаймой*, проявляющей себя двумя разными способами действия.

3-4. Счастье и доля – абстрактные понятия

Чтобы разрешить эту проблему, надо исходить из простого утверждения, что *dalis* ‘доля, часть’ – или *dalià* ‘доля, судьба’ – это прежде всего абстрактное понятие, одно из средств, помогающих человеку осмыслить свою судьбу. Точно так же, как отец, умирая, раздает свое наследство детям, выделяя каждому его *долю*, считается, что и человеку при рождении *Дедушка Бог* – или *Лайма* – выделяет соответствующую ему *долю*. Однажды, когда *Дедушка Бог* заночевал у одного хозяина,

*atskrida paukštis, nus’laidė un
seneliai lunga ir prakalbeja negirdetu
balsu: “Viešpatie! biedniem tėvam
gimė sūnus. Kokių dalių jam skyri?” –
“Anas bus šita pana šėparium”, – buva
atsakimas*

‘прилетела птица, опустилась
на окно старичка и заговорила
необычным голосом: «Господи!
у бедных родителей родился
сын. Какую *долю* ты ему выделя-
ешь?» – «Будет он у этой госпо-
жи прислужником», – был ответ’
(Basanavičius II, 186–187).

Следовательно, *доля*, выделенная Богом, всего лишь формальное понятие, содержание которого может меняться: в этом случае *доля сына* – быть «прислужником».

Одна из молитв, с которой обращаются к Месяцу, еще больше подчеркивает это понятие *доли*:

*Jaunas jaunikaitei,
Dangaus karalaiti,
Man dalis ščėsties,
Tau aukso karūna.
Tau jaunyste,
Man bagotyste...*

‘Молодой молодец,
Королевич небесный,
Мне счастья долю,
Тебе золотую корону.
Тебе молодость,
Мне богатство...’
(Gaidės ir Rimšės
apylinkės 1969, 404)¹.

Доля, которую вымаливают у «небесного королевича», – это не любая доля, а доля *счастья*: *счастье* – это глобальное понятие, обобщающее данные человечеству возможности жизни, а человек, обращаясь в институции, раздающие счастье, просит себе соответствующей доли счастья. Соотношение между счастьем и долей метонимично (*pars pro tota*), но оба понятия – изотопные: последняя строфа цитируемой молитвы лишь сужает и подтверждает содержание *доли*, выраженной в форме «богатства».

Из этого можно сделать вывод: отношения *счастья* и *доли* как целого и частного выражены в двух плоскостях:

(а) в отношении формы: *доля* только часть *счастья*;

(б) в отношении содержания: *счастье* вмещает все возможности жизни, а *доля* касается только материального благополучия.

3-5. Божество-распределитель

Такая концепция раздачи счастья типична не только для литовской мифологии: в Индии известен распределитель судеб, принадлежащий к божественной сфере Митры, – бог *Бхага*; считается также, что и славянский Бог, выбранный главным и единственным во время введения христианства, по своему происхождению тоже бог-распределитель.

¹ Ср. также: TD IV, 476.

В литовском контексте эту роль, при поверхностном рассмотрении, берет на себя *Лайма*. Но задача *Лаймы*, как мы видели, не назначить, а только высказать счастье и долю человека. Поэтому перед конкретным анализом надо принципиально выделить хотя бы три инстанции судьбы:

(а) божество-распределитель, на роль которого в литовской мифологии часто претендует *Дедушка Бог*, а в сохранившихся молитвах – *Месяц*;

(б) божество-пророк, высказывающее судьбу и этим назначающее долю, – это литовская *Лайма*;

(в) божество – выданная доля – это фигуративная форма, которая может быть выражена в виде понятия индивидуальной доли и имеет в литовском языке целый ряд синонимов: *būрта*, *liktė*, *lioma* (LKŽ) и т.д.

3-6. Обездоленный человек и поиски счастья

Если бы *Лайма* по-хорошему распределяла каждому человеку принадлежащую ему долю, если бы каждый человек жил по своему счастью, то у человечества не было бы никаких проблем и собравшимся на посиделки людям нечего было бы рассказать друг другу на эту тему. У постоянного состояния нет проблем, а жизнь, увы, полна загадок, которые могут разгадать лишь сказки: *Kitą kartą Ponas dievs ėjo, pasakas sakydamas*, о *Velns – mįsles mindamas* ‘Однажды Господь Бог шел, сказки рассказывая, а *Черт* – загадки загадывая’ (Slančiauskas 1975, 253), – так происхождение философии объясняет наша старинная мудрость.

На самом деле в жизни бывает так: одним людям *Лайма* дает их долю, а других оставляет обездоленными. Такое привилегированное распределение судьбы вызывает важные последствия. Во-первых, понятие доли в таком случае меняет свое содержание, оно становится «счастливой долей», – поскольку нищета означает обездоленность. Во-вторых, вследствие такого на первый взгляд нечестного распределения образуется целый класс обездоленных людей, не желающих сдаваться и готовых отправиться на поиски счастья, – это тема множества волшебных

сказок, – а иногда и вступать в борьбу с Лаймой, и та, нередко избитая до смерти, вынуждена, как мы видели, искать другой выход.

3-6-1. Доля жены

Первый из таких выходов – поскольку Лайма не может изменить свое собственное предсказание – это совет обездоленному попробовать жить за счет доли своей жены¹: надо всего лишь отыскать жену с долей, тогда вся семья сможет жить на долю жены. Это объясняет, хотя бы частично, почему почти все волшебные сказки заканчиваются женитьбой героя, ищущего счастья, на королевне или хотя бы просто на дочери богатого хозяина. Но при этом типично, что та группа сказаний, которая решает судьбу не просто героя, а ярко выраженного обездоленного человека, будущую жену с долей изображает чаще всего как обтрепанную девку в обносках. Красивая, хорошо одетая девушка, встреченная героем, ничего хорошего ему не сулит – ей, наверное, суждено жить за счет доли богатого мужа, – и помощники обездоленного советуют ему ее избегать. Инверсия такого рода выглядит как компенсаторная структура, которая ищет идеального решения вопросов социального и эстетического неравенства.

Возможность обойти установки судьбы, выбрав себе жену с долей, сама собой расширяет функции Лаймы, придавая ей дополнительную роль создательницы «пар».

*Neverki, mergele,
Raminki širdelę,
Rasi būsi Laimos skirta,
Būsi mano miela*

‘Не плачь, девица,
Утешь сердечко,
Вдруг будешь Лаймой назначена,
Будешь моей милой’
(Juška 1883, I, 46).

Тем не менее кажется, что интерес Лаймы к браку имеет и другие причины, обуславливающие общую структуру родства.

¹ Ср. кроме многих прочих: Basanavičius I, 122–123; IV, 78, 113–115.

*Ei neduok Dievai
Laimužei lemti,
Tam pačiam kieme
Mergelėi augti.*
.....

*O tai duok Dievai
Laimužei lemti,
Bent per mylę
Marytei augti*

‘Ой, не дай Боже
Лайме решать,
В той же деревне
Девнице расти.
.....

А то дай Боже
Лайме решать,
Хотя бы за милю
Марите расти’ (Juška 1883, I, 448).

Здесь речь идет уже не о составлении отдельных пар, а о запрете эндогамных браков и поисках экзогамных выходов: в текстах об инцесте, которые обильно представлены в литовском фольклоре (и для которых требуется отдельное, подробное исследование), можно предвидеть место, выделенное *Лайме*.

3-6-2. Доля ягненка

Значение доли еще раз меняется, когда мы узнаём, что обездоленный человек может жить и за счет доли ягненка. История одного такого бедняка выглядит примерно так:

*Buvo kartą pas tėvą sūnus, kuriam
“niekas nesisekė, o jo tėvas išmintin-
gas toks buvo, kad jis pažindavo
žmogų, ar jis dalingas, ar ne. Jis ant
savo sūnaus matė, kad jis jokios dalies
neturi, tai jis ji nekenė už tai ir norė-
jo, kad jis prapultų”.*

*(Sūnus norėjo vesti merginą, bet tė-
vas, žinodamas, kad ji turi dalį, nel-
eido. Sūnus vedė kitą, bedalę – tada
tėvas abu išvarė iš namų.)*

*Beeidami sutiko jiedu senuką avi-
nuku vediną. Senukas sako: “aš jum
duosiu šitą avinuką, tai judu iš to av-
inuko dalies gyvensit”.*

‘Был однажды у отца сын, ко-
торому «ничего не удавалось, а
его отец был мудрый такой, что
про всякого человека знал, есть
у него доля или нет. И он видел по
своему сыну, что никакой доли
у него нет, так он ненавидел его
за это и хотел, чтобы он пропал».

(Сын хотел жениться на девуш-
ке, но отец, зная, что у нее есть
доля, запретил. Сын женился на
другой, обездоленной – тогда
отец их выгнал из дому.)

Шли они и встретили дедушку,
который вел ягненка. Дедушка
говорит: «я вам дам этого ягнен-
ка, и вы оба за счет доли ягненка
будете жить».

(Jiedu įsikuria, prasigyvena, susilaukia vaikų.)

“Ale dasigirdo tėvas apie jų laimingą gyvenimą... o jam rūpi žinoti, kur jie dalį gavo”. Atvykęs žiūri, “kad avinuks po kiemą vaikščioja ir tas su dale”.

(Tėvas prašo papjausti avinuką. Sūnus, manydamas, kad tas jau senas ir neberekalingas, sutinka. Papiauna, ima virti mėsą.)

“Kaip tik pravirė, tuo davė po šmotuką vaikams, ir jiedu abu tuo paragavo; tas tėvas žiūri, kad jau vaikai turi dalis, ir jiedu abudu turi dalis”.

(Tėvas perpyksta ir išdūlina namo.)

(Они селятся, обживаютя, рождаются дети.)

«Но прослышал отец об их счастливой жизни... а ему хочется узнать, где они долю получили». Приехал, видит, «что по двору ягненок ходит, и тот с долей».

(Отец просит нарезать ягненка. Сын, думая, что тот уже старый и ненужный, соглашается. Зарезает, начинает мясо варить.)

«Как только обварилось мясо, тогда дал по шматку детям, и они оба тогда попробовали; смотрит тот отец, что уже у детей доли есть и они оба с долями».

(Отец сердится и уходит домой.)’ (Basanavičius IV, 10–11).

Другой вариант того же рассказа своей общей экономичностью не отличается от первого. И там у обездоленного сына есть «мудрый» отец, который, женив сына на жене без доли, их выгоняет. И там они встречают *Дедушку Бога*, который им дает, правда, уже не ягненка, а собачку: «вот от этой собачки у вас доля будет». И в этом варианте отец узнает о новом счастье детей, приезжает и убивает собачку:

“Paleido iš ryto gyvulius iš tvarto, tie gyvuliai visi rėkdam, prie to šuns: ėmė pripuolė toj dalis prie vienos karvės”. Tėvas žiūri, kad jau “karvė turi dalį”, prašo karvės mėsos. Sūnus, jo liepiamas, papiauna karvę.

“Insidėjo į puodą plaučius, kepenis ir šėip mėsos – verda, jau biskį pavirė, tuojaus nusipjovus davė moteriškė vaikams, pačiam ir pati paragavo: žiūri tas tėvas, kad jau turi vaikai, pati ir pats dalis”

‘Выпустил утром скотину из хлева, эта скотина вся ревя [бросилась] к той собаке: взяла и пристала та доля к одной корове». Отец смотрит, что уже «у коровы доля есть», просит мяса коровы. Сын по его велению режет корову.

«Положили в горшок легкие, печень и просто мясо – варят, немножко поварилось, тут же женщина, отрезав, дала детям, мужу и сама попробовала: смотрит этот отец, что уже и у детей, и у жены, и у мужа доли есть» (Basanavičius I, 117–118).

Отложив рассмотрение вопроса о *мудрости* отца на будущее и считая подмену ягненка собачкой контаминацией с другими сказаниями, в которых говорится о *собачьей доле*¹, остановимся пока на понятии *доли* и ее последней ипостаси – перевоплощении в животных. Пока обездоленный жил за счет доли своей жены, *доля* могла считаться абстрактным религиозно-философским понятием. Можно допустить также, что и ягненок, как живое существо, может иметь свою долю, – и другие тексты знакомы с «ягнятами, которых напрооричила Лайме» (Basanavičius III, 63). Ягненка, с другой стороны, можно рассматривать и как метонимию жены: в описанном *Свадебном Ряду* А. Юшки – и дополненном, благодаря его комментаторам, новыми вариантами – благословении снохой предметов домашней утвари (когда их по очереди «одаривают» полотенцами) наряду с неодушевленными предметами сноха благословляет только одно живое существо – овцу, тем самым причисляя ее к сфере своего прямого влияния (Juška 1883, II, 586 (примечания)).

Впрочем, *доля* ягненка (или «собаки») появляется здесь уже не как абстрактное понятие, а как автономное, способное переселяться из одного существа в другое психическое начало, воплотившееся в точно подобранной части организма – *легких* и *печени*, которые, как мы видели ранее (см. выше, *Аушрине*), являются, в свою очередь, вместилищем *здоровья* и *жизни*: *Доля*, как начало земного счастья, топологически совпадает с принципом жизни и смерти, находящимся в ведении *Лаймы*. Возможно, понятие совпадения здесь не совсем отвечает процедуре, которую мы хотели бы описать: *доля*, как духовное начало, остается автономной, она может переселиться из одного тела в другое хотя бы двумя указанными в тексте способами: «приставанием» (т.е. прикасанием) и «пробой» слегка проваренных (т.е. соприкоснувшихся с огнем) *легких* и *печени*, своеобразным языческим «причастием».

Доля в этом контексте – понятие мифологическое, фигуративное.

¹ Ср.: Slančiauskas 1975, 124–125.

3-6-3. Лебеди и снохи

Рассмотренные только что примеры показывают, что процесс персонификации *Доли* уже начат и что следующий его этап – придание ей антропоморфного обличья – уже без труда различим.

Bedalis sūnus išeina į pasaulį ir sutinka Senuką Dievą, kurio užklaustas, atsako: "aš pats nežinau, kur aš einu – aš neturu dalies jokios, man nieks nesiseka, aš neturu kur pasidėt". Senukas priima jį pas save tarnauti ir siunčia į "šaltinuką" vandens. "Atlėkė trys paukštės (kitame variante: trys gulbės), padėjo plunksnas ir maudosi". Vaikinui vėliau pasipasakojus, ką jis matė, Senukas jam sako: "Žinai kas ten? tai toj tavo dalis ten atleikia maudytis". Ir pataria pavogti jauniausiosios plunksnas ir negražinti "pakol prisižadės tau dale būtie". Bedalis išpildo nurodymus: "O žinoma, kaip Dievas sako, taip turėjo ir būtie: jedu apsidėdė, gyveno ir stojo didelei turtingi"

‘Обездоленный сын отправляется в мир и встречается Дедушку Бога, которому отвечает на вопрос: «я сам не знаю, куда я иду, – нет у меня доли никакой, мне во всем не везет, некуда мне податься». Дедушка берет его к себе служить и шлет к «родничку» за водой. «Прилетели три птицы (в другом варианте – три лебедя), сняли перья и купаются». Когда юноша позже рассказывает, что видел, Дедушка говорит ему: «Знаешь, кто это? Это *твоя доля туда прилетает купаться*». И советует украсть перья у младшей и не возвращать, «пока не поклянется твоей долей быть». Обездоленный выполняет указания: «А известно, как Бог сказал, так и должно было быть: они поженились, жили и стали очень богатыми» (Basanavičius IV, 8–9).

Вариант, в котором уточняется, что птицы – *лебеди*, ничем особенно не отличается от рассмотренного нами; быть может, только чуть богаче уже знакомыми нам деталями. Обездоленный выходит из дома, говоря: «Пойду, может, где-то счастье себе найду» (понятия *счастья* и *доли* становятся синонимами). Перед тем, как попасть к «старичку-пустыннику», он служит в поместье пастухом: его трех овец, полученных за работу, съедает волк. Перья младшей лебеди отшельник бросает в огонь и сжигает, говоря, что они теперь могут «в паре жить». Молодая жена-лебедь

оказывается хорошей *швеей*, и от этого они богатеют (Basanavičius IV, 125–131).

В другом, параллельном повествовании уже не говорится о существах, ведущих двойную жизнь, – лебедей и снох, а о живущих в лесу *трех девках*. Обездоленный спрашивает у Доли своего богатого брата, которая предстает перед ним в образе красивой девки, где бы ему найти свою долю, на что она дает ему такой совет:

“*Tu nueik į girią, rasi trišaką medį, o tame medyje rasi sėdinčias tris mergas. dvi bus linksmos, o trečia liūdna, susiraukus – tai ta tavo dalis. Tai tu tą mergą iš medžio ištrauk, o tol duok su kančiumi, kol pasižadės tau dalia būti*”

‘«Ты пойдй в лес, найди там дерево *трехствольное*, на том дереве найдешь *трех девок* сидящих. Две будут веселые, одна грустная, нахмурившаяся: вот та твоя доля. Так ты эту девку с дерева стащи и до тех пор стегай хворостиной, пока не согласится твоей *долей* быть»’ (Basanavičius I, 116–117).

Путь, который мы прошли, довольно долог: вместо встреченного нами вначале обездоленного, который получает *жену с долей*, теперь наш герой находит *Долю*, которую берет в жены: доля больше не богословское понятие, а своеобразная личная богиня, принадлежащая одному человеку.

С другой стороны, когда Доля приобретает антропоморфный облик, она уже часто появляется не одна, а в составе трех девушек или трех лебедей: эта тринарная фигура напоминает нам встреченных ранее *трех лайм*. Казалось бы, что Доля в человеческом обличье приближается к Лайме, с той только разницей, что тогда как *три лаймы* – это представительницы всей совокупности возможного «счастья», то Доля только одна из лайм, своим партитивным характером представляющая *долю* всего счастья, о которой, как мы помним, молят люди, обращаясь к Месяцу.

3-7. *Akmo, saxum grandius*3-7-1. *Доля убывает*

Buvo toks bernas; jis tarnavo pas vieną ūkininką, o kad pasibaigė metai, prašė algos. Sako: "tavo alga sudilo". Gavo "porą skatikų" ir keliauja toliau.

Pas kitą ūkininką bernas prašo algos "gaidžio didžiojo". "O tas gaidys per metus teip sudilo, kad pavirto į tokį, kaip mažiausias žvirblukas..."

Pas trečią ūkininką jis prašo algos "tą didįjį akmenį – o akmuo labai didelis ant kiemo gulėjo..." Jam tarnaujant, "vis tas akmuo dyla – ant Kalėdų sudilo visai, kad ką tik matyt"

‘Был такой батрак; служил он у одного хозяина, а как год закончился, попросил плату. [Хозяин] говорит: «твоя плата убыла». Получил «пару грошей» и пошел дальше.

У другого хозяина батрак просит в счет платы «большого петуха». «А тот петух за год так убыл, что превратился в такого, как маленький воробей...»

У третьего хозяина просит он в счет платы «тот большой камень – а очень большой камень на дворе лежал...». Пока он служил, «все этот камень убывал – к Рождеству убыл совсем, так что почти не видно» (Basanavičius I, 122–123).

Для лучшего прочтения текста можно добавить несколько замечаний.

(а) *Плата батраку* – это все его богатство, все его блага. Убывание платы тем самым обозначает его переход в статус обездоленного или даже является внешним признаком его статуса как обездоленного. И на самом деле, рассказ заканчивается тем, что батрак женится на королевне и живет за счет доли жены.

(б) *Убывание*, хотя оно и применяется для определения истончения «зарплаты» за все три года, в прямом смысле подходит только для описания постепенного процесса уменьшения камня. Трипликация убывания тем самым – всего лишь риторический прием для выражения полного невезения, а мифологически важным фактом остается «убывание» одного камня. Другие варианты «убывания доли», сохранившие только эпизод истончения камня, это косвенно подтверждают.

Возьмем другое похожее происшествие:

Bernas sąžiningai tarnauja dvejus metus ir nieko neišsitarnauja. "Trečius metus sako: "Dagi vienus metus pas tave būsiu, ale man duosi šitą akminą, kur va jūsų priesenų kertėj yra". To gaspadoriaus priesenų buvęs jau teip toks didelis akmuo šiam tam pasidėt. Tas gaspadorius prižadėjęs jam akminą atiduot".

Bernas tarnauja toliau. "Ant to savo akmino tai kojas apsiaunąs, tai teip kur buvęs nebuvęs apglostąs, apsidžiaugiąs. Ir matąs jis patį ir visi, kad tas akmuo vis einąs ir einąs mažyn, dyląs ir dyląs. Jau ant metų galo tikrai belikęs kai žaskiausis didumo"

‘Батрак честно служит два года и ничего не получает. «На третий год говорит: “Ну еще один год у тебя буду, но дашь ты мне этот камень, который у тебя в сенях в углу”. У того хозяина в сенях был такой большой камень, чтобы что-нибудь класть. Тот хозяин обещал ему камень отдать».

Батрак служит дальше. «На том камне то ноги обует, то нежданно-негаданно его погладит, порадует. И видит он сам и все, что тот камень все меньше и меньше становится, убывает и убывает. В конце года уже осталась величиной с гуслиное яйцо»’ (Slančiauskas 1975, 101–105).

Важность изысканий об убывании камня заставляет нас привести еще один, очень похожий, вариант:

Kitą kartą buvęs vieno turtingo tėvo sūnus, bet jam nieks nesivesdavę: ką tikrai tas tėvas jam duodavęs ar pavesdavęs, tuoj jam ir pražūdavęs kas žin kur tas daigtas: nė pinigai, nė gyvuliai – niekas pas jį nepatverdavę. Buvęs to tėvo kluone (apluoke) akmuo labai didelis, tai tėvas, mėgindamas, pavedęs jam tą akmenį, šis apie tą akminą džiaugęsis, lipinėjęs ant jo, kojas ant jo apsiaunąs, nusiaunąs, da pabuvęs kelias dienas ir tas pražuvęs kas žin kur

‘В другой раз был сын одного богатого отца, но ему все не везло: что бы ему отец ни давал и ни поручал, тут же у него пропадала куда-то эта вещь: ни деньги, ни скот – ничто у него не удерживалось. Был у этого отца на гумне камень очень большой, так отец, чтобы проверить, дал ему этот камень, тот этому камню радовался, залезал на него, ноги на нем обувал, разувал, еще побыл несколько дней, и тот пропал куда-то’ (Basanavičius I, 104).

Эти тексты можно дополнить несколькими замечаниями.

(а) Во всех трех вариантах речь идет не просто о камне, а о *большом камне*, а именно об *акмо*, *saxum grandius*, «почитание» которого, опираясь на источники XVI в., зарегистрировал С. Ростовский¹.

(б) Этот большой камень, хотя его назначение и непонятно (скорее всего, забыто), находится на хуторе: во дворе, на гумне или в сених, т.е. в пространстве, где живет семья хозяина. Говорить, что камень стоит в сених, чтобы «что-нибудь класть», явный нонсенс.

(в) Отношения между героем и предназначенным ему камнем выглядят более чем странно, это, скорее, поклонение – без употребления слова «поклонение»: герой «ему радуется», «залезает на него», «его гладит».

(г) Один поступок героя очень выделяется – в двух последних вариантах он садится на камень, чтобы «обуться». (В такой позе, напомним, бедняк находит свое *Несчастье*, вернувшись домой за топором.) Обувание, знак начала дня – или какой-нибудь новой работы, – нельзя не сопоставить с богиней всех начинаний *Лаймой*, ассистенткой при рождении – в начале человека и, как мы увидим дальше, в начале всего человечества.

Если почитать о таких особенных формах проявления несчастья, сам собой встает вопрос: кто и за что точит этот огромный камень, последнюю надежду бедного батрака? Ответ дает сама виновница – *Лайма*, которая рассказывает *Гильтине* в уже процитированном нами тексте, что «она одного

¹ *Perkunas... quercus annosae, szermuksznis... alibi Akmo, saxum grandivs... a rusticulis adhuc... colebantur* 'Перкунас... дуб древний, рябина... в других местах Акмо, большой камень... до сих пор... почитается' (пер. с лат. Л. Сумм). S. Rostowski. Цит. по: Būga I, 144. | В BRMŠ: *Antiquae colonis superstitiones: Jupiter ille fulmineus, vulgo Perkunas; quercus annosae: Szermuksznis sive Sorbus; alibi Akmo, saxum grandius; veteres illi gentis dii, pluresque ejus ordinis alii, a rusticulus adhuc coledantur* (BRMŠ IV, 140) 'Древние верования; крестьянами до сих пор почитаются: громовержец Юпитер, или по-народному Перкунас, старые дубы, рябина, в других местах камень, большая скала. Эти и многие другие подобные вещи почитаемы крестьянами как боги этого народа' (Ibid., 143). – Примеч. ред.

юношу бросилась карать» и сточила камень, который он должен был получить за работу. А «кары» и «мечь» *Лаймы* мы уже определили как надзор за исполнением воли судьбы.

Видимо, уже не требуются дополнительные комментарии для утверждения того, что этот большой камень, который, как последний свой шанс, выторговывает несчастный человек вместо платы, камень, который он любит, уважает и гладит, который стачивают затем, чтобы обездоленный человек «не имел никакой доли», – не что иное как последнее воплощение *Доли*, ее проявление в форме самого твердого и постоянного материала – камня. Тем самым становятся понятны и иерархические отношения между богиней судьбы *Лаймой*, которая может источить личную покровительницу человека – богиню *Долю*.

3-7-2. *Saxa pro diis culta*

«Камням поклонялись как богам», – пишет в начале XVII в. С. Ростовский, говоря о реликтах древней литовской религии (S. Rostowski. Цит. по: Balys 1948, II, 22). Проблема литовцев, поклоняющихся камням – равно как и звездам, рощам или рекам, – в целом нашими мифологами решается очень по-разному, но предложенные ими объяснения прежде всего отображают их собственные взгляды на религиозность как на культурное явление. Как бы там ни было, но главная ошибка, по нашему мнению, и проистекающие из нее сложности происходят от того, что почитание камней объясняется как глобальный факт, независимо от формы и типа отдельных камней и их отношений с тем или иным божеством, той или иной сферой сакрального. Такой способ объяснения ничем не отличался бы, например, от исследования культа святых в католической церкви, если рассматривать его как почитание статуй, разделяя их на деревянные и каменные, но даже не пытаясь разделить «идолов» св. Георгия и св. Антония Падуанского.

Поэтому и мы, столкнувшись в этнографических источниках с проблемой «воплотившейся» в камне *Лаймы-Доли*, попробуем отыскать среди множества каменных фигур только нужный нам камень, соответствующий уже

выявленным семантическим чертам, оставляя всю россыпь камней для других детальных и точных исследований.

Летопись иезуитов (Annuae 1618, 550. Цит. по: Būga I, 144–145) 1600 г. довольно подробно описывает один тип таких почитаемых камней:

Alibi lapides non parvi in horreis, in terra defossi, superficie plana sursum versus, non terra sed stramine contexti asservantur, quos Deyves appellant, atque ut custodes frumentorum et pecorum religiose colunt.

Этот текст, по крайней мере из-за своей детализированности, заслуживает, хоть и не очень удачного, подстрочного перевода:

‘В других местах в кладовых держат большие камни, вкопанные в землю, (положенные) плоской стороной наружу, не землей, а соломой накрытые; их называют *Богинями* (= *Deyves*) и преданно почитают как хранителей зерна и скота’.

К переводу, конечно, надо прибавить и довольно подробный комментарий.

(1) Слово *deivės* (‘богини’) следует считать общим названием мифических существ женского рода – фольклорные источники богинями называют и лайм, и лаум, – а не специфическим названием камней. Употребление этого слова во множественном числе означает, что мы имеем дело с многочисленными второстепенными, не высшими божеествами, принадлежащими к категории «домашних богов», отдельно опекающих каждую семью и хозяйство.

(2) Функции этих богинь – «хранительницы зерна и скота» – соответствуют роли и содержанию *Доли*, идентифицированной с понятием *блага*.

(3) Как и в других латинских текстах того времени, перевод слова *horreum* на литовский язык создает сложности. Абстрактное понятие «кладовая» не соотносится ни с одним названием конкретной постройки. Используемое в переводе Й. Балиса (Balys 1948, II, 22) слово *klėtis* (= склад для зерна) делает непонятной функцию «хранительницы

скота». Способы хранения зерна и постройки, применяемые для этого, менялись в течение истории: изучая ранее материалы об *Габъяуйисе*, столкнувшись с подобной проблемой, мы были вынуждены отождествлять *horreum* с гумном¹.

(4) Такая же проблема появляется и у исследователей римской мифологии: и там жертвенник богини – покровительницы зерна *Ops Consiua* хранится (на самом деле или только символически – это еще один вопрос) *sub terra*², вкопанным в землю, а не – как неверно переводит наш текст Й. Балис – «выкопанным из земли». Приходящее сразу на ум допущение, использованное специалистами по Риму, – что такое зарывание богини или ее жертвенника в землю соответствует архаичному способу консервации зерна – его содержанию в вырытых в земле подвалах (так еще в моем детстве в Литве держали зимой картошку) – не подтверждается вроде бы археологическими исследованиями, не нашедшими остатков помещений такого рода.

(5) Как бы там ни было, но сам этот факт детального, никакими влияниями не объясняемого соответствия двух мифологий – литовской и римской – подчеркивает важность исследуемого нами текста – и связанного с ним контекста. Другая деталь того же рода – указание, что алтарь римской богини держали прикрытым и открывали только несколько раз в году, во время посвященных ей праздников, – объясняет, почему наши камни-богини были покрыты только соломой, а не землей. Трудно сказать, можно ли из этого сделать вывод – как это делает К. Буга (*Būga I*, 144–145), не знавший о наличии римского соответствия, – что эти камни и были не чем иным, как домашними *arae* (жертвенниками). По нашему мнению, сам вопрос не должен ставиться в форме дилеммы: жертвенник или богиня: такой почитаемый камень мог быть одновременно и воплощением богини, местом ее «содержания», его могли раскрывать во время посвященных ей церемоний, на него могли класть жертвы в знак благодарности богине и о чем-нибудь ее просить.

¹ См.: Вулкан *Ягаубис*, IV–1.

² Ср.: *Consus et Ops*: Dumézil 1969, 293–296.

(6) Последнее замечание касается формы камня – его плоской поверхности, обращенной вверх. К. Буга видит в этом один из аргументов, подтверждающих интерпретацию камня как жертвенника. Не противореча ему, но все-таки обращая внимание на то, что плоская форма, подходящая для пожертвований, еще не определяет наше божество, а может быть общей для всех – или для большинства – священных камней, мы хотели бы сравнить эти плоские камни-богини с огромным камнем с такой же плоской поверхностью, посвященным *Лайме*, который лежал на горе Рамбинас (Glogau 1970, 231–232). Но к этому вопросу мы вернемся через некоторое время.

Остается теперь только сделать последний шаг, сопоставив данные, предоставленные фольклором, с материалами исторических источников. Надо сравнить те «большие камни» – т.е. каменные валуны, сохранившиеся на хуторах, о «святых» аспектах которых память сохранилась только в мифологическом сознании, – с зарегистрированными иезуитами камня-богинями, тоже большими. Сравнить и их семантический вес: долю как символ богатой жизни с опекой зерна и скота. Сличение этих двух планов позволяет нам сформулировать надежную гипотезу структурной идентификации этих двух объектов, разделенных трехсотлетним периодом.

Последний оставшийся вопрос – определение общего имени этих существ, выделенных исторической эволюцией и подтвержденных двумя видами источников. Термин *deïvès* ‘богини’, употребленный в летописи иезуитов, всего лишь, как мы уже упоминали, общее название широкого класса второстепенных божеств. Убывающие камни, как мы видели, можно убедительно считать одним из характерных образов проявления *доли* – или *Счастья-Доли*. Поэтому можно задаться вопросом, не является ли упоминаемая с середины XVII в. богиня счастья (*Glücksgöttin*) *Лаймьяле*¹ – которую только

¹ Й. Балис (Balys 1966, 77–78) указывает как самые старые источники о *Лаймьяле* (*Laimelė*) наряду с Преторием (ca. 1690) латинское предисловие к сборнику гимнов Клейна (1666) и рукопись словаря Бродовского (до 1744).

один Преторий описывает как богиню рождения – той самой домашней богиней, опекающей «зерно и скот», т.е. блага, *идол* (*idolum*) – или жертвенник – которой особенно подходил для практики частного, запретного культа¹.

III. ЛАЙМА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

1. Предварительные замечания

Точно так же, как становится понятной историчность жизни отдельного человека, если включить ее в рамки космического времени, так и судьба человечества, направление и смысл его развития во времени не могут не вызвать философских размышлений. Литовская мифология, как и другие индоевропейские культуры, предлагает по этому поводу своеобразную интерпретацию истории, своим вариантом дополняя общую, так называемую теорию трех веков человечества.

Проекция элементарной категории времени:

/прошлое/ – /настоящее/ – /будущее/ –

на фон мировой истории позволяет разделить ее на три следующих друг за другом отрезка времени: например, на золотой, бронзовый и железный века – и позволяет смотреть на их развитие как на прогресс человечества или его декаданс. Литовская версия такого понимания истории представляет ее в форме трех рас, сменяющих друг друга: жившую когда-то расу великанов сменила современная раса людей, а за ними должна следовать раса карликов, в которой люди

¹ Недавно в Вильнюсе вышло исследование (Vėlius 1977), которое дошло до нас, когда мы уже закончили этот текст. Одна глава этого исследования посвящена анализу *Лайм* (р. 56–82). Любопытный читатель может таким образом сравнить результаты двух методологий, рассматривающих одну и ту же тему в одно и то же время.

станут такими мелкими, что девять мужиков будут резать одного петуха (Davainis-Silvestraitis 1973, 206). Человечество, по такой концепции, находится между двух чуждых ему рас, имеет свое начало и конец, ему было суждено *родиться*, ему в один прекрасный день будет суждено и умереть.

Поэтому неудивительно, что литовская мифология такое философское объяснение истории вкладывает в уста *Лаймы* – богини знания и что мы встречаем *Лайму* в текстах, описывающих уже не жизнь и смерть отдельного человека, а возникновение и гибель человечества.

В литовской мифологии эти два события связаны с мировыми катаклизмами – потопом и чумой: если вследствие *потопа* возникает раса людей, то угроза *чумы* испуганному человечеству кажется возможностью конца света.

2. *Лайма и потоп*

2-1. *Источники*

На данное время нам известны четыре версии мифа о Всемирном потопе. Основную версию можно прочитать в тексте, записанном М. Давайнисом-Сильвестрайтисом в 1888 г. и опубликованном в его сборнике фольклорных материалов «Сказки, сказания, орации» (Davainis-Silvestraitis 1973, 205–208)¹. К нему близки два варианта того же мифа, записанные в 1878 и 1880 гг. и переведенные М. Давайнисом на польский язык, – авторы сборника предлагают нам их краткие, но важные конспекты. Четвертый вариант неожиданно встретился в вышедшем на три года позже сборнике исторических исследований Ю. Юргиниса «Отношения язычества и христианства в Литве» (Jurginis 1976, 110–111)², в котором автор предлагает свободный перевод на литовский этого мифа,

¹ Конспект текстов, опубликованных по-польски, находится там же, р. 420–421.

² Ю. Юргинис ссылается на Нарбутта (Narbutt 1835, 2–3). Сожалею, что не можем воспользоваться оригинальным текстом Т. Нарбутта.

опубликованного Т. Нарбуттом в 1835 г., при этом выражая и свое убеждение, что «это литературная переработка библейского сюжета о потопе и Вавилонской башне».

Такое утверждение Ю. Юргиниса – а вместе с тем и обоюдное игнорирование комментаторами двух различных источников – заставляет нас приостановиться на время и высказаться по вопросу отдельной ветви гуманитарной – или технологической – науки, называемой «критика источников». Историк Ю. Юргинис и фольклорист Й. Балис согласны по этому вопросу, занимая «позитивистские» позиции: работы историков эпохи романтизма, а особенно мифологов – но это можно применить и к ренессансной историографии, – должны быть отброшены как продукты «выдумки», «плагиата» или «переработки». Такой позитивистский подход тем не менее скрывает, на наш взгляд, «идеализм» его сторонников при оценке литературного творчества: одобряя лишь науку, основанную на фактах, все художественное творчество отбрасывается в иррациональные потемки как взявшееся ниоткуда, «высосанное из пальца» порождение фантазии, неподвластной никакой логике.

По вопросу сравнимости текста, предложенного Т. Нарбуттом, с библейскими сюжетами, можно кратко отметить, что:

(1) миф о *потопе* – общего, может быть, даже универсального свойства, распространенный от Австралии до Аляски; библейский текст о потопе всего лишь одна из версий общего месопотамского мифа о потопе;

(2) миф о *Вавилонской башне* как один из способов объяснения с помощью мифологических категорий факта существования различных и многочисленных языковых и национальных общностей, не менее распространен: описанию его различных версий немецкие ученые посвятили четыре толстых тома.

Следовательно, нет оснований считать, что литовский миф о потопе неизбежно должен быть «переработкой» библейского мифа: задача критика источников состоит только в том, чтобы отобрать содержащиеся в нем эвентуальные библейские элементы.

Сравнение текста Т. Нарбутта с предложенными М. Давайнисом вариантами народной традиции, которое

потребовало бы отдельного исследования, сразу вдохновляет нас на целый ряд замечаний, которые можно сгруппировать в четыре рубрики.

(1) Прежде всего, глаз, хоть сколько-то привыкший к текстам устной традиции, легко отделяет элементы, введенные историком-писателем с целью «украсить» текст. Такое литературно слабое предложение, отмечающее конец рассказа о потопе, как: *Vandenys nuslūgo, audros nutilo, ir linksmai pradėjo šviesti skaišti saulė* 'Воды отступили, бури утихли, и весело воссияло ясное солнце', без сомнения, принадлежит личному творчеству Т. Нарбутта. Похожим образом «украшает» народные сказки и французский писатель XVII в. Шарль Перро.

(2) Наоборот, некоторые текстуальные факты, общие для обоих источников – и Т. Нарбутта и М. Давайниса, не имеют ничего общего с Библией, тем самым не могут быть ни «выдуманы», ни скопированы друг с друга. Среди них можно отметить:

(а) факт, что последние великаны спасаются в скорлупе ореха;

(б) факт, что возникновение первых людей объясняется как последствие сексуальных отношений представителей расы великанов с землей;

(в) факт, что такое «оплодотворение» происходит по совету «радуги».

Такие текстуальные факты слишком глубоко пустили корни в литовское мифологическое мышление, слишком связаны с общей мифологической тематикой (затрагивающей, например, хтоническое происхождение человечества): их присутствие позволяет утверждать, что все известные нам варианты являются версиями одного и того же мифа.

(3) К третьей группе текстуальных фактов принадлежат элементы, которые даже если они и мифологического характера, даже если и занимают в разворачивании текста те же или схожие позиции, все-таки по-разному реализуются в отдельных вариантах текста. В этой группе ярче всего представлены антропонимы:

(а) Бог, который правит расой великанов и усмиряет потоп, в версии Т. Нарбутта называется *Праамжис* (*Praamžis*),

а в вариантах М. Давайниса – *Пракоримас* (*Prakorimas*) или *Пракуримас* (*Prakurimas*);

(б) другая важная героиня мифа, посланница главного бога, которую Т. Нарбутт называет «радуга Линксмине» (*vaivorykštė Linksminė**), в текстах М. Давайниса имеет несколько имен – она и «радуга» (*vaivorykštė*) и «пояс Лаумы» (*Laūmės juosta*) и «Лайма» (*Láima*), – которые для самого рассказчика создают серьезные «филологические» проблемы.

Факты, изложенные во второй и третьей рубриках, – совпадения и вариации – и составляют главный объект внимания мифолога.

(4) К четвертой группе принадлежат те деформации «персонифицированного» текста, которые отражают не желание автора сделать свой рассказ более литературным, а сознательно или бессознательно выраженную его идеологию. С первого взгляда легко распознать у Т. Нарбутта две доминирующие тенденции:

(а) рационализация: если миф М. Давайниса озабочен лишь судьбой двух стариков-великанов, из которых создастся человечество, то Т. Нарбутт не забывает спасти и птиц, и зверей. Это логическое – но не мифологическое – дополнение: добавления такого рода, скорее всего, и создали у Ю. Юргиниса впечатление подражания Библии;

(б) придание мифу литовского вида: в то время как текстам М. Давайниса важна общая проблема возникновения человечества (каждый народ в мифологическом сознании считает себя центром вселенной), Т. Нарбутт не только начинает рационализировать, прибавляя к давней начало литовскому народу паре великанов и другие пары, которые разбрелись по миру, он заодно устанавливает и число детей – девять мальчиков и девять девочек, от которых могли возникнуть девять литовских племен. А эти девять племен нужны ему для продолжения развития мифологической истории литовского народа.

Такие интерпретационные тенденции, поддерживаемые идеологией эпохи и автора, узнаются сравнительно

* От *līnksmas* 'веселый'. – Примеч. перев.

легко, они не мешают воссозданию мифологического прототипа, который был использован Т. Нарбуттом для создания его «усовершенствованной» версии.

Наше довольно долгое, но неизбежное отступление позволяет сформулировать выводы двух типов. Прежде всего, хорошо видно, что мифологии нужна своеобразная «критика текстов», немного отличающаяся и от исторической «критики источников», и от филологической «критики литературных текстов». Применив ее к интересующим нас источникам, становится ясно не только то, что версию Т. Нарбутта можно использовать – и в каких рамках это делать, – но и то, что основой анализа мифологического текста следует избрать версию М. Давайниса-Сильвестрайтиса, лишь прогрессивно дополняя ее данными, взятыми у Т. Нарбутта.

2-2. Затопление Земли

...prieš tvanų metų buvo tik didelė žmonys... anus seniejai žmonys vadina milžiniais... O dievas, kurį anie garbino, tai tas padangėje ant aukštybės turėjo didelius palocius. Ir turėjo vardą įsiai Prakorimas. O kada, pažiūrėjęs ant žemės pamatė didelį savo žmonis blogai darantis, ir teipo nusiuntė Prakorimas du vyrus, kuriuos vadina seniejai žemaičiai Vėjas ir Vanduo, kada tas žmonis anie suvaldytų nuo blogų darbų... (Jiems neklausant), anie užpyko, tie vyrai du, ir jėmė tie vyrai su 25 dienams apkabinę ing glėbį visą žemę kaip

torielką ir mėtė į visas puses. Ir teip vandens visą žemę paskandino

‘...перед временами потопа были только большие люди... их старые люди называют великанами... А бог, которого они почитали, так тот в поднебесье на высоте имел большие покои. И было у него имя *Пракоримас*. А когда, посмотрев на землю, он увидел, что много его люди плохого делают, то послал *Пракоримас* двух мужей, которых старые жемайтийцы зовут *Ветер* и *Вода*, чтоб остановили они тех людей от плохих дел... (Они не послушались), те рассердились, те двое мужей, и

взяли эти мужи на 25 дней всю землю, как тарелку, в объятия и кидали во все стороны. И так в воде всю землю утопили’.

Не забывая о том, что наша главная цель – описание личности и деятельности богини *Лаймы*, мы вынуждены все-таки остановиться на этом описании потопа: только

в его рамках можно лучше понять место *Лаймы* в мире богов, ее взаимоотношения с другими богами и ее космические функции в целом. Поэтому и анализ мифа, обширные отрывки из которого мы здесь приводим, не будет исчерпывающим – он чаще всего будет касаться только проблем, относящихся к *Лайме*.

2-2-1. *Раса великанов*

Нет никаких сомнений, что когда-то земля была населена великанами: многочисленные и различные фольклорные источники свидетельствуют об этом; сравнительная индоевропейская мифология, включая литовские данные в более широкие рамки, это только подтверждает.

Само собой разумеется, что и боги того времени могли быть только великанами. Хотя бы и хорошо известный нам *Вяльняс*, который в некоторых текстах изображается как одноглазый великан, литовский аналог *Полифема*, или как листопад, одним своим дуновением оголяющий все деревья. Широко распространено сказание о двух великанах, одалживающих друг другу через реки и долины топор: в некоторых вариантах они называются *Перкунасом* и его братом. Подобных примеров много. Поэтому естественно, что и тех двух мужей, которых старые жемайтийцы зовут *Ветер* и *Вода*, версия Т. Нарбутта считает великанами. Здесь мы имеем дело, как и в скандинавской или греческой мифологии, с богами «старшего поколения», современниками расы великанов и их правителями. Именно в этом окружении изначальных богов скоро появится и наша богиня *Лайма*.

2-2-2. *Пракоримас*

Бог, которого «почитают» великаны, но который одновременно является и повелителем богов той эпохи, в литовском тексте М. Давайниса-Сильвестрайтиса называется *Пракоримас*, а в польских вариантах – *Пракуримас* или просто *Бог*. Это странное имя бога – *Пракоримас* (*Prakorimas*) – комментаторов М. Давайниса вдохновило только на отмеченное знаком вопроса сравнение его с *Oscopirium* (acc. sing), упомянутым Ласицким: это с точки зрения смысла не такое уж

плохое сравнение, если вторую часть этого сложного имени можно интерпретировать как *pirm(as)* ‘первый’. Но считать, что это деформация теонима, приведенного Ласицким, невозможно хотя бы потому, что слово *prakorimas*, полное и неизмененное, существует в литовском языке, более того, оно зарегистрировано в LKŽ.

Абстрактное значение этого слова, соответствующее функциям изучаемого нами божества, – ‘судьба’. LKŽ приводит целых две цитаты В. Пиетариса для иллюстрации этого значения:

Kodėl jūs skiriatės nuo lenkų, su kuriais teip ilgai prakorimas krūvoje laikė? ‘Почему вы отделяетесь от поляков, с которыми так долго судьба вместе держала?’.

Prakorimas davedė gyventi šaltesnėse šalyse Europos ‘Судьба довела жить в более холодных странах Европы’.

Эти два примера – в которых без особого труда можно усмотреть даже персонифицированный образ Судьбы – взяты из записей сувалкийца Винцаса Пиетариса, в то время как *Пракоримас* М. Давайниса взят из текста жемайтійского происхождения (Расейняйский округ); следовательно, экспансия слова, употребляемого в этом значении, достаточна, чтобы считать его общелитовским.

Но у этого слова есть в истории и более древние корни: уже не в «переносном», а в «прямом» смысле оно означает ‘выламывание, выемку меда из улья’ (Ruhig 1747; Mielcke 1800); *prakoriáuti* – ‘начинать ломать соты’ (А. Юшка), а *prakoráuti*, кроме того, еще значит ‘первым попробовать еду или питье, которое дают кому-то’ (Brodovskis). LKŽ, цитируя словарь Мильке: *Valgį, gėrimą, karaliui duodamą, pirmą paragaujį, prakoraujį* ‘Еду, питье, которые дают королю, первым отведаваю, пробую’, окончательно объясняет, что этим словом обозначается широко известная в Средневековье дворцовая служба, служащий которой по-литовски называется *prakorauninkas* (Ruhig 1747).

Желая объяснить весь спектр значений этих лексем с точки зрения исторической семантики, надо прежде

всего отделить общий для них префикс *pra-*, придающий корню слова инхоативный аспект начинания: *prakorimas* как абстрактная, но персонифицированная Судьба или *prakorauninkas* ‘дворцовый служащий’ – начинатели, крестные, которые первыми что-то начинают. Корень *-kor-*, показывая, что речь идет о *koriai* ‘соты пчел’ (это подтверждает и «основное» значение *prakorauninkas* как ‘собиравателя меда у пчел’), не может не напомнить о той большой роли, которую пчеловодство как модель семейного и общественного устройства играло в культуре древних литовцев, поэтому неудивительно, что эта метафора собирателя меда служит, с одной стороны, в божественном плане – для формулировки понятия судьбы, а с другой, в человеческом плане – для обозначения институции *otvedyvatelia*, важной для феодального режима Литвы.

Однако, по нашему мнению, было бы неверно считать, что *prakorauninkas* – это только гражданский дворцовый служащий, хоть и высокого ранга, обязанность которого – пробовать, не отравлены ли еда и питье, подаваемые правителю. Исследуя по другому поводу ритуалы *крестин*, т.е. «начинания», «опробования»¹, мы уже могли убедиться, что пробование блюд во время пира, устраиваемого ужами в День Червей (*Kirmių dienà*), – или отказ к ним прикасаться – означало их благословение в двойном смысле этого слова: не только – и не столько – освящение этих блюд, но и предопределение будущего с помощью этого вводного ритуала. Вполне возможно, что и *prakorauninkas*, хотя бы в начальной стадии этой институции, был жрецом, крестившим и благословлявшим еду правителя и его владения.

В таком контексте проясняются понятия и *prakorimas*, употребленного В. Пиетарисом в смысле «судьба», и теонима, записанного М. Давайнисом. Если мы согласимся, что *Пракоримас* на самом деле имя бога, существовавшего еще до возникновения человечества, в его семантике можно распознать: (а) его аспект как начинателя, как первоначального бога; (б) его черты как знатока судьбы и пророка

¹ См. ниже, с. 412.

и, наконец, (в) его фигуру как первого в мире пчеловода, основавшего пчеловодство, выведшего новую расу людей, живущих по мировым и общественным законам, из диких *nelabų vienas kito nekenčiančių, vienas kitą niekinančių* 'злых, друг друга ненавидящих, друг друга презирающих' (Davainis-Silvestraitis 1973, 205) великанов.

Примечание. Второй вариант имени *Prakorimas – Prakurimas* – тоже возможен из-за своих коннотаций начинателя: *prakūrėjas* по LKŽ, указывающему старинные источники, это 'прародитель, предок'. К сожалению, имеющиеся у нас данные не позволяют включить его в более широкий мифологический контекст. Учитывая, что оно не напрямую записано М. Давайнисом, а это просто антропоним, употребленный в литовском названии мифа, данного на польском языке, можно предположить, что это – «улучшение», сделанное самим М. Давайнисом, не понявшим значения *prakorimas*.

Последняя трудность признания *Пракоримаса* «настоящим» теонимом – языкового плана: его употребление в роли антропонима как абстрактного существительного, означающего 'судьбу'. Хотя оно и произошло от фигуративного выражения – «ломание сот», – из-за того что оно означает действие, а не состояние, сложно принять такое значение, как абстрактная судьба. Косвенно тут, по-видимому, виноват Словарь литовского языка, предложивший 'судьбу' как его синоним: если вместо него употребить 'предопределение', связь между 'собираанием сот' и 'предопределением' становится более убедительной, более приемлемой для «языкового сознания». А переход от 'предопределения' как действия к 'судьбе' как к результату этого действия, потом – в личное воплощение этой «судьбы» и, наконец, в антропоним уже нормально подчиняется правилам семантического развития. Его сложная история одновременно с присутствием в его среде таких конкретных слов, как *prakorauninkas*, описывающих старинные, феодальные институты, несомненно, доказывает древность и этого понятия, и образа, который его выражает.

2-2-3. Праамжюс

В тексте, который приводит Т. Нарбутт, вместо *Пракоримаса* упоминается *Праамжис*, – если его сделать более литовским *Праамжюсом* (*Praámžius*, букв. ‘извечный’ от *ámžius* ‘век’. – Перев.), то не возникает особых сложностей: *Праамжюс* по своему смыслу понятие абстрактное, а по грамматической форме – антропоним.

Досье его кажется немного слабее только из-за того, что в текстах он появляется лишь в XIX в.: кроме Т. Нарбутта его упоминает этнограф того же времени Л. Юцявичус в своем рассказе о Юрате и Каститисе, а в конце XIX в. его, уже в форме *Праамжюса*, можно найти и в «аутентичном» фольклоре, в «Песнях литовцев Пруссии» (1905), собранных В. Калвайтисом:

*Jūs, mano rankelės... kam jūs kartą
teksit? <...> Jei jaunam berneliui,
duok, Praamžiau, duoki*

‘Вы, мои рученьки... кому вы однажды достанетесь? <...> Если молодому юноше, дай, *Праамжюс*, дай’ (LKŽ: Kalvaitis 1905, 185),

где, как мы видим, он появляется в той же роли повелителя судьбы. Следовательно, хотя его появление в письменности засвидетельствовано и позже, нет никаких оснований считать его «выдуманным богом». *Праамжюс* кажется нам одним из возможных многочисленных имен того же бога *Пракоримаса*, производным от *Praámžis* – которое LKŽ считает прилагательным, – употребленным в роли эпитета.

2-2-4. Пракоримас Праамжис

Эту нашу пробную реабилитацию *Праамжюса* не следует путать с попытками некоторых мифологов, находящихся под влиянием христианства, найти в религии балтов одного главного бога. *Пракоримас* – это бог-великан и бог великанов. История религий, когда она может, как, например, в случае Индии, объять более долгий период времени, показывает, что религии, как и культуры, в которые они включены, развиваются и изменяются, складываясь в отдельные – или хотя бы отдельно осязаемые

и описываемые – пласты. С другой стороны, для индоевропейских мифологий часто характерно понимание мира богов как поля битвы между божествами двух поколений. В конце концов, одна из главных черт мифологического сознания – это поиск причины и происхождения констатируемых событий или явлений: такой факт, например, как существование дня и ночи, для мифологического мышления означает, что когда-то разницы между днем и ночью не было, что их разделение следует объяснять при помощи какого-нибудь особенного творческого акта или междоусобной битвы космических сил.

Следовательно, и существование триады правящих богов в религии балтов не противоречит возможности узнать других, более древних богов, часто гораздо более невыразительных, в том числе и *Пракоримаса*, точно так же, как миф о Гедиминасе, основателе литовского государства и его столицы, не только не мешает фигуре Свинто-рога, родоначальника династии и основателя культа вечного огня, но даже напоминает о нем: тип и архетип дополняют и подкрепляют друг друга.

Знакомство с *Пракоримасом*, первоначальным основателем судьбы и ее законов, в таком случае не мешает существованию литовского *Митры*, одной из основных форм выражения которого, кроме христианизированного *Дедушки Бога*, по-видимому, является *Бог Месяц*. Это только помогает нам решить один важный вопрос, оставшийся без ответа и касающийся понятия *мудрости* у литовцев¹. В рассказе о *мудром* отце, который знает истинную волю судьбы и ненавидит сына за то, что у него нет доли, и преследует сына, несмотря на то что *Дедушка Бог* разрешил ему жить за счет доли барашка, мы, несомненно, видим два понимания судьбы, когда отец и сын придерживаются двух разных принципов послушания судьбе. В связи с этим можно сформулировать гипотезу, что *мудрость* отца выражается в понимании непоколебимой воли *Пракоримаса*, а счастье сына – в принятии своей доли, подарка *Дедушки Бога*.

¹ См. выше, с. 257.

2-3. Жалость Пракоримаса

O kad jau dievaitis pasižiūrėjo iš antro karto ant žemės iš palociaus par langą, krimsdamas dangaus riešutus, kurie ten darže labai buiniai augo, o čia matydamas didelį ant žmonių prispaudimą, taip tada pasi-gailėjęs, mislydamas sau: "koc viens žmogus teisliktų nuo tvano metų".

Teip tada kiautą riešuto išjėmė ir išmetė pro langą ant skęstančių žmonių. Teip tropijo, kad vienas senis diedukas ir bobutė gavo įsisėsti į tą kiautą riešuto

‘А когда уже бог посмотрел второй раз на землю в окно из палат, грызя небесные орехи, которые там в огороде очень буйно росли, и, увидев большое притеснение людей, так пожалел, думая: «хоть бы один человек остался после потопа».

Так тогда взял он и выбросил скорлупку ореха из окна на утопающих людей. Так получилось, что один старый дедушка и бабка смогли сесть в ту скорлупку ореха’.

Сравнение этого референсного текста с рассказом, приводимым Т. Нарбуттом, не дает ничего нового: Т. Нарбутт, как мы уже упоминали, приукрашивает свой рассказ, сажая в скорлупу ореха не только несколько пар людей – чтобы объяснить этим происхождение не только литовцев, а и других народов, – но и, вспомнив Ноев ковчег, заполняет его представителями всей живности, птицами и зверями. Понятно, что наш текст не интересуется такими мелочами – его заботят общие дела человечества.

Конспекты же двух вариантов, записанных и переведенных на польский язык М. Давайнисом-Сильвестрайтисом, наоборот, немного дополняют основной текст.

(а) Когда старички садятся в скорлупу, появляется Вальняс и присылает мышь (или сам превращается в мышь), чтобы она прогрызла скорлупу ореха.

(б) Лайма (или сам Пракоримас) бросает перчатку, которая превращается в кошку и ловит мышь.

Эти дополнительные сведения нам интересны прежде всего тем, что в них, наряду с Пракоримасом, вводятся и другие божества, новые жители мира богов того времени, – Вальняс и Лайма (отдаляя литовский текст от библейской модели). С другой стороны, интересно и появление Лаймы в роли помощницы Пракоримаса – или его замены.

Достоинство внимания и появление ореховой скорлупки как спасательного средства. С этой скорлупкой нам приходилось встречаться и раньше, в другом мифе¹, рассказывающем о поднятии Аушрине на небо, т.е. о ее метаморфозе, ее новом рождении. Символика похожа и тут: садящиеся в ореховую скорлупку старики-великаны – это то ядро, из которого вырастет новая раса людей, с помощью которого произойдет новая метаморфоза человечества.

2-4. Пояс Лаймы

*Ale kad tas Prakorimas dievaitis
pasžiūrėjo už trečio karto per langą
tus du vyrus, savo paslus, dideliai
supykusius,*

*tarė sau, kad jie supykę išgaišino
žmones ir jau visą žemę nori suvisu
pražudyti,*

*teip tada tas dievaitis siuntė pas anus
vyrus malonės juostą – vaivorykštę,
kad anus jau suvaldytų ir ten
nuvartų, kur turėjo savo vietą.*

Ir taip tada tus vyrus nuvarė

‘А вот тот Пракоримас божок посмотрел в третий раз в окно на этих двух своих послов, очень рассерженных,

сказал себе, что они, рассердившись, извели людей и уже всю землю хотят совсем уничтожить,

так тогда тот божок послал на тех мужей пояс *благодати* – радугу, чтоб тех уже усмирила и выгнала туда, где у них было свое место.

И так тогда он тех мужей прогнал’.

Сравнение этого текста с рассказом Т. Нарбутта показывает, чего не хватает в последнем: в тексте Нарбутта *Праамжис*, сам заточив рассердившихся великанов «на старое место», не пользуется услугой радуги в качестве посланницы, и радуга *Линксмине* показывается у него позже, только в следующем эпизоде, когда потоп заканчивается и «начинает светить ясное солнце». Эта свойственная Т. Нарбутту рационализация – радуга «на самом деле» появляется только после дождя – помогает обратить наше внимание на «ненормальность» текста М. Давайниса – на слишком

¹ См. выше, с. 204.

раннее появление радуги и ее специфическую миссию – усмирить богов-великанов. Иначе говоря, радуга появляется раньше, чем ее «пояс».

Что же это за радуга? – это вопрос, который ставим себе не только мы, он не дает покоя в течение всего рассказа и информатору М. Давайниса, который с самого начала пытается выделить целых три названия этого явления:

<p><i>Pirmas vardas – laumės (laimės) juosta, antra – malonės juosta. Šios gadynės pas kuningus užsakyta yra, kad reikia aną vadinti tikru vardu – vaivorykštė</i></p>	<p>‘Первое имя – пояс лаумы (лаймы), второе – пояс благодати. А сейчас у священников так заказано, что надо ее называть настоящим именем – радуга’.</p>
--	---

Это одновременно и простая, и запутанная проблема. По-видимому, пока не было известно «настоящее» – книжное и церковное – имя радуги, Лайма (или Лаума) была всем известным мифическим существом, пояс которой иногда показывался на небе. Возникновение слова *vaivorykštė* ‘радуга’ усложняет ситуацию – этим именем следует называть и пояс, и мифическое существо, которому этот пояс принадлежит. (Поэтому понятно, почему тут же возникла новая, «народная» этимология слова *vaivorykštė*, которая разделяет богиню Вайву (*Váiva*) и ее розгу (*rykštė*).)

Информатор М. Давайниса хоть и решил называть ее Поясом благодати (это название наверняка возникло под влиянием Библии), но не смог ее не персонифицировать, вложив в ее уста такие высказывания: *Ale mane tankiai matysite su savo šviesa* ‘А меня часто будете видеть со своим светом’ (т.е. с поясом); *Ir aš tankiai ant jūsų žiūrėsiu su savo maloniams akimis, ant oro būdama* ‘И я часто на вас буду смотреть своими благодатными очами, будучи в воздухе’. Понятно, что называть такое существо в женском облике «поясом» неразумно. Поэтому в ходе развития рассказа информатор вынужден прервать свою историю, уточняя, что

*ant tebesų vaivorykštę... mūsų senie- 'увидев на небе радугу... наши
jai sako: праотцы говорят:*

– *Neteisybė, tai yra ne vaivorykštė, ale – Неправда, это не радуга, а пояс
Laimės juosta! – prie to pridėdams, Лаймы! – добавляя к этому, что
kad Laimė paliko ir kitokius "znokus" Лайма оставила и другие знаки
– laimės šluotas ir vaivorus – омелу* и голубику'.*

Здесь вроде бы не нужны никакие дополнительные комментарии, поскольку рассказчик сам понемногу расгадывает все полиномические загадки. Зная экспансию имени *лаум* за счет *лайм*, продолжавшуюся в течение всего XIX века, проверив, что пояс *Лаймы* (*Láimės juosta*) и пояс *Лаумы* (*Laımės juosta*) – конкурирующие названия, известные во всей Литве, обозначают одно и то же явление (LKŽ), мы легко сможем разделить, с одной стороны, *Лайму* и ее пояс, а с другой – *лаум* и их *мётлы*.

Возвращаясь к анализируемому эпизоду, мы должны заметить, что богиня *Лайма* в нашем мифе появляется уже второй раз и совсем независимо от ее «пояса». Ее деятельность – в первый раз она спасает ореховую скорлупу от коварства *Вяльняса*, во второй – ставит вместо себя великанов *Ветер* и *Воду* – настолько важна, что имеющиеся варианты приписывают эти поступки самому *Пракоримасу* (или *Праамжюсу*). То, что утверждает Ж. Дюмезиль, говоря о примитивных богах Рима – *Юпитере* и *Фортуне*¹, – можно применить и для освещения отношений *Пракоримаса* и *Лаймы*: две эти фигуры охватывают одну и ту же сферу деятельности богов, с той лишь разницей, что *Пракоримас* более остается в тени как бог-суверен, а *Лайма* охотнее взаимодействует со своим окружением как его посланница и выразительница его воли.

2-5. Рождение человечества

*(Nuvariusi milžinus) Tai jau tims ' (Выпроводив великанов) Так
seniams pasakė: уже этим старикам сказала:*

* Букв. 'метла лаймы'. – Примеч. перев.

¹ *Les compagnons de la Fortune* // Dumézil 1975, 239.

– *Kad jūs noriat vaikus gauti, eikiate ant tokio ir tokio kalno ir šokiate nuo kalno ant kito kalno.*

(Buvo nemaži, vaikščiojo be kelnų, begėdžiai.) Ir šoko nuo kalno ant kito kalno. Ir katras daugiau prišoks, tas daugiau turės vaikiukų. Teip tujaus senis diedas šoko pagal Malonės Juostos pamokinimo per kalnus. Ir kiek sykių šoko, nu, tei tiek gražių sūnų augusių atsirado. O boba, kad nors perkaršusi, kad šoko tiek sykių, tiek dukterų gražių. Ale ta senesnė buvo, toji mažiau teprišoko ir mažiau dukterų turėjo

– Если хотите вы детей получить, идите на такую и такую гору и прыгайте с горы на гору.

(Были они не маленькие, ходили без штанов, бесстыдники.) И прыгали с горы на гору. И кто больше прыгает, у того деток больше будет. Так сразу старый дед прыгал по наущению Пояса Благодати по горам. И сколько раз прыгнул, ну так столько красивых рослых сынов появилось. А бабка, хоть и дряхлая, сколько раз прыгнула, столько красивых дочерей. Но она старше была, меньше напрыгала и дочерей меньше имела¹.

Этот сегмент текста, несомненно, архаичен, и никакого подражания Библии в нем усмотреть нельзя: в Библии человечество происходит от Адама и Евы, а здесь у пары стариков-великанов детей нет и быть не может, поскольку их дети были бы не людьми, а великанами. Потому и сексуальный акт, как предпосылка рождения, тут изображается как соединение с Землей каждого отдельно – и старика, и старухи. Когда старик прыгает «с горы на гору», роль женского партнера играет долина. Затруднение возникает только со старухой, для которой Земля, существо женского пола, партнером быть не может; текст М. Давайниса поэтому и пропускает этот эпизод. По Т. Нарбутту, который, наоборот, наш текст дополняет, мужским партнером старухи становится «земляной холм». Опасаясь, что читатели могут эту аллюзию не понять, рассказчик добавляет: «Были они не маленькие»: иначе говоря, они были великанского роста и поэтому соответствовали пропорциям неровностей земли. В конце концов, устраняя последние преграды для сексуальных отношений, он еще объясняет: «ходили без штанов, бесстыдники».

Исходя из этого, вновь возникшее человечество, с одной стороны, является продолжением расы великанов,

но с другой – несомненно и его *хтоническое происхождение* (проблема, которая занимает важное место и в греческой мифологии: без нее не понять, по Клоду Леви-Строссу, смысл мифа об Эдипе). С этой точки зрения анализируемый нами текст напоминает другой этиологический миф – об *Аушрине*, – в котором возвращение человеческого облика ее брату-быку и сестрам-коровам связано с возникновением земли и человечества: оба мифа эхом перекликаются друг с другом; в одном из них *Аушрине*, в другом – *Лайма* участвуют и содействуют возникновению человечества, когда, в обоих случаях, человечество крепко связано с землей.

Нельзя также забывать о роли *Лаймы* в этом важном для литовской мифологии мифе: она не только присутствует при рождении человечества, но и возникновение первых людей возможно только по ее «научению». Тем самым *Лайма* – и весь этот мифологический контекст был нам нужен для того, чтобы это доказать, – богиня рождения не только потому, что она – или *три лаймы* – ассистирует при рождении каждого человека и предопределяет его будущее, но особенно из-за того, что она руководит рождением всего человечества. Ее космологические и антропологические планы действия аналогичны, и ее божественный статус не может больше идентифицироваться – как бы этого ни хотели, возможно, некоторые фольклористы – с образом «доброй феи» из мира сказок.

2-6. Пророчества *Лаймы*

Malonės juosta (o tai, kaip žmonė, yra Laima) anims seniams patokiniusi pasakė:

– Nu, *tei dabar naujas jūsu prasideda sviestas ir maži žmonys. Ale po to, kad žmonys pasibaigs, bus toki žmonys, kad devyni vyrai piaus vieną gaidį.*

‘Пояс Благодати (а это, как мы знаем, была *Лайма*) тех стариков поучила и говорит:

– Ну, а теперь новый ваш свет начинается и маленькие люди. Зато потом, когда люди закончатся, будут такие люди, что девять мужиков одного петуха резать будут.

Ir, teip sakydama, aš dabar nuo jūsų atsitolinsiu ing savo aukštybę, kur buvau. Ale mane tankiai matyste su savo šviesa tokią, kokią dabar matote. Ir aš tankiai ant jūsų žiūrėsiu su savo maloniums akims, ant oro būdama.

Ale jūs neužmiršiat: kada matyste mane juostą dangaus mėlyną, o mažai raudoną, nu, tei tuose metuose bus daug baltesnios duonos, nekaip juodos. O kada jau jums rodysiuos plačiai raudona, nu, tei tuos metuos daugiaus juodos duonos ir metai blogi.

Ir teip tuos žodžius ir kitus pasakius, o pati atsitolino šviesybėj savo ir pasikėlė ant oro. Ir teip užsidengė ant debesų ir ana pirmą kartą pasirodė tims seneliams ant kalno Varpijo bestoviant

И, так говоря, я теперь от вас удалюсь на ту высоту, где была. Но вы часто видеть меня будете со своим светом таким, какой сейчас видите. И я на вас часто смотреть буду своими благодатными глазами, будучи в воздухе.

Только вы не забудьте: когда увидите меня как пояс синий неба, а меньше красный, ну, так в том году будет больше хлеба белого, чем черного. А когда уж я вам покажусь широко красною, ну, тогда в том году больше черного хлеба и год плохой.

И так сказала эти слова и другие, а сама отдалилась в свете своем и поднялась в воздух. И так скрылась на облаках и в тот первый раз показала тем старикам, стоящим на горе Варпиюс'.

Рассматривая этот сегмент – которому вроде бы не хватает соответствий в версии Т. Нарбутта – только с точки зрения Лаймы, мы можем вкратце выделить несколько ее характерных черт.

(а) Участие Лаймы в рождении человечества тесно связано с другой ее функцией – предопределения-знания и пророчества: она сама кратко изложила первым людям философию истории трех рас человечества.

(б) Миссия Лаймы на земле, у людей – временная, ее постоянное божественное место – «наверху», «в воздухе».

(в) Лайма сообщает, выражая свою принципиальную благосклонность к человечеству, что она и дальше будет предопределять: радуга того или другого цвета будет ее «знаком», по которому люди смогут ежегодно отгадывать свое счастье, хороший или плохой год. Следовательно, Лайма, как и можно было ожидать, заботится и о материальном благе людей, тем самым дополняя в космическом плане свою роль как богини, распределяющей долю каждому из людей.

2-7. Знаки и цвета

Ровно так же, как *Лайма* может показываться в виде антропоморфного существа без своего пояса-радуги, так и появление радуги, как мы видели, не обязательно связано с окончанием потопа – или просто дождя, – хотя обычно и считается, что ее функция – восстановить равновесие природных элементов, собирая обратно на небо спустившиеся на землю небесные воды¹. *Лайма* предсказывает хороший или плохой год, и делает это, меняя цвет своих полос: доминирующий *синий* цвет с малым количеством красного означает хороший год, а доминирование *красного* цвета – год плохой.

Нельзя не подчеркнуть, что цвета пояса *Лаймы*, такие, какими их «видит» народная культура, совсем не соответствуют цветам радуги, навязанным нашими художниками а-ля Шимонис*, которые выкладывают весь спектр цветов. Если мы примем во внимание особенно яркий культурный релятивизм в этой области, нас не должно удивлять то, что литовская культура видит в радуге комбинации только двух цветов – синего и красного.

Только таким образом объяснив хроматический состав радуги, можно понять и этимологию *vaivórykštė* – одного из ее названий: *vaivórykštė júosta* ‘радужный пояс’ – это пояс, цвета которого похожи на цвета голубики (*vaivóras*), если *vaivór-ykštė* воспринимать как прилагательное, выведенное из *vaivóras* и принадлежащее к той же деривационной парадигме, что и *pernýkštis* ‘прошлогодний’, *vakarykštis* ‘вчерашний’ или *čionýkštis* ‘здешний’. Такую этимологию предлагает не только К. Буга (*Būga II*, 323)**, но и информатор М. Давайниса, только наоборот: пользуясь мифологическим

¹ *Laumės juosta lietu traukia iš ežerū upių* ‘Пояс Лаумы дождь вытягивает из озер рек’ (Kossarzewski 1937, 147). Тот же автор в том же тексте ее называет и *поясом Лаймы*. Ср. также: *Laumė vandenį traukia* ‘Лаума воду тянет’ (LKŽ: Симнас, Алитусский р-н).

* *Шимонис*, *Казис* (1887–1978) – литовский художник, находившийся под влиянием кубизма, экспрессионизма и районизма. – *Примеч. ред.*

** Такого же мнения об этимологии *vaivórykštė* придерживается и В. Смочиньский (*Smoczyński* 2007, 1948). – *Примеч. ред.*

мышлением, он объясняет, что *vaivóras* ‘голубика’ произошло от *vaivórykštė* ‘радуга’ и поэтому это «знаки», оставленные Лаймой, прибавляя, для красочности, такое выражение, употребляемое как угроза: *aš tave teip padarysiu visą, kaip vaivorą! Sudaužysiu, būsi mėlynas!* ‘я тебя так всего уделаю, как голубику! Поколочу, будешь синий!’ (т.е. из красного переходящий в синий). Сходство цветов, конечно, еще не подтверждает названия пояса Лаймы *vaivórykštė*: в ожидании дополнительных данных можно добавить такие свойства голубики – и растущего в ее зарослях багульника, – как способность одурманивать людей, создавая у них иллюзию трансцендентного – веселья, счастья¹.

Такая интерпретация подбора цветов у знаков Лаймы – пояса и голубики – объясняет и выбор посвященного ей огромного камня, размером в 15 локтей, который лежал на горе Рамбинас: этот камень, по Отто Глаггау (Glagau 1970, 231–232), «был твердым красно-черным гранитом со слюдой», и «падающие косо на камень лучи отражались (от него) чудесным золотым светом». Кажется, что в литовской хроматической системе – и это дополняет этимологическую аргументацию К. Буги² – доминирует в этом случае не расположение чистых цветов и их оппозиции, а их общее свойство – сияние.

Поэтому к «знакам» Лаймы следует добавить еще и *лаумин платок* (*laūminė skarà*), о цветах которого мы знаем пока что, только что он, как и пояс Лаймы, «полосатый»³. Однако обрядовое его применение – его привозит жених невесте при удачном сватовстве, вместе с «черевишками» (LKŽ: LTR, Паневежис) – показывает, что он применяется для обозначения перехода новой пары под опеку Лаймы. С той же целью пары молодоженов забирались на гору Рамбинас помолиться.

¹ *Vaivóras* (*Vaccinium uliginosum*) по-другому еще называется *girtuōklė* (букв. ‘пьяница’. – Перев.), *gėrvuogė* (букв. ‘ягода цапли’. – Перев.), *mėlynė* (букв. ‘синика’. – Перев.). См.: LKŽ.

² По мнению К. Буги, наименование и ягоды, и пояса Лаймы происходит от цвета *var-, ver-* ‘голубой’ (*Būga* II, 323).

³ LKŽ: Саламестис, Купишкяйский р-н. См. слово *gaubėti*.

3. Лайма и чума

3-1. Причины чумы

Применение структурного метода к объекту нашего исследования заранее указывает еще на одну пустую позицию, которую Лайма должна была бы заполнить своим присутствием и деятельностью, и действительно, если Лайма в антропологическом плане – это богиня, определяющая жизнь и смерть каждого человека, то и в космологическом плане она, участвовавшая, как мы видели, в рождении человечества, должна была бы появиться и по другому поводу – по поводу смерти, грозящей человечеству.

Потому и текст, записанный М. Давайнисом-Сильвестрайтисом, не заканчивается поучениями Лаймы, которые она дает новообразовавшемуся человечеству: без стилистических украшательств он переходит от рождения к проблематике смерти, от рассказа о потопе – к описанию чумы.

Мифологическое мышление, как мы уже имели возможность заметить, особенно интересуется вопросом «почему?», а не «как?». В нашем случае, зная, что история человечества поделена на разные эпохи, отделяющиеся друг от друга космическими катаклизмами – потопом или чумой, – человек ищет ответ на вопросы: «почему потоп?», «почему чума?». На эти вопросы в литовских источниках нам удалось найти, по крайней мере, два ответа.

Первый ответ, который дает информатор М. Давайниса, как мы видели в случае с потопом, соответствует некоторой философской тенденции, которая объясняет историю пессимистически, как постоянное вырождение человечества, процесс его деградации. Точно так же, как раса великанов была уничтожена потопом за свою «злобность», так и новые люди, стали

*dideliai nelabi ir gyveno be jokios
treisybės, viens kitą mušė, plėšė,
draskė, daiktus viens kitam atimdavo,
kuris katrą apsigalėdavo*

‘совсем злобными и жили безо
всякой правды, друг друга били,
грабили, калечили, вещи друг у
друга отнимали, кто кого сильнее’.

Когда установился такой режим, основанный только на брутальной силе,

*siuntė Dievas rykštę – baisiai dideles
pavietres po visą svetą – kaip lapas
medžio krito, taip žmonės jau mirė*

‘Бог послал бич – очень большую
чуму по всему свету – как лист с
дерева падал, также люди умирали’.

Трудно сказать, до какой степени такое морализирующее объяснение отражает влияние христианства. Концепция истории как смены трех рас для такой морализации не обязательна: по тексту М. Давайниса, *Пракоримас* шлет *Ветер* и *Воду* только для того, чтобы они «укротили» великанов, а те уже сами, по собственной инициативе, рассердившись, берут и затапливают землю. С другой стороны, тот же текст, перед тем как перейти к моральным предпосылкам катастрофы, начинает свои объяснения с того, что перед потопом *ir vėl žmonys prīviso po visus kampūs* ‘и опять люди наплодились по всем углам’; поэтому похоже, что одна из главных причин деградации человечества – а это, как мы видели, весьма современная проблема – *чрезмерное* размножение человечества.

Считая, что такое толкование убедительно заменяет моральные критерии добра и зла на свойственную литовской культуре, как мы это видели в другом месте¹, мораль воздержания, мы склонны принять его как более архаичное, раз и другие источники его подтверждают.

*Kad po sutvėrimo pasaulės daugel
svieto prisiveisė, žemė ėmė ponui
Dievui skųstis, kad nebeištūrėsianti.
Ponasdievs jos išklaušė, leidė
paskandą. Potam kad prisidaugino
svieto, vėl žemė prašo pono Dievo
palengvyt. Ponasdievs užleido marus*

‘Когда после сотворения мира
много света расплодилось,
земля стала Господу Богу жа-
ловаться, что не выдержит.
Господь Бог ее послушал, раз-
решил затопление. Потом, как
расплодился свет, опять земля
просит у Господа Бога облег-
чения. Господь Бог мор наслал’
(Slančiauskas 1975, 124).

¹ См. ниже анализ *Аустей* и *Ганды*.

С этой точки зрения видно, что проблемы трех сменяющихся рас и разделяющих их катаклизмов не зависят от добра или зла человечества, что это исключительно дело взаимоотношений между богами.

3-2. Лайма, приносящая чуму

Вернемся все-таки к тексту М. Давайниса-Сильвестрайтиса.

Ir per tą metą maro naktims po kaimus ir trobas vaikščiojo, kaip senieji sako, ta pati laumės juosta, arba vaivorykštė. Pasivertusi padabni buvo į seną bobą.

Ir anos, vaivorykštės, turėjo didelę galybę ant visokių ligų ir anos iš savęs kaip miglą iškratydavo ant žmonių ligas. Ir teip anos turėjo ant juostos užsijuosusios iš debesų vaivorykštės žnoką, – tokį, kaip vaivorykštė, nešiodavo ant savęs.

Ir kuris buvo tas žmogus teisingas, lengvaširdis, nu, tai tos laumės arba vaivorykštės, tokims leisdavo pasirodyti ir su tokiais anos kalbėdavos ir tokims apskatinėdavo visokių uždengtus daiktus, kurs anos esančios ir ką anos darančios. Ir nuo tokių pasakų ėjimo kurie dasižinodavo ir kitos gadynės žinias: ar ilgai bus marai toki smarkūs, ir už ką toki marai yra, ir kas su mumis nusidės, ir kas išliks gyvs? Ir anos vis teisingiems apgarsindavę

‘И во время той чумы ночью по деревням и избам ходила, как старики говаривали, та самая пояс лаумы, или радуга. Превратившись, она была похожа на старую бабу.

И они, радуги, имели большое влияние на все болезни, и они из себя, как туман, вытряхивали болезни на людей. И так был у них на поясах с неба знак радуги – такой, как радуга, носили они на себе.

И который человек был тот праведный, легкосердечный, ну так те лаумы, или радуги, такому разрешали показаться, и с такими они говорили и таким показывали всякие скрытые вещи, где они есть и что они делают. И от таких сказок некоторые узнавали и другие знания о будущем: долго ли будет мор такой сильный, и за что такой мор послан, и что с нами будет, и кто жив останется? И они всё праведным провозглашали’.

Этот эпизод, посвященный чуме, как и ранее приведенное описание потопа, – поделен, насколько это касается Лаймы, на две части: первая посвящена описанию

Лаймы – ее внешности, одеяниям и деятельности, а вторая – ее пророчествам. Пророчества опять же состоят из двух частей: из раскрытия «скрытых вещей», т.е. из «явления», открывающего божественную сущность, и только после этого из самих пророчеств. Поскольку рассказчик «скрытые вещи» так и оставляет скрытыми, вернемся к первой части этого текста.

(а) Хотелось бы верить, что предупрежденный нами читатель без труда разберется в номенклатуре *Лаймы*: рассказчик сначала называет радугой пояс *лаумы*, а только потом – саму *лауму*. Чуть позже, продолжая свой рассказ и опираясь на авторитет стариков, он добавляет еще: *tai ne vaivorykštė, ale laimės juosta* ‘это не радуга, а пояс *лаймы*’ – и, наконец, говорит уже не о поясе, а о *Лайме*, оставившей свои «знаки». Несмотря на чередование имен, тождественность персоны *Лайме* – которая на этот раз выглядит как старая баба и подпоясана «лаумским» поясом – несомненна.

(б) Не вызывает особых сложностей также и то, что в одном месте говорится о единственной *Лайме*, а в другом – о *лаймах*, ходящих по деревням: такое смешение единственного и множественного чисел – хотя бы из-за того, что божеству приходится появляться в нескольких местах одновременно, но особенно из-за несоответствия понятия личности нашему современному пониманию, – известное и нередкое явление в мифологии¹.

(в) Процедура, по которой Лайма выполняет свое смертоносное задание: «из себя, как туман, вытряхивая на людей болезни», – соответствует и дефиниции слова *taraĩ* ‘зараза’ (*ũžkratas* от *kratýti* ‘трясти’. – *Перев.*) и ‘эпидемия’ (*aĩtkrytis* от *krýtis* ‘падение’. – *Перев.*)². Похожие примеры мы находим и в Вильнюсском крае:

¹ Basanavičius 1903: иногда *Богиня чумы* показывается одна, в карете с шестью воронами (р. 39), а в другом случае *Trys jaunos dailios merginos, gražiai baltai apsirengusios ilgais drabužiais* ‘Три молодые пригожие девицы, в красивых белых длинных одеждах’ (Ibidem).

² В LKŽ цит. Kurschat 1883, II, 303.

Ot, kaip kolerija seniau vaikščiojo, gal ir dar (= dabar) viršum medžių atskrido, puolė an jį ir padusino...

‘Вот, как холера раньше ходила, может, и сейчас над деревьями пролетела, бросилась на них и задушила...’ (TD IV, 225).

Сложности возникают из-за того, что похожую, хоть и немного отличную процедуру приписывают и *Рагане* – или раганам-ведьмам, – которая тоже часто считается причиной чумы.

Pamiekles pannos baltos kita karta ant auksza kalna sudiejuses wysokiui dajktu, kaukolu, plauku, ragun itd yr azudeguses i kuri pusi dums nususukė tyn pawietre buwa

‘Призраки белые панны в другой раз на высокой горе складывают всякие вещи, черепа, волосы, рога и поджигают, и в которую сторону дым пойдет, там *поветрие* (= чума) бывает’ (Kossarzewski 1937, 123).

Этот аукштайтский текст дополняет Й. Басанавичюс, приводя жемайтское примечание:

Kad tiktai ko užpyksta ant žmonių ta (raganų) ponia, tuojau sušaukia visas raganas ir liepia iškirpti iš paausių avinų kožno gaspadoriaus po pluoštą vilnų ir atnešt pas jas į Šatriją. Ten jos užkuria tas vilnas ir ant kurios pusės vėjas nuneš jų dūmus – ten bus maras ant žmonių, arba ant gyvulių

‘Как только рассердится на людей та госпожа (ведьм), тут же созывает всех ведьм и велит вырезать из-под ушей у баранов каждого хозяина по пучку шерсти и принести ей в Шатрию. Там они поджигают эту шерсть, и в какую сторону ветер отнесет их дым – там будет мор на людей или на скот’ (Basanavičius I, 73).

В одном случае чума распространяется, рассеиваясь, как туман, в другом – передается через дым, но сами распространительницы мора, как мы увидели, разные.

Не скрывая противоречий – чума была таким страшным испытанием для человечества, что для его объяснения могли создаться не одна, а несколько мифологических теорий, – мы все-таки думаем, что место *Лайме* в этой

катастрофе обеспечено не только потому, что это подтверждают этнографические источники, но и потому, что эту ее позицию гарантирует внутренняя логическая когерентность сфер божественной деятельности Лаймы.

(г) Это подтверждает и основное значение слова *māras* ('мор, чума'): *māras* – это, во-первых, сам принцип смерти, ее начало.

Kardas mano – maras mano

'Сабля моя – чума моя'
(Юшкевич 1983, 1081).

*Šautuvas tur marq: šavai, ir krito
zuikis*

'У ружья есть чума: стрельни, и
падает заяц' (Тяльшай).

Ta strielba maro netur

'У той стрельбы чумы нет (под-
стреленный не сразу падает)'
(LKŽ: Гаргждай, Клайпедский р-н).

Учитывая, что Лайма предопределяет и несет жизнь и смерть, нас не удивляет то, что она «имеет в себе» мор и посылает им людей «как туманом»¹. Связь Лаймы с чумой подтверждает и другой языковой факт – синоним слова *māras* в значении 'коллективное несчастье': *lūkava, likava, lykuvā* 'повальная болезнь, эпидемия': *Užėjo tokia lykava, kad žmonės kaip pašėlę ėmė mirti* 'Нашла такая эпидемия, что люди как бешеные стали умирать' (LKŽ: Эржвилкас, Юрбаркский р-н), который принадлежит вроде бы к тому же корню, что и *likimas* 'судьба', выражая при помощи суффикса *-ava-, -uva-* (ср. *velniuvā* 'чертовщина', *brolavā* 'братство') и коллективный, и аугментативный вид проявления судьбы².

¹ Ср. выше, с. 322.

² Семантическую дистрибуцию этих слов надо бы изучить отдельно. Ср. *lykioti* 'считать, отгадывать пару или судьбу' (LKŽ), т.е. определенным образом предугадывать будущее, гадать.

ЛАЙМА И АУШРИНЕ

1. Лайма на крестинах

Лайма как богиня рождения, казалось бы, должна чаще всего встречаться в документах, описывающих церемонии родин и крестин. Три лаймы, правда, появляются под окном, когда рождается ребенок, и предопределяют его судьбу. Но в описаниях крестин довольно сложно распознать реликты культа Лаймы или связанных с ним обрядов; как нам довелось видеть в другом случае¹, там легче найти аллюзии на Аустею и ее мед. М. Преторий, хоть и замечает, что *Bei der Geburt rufen einige Nadrauer noch die Laime oder Goettin der Geburt an**, чуть позже добавляет, что во время угощения на крестины *darauf dankt die Pribuweje (Alte) Gott und ger Jungfer Mariae, andere der Layme* (цит. по: Balys 1966, 80, примеч. 11)**: похоже, что в его время фигура христианской Марии уже начинала занимать место Лаймы и выполнять ее функции.

Тем важнее кажется в таком случае то одинокое свидетельство, которое мы находим в крестильной сутартине, записанной в округе Камайи уже в XX веке (Slaviūnas 1958–1959, II, 649–650)²; оба ее довольно схожих варианта мы и будем здесь использовать.

¹ См.: «О пчелах и женщинах», с. 340.

* По поводу этой цитаты см. выше, сноску 1 на с. 267. – Примеч. перев.

** ‘тогда повитуха (старуха) благодарит Бога, Деву Марию, друзей Лайму’ (пер. с нем. И. Наумец). – Перев. | В BRMS эта фраза Претория выглядит так: *...u da nimt Pribuweje, i.e. die Alte eine Kauszel in die Hand, betet u bittet die Pana Maria die Jungfrau Maria einige beten noch die Layme an, der sie auch was auf die Erde gießen* (BRMS III, 222) ‘Тогда повитуха берет в руки ковш и молится Деве Марии (некоторые еще призывают Лайме, для которой проливают немного на землю)’ (Ibid., 319–320). – Примеч. ред.

² Первая сутартине записана в 1939 г. (информатору 75 лет), вторая – в 1902 г. (информатор неизвестен).

1-1. Лайма готовит крестины

Один из вариантов начинается (в другом варианте эти строфы следуют чуть позже) описанием того, как Лайма готовится праздновать крестины:

*Ketino Laimė
Alaus daryti
Čiuta, čiutela
Žalia rūtela*

‘Собиралась Лайма
Пиво варить
Чута, чутяла
Зеленая рута

*Visas žvaigždelas
Susiprašyti
Čiuta, čiutela
Žalia rūtela*

Всех звездочек
К себе попросить
Чута, чутяла
Зеленая рута’.

(а) Комментарий, данный информатором, не оставляет никаких сомнений насчет Лаймы в роли персонажа этой песни:

Ta Laimė būdavo “žynė”. Ji viską žinodavo. Žynės – ne laumės, ne raganos, jos gražios ir geros moterys būdavo... Gimdavo vaikas naktį, jos už lango pasakydavo vaiko laimę ar nelaimę...

‘Эта Лайма была «ведунья». Она все ведала. Ведуньи – не лаумы, не ведьмы, они красивые и добрые женщины были... Родится ребенок ночью, а они за окном предвещали счастье или несчастье ребенка...’ (Slaviūnas 1958–1959, II, пояснения, 735).

Следовательно, Лайма тут та самая, хорошо нам знакомая богиня рождения и судьбы.

(б) Место проживания Лаймы – небесные высоты: она созывает на праздник крестин «все звездочки». Информатор это прямо подтверждает: *Jos (laimės) sako bobutė, draugaudavo su saulute, su žvaigždėmis* ‘Они (лаймы), говорит бабушка, дружили с солнцем, со звездами’. Такое ее место пребывания нас совсем не удивляет: чуть раньше мы видели, как Лайма, показавшись после потопа человечеству, опять поднялась «в воздух», говоря: «Я теперь от вас удалюсь на ту высоту, где была».

1-2. *Лайма не приглашает Солнце*

Поскольку два существующих варианта тут дополняют друг друга, приводим их, пытаясь сохранить тематический параллелизм. Сутартине продолжается:

<i>Vienos saulutės</i>	‘Одно солнышко	<i>Tik neprašyti</i>	Только
<i>Neneprašyti</i>	Не позвали	<i>Vienos Saulelės</i>	не позвала
<i>Ketino saulutė</i>	Решило сол-	– <i>Palaukš,</i>	Одно
<i>Kerštų daryti</i>	нышко	<i>Laimelė,</i>	Солнышко
<i>Devynis rytus</i>	Месть совер-	<i>Kerštą darysiu</i>	– Погоди, <i>Лаймеле</i>
<i>Rūkas rūkavo</i>	шить	<i>Devynius rytus</i>	Месть совершу
.....	Девять дней	<i>Neužtekėsiu</i>	Девять раз
.....	утром	<i>Kitus devynius</i>	утром
<i>Dešimtam ryti</i>	Туман клубился	<i>Rasos nekrėsiu</i>	Не буду
<i>Saulė pasirodė</i>	всходить
<i>Visi žmonelės</i>	‘На десятое утро	Другие девять
<i>Jos labai laukė</i>	Солнце показа-	Не брошу росу’.
	лось
	Все людишки
	Его очень ждали.

(а) Это оскорбление *Солнца* и его месь – не всходить девять раз утром – хорошо уже знакомый нам мотив, который мы встречали, анализируя рождение *Аушрине*, ее первое появление на морском дне¹. Солнце там, как мы помним, не восходит скорее от грусти или из зависти, а не из мести, но это не меняет сути вещей.

(б) Соперничество *Аушрине* и *Солнца* можно объяснить на двух уровнях. На уровне богов это довольно банальная любовная история, борьба между законной женой и любовницей за любимого обеими *Божка Месяца*, где, например, *Лайма* поддерживает *Аушрине* и *Перкунас – Солнце*. На уровне людей его можно рассматривать как отображение упоминаемой некоторыми авторами религиозной революции, вследствие которой культ *Солнца* был отодвинут на второй план².

¹ См. выше, с. 193.

² Так, например, утверждает Грюнау (Grunau 1876–1896, 94–95) о религии пруссов (Puhvel 1974, 5).

1-3. Рождение Аушрине

Причина мести Солнца, которое не позвали на крестины, ясно указана в двух вступительных строках одного из вариантов:

Užteka teka
Šviesi Saulelė

‘Восходит-всходит
Светлое Солнышко

Užtekėdama
Randa žvaigždėlę

Восходя,
Находит звездочку’.

(а) Весь мифологический контекст указывает на то, что Звездочка, которую находит Солнце на восходе, – это хорошо нам известная Аушрине: мы помним, что один ее волос, брошенный на дно моря в скорлупе ореха, отражается на небе в виде звезды, знаменуя ее новое рождение на небесах¹.

(б) Один из вариантов песни не ограничивается описанием небесных событий, но продолжает рассказ, проводя, как это свойственно литовским песням, параллелизм между божественной и человеческой жизнью. Хотя подобным параллелизмам не всегда можно верить – иначе это были бы чистые аллегории, – интересно заметить, что в песне установлена гомология:

$$\frac{\text{Лайма}}{\text{мать}} \sim \frac{\text{Звезды}}{\text{дочки}} \sim \frac{\text{Солнце}}{\text{старшая дочь}},$$

которая все-таки подчеркивает, если не воспринимать ее дословно, некоторые иерархические отношения между Лаймой – представительницей старшего поколения, и Звездами с Солнцем, принадлежащими к младшему поколению мифических существ. Несомненно одно: этот параллелизм не уравнивает никаких семейных связей между Лаймой и Аушрине. Лайма, устраивая крестины Аушрине, скорее всего, выступает здесь, выражаясь терминами мира людей, в роли крестной.

¹ См. выше, с. 203.

Теперь мы можем включить эту сутартине – которая на самом деле является песнопением, приспособленным для крестильного обряда, – в общий контекст крестин: во время праздника, с целью привлечь благосклонность *Лаймы* к родившемуся младенцу, поется песнопение, в котором обращаются к *Лайме*, рассказывая о ее роли в другом случае, – божественном рождении *Аушрине*. Учитывая главные атрибуты *Аушрине* – красоту, здоровье, счастье, – понятно, что такая инвокация и есть молитва о том, чтобы божественная модель была применена к конкретному человеческому случаю, чтобы новорожденный был одарен *Лаймой* теми же чертами, что и *Аушрине*.

2. Близость *Лаймы* и *Аушрине*

Таким образом, постепенно вырисовываются главные особенности отношений *Лаймы* и *Аушрине*, которые не так просто определить из-за несомненного сходства их божественных функций (которое дало возможность Й. Балису обвинить меня в совмещении этих двух божеств, не дождавшись конца этого исследования (Balys 1977, 50–51)): в то время как *Аушрине*, в рамках литовской мифологии, богиня, рождающаяся двукратно – первый раз в глубинах морей, сродни Афродите, родившейся из морской пены, а второй раз показывающаяся как отблеск на небесах мира богов, – *Лайма*, как мы видели, первоначальная богиня, принадлежащая к старшему поколению богов, выполняющая функции посланницы *Пракоримаса* и глашатая его воли, которая играет главную роль в моменты космических катаклизмов – потопа и чумы. Она «извечна», как и *Пракоримас*, – участвует в рождении *Аушрине* и устраивает ей крестины.

Зная, что черты крестной матери обычно отражаются на характере крестника – а об этом нам известно не только из поверий старых людей, но, например, и из-за сходства между *Гильтине* и ее крестным сыном «доктором», – нас не удивляет, что *Аушрине* и ее семья в некотором смысле

«наследуют» отдельные атрибуты Лаймы. Тогда становится понятной и такая загадочная фраза С. Даукантаса: *Aušra turėjo už Laimą, ir taip sako, ant laimos mūsų pradėjo aušti ir taip toliaus* 'Аушра была за Лайму, и так говорят, что, на счастье наше, начало светать и так далее' (Daukantas 1845, 81). Так же как Аушра возвещает день, так и Лайма предвещает жизнь человека и человечества: параллелизм этих двух циклов очевиден.

Эта функциональная, но не генетическая близость между Лаймой и Аушрине легко опознается и в описании «жертвенного камня», посвященного Лайме на горе Рамбинас, «радужные» краски которого уже привлекали наше внимание:

Jis gulėjo žemesniuojų galų į pietus, ir saulė vis patekėdavo ant jo; todėl lygus paviršius suspindėdavo patekant ir nusileidžiant dienos šviesuliui, nes įstrižai ant akmenų krentą spinduliai atsimušdavo nuostabia auksine šviesa

‘Он лежал низкой частью на юг, и солнце все восходило на нем; поэтому ровная поверхность сверкала, когда восходило и закатывалось дневное светило, поскольку падающие косо на камни лучи отражались чудесным золотым светом’ (Glagau 1970, 231–232).

Вспомнив дефиницию Аушры, данную Ласицким, по которой она «богиня лучей солнца, заходящего и восходящего на горизонте» (Lasickis 1969, 40)*, что почти дословно соответствует описанию О. Глагау, в этих световых эффектах можно увидеть столкновение двух хроматических источников. Если огромный каменный валун, состоящий из «твердого красно-черного гранита со слюдой», – это «знак», оставленный Лаймой, то «чудесный золотой свет» – это пришедший уже из другого источника отсвет эпифании Аушрине. Этот частичный синкретизм наших двух божеств хорошо выражен в плане манифестации: Аушрине своим чудесным светом отображает,

* *Ausca, dea est radiorum solis vel occumbentis, vel supra horisontem ascendentis* (BRMS II, 581). – Примеч. ред.

освещает массивную, первородную божественную сущность *Лаймы*. Тогда становится понятно, почему *праздник Лаймы*, отмечаемый в *июле** (сейчас празднуется в конце июня) – месяце дерева, посвященного *Лайме*, одновременно и праздник *Росы*, т.е. *Аушрине*.

3. Земля, люди и боги

Чтобы просмотреть и оценить, перед тем как закончить, общий объем этого исследования, можно увидеть в нем, *grosso modo*, отдельно проведенный анализ двух разных мифов. Но у этих мифов, хоть они и кажутся очень разными, с семантической точки зрения в их глубинном значении есть немало общих черт.

(а) И тот, и другой затрагивают проблемы *возникновения земли и человечества*: миф об *Аушрине* этим завершается, миф о *Лайме* с этого начинается.

(б) И в том, и в другом случае возникновение человечества связано с *землей*: в мифе о *Лайме* раса людей просто рождается из земли, в то время как в мифе об *Аушрине* возникновение земли и людей – одно неделимое явление.

(в) Возникновение земли в обоих мифах связано с *водой*: в мифе об *Аушрине* вода попросту «превращается» в землю, а в мифе о *Лайме* земля возникает из «затопления»; в обоих случаях первородным элементом, обуславливающим возникновение земли и людей, становится вода.

С другой стороны, отличия тоже не менее ярки. Просмотрев миф об *Аушрине*, мы увидим, что внимание в нем сконцентрировано на мире богов, что его главная тема – «рождение» самой *Аушрине* из водных глубин, ее окончательное «освобождение» и, в конце концов, «возрождение» ее брата и сестер, приобретших антропоморфный облик. Иначе говоря, миф рассказывает о *рождении богов*, считая это рождение обязательным условием для возникновения земли и человечества: новорожденные боги в этом

* «Июль» по-литовски *lėra* ‘липа’. – Примеч. перев.

смысле – боги «расы людей», это *жеменатисы* Ласицкого или боги *жемининкасы* Стрыйковского¹.

Миф же о *Лайме*, наоборот, подает всех появляющихся в нем богов как первоначальных – *Пракоримаса* и *Лайму*, но также и *Ветра*, *Воду* и *Вяльняса* и, по сути, интересуется только рождением человечества и грозящей ему смертью. Несмотря на различия, оба эти мифа не противоречат друг другу: рассказывая по отдельности запутанные происшествия из мира богов, они приводят их все к одной, синхронизированной *epoché* – моменту возникновения земли, человечества и человеческих богов.

Таким образом, у человечества, родившегося под опекой *Лаймы*, есть свои боги: прежде всего *Аушрине*, «королева» всего новорожденного мира, т.е. иерархически еще сравнительно далекая от *Лаймы*, но так же, как и она, тесно связанная – особенно своей «семьей» – с судьбой человечества. Слово «тесно» слишком слабо выражает связь этих двух богинь с землей и людьми: ведь их возрождение совпадает с возникновением отдельных частей земли (а вместе и с живущим на них «светом»); происхождение каждой из этих богинь и каждой из долей земли, казалось бы, аспекты одного и того же феномена.

Данные древнегреческой культуры могут помочь нам понять это явление. Поскольку у греков не было абстрактной концепции пространства, они представляли мир либо как совокупность разрозненных кусков (*méros*), соответствующих расчлененному телу богини земли *Геи*, либо как результат политического деления мира на отдельные части (*moîra*)². Эти отдельные части надо понимать как подразделения населенной земли, у которой есть своя общественная организация, свои боги и посвященный им культ.

Такое частично мифологическое, частично культурное – а мифология и культура здесь неразделимы – восприятие

¹ См. выше, с. 126, 239.

² Мы используем еще неопубликованные данные из реферата эллиниста Ж. Жакоба, прочитанного на нашем семинаре 8 марта 1978 г.

соответствует, грубо говоря, и двум понятиям земли, появившимся в исследуемых нами мифах. Землю из мифа о Лайме можно сравнить с греческой Геей: обеим им свойственна антропологическая репрезентация тела Земли. Земля, возникающая в мифе об Аушрине, населенная людьми, поделенная на доли, соответствующие разным божествам – членам семьи Аушрине, уже напоминает другой греческий принцип разделения земли на геополитические подразделения, тем более что эти доли по-гречески называются тем же самым именем *moîra*, как и три греческие богини судьбы – *мойры*. Сама собой напрашивается гипотеза, что и три сестры Аушрине, получив антропоморфный облик, «превращаются» в трех лайм-долей, соответствующих греческим *мойрам* – долям.

Эта проблема, выходящая за границы литовской мифологии, может обсуждаться только в рамках сравнительной индоевропейской мифологии, где литовские данные могут лишь слегка дополнить давно заведенное досье. В такой перспективе надо, например, рассматривать *Аушшвейтису*, которому тоже достается одна часть «света» как аналог «доли» индийского бога *Бхага*, не говоря уж о славянском *Боге*. Понятие *Доли* как «того, что кому-то отделяется, дается» может применяться, как у греков, для обозначения геополитически очерченной части мира или, как у литовцев, для определения счастья-доли (*laimė-dalia*) каждого человека: это две возможные конкретизации данного понятия *доли-мойры* в земном мире. Но при этом понятно, что в божественном плане она может «воплотиться» либо в образе одного бога, распределяющего судьбу, либо в форме трех богинь – лайм, мойр, норн. Вопрос, почему в литовском контексте земля делится на четыре части и при этом одна из них предназначается мужскому божеству *Аушшвейтису*, а другие три – сестрам Аушрине лаймам, должен рассматриваться как отдельная, новая проблема мифологии.

4. Распределение божественных функций

Отделив первоначальных богов от молодого поколения богов родившихся, нам становится легче понять, какие сакральные

сферы они опекают и как они функционально распределены. *Лайма*, как мы видели, появляется прежде всего как отдаленное божество, занимающееся только вопросами рождения и смерти человечества. При возникновении нового божественного строя она, хотя и сохраняет свою первоначальную роль, может в этом мире выполнять лишь специфические интервенции, играя в некотором смысле только метонимические, только отчасти раскрывающие ее суть роли, хотя бы потому, что общая сфера ее действия была распределена между молодыми, активными божествами.

Взглянув на *Аушрине* и ее «семью», можно легко заметить примерно такое распределение их функций:

- всем им свойствен общий интерес к сфере *жизни и смерти*, и отдельные области их деятельности выглядят как редуцированные части общей сферы;

- *Аушрине* зарезервировала себе область *красоты и молодости*;

- в ведении *Аушшвейтиса* – проблемы *здоровья и болезни*: это, как мы видим, всего лишь применение общих функций в повседневной жизни;

- три сестры *лаймы*, хоть и предопределяют новорожденному не зависящие от них жизнь или смерть, по сути, занимаются только вопросами распределения *благ* – счастья и несчастья, богатства и нищеты.

Эти области красоты, здоровья и благ составляют одну гомогенную сферу, которая соответствует, в рамках сравнительной индоевропейской мифологии, третьей функции божественной власти по определению Ж. Дюмезиля. Учитывая, что эти области становятся актуальными только с возникновением человечества, совершенно естественно, что они и принадлежат, после распределения, семье богов, возникших одновременно с миром.

Нельзя забывать при этом, что эти разные области деятельности всего лишь *производные*, вторичные, что они основаны на одном общем принципе власти, на уровне управления жизнью и смертью. Помня, что весь этот комплект проявлений божественной воли приписывается в то же время и *Божку Месяцу*, отношения которого с *Аушрине* хоть

и противоречивые – кто она ему: любовница, жена или дочь? – но, несомненно, близкие, мы не можем не признать, что деятельность этой новой семьи богов подчинена авторитету и власти *Божка Месяца*. Принимая во внимание, что та же сакральная сфера соответствует и самым ярко выраженным функциям прусского бога *Патримпаса*, мы вынуждены признать, что в религии балтов третья функция божественной власти находится под влиянием, а может быть, и совсем интегрирована в первую сферу божественной власти, принадлежащую *Митре*. Каким бы ни было «настоящее», древнее имя этого литовского *Патримпаса*, *Божок Месяц* должен рассматриваться как один из богов-правителей, унаследовавших власть и силу у древнего *Пракоримаса* и составляющих триаду «главных» литовских богов.

5. Наследие Лаймы

Такое довольно гармоничное распределение силы и власти между богами нового поколения не может не поднять, как мы уже говорили, проблему наследия *Лаймы*. Как и в других мифологиях – в Риме, Индии, – старые боги, хотя и вытесненные со своих доминирующих позиций, остаются и пытаются приспособиться к новому образу жизни.

Предложенная нами гипотеза, идентифицирующая *трех лайм* с тремя сестрами Аушрине, может быть использована здесь для объяснения одного из способов сохранения и выживания *Лаймы*. Учитывая значимость *благ* как материального благосостояния (синонимом которого часто бывает слово *счастье* (*laimė*)) в аграрных сообществах, неудивительно, что сохранение *Лаймы* в роли покровительницы этой области гарантирует ей достаточно почетную роль в новой ситуации. Здесь она проявляется, как мы видели, в облике либо *трех лайм*, либо одной *Лаймы-Лаймале*.

Троичная форма кажется нам особенно важной: когда речь идет не об одной *Лайме*, а о *трех лаймах*, тем самым подчеркивается и принцип «распределения», важный для понятия судьбы, который служит основой для создания

образа Счастья-Доли. Но у символики числа *три* есть и другие коннотации: трипликация в структуре повествования, как это мы это имели возможность подчеркнуть ранее, содержит явную функцию тотализации, исчерпания всех возможностей; это единица, понятая не как *unus*, но как *totus*. С другой стороны, число *три* непарное, подчеркивающее одновременно и цельное, и обособленное начало; неудивительно поэтому, что *likinis skaitlius 3, 5, 7, 9 yra Laimos skaitliumi vadinamas* ‘нечетные числа 3, 5, 7, 9 называются числами Лаймы’ (Daukantas 1845, 29). Важность числа *три* ярко демонстрирует хотя бы и такое народное поверье:

Nė su kokių medžių velnio neatsiginsi, kaip tik tai su šermukšniu. Kad tik tai su šermukšniu velniui vieną (kartą) suduosi, jis tuoj sako:

– Pridėk antrą!

Niekada velniui mušant nereik sakyti: “viens, du”, bet jei sudavei vieną ir antrą, tai skubini dėk ir trečią. Arba mušdams vis sakyk: “Viens, viens, viens” – tai teip jį įveiksi, o kitaip ne

‘Ни с каким деревом от черта не убережешься, только с рябиной. Как только рябиной черта *один* (раз) стегнешь, он тут же говорит:

– Давай второй!

Никогда, когда стегашь черта, нельзя говорить «раз, два», но если стегнул один и второй, то скорей задай и третий. Или говори «раз, раз, раз», пока будешь бить, – то так его победишь, а по-другому никак’ (Slančiauskas 1975, 124).

Иначе говоря, счастливые числа – или число *один*, повторенное три раза, или серия *раз-два-три*, произнесенная без перерыва: одна Лайма или три лаймы – это одно и то же разделенное, делящееся и неделимое божественное существо.

Мы видели, какую роль играет генетический принцип в понимании организации мира богов: то, что боги рождаются, возникают путем метаморфоз, то что они объединяются и разделяются по семьям и по своему возрасту делятся на поколения – один из самых верных, частых способов изображения сообщества богов, используемых в мифологии. Но при этом не надо забывать, что мифология в этом смысле не раз и навсегда установленная религиозная система, что она вместе с тем и теология, т.е. постоянное

коллективное осмысление сакральности и представляющих ее богов, что мнения мыслителей – жрецов, мудрецов – могут не совпадать друг с другом, друг другу частично противоречить, друг друга побеждать, утверждать, стать общей религиозной собственностью.

Привилегированная форма такого осмысления – рассказ, и часто это рассказ фигуративный. Нарративизация системы ценностей, как это известно семиотикам, имеет свои законы, основанные на закономерностях языковой структуры. Одна из таких закономерностей – это невозможность выразить комплексные понятия в синтагматической, повествовательной форме, невозможность в одно и то же время утверждать и черное, и белое. В теологической же системе, наоборот, понятия такого рода – как, например, очень важное для нашего исследования понятие *жизненного начала*, охватывающего и жизнь, и смерть, или понятие *счастья*, выражающее одновременно и богатство, и нищету, – часто занимают доминирующие позиции. Когда мы начинаем говорить о таких понятиях, исследовать их, слова, которыми можно их выразить, ставятся рядом, одно за другим: рядом с *жизнью* появляется *смерть*, рядом со *счастьем* – его недостаток – *несчастье*. Иначе говоря, каждое аналитическое осмысление разбивает комплексные понятия, вызывает возникновение *бинарных* структур. Такие организованные бинарным способом термины, если они используются в фигуративном плане – а это обычная практика для мифологии, – легко поддаются персонификации, дают возможность проявить себя новым фигурам богов. Такое развитие мира богов, его умножение, подвластно уже не генетическому, а *генеративному* принципу.

Применение генеративного принципа в прямо интересующей нас области может облегчить понимание некоторых аспектов наследства *Лаймы*. Достаточно слегка расширить осмысление *Лаймы* как *жизненного начала* при постановке вопросов жизни и смерти, и *Лайма* как богиня рождения и начала жизни вызывает появление своей «сестры» *Гильтине*, богини смерти и конца жизни. То же можно сказать и об эволюции понятия *счастья* как «того, что суждено

человеку, чего он может ожидать»: такое счастье, оцениваемое позитивно, вызывает и появление своей антитезы – несчастья. Уместно заметить, что во французском языке, например, понятия *espérance* ‘надежда’ и *succès* ‘удача’ лишь в XVII в. окончательно проявились исключительно в позитивном смысле. Трудно сказать, какую роль в таком развитии антитезных божеств сыграло влияние склонного к дуализму христианства. Одно лишь ясно: что первая пара божеств – Лайма (*Laima*) и Гильтине (*Giltinė*) – выглядит гораздо архаичнее, чем дубликация Счастья (*Laimė*) и Несчастья (*Nelaimė*). Не будем забывать, что Лайма и Гильтине не только сестры, их деятельность – Лайма специально заботится об исполнении судьбы, а Гильтине старается помочь людям, – без сомнения, напоминает о первоначальной Лайме, исполнительнице воли Пракоримаса. В то время как фигуры Счастья и Несчастья похожи, скорее, на персонификацию двух различных долей, уготованных судьбой.

Третий раздел.

О ПЧЕЛАХ и ЖЕНЩИНАХ

I. АУСТЕЯ

[341]

II. БИЧЮЛИСЫ

[346]

III. БУБИЛАС

[357]

IV. СТАТУС СНОХИ

[364]

Посвящаю Бите, самой лучшей из пчелок

I. АУСТЕЯ

1. Реконструкция имени

Современная реакция против чуть ли не всеобщего – и в любом случае монотонного – объяснения предшествующими фольклористами и мифологами богов и обрядов плодородием не должна позволять нам забывать и об аутентичных богах – или, вернее, богинях – плодородия. Так, например, в списке богов Ласицкого мы видим сопоставление даже двух богинь «плодородия»:

Sunt etiam deae, Zemina terrestris, Austheia apum. Vtraque incrementa facere creduntur

‘Есть также и богини: *Zemina* – земли, а *Austheia* – пчелиная богиня; верят, что обе они поощряют рост (но вместе с тем и обилие, размножение)’ (Lasickis 1969, 41).

Первая задача мифолога, обнаружившего теоним в латинском ренессансном написании, – попробовать воссоздать его литовскую форму. Б. Савукинас, рецензируя появившееся в Вильнюсе издание “*De diis samagitarium*” (Savukynas 1970, 169–173), рассматривает особенности этого написания, обоснованно высказываясь против изобретения несуществующих богов, не считаясь с принципами этого написания. Антропоним *Austheia*, как верно замечает он, можно прочесть двояко: как *Ауштея* (*Auštėja*), сопоставляя его с *áuščioti*, *áušuoti* – ‘болтать, разговаривать’, или как *Аустея* (*Austėja*), связывая его с *áuštyti* ‘открывать, закрывать дверь’,

и в качестве более надежного варианта выбирает *Ауштея*, принимая во внимание «семантику этого образа».

Полностью соглашаясь, что «семантика образа» в подобном случае имеет решающее значение, мы, напротив, выбираем по схожим причинам вариант *Аустея*, в особенности же потому, что «семантику», когда дело связано с мифологией, мы понимаем не только как определение лексического значения, но и как применение более широкого мифологического контекста. Вот наши аргументы в защиту данного тезиса:

(1) Семантика теонима *Auštėja*, производного от *áuščioti* ‘болтать’, на первый взгляд не соответствует пчелиной природе: пчелы – работницы, а не сплетницы, более того, они любят покой, и ульи обычно устанавливают *toliau nuo kelių ir nuo triukšmo* ‘вдали от дорог и от шума’ (LEB, 143).

(2) Напротив, *áustyti* – это фреквентатив глагола *áusti*, а значения *áusti*, по LKŽ, распределяются следующим образом:

(а) ткать (ткань);

(б) бегать туда-сюда;

(в) постоянно открывать и закрывать дверь.

Все эти значения имеют общее семантическое ядро – зигзагообразное, повторяющееся движение, соответствующее и сбору меда, когда пчелы летают с цветка на цветок, и постоянному возвращению через «дверцу» в улей, и, наконец, самому ткачеству.

(3) О том, что постройка сот стереотипно сравнивается с ткачеством (ср.: *Įšrašė raštelius (audėja) kaip bitės korelius* ‘Выписывала (ткачиха) узоры, как пчелы соты’¹), свидетельствует обильный инвентарь загадок. Наряду с

*Sėdi panaitė tamsioj seklyčioj,
Audžia be staklių ir be nyčių (bitė)*

‘Сидит девица в темной светелке,
Ткет без станка и без челнока
(пчела)’ (LT V, 532),

*Neaustas, neverptas pasidaro
šešianytis (korys)*

‘Нетканый, непряденый становится
шестиниткой* (соты)’ (LT V, 533),

¹ Песня, цит. в ЛТАР, 138.

* *Шестинитка* – ткань, сотканная с шестью ремизками. – Примеч. перев.

сравнивающими труд пчел с ткачеством, можно обнаружить и *шитье* как синоним ткачества: *Smagi panaitė smagiai siuva (bitė)* 'Бойкая девица бойко *шьет* (пчела)' (LT V, 532)¹, и вязание: *Gražios panytės <...> mezga gražias kurbatkytes (bitės)* 'Красивые девицы <...> *вяжут* красивые оборочки (пчелы)' (LT V, 532) – синонимы, указывающие на древность этого образа, относящегося к той технологической эпохе, когда люди еще ни шить, ни вязать не умели.

(4) Просмотрев другие индоевропейские мифологии, можно удостовериться, что образ пчелы-ткачихи ни случаен, ни «поэтичен», ни, как бы того ни хотелось некоторым нашим фольклористам, «высосан из пальца»: вот, например, у греков нимфы, обучая людей пчеловодству, не только приводят человечество от природы к культуре, но благодаря им люди тут же делают и другое открытие – как ткать одежду, прикрывающую их наготу (Detienne 1971, 13).

Эта широкая и на первый взгляд необязательная аргументация не только посвящена восстановлению литовского имени *Аустей*, но и должна проиллюстрировать методологию использования семантического плана языка в мифологических исследованиях. Вместе с тем она помогает выявить и первые черты фигуры богинь тьи *Аустей*: как трудолюбивая ткачиха, *Аустей* одновременно и *пчела*, и *женщина*. Тут нам на помощь вновь приходит греческая мифология, подкрепляя наши выводы, основанные на фразеологических стереотипах: замужних женщин, участвовавших в празднике богини земли *Деметры* – *Тесмофориях*, в этот день символически называли *melissai*, т.е. пчелами (Detienne 1971, 14).

2. *Аустей* – покровительница семьи

Текст Ласицкого, упомянувший *Жемину* и *Аустей* как богинь «плодородия», продолжает так:

¹ Ср.: Būga II, 307: *siūti* 'шить, соты кроить'; *bitys siūva* 'пчелы шьют, пчелы несут' ("die Bienen tragen").

ac cum examinantur apes, quò plures in alveos adducant, et fucos ab eis arceant, rogantur

‘и, когда пчелы начинают роиться, (этих богинь) молят, чтобы как можно больше их из других мест привели в ульи и чтобы трутней от них удержали’*.

Несмотря на то что «поощряющих рост» богинь две – Жемина и Аустея, и хотя во время роения обращаются к обеим, объект моления, судя по тексту, касается только Аустеи, которая представляется здесь, в плане пчеловодства, как *vienintelė tikra motina visų kitų bičių* ‘единственная настоящая мать всех других пчел’¹. Несмотря на то как происходит в природе на самом деле – нас интересует только этнозоологическая точка зрения, – Аустея тут выступает как идеализированная фигура пчелиной матки, ответственной хозяйки: она прежде всего заботится о том, чтобы опекаемые ею семейки – так обычно называют пчелиные сообщества каждого улья – размножились и разрослись, но вместе с тем она же охраняет прирост молодняка от соблазнов трутней. Мы видим, как изотопия апикультуры здесь без особого труда может быть понята как метафорический план, с помощью которого представляется и осознается устройство человеческой семьи и роль матери-хозяйки большой семьи, ответственной за благополучие всего семейства, в этом устройстве. Такое «поэтическое» мышление соответствует, кстати, и пониманию места, занимаемого замужней женщиной-домохозяйкой в древнем обществе времен Ласицкого:

Pagal Statutą už moters “galvą” – ‘По Статуту² за женскую “голову” – выкуп больше, чем за

* В BRMŠ: *ac cum examinantur apes quo plures in alveos aliunde adducant, et fucos ab eis arceant, rogantur* (BRMŠ II, 582) ‘Когда пчелы роятся, жемайты этих богов просят, чтобы они трутней от ульев удержали, чтобы больше пчелок из других мест в ульи слетелось’ (Ibid., 595). – Примеч. ред.

¹ Так пчелиную матку определяет С. Даукантас (LKŽ).

² Тут, конечно, имеется в виду Литовский статут. Такая же роль женщины-хозяйки свойственна и греческому обществу.

*vyro. Ištekėjusi gaudavo vyro namų
raktus, kuriuos nešiojosi prie juostos,
valdė ir tvarkė visą namų ūkį*

мужскую. Выйдя замуж, она получала ключи от дома мужа, которые носила у пояса, владела и вела все домашнее хозяйство' (LEB, 437–438).

3. Аустея и ее окружение

Перед тем как перейти к более широкому разбору проблем, связанных с пчеловодством, следует все же подчеркнуть гибкость отношений сгруппированных в нашем тексте богинь – *Жемины* и *Аустеи*. Отношения эти на первый взгляд кажутся «естественными»: один из наиболее частых эпитетов *Жемины* – *žiedkelėlė* 'поднимающая цветы', а ведь пчелка, собирающая мед на зеленых лугах, навещает все поднятые *Жеминой* цветки; *Жемина* выращивает лен, а *Аустея* присматривает за тем, как из него ткут, и т.д. В рамки этого исследования не входит анализ личности *Жемины*; напротив, можно надеяться, что более близкое знакомство с *Аустеей* облегчит нам в будущем и исследование образа *Жемины*.

С другой стороны, невозможно также, хотя бы походя, не отметить тот факт, что представление *Жемины* и *Аустеи* в тексте Ласицкого следует прямо за упоминанием другой пары богов – *Лаздоны* и *Бабиласа*:

Lasdona auellanarum, Babilos apum dij sunt

'Лаздона – богиня орехов, а Бабилас – пчелиный бог'.

Так что мы имеем дело не с одной пчелиной богиней, а с двумя богами, которые, однако, причудливым образом приведены хоть и рядом, но не вместе и в парах с двумя разными богинями:

Божества пчел, «воздуха»	Аустея	Бабилас
Божества земли	Жемина	Лаздона

Поэтому в рамках данного сочинения нам придется выяснить не только различия двух пчелиных божеств, но и причины, по которым они оказались раздельно, в парах с другими божествами, в одном случае – с *Жеминой*, в другом – с *Лаздоной*.

II. БИЧЮЛИСЫ*

1. Вспомогательная структура родства

Наверное, всем даже в наше время известно, что *prie bičiū – vyrų darbas* ‘при пчелах – мужская работа’¹, что заниматься пчеловодством могут только мужчины (Petrulis 1971, 136) и только взрослые (Petrulis 1970, 159). Заниматься пчелами – то же самое, что и заниматься женщинами, думали древние греки; скорее всего, похожим образом думали и наши литовцы.

На то, что эта констатация означает не только социальное разделение труда между мужчинами и женщинами, указывают точные опросы, проведенные Ю. Пятрулисом в окрестностях Меркине и Дубингяй. Они раскрывают новый, во всяком случае, нами ранее не замеченный социальный аспект пчеловодства:

Praeityje ir kone iki pastarojo laikotarpio beveik visi bitininkai būdavo iš šeimų, kuriose augo keli broliai. Bitininkaudavęs paprastai antrasis

‘В прошлом и почти до настоящего времени почти все пчеловоды происходили из семей, в которых росло несколько братьев. Пчеловодом обычно становился второй’ (Petrulis 1971, 137–138)² –

* Слово *bičiuliai* происходит от *bitė* ‘пчела’. Первоначально означало родство с тем, к кому улетел рой пчел, сейчас употребляется в значении ‘приятель’, ‘близкий друг’. – *Примеч. перев.*

¹ Во всяком случае, так говорят, по Ю. Пятрулису (Petrulis 1970, 159), женщины старшего поколения.

² Этот факт подтвердил после нашей лекции в декабре 1977 г. в Чикаго Бронюс Найнис, родом совсем из другой части Литвы – из Пасвалиса.

такие скромные выводы, не ища обобщений, делает наш фольклорист.

Этот на первый взгляд непонятный выбор пчеловода объясним, если включить его в более общие рамки социальной структуры. Наличие нескольких сыновей в семье не могло не вызвать экономических проблем: когда они выросли, приходилось, в зависимости от исторического и географического контекста, или начинать жить братством, или делить землю и становиться беднее, или, после того как старший брат наследовал хозяйство, другим надо было покинуть дом. Заниматься пчелами в таких условиях означало также дружить с другими семьями, имеющими или желающими иметь пчел: *Iš būrio brolių bitininkas greit susirasdavo vietą į žentus* 'Из всех братьев пчеловод быстро находил место в зятях' (Petrulis 1971, 137–138).

Вся довольно многочисленная литература о литовских свадьбах почти без исключения описывает этот сложный сценарий как переезд снохи в дом будущего мужа. Это, само собой разумеется, не реальная, а всего лишь идеализированная – хотя, возможно, и нередкая – семейная ситуация: если бы в каждой семье было всего по одному сыну и дочери, такое породнение через обмен женщинами отразило бы вполне совершенное функционирование семейной структуры. Увы, реальность не соответствует такой идеальной модели. Этим и объясняется существование вспомогательной институции родства, называемой *užkurystė, žentystė* и *įsodijà* 'примачество', – институции, которая в мифологическом плане соответствует модели отношений, создаваемых при помощи пчеловодства. Не следует, однако, по нашему мнению, искать каузальную связь между этими отношениями, развивающимися в двух планах: пчеловодство – это совсем не только средство найти себе жену, оно стремится прежде всего завязать *бичюлисте* (дружбу), а потом среди людей, ставших «родственниками по пчелам»¹, нетрудно отобрать и будущих зятюв. Повторимся: пчеловодству

¹ Ср.: Petrulis 1970, 159: «Sėbrinai (т.е. бичюляй) – родственники по пчелам».

как идеальной модели вспомогательного родства соответствует примачество как конкретная, практическая, более или менее удачная реализация этой модели.

Соответствие мифологических и социальных структур подтверждает хотя бы такой этнографический, теперь уже нам понятный факт: брат-пчеловод, *iš namų einąs į žentus, bites išsiveždavo kaip pasogą* ‘уходящий из дому в зятя, вывозил пчел как приданое’ (Petrulis 1971, 137–138) ровно так же, как в Древней Греции первый мифический пчеловод Аристей, женившийся на старшей дочери царя Фив, закрепляет новое родство, привозя свой мед (Detienne 1971, 13).

2. Моральный кодекс

Первые черты характера *Аустеи*, выявляющиеся из этимологии ее имени и короткого, характеризующего ее текста Ласицкого, а именно то, что она трудолюбивая ткачиха и ответственная домохозяйка, позволяют понять, что отношения пчеловода – бичюлиса, друга, сообщника – с пчелами, представляющими женский пол, не имеют какого-то легкомысленного характера, что, наоборот, пчелы и их богиня *Аустея* соответствуют портрету замужней, серьезной, всеми уважаемой матери-жены. На это указывает прежде всего поведение пчеловода во время сбора меда: так же, как греческая *melissa* не переносит никакого запаха, ни приятного, ни отталкивающего, который может напомнить о куртизанках, и обязывает пчеловода перед выемкой сот брить голову, чтобы не осталось ни малейших следов духов или ароматов (Detienne 1971, 12), так и литовца-пасечника *bitės myli bet tik su išskalbtom drapanom* ‘пчелы любят, но только в стираной одежке’ (Petrulis 1971, 137), и он следит за тем, чтобы *rūbai būtu švarūs ir netrenktų prakaitu* ‘его одежда была чистой и не разила потом’ (LEB, 145).

Было бы ошибкой думать, что пчеловодом может быть любой мужчина: *Bitės pačios pasirenka sėbrinus* ‘Пчелы сами выбирают себе друзей’ (Petrulis 1970, 158), и требования, предъявляемые пчелами своим пчеловодам, не только

составляют кодекс дружбы (*бичюлисте*), но и одновременно отражают *нравственный мир Аустеи*, покровительницы семейной жизни. Этот кодекс *бичюлисте*, основанный на непризнании и отталкивании пчелами *плохого человека*, составлен из целого ряда дефиниций *плохого человека*: подобрава антонимы к плохим чертам, мы получим добрые черты, по которым можно составить образ *хорошего человека*, идеального мужа пчелы.

Сгруппировав данные, привезенные Ю. Пятрулисом из этнографических экспедиций, и сделав выводы, мы можем определить *плохого человека* таким образом:

(1) Прежде всего, пчелы не любят *завистливых* или, иначе выражаясь, *кривых* людей:

*tiesių žmonių bitės negelia, jos
gelia tik kreivus, užtat į bites, joms
spiečiant, nereikia žiūrėt iš kampo*

‘прямых людей пчелы не жалят, жалят они только кривых, поэтому на пчел, когда они роятся, не следует глядеть из-за угла’ (Petrulis 1970, 159).

Пчелы тут выступают главными врагами ведьм и их приспешников.

(2) *Bitės, būdamos išmintingos, labai
nemėgsta žmonių piktų <...> urpač
nesugyvenančių su kaimynais*

‘Пчелы, будучи мудрыми, очень не любят людей *злых* <...> в особенности не уживающихся с соседями’ (Petrulis 1971, 136).

(3) Они также не переносят и *скупых* людей, преступающих законы гостеприимства и соседской солидарности (Petrulis 1971, 136).

Отчетливо видно, что перечисленные здесь особенности *плохого человека* – это пороки *социального общества*: кодекс *бичюлисте* в таком случае полностью основан на принципах социальной гибкости и доброго общежития.

Уголовный кодекс, принятый пчелами, примерно такой:

(1) К злому человеку пчелы не идут (во время роя).

(2) Они его жалят (во время выемки меда).

(3) Они «задыхаются» и умирают.

(4) Они «не задерживаются» и улетают.

Это последнее наказание греческие пчелы применяют и к вышеупомянутому *Аристею*, когда тот влюбляется в жену *Орфея* – *Эвридику*. Однако это также пример, который показывает частичное разделение двух мифологических моделей – греческой и литовской: в то время как греческая модель подчеркивает чисто семейные добродетели (верность жены и непрелюбодейство мужа), литовская, как мы увидим, организует кодекс социальных ценностей, развивая оригинальное понятие бичюлисте-дружбы.

3. Бичюлисте

Это новое понятие, *бичюлисте* (*bičiulystė*), представляет, по-видимому, одну из особенностей литовской культуры. Моральный кодекс, который утверждают и контролируют отношения пчеловода с пчелами – и с их богиней *Аустеей*, – это на самом деле кодекс социального общения, применяемый в отношениях между пчеловодами, – конкретно он реализуется в контрактальной форме взаимных обязательств.

Чтобы понять эту своеобразную форму межперсональных отношений, следует прежде всего подчеркнуть, что ни пчелы, ни производимый ими мед не входят в систему генерализированного обмена, характеризующую основанный на денежной циркуляции коммерческий капитализм: ни пчелы, ни мед в литовском обществе до начала XX в. ни продавались, ни покупались. В то время как лишний мед раздавали бичюлисам, соседям, роженицам или, на Сочельник, нищим (*Davainis-Silvestraitis* 1973, 278), купля и продажа пчел саморегулировалась, по общему мнению, неудачами в пчеловодстве (*Petrulis* 1970, 159).

Потому и размножение пчел, и их циркуляция основывались совсем на других принципах. Учитывая, что пчелы мудры и умеют отличать хорошего человека от плохого, естественно, что пчелиный рой сам выбирает себе

новое жилье и своего пчеловода. Такое их переселение по сути не отличается от выдачи девушки замуж в другую семью: и в том, и в другом случае между двумя семьями – или между двумя пчеловодами – образуются «родственные» связи, которые недостаточно определить как «общее владение пчелами» (MLTE: *bičiulystė*), равно как и выданная замуж невестка не является «управляемой» собственностью обеих семей.

Как в случаях замужества, так и в случаях роения этот процесс «естественного отбора» можно улучшить и упорядочить, если помочь отцу семьи или пчеловоду выбрать адресата – или если он его выбирает сам.

Bičiuliui tapdavo suėmęs arba padėjęs suimti išlėkusį spiečių. Norintis su kuo bičiuliauti sakydavo “spiečius tuoj eis, pas mane trūksta – pasirūpink klodą (kelminį avilį)”; suinteresuotas tapti bičiuliui prašydavo avilio skolinti, sakydamas: “Prieteliau, būkim bičiuliais, paskolink šeimynėlei”

‘Бичюлисом становился изловивший или помогший изловить улетевший рой. Желаящий стать бичюлисом с кем-либо говорил: «Сейчас рой пойдет, у меня не хватает – позаботься о колоде (улей в пне)»; заинтересованный в том, чтобы стать бичюлисом, просил одолжить ему улей, говоря: «Приятель, давай станем бичюлисами, одолжи семейку» (Petrulis 1971, 135).

Мы видим, с какой осторожностью, с какой барочной вежливостью совершаются эти первые шаги: поделиться пчелами не значит ни отдать их, ни подарить; напротив, «владелец» пчел изображает, что у него нет улья, превращая таким образом дарение пчел в услугу, которую оказывает ему получающий дар; желающий приобрести пчел, в свою очередь, просит «одолжить семейку», подчеркивая новые обязательства, следующие из такого одолжения.

Эти взаимные обязательства и создают «родство через пчел», называемое *бичюлисте*: это имплицитный контракт, заключаемый во время поймки роя, он заставляет придерживаться общего, уже рассмотренного нами морального кодекса, обуславливающего дружеские отношения

двух людей. Конечно, с практической точки зрения можно сказать, что пчеловод сам заранее выбирает себе в бичюлисы порядочного человека, однако завязавшаяся бичюлисте – это договор, скрепляемый передачей пчел как гарантией его стабильности.

Вернемся немного назад, помня, что пчеловоды в социальном отношении составляют отдельный, самостоятельный слой общества, состоящий из «вторых братьев» или вообще из «лишних» сыновей отца, не могущих претендовать на наследство. Достаточно представить, что разбираемые нами до сих пор биполярные отношения пчеловодства расширяются и умножаются, создавая целую сеть бичюлисте: тогда мы будем иметь дело уже не только с отдельными парными бичюлисами, но и с большими или меньшими группами пчеловодов, чьих членов связывают гибкие дружеские связи: *Jie visi bitnykai, eina iš vieno* 'Все они пчельники, стоят друг за друга' (LKŽ: Эришкяй, Паневежский р-н), – говорят о них тогда люди.

Хорошо известно, какую роль в западноевропейском Средневековье сыграли такие отряды лишних сыновей, готовых на любые авантюры, ищущих счастья парней: испанская реконкиста, колонизация Восточной Германии, Крестовые походы считаются ярчайшими примерами их деятельности. Романы Александра Дюма прославили широко известных еще в XVII в. гасконских кадетов, т.е. «поскребышей». По схожей модели позднее в Российской империи организовывались кадетские корпуса. Кажется, есть серьезное основание рассматривать и наши содружества бичюлисов как оригинальные социальные формы литовского феодализма: их существование, объяснимое и преизбытком юношей, и тесными дружескими связями, облегчило бы понимание поставленного перед историей вопроса, на который до сих пор не дан ответ, – каковы были причины и средства экспансии Великого княжества Литовского, начавшейся с одиночных походов на Восток и закончившейся завоеванием огромных территорий. Если вспомнить, что литовское *biciulewstwo* в славянском канцелярском языке известно уже с XIV в. (MLTE), эту гипотезу

поддерживают не только культурные, но и исторические аргументы. Ее подтверждает и миф, записанный М. Стрыйковским, согласно которому первый король пруссов *Вайдевутис* (*Vaidevutis*) устроил свое королевство по примеру пчелиного (*Kerbelytė* 1969, 18–19). Предлагаемое нами объяснение *бичюлисте* помогает понять смысл этого «пчелиного строя». Само собой, нас интересует не Прусское королевство и его подлинное устройство, а тот факт, что подобная мифологически-политическая концепция могла упоминаться и была понятна в Литве по истечении нескольких столетий.

4. *Банджюлисте*

Когда речь идет о *бичюлисте*, нельзя не сопоставить это понятие с *банджюлисте* (*bandžiulỹstė*): наряду с *bičiūlis* и *bitininkas* ‘пчеловод’ – синонимами «друга» – приблизительно в том же смысле до сих пор употребляются слова *bañdžius*, *bandžiūlis*, *bandiniñkas*, а *susibandžiáuti*, *susibandžiuliauti* означает ‘подружиться’¹. Это соотнесение нам кажется важным: в то время как «материальная база» *бичюлисте* – пчеловодство, основанием *банджюлисте* считается земледелие. Парность *Аустей* и *Жемины*, обнаруженная нами в основном тексте, тут повторяется вновь. Это отчасти оправдывает и наше отклонение от основной темы.

Bandà ‘стадо’ – одно из тех древних индоевропейских слов, по поводу которых обычно говорят об общих – т.е. похожих и различных – культурных, социальных и экономических институтах индоевропейских народов². Нынешнее, доминирующее значение этого слова – ‘стадо рогатого

¹ Все эти слова можно найти в LKŽ. Большая литовская энциклопедия отмечает, что слово *bandiniñkas* засвидетельствовано в начале XVI в. Дистрибуция слов с этим корнем охватывает всю Литву, поэтому и этнографические факты, зафиксированные в окрестностях Купишкиса, – реликты древности, а не явления локального характера.

² Ср., например, герм. *band*, которое, кстати, дало и ит. *bandito*, и ст.-фр. *ban* ‘все вассалы одного господина’.

скота', 'скотина', 'табун'. Но *bandà* означает вместе с тем и 'блага, богатство'; два эти значения, общие с латинским *pecus*, напоминают о глубокой древности, временах кочевания индоевропейцев, занимающихся животноводством. Под *naudà* 'имущество', в свою очередь, понимается все то, что человек получает со своего хозяйства и что позволяет ему «прожить». Отсюда и другое, побочное значение слова *bandà* – 'каравай хлеба', где хлеб понимается в более широком смысле, как основной источник пропитания: *gyventi ant svetimos duonos* 'жить на чужих хлебах' означало жизнь на содержании.

Близко к этому смыслу «небольшого каравая» и другое значение данного слова – 'посев', *samdininko, ūkininko sūnaus ar jo jaunesnio brolio pasisėti javai ar linai* 'хлеб или лен, посеянные батраком, сыном хозяина или его младшим братом', из которого и выводятся производные *bañdžius, bandžiulis, bandiniñkas*.

Смысловая структура *bandiniñkas* 'пастух', таким образом, похожа на распределение значений *bitininkas* 'пчеловод': пастух, как и пчеловод, прежде всего определяется по своей связи с землей или пчелами, а уже после этого – по их взаимоотношениям с другими пастухами или пчеловодами, отношениям, принимающим форму дружбы. Связь с землей или с пчелами – не самоцель, а лишь символическое средство для установления отношений контрактального порядка между двумя личностями: «посев» – это не сама земля и не вознаграждение в форме ее плодов: во время «сделки» это всего лишь взаимные обязательства, затрагивающие будущее. Однако тут же проявляется разница между бичюлисте и банджюлисте: в то время как с помощью бичюлисте устанавливаются отношения между двумя *равными*, принадлежащими к тому же социальному слою пчеловодами, связи банджюлисте *иерархичны*, они устанавливаются прежде всего между хозяином и пастухом.

Стадо как фигуративное выражение таких иерархических отношений, не может не напомнить о характерных для западноевропейского Средневековья понятиях *лена, феода*, на которых основан весь феодальный строй того времени; вассал получает от своего сюзерена земли-феоды

не в собственное владение, а, по крайней мере в раннем Средневековье, как средство пропитания; он находится на содержании сюзерена, за это принимая на себя некоторые обязательства. Французский историк Марк Блок доказал, что такая структура феодальных отношений характерна не только для правящего класса аристократов, что она организует и упорядочивает все общественные отношения и, собственно, отношения хозяина земли и крестьянина.

Банджюлисте отличается от *бичюлисте* еще и объемом дружеских связей, устанавливаемых с их помощью: в то время как связи *бичюлисте* соединяют мужчин, живущих на разных хуторах или даже в разных волостях¹, *банджюлисте* объединяет всех молодых мужчин одной деревни, пусть и «принадлежащих» разным господам, всю молодежь одной деревни. Как мы видим, это две различные формы социальной организации – было бы ошибкой думать, что все феодальные отношения обязательно следует мерить одной меркой. Такие содружества едящих один хлеб, занятых одинаковой работой *батраков* напоминают, например, франкских *баронов*, свободных людей, поселившихся деревнями во времена раннего феодализма в заново завоеванных землях Галлии – будущей Франции, – принадлежащих или, вернее, послушных полководцу, который часто ими же и был выбран. Сходство общественного устройства порой находит отклик и в лексике: как не сравнить, например, наших *bandinīnkai*, т.е. “*bendraduoniai*” (букв. ‘имеющих общий хлеб’. – Перев.), с французскими *compagnons*, известными со времен Карла Великого (слово это произошло от **sim-pan-ionem*, т.е. тоже от своеобразных «общехлебцев»), составляющими постоянную свиту полководца. Это, в свою очередь, напоминает и другую литовскую институцию *совладельцев* (*bendrai* от *beñdras* ‘общий’. – Перев.) – так в государственных актах, написанных на славянском языке, назывались совладельцы крестьянского хозяйства, имевшие землю в общем пользовании (Jablonskis 1941, 2. Цит. по: Jurginis 1969, 73).

¹ По Ю. Пятрулису, пчелы могут пролететь около 40 км, когда роятся.

Дружеские отношения, связывавшие батраков одного села, и их воинственная традиция еще сохранялись в Литве до первой половины XX в.: в моих детских воспоминаниях до сих пор живо «выступление» в окрестностях Купишкиса одного села против другого без каких-либо серьезных оснований, а в окрестностях Пренай «битвы» между отдельными деревнями, происходившие в установленное время – в пасхальное утро, сохранялись чуть ли не как ритуальная традиция.

Существование таких мужских сообществ подтверждают и сохранившиеся в окрестностях Купишкиса *bundinykų pautienės* ‘пастушьи яичницы’ (Buračas 1937, 104–105), которые устраиваются на второй день Троицы. Следует также отметить, что по этому случаю мужчины деревни ставили свой *Bundinykų kryžius* ‘Пастуший крест’; зная, что такой крест в древности назывался *krikštas*¹ и что в рамках дохристианской культуры он обозначал начало какого-нибудь события, нельзя не вспомнить о широко известных в Средневековье «майских полях» – происходивших в мае сходах всех носящих оружие мужчин, во время которых решалось, кого избрать врагом, в какую сторону отправиться на его поиски.

К этим воинственным традициям деревенской молодежи, к подготавливаемому ими Пастушьему пиру, следует прибавить еще один сохраненный жителями Купишкиса обычай – своеобразную литовскую корриду, которую организуют пахари-пастухи в то же время, – *jaučių badytinės* ‘бодание быков’ (Buračas 1937, 105–106). Хотя оно и совпадает с Троицей – праздником скота, бодание тем не менее является соревнованием в удали и бойцовских качествах самих пастухов, в котором использовались подготовленные к бою быки каждого из участников. Сам ход бодания, цель которого – отсеивая одного за другим слабейших, выбрать самого сильного из быков, объявив его *начальником*, одновременно выбирая и его помощников, показывает, что пастухи, создавая содружество свободных батраков, имели и свой иерархический строй, таким оригинальным способом выбирая своих вождей.

¹ См.: Крещение, с. 410.

Досье банджюлисте, признаться, далеко не упорядочено: исторические исследования, без сомнения, пополняют его. И все же рядовой добровольный читатель-неспециалист очень ошибся бы, полагая, что гипотезы такого рода всего лишь порождение фантазии, что где-то, например в трудах историков, кроется иная, полностью доказанная истина. Это не так: историки раннего Средневековья, желая объяснить появление феодализма, разные его формы и развитие, находятся не в лучшем положении: неправдоподобно малое количество используемых письменных документов, трудности их интерпретации, несколько археологических памятников, несколько десятков слов, для которых можно попробовать восстановить историческое развитие их значения, – все это составляет фундамент, на котором основаны исторические труды и теории. Это не уменьшает ценности этих трудов, но не позволяет скептически рассматривать ни культурные традиции, ни мифологический вклад.

Возвращаясь к банджюлисте, надо сказать, что в обеих Литовских энциклопедиях – как в Бостонской, так и в Вильнюсской малой энциклопедии – ее путают сразу с двумя разными социальными институтами: с *братством* (*brolavà*), составленным из живущих в одном месте, неразделенных, женатых братьев, незамужних сестер и племянников, и с овечьей бичюлисте (*avelinė bičiulystė*), к которой придется хотя бы вкратце вернуться позже, ознакомившись с этнокультурным статусом самой овцы.

III. БУБИЛАС

1. Бабилас или Бубилас?

Имя зафиксированного Ласицким пчелиного бога *Babilos* соответствует наименованию пчелиного демона *Vubilos* у М. Стрыйковского¹. Обе лексемы: *bābilas*

¹ Цит. в комментариях к: Lasiskis 1969, 72.

и *būbilas*, по LKŽ, означают ‘толстяк, крупный толстый человек’, обе они, видимо, звукоподражательного происхождения. Однако одинаковые консонантные рамки: *b – b* в зависимости от выбранной гласной дают два «звукоподражательных» варианта: *b – a – b* и *b – u – b*. *Bàbaliuotì* означает ‘говорить глупости’, *bābaras* – ‘болтун, трепач’, а *būbti* – ‘гудеть’, *būbauti* – ‘реветь, вопить’.

Tai kad gražiai būbia bitinėlis ‘Ай да красиво гудит улей’ (LKŽ: Римше, Игналинский р-н).

Viena bitis stipriai būbauja aulyje ‘Одна пчела сильно гудит в улье’ (LKŽ: записано Феликсом Срагисом (1860–1951) из Салантай).

Этот звуковой образ позволяет выбрать этимон для выяснения имени нашего божества, но его недостаточно для обоснования значения ‘толстяк’ ни для *бабиласа*, ни для *бубиласа*. Зато обнаруженное рядом с *бубиласом* *būbinas*, которое можно рассматривать как однокоренное слово, но с разными суффиксами, несет дополнительную информацию: *būbinas* означает прежде всего ‘трутень’, а кроме того – ‘барабан’ (ср.: *Jo pilvas išvirtęs kaip bubinas* ‘Брюхо у него выпячивается, как барабан’ (LKŽ: Йонишкис)). Сосуществование этих двух значений интересно тем, что, связывая наш этимон с миром пчел, оно вместе с тем объясняет и переход из звукового образа в визуальный: барабан – это не только источник звука, он одновременно и видимая фигура, означающая объемность.

Более того, *būbinas*, *būbilas* и *būbelis* в фольклоре считаются синонимами.

Ant bubilo kalno su geležiniais jaučiais aria ‘На круглой горе с железными быками пашут’ (LKŽ: Jurgelionis 1913).

Ant bubelio kalno geležiniais jaučiais aria ‘На большой горе железными быками пашут’ (LKŽ: Саснава, Мариямпольский р-н).

это загадки, разгадка которых: «овцу стригут ножницами на столе» – и которые можно сопоставить с

Ant bubino kalno su geležinēmis akēčiomis akēja 'На круглой горе железной бороной боронят' (LKŽ: Jurgelionis 1913).

Это загадка с той же фразовой структурой, означающая «причесывают голову»: все три основываются на том же *tertium comparationis* – «раздутая сфера», которому соответствует в одном случае «овца», а в другом – «голова».

На то, что эта «раздутая сфера» может быть специфицирована и применена для определения «толстяка», или лучше «толстобрюха», указывает хотя бы пример еще одной загадки:

Stovi šakēs, ant tų šakų bubilys, ant to bubilio avilys 'Стоят вилы, на этих вилах кругляк, на том кругляке улей' (LKŽ: LTR, Анта-заве, Зарасайский р-н).

Разгадка же ее – «человек».

По нашему мнению, в таком случае на *bābilas* следует смотреть как на вариант *būbilas*, полученный на общей звуковой основе путем контаминации, а Бубиласа (*Bubilas*) принять как пчелиного бога – не забывая, конечно, и о его «демоническом» аспекте –

- (а) соответствующем позиции *трутня* в мире пчел;
- (б) проявляющемся *ревом* и
- (в) отличающемся *толщиной*, толстой талией или брюхом.

Принимая во внимание, что толщина, а особенно брюхатость, до сих пор в нашей культуре служит внешним признаком чрезмерного, преувеличенного обжорства, оппозиция между двумя пчелиными богами – *Аустеей*, производительницей благ и умеренной хозяйкой, и *Бубиласом*, безмерным потребителем, обжорой, от которого она должна защищать свой улей и пчелок, – заметно проясняется.

2. Косматость

То, что *bùbilas* в приведенных в LKŽ примерах появляется только в переносном смысле, как ‘толстяк’, и в особенности то, что его основное значение можно реконструировать только по употреблению в формулах загадок – где значение слов подчас уже непонятно на литовском, – показывают архаичность этой лексемы. Это побуждает нас заинтересоваться и обнаруженным в загадках сопоставлением *Бубиласа* и *овечек*. Наряду с уже приведенными примерами можно процитировать еще одну загадку такого рода:

Avis bubelė bevedama prièst (verpstė, beverpdama vilnas, pilna stov)
‘Толстая овца, пока плодится, наестся (прялка, пока прядет шерсть, стоит полная)’ (LKŽ: RP, 34).

Поэтому, чтобы понять фигуру *Бубиласа*, к образу «раздутой сферы» следует добавить еще одно его свойство – косматость, соответствующую общему виду трутня – пчелиной матки, тем более что *трутень*, в свою очередь, кроме значения «пчелиный самец», характеризует человека, который «не работает, живет за счет других, эксплуататор» (LKŽ), дополняя уже имеющуюся характеристику *Бубиласа*.

Тут на помощь приходят этнографические данные близких нам латышей: «Если у какого-нибудь человека лицо, грудь, руки, ноги волосаты, его называют “пчелиным отцом”... (и) говорят, что ему хорошо удастся пчеловодство» (Ligers 1954, I, 507). Волосатость мужчины и до сих пор в нашем культурном контексте обозначает его высокую сексуальную квалификацию. Косматость *Бубиласа*, прибавившаяся к его излишествам в гастрономической области, лишь подтверждает широко известное мифологическое явление – частое совпадение алиментарной и сексуальной изотопий, метафорическое использование одной из них для выражения другой. Подобное соответствие не вызывает никаких сомнений, когда речь идет о соблазнах, связанных с таким двусмысленным продуктом, как *мед*.

3. Овцы и шерсть

После того как мы определили, что овцы и шерсть в литовском контексте могут использоваться как сексуальные символы, становятся более ясными достаточно многочисленные этнографические тексты. Возьмем, например, хотя бы это описание вечерних посиделок:

Kernavės apylinkėje, kaip ir kitose Lietuvos vietose, moterų rinkdavosi į vakarones... Mergaitės ir jaunos moterų su savo rateliais rinkdavosi paeiliui viena pas kitą ir verpdavo tik linus... Vilnas daugiausia verpdavo vyresnės moterų, nes mergaitėi kažkodėl vilną verpti buvo "gėda"

‘В Кернавском округе, как и в других местах Литвы, женщины собирались на посиделки... Девочки и молодые женщины со своими прялками собирались поочередно друг у друга и пряли только лен... Шерсть чаще всего пряли женщины постарше, потому что девочке прясть шерсть почему-то было «стыдно»’ (Skeirytė 1972, 179–180).

Нам же, напротив, девичий «стыд» весьма понятен.

Проясняется и речь свата, когда тот во время обручения принимается выкликать еще не появившуюся невесту:

"Mamut, kur yra mergelė? Žalių rūtelių, linų žiedelių, avies gaurelių reikia!"

‘«Маменька, где девушка? Зеленые руточки нужны, цветочки льна, овечья шерстка нужна!»’ (Praetorius. Цит. по: Juška 1883, II, 572, примеч.).

Понятно, почему в постель молодоженов в первую брачную ночь «кладут каравай хлеба... или горсть шерсти» (Juška 1883, II, 583, примеч. (Марцинконис)): объяснение «чтобы овцы плодились» лишь частичная рационализация этого ритуального факта. Проясняются и «жертвования духам дома», совершаемые во время свадьбы, после того как невесту покрывают повойником, т.е. после церемонии окончательного приема в семью (мы сказали бы:

установления контрактуральных отношений между снохой и всеми действующими лицами, составляющими ее будущую жизнь); во время этого ритуала сноху ведут от одного действующего лица-объекта к другому, тогда как она, накидывая ленту или холстину на всё по очереди, «одаривает» печь, ворота, шесток, ребенка, яичницу, кашу, хлеб, овцу, колодец, метлу и т.д. (Ibid., 586, примеч.). Важен тот факт, что во всем этом сообществе близких сотрудников ее будущей жизни из домашнего скота представлена одна лишь овца, таким образом отнесенная именно к сфере действия снохи. Исходя из этого, хотя данных и недостаточно – их, надо надеяться, предоставят исто-рики культуры, – можно задаться вопросом, не является ли так называемая овечья *бичюлисте* – либо *банджюлисте* – социальной формой *содружества* «через женщин», а не через мужчин.

4. Бубилас и Лаздона

Возвращение к латышским этнографическим источникам вновь позволяет сопоставить овец с пчелами: например, можно понять сохранившуюся официальную жалобу, написанную в апреле 1796 г., где сообщено, что кто-то на второе воскресенье Великого поста впустил в пчельник живого ягненка, несмотря на то что заборы были крепкие, а калитка закрыта (Ligers 1954, I, 508), только идентифицируя ягненка как юного пчелиного трутня, угрожающего выманить весь улей. *Быть трутнем* (*tranāuti*), по К. Буге (Būga II, 632), по-литовски означает *povim quaerere domicilium apum exatini**, тогда становится понятным не только желание Аустеи охранить юных пчелок от трутней, но и роль Бубиласа – «соблазнителя», «уводящего с пути».

Все, конечно, зависит от выбранной точки зрения: когда в одном из редких, обнаруженных нами заговоров

* 'Искать новый дом испытанием пчел' (пер. с лат. Л. Сумм). – Примеч. перев.

девочка во время пчелиного роения пытается уговорить *пчелиную матку** погостить в ее палисаднике, где растет рута:

Bitelės, ateikit į mano darželį! Čion su žiedeliais, bitinėlis, eikš į mano darželaitį! Čion angelų lovaitės, minkšti patalėliai, pasilsėste

‘Пчелки, приходите в мой палисадник! Сюда с цветочками, пчелиная матка, иди-ка в мой садик. Здесь ангельские кровати, мягкая постелька, отдохнете’ (LT V, 907), –

понятно, что это означает не желание привлечь пчел – заниматься которыми у нее нет права, – а любовную тоску.

Портрет *Бубиласа* как сластены и соблазнителя, а внешне – косматого толстяка кажется достаточно ярким, чтобы его можно было отличить от *Аустей*, а в то же время и сопоставить с фигурой *Лаздоны*, с которой его соотносит текст *Ласицкого*.

Важность орехов, особенно в обществе, еще не знакомом с конфетами, несомненна. То, что это особенный объект лакомства, часто сравниваемый с медом, можно понять и из рассказа о двух господах, как-то раз поспоривших, кого можно быстрее насытить – свинью или человека. Поспорив, они дали орехи свинье, которая, насытившись, перестала есть, тогда как человек, даже наевшись до отвала, увидев рассыпанные по земле орехи, принялся собирать их и грызть (*Basanavičius II*, 326). Оказывается, что человек от скота отличается не только тем, что, не испытывая жажды, пьет водку, но и тем, что может, объевшись, грызть орехи и дальше: опекаемые *Лаздоной* орехи, ведя человека к чревоугодию, не могут не напомнить одну из основных черт *Бубиласа*. Не следует забывать и того, что *Рагана*, украв ребенка и собираясь его съесть, кормит его перед этим орехами и топленым молоком (*LMD I 849 (1)*)¹, чтобы его мясо было нежнее; к *Рагане* как авторитету литовской гастрономии

* *Bitinėlis* ‘пчелиная матка’ по-литовски мужского рода. – Примеч. перев.

¹ Ср. также: *Basanavičius IV*, 84 и 86.

придется вернуться по другому поводу, подчеркнем здесь только ее способность выбирать сладости.

Наконец, орехи — это не только объект лакомства, но и приворотное средство, которым, судя по всему, пользуется женский пол:

*Ne dėl uogūžiū
Šimtą mylužių jojai,
Ne dėl riešutu
Tave jauną žiurėjau*

‘Не ради ягодок
Сто миль проскакала,
Не ради орехов
Тебя, молодого, присмотрела’
(Juška 1883, 347).

По С. Даукантасу, все время в период сватовства *motyna jaunąji ir piršlį riešutais maitino* ‘мать жениха и свата орехами кормила’, и только в момент обручения молодые *keimeri riešutą suvalgė* ‘двойной орех съели’ (Daukantas 1845, 42).

Объем данного исследования не позволяет глубже проникнуть в неплохо документированную проблематику орехов. Для нашей ограниченной цели достаточно отметить проявившиеся респективные функции Бубиласа и Лаздоны: в то время как Бубилас проявляет себя как мужественный, активный, даже агрессивный соблазнитель и сластена, роль Лаздоны — поставлять женскому полу пассивные средства соблазнения — орехи.

IV. СТАТУС СНОХИ

1. Жертвы Аустее

В Свадебном Ряду (*Svotbinė Rėda*) А. Юшки один из главных эпизодов свадьбы описывается следующим образом:

*Po marčpiečio jaunoji išeina iš
užstalės ant vidurio aslos. Į ratą
išėjusi, geria midų arba vyną ir lieja į
aukštą, į lubas, o paskui eina šokti su*

‘После обеда, который устраи-
вает невеста, она выходит из-
за стола на середину горницы.
Встает в круг, пьет мед или вино

*jaunuojū. Pašokę triskart aplinkini,
pasibučiuoja ir sėdasi atpent į stalą*

и выплескивает его вверх, на потолок, а потом идет танцевать с женихом. Протанцевав три раза кругом, они целуются и садятся обратно за стол' (Juška 1883, II, 343).

Общее значение этого ритуала приблизительно ясно, в свадебную синтагматику он включается сразу после первой ночи и после покрывания повойником, во время которого невеста, окруженная представителями обеих семей, переходит из одного «сословия» в другое. Поэтому сольный выход невесты на середину горницы и танец с женихом – это публичное объявление о вновь образовавшейся семье при участии всех присутствующих на свадьбе: родственников, свойственников и деревенского сообщества. Тем значимее становится ритуальное питье меда или вина (а вино – это смесь сока яблок¹, значение которых нам известно, с медом) и выплескивание его на потолок. Комментаторы *Свадебного Ряда*, обратив внимание на это «характерное действие», замечают, что «обряд свойствен жителям Велюоны», и пытаются его объяснить, сопоставляя выплескивание на потолок с мытьем ног невесты и плесканием пива в глаза во время обручения. Такое объяснение, если искать общий знаменатель в пролипании *жидкости*, а не в семантике ритуала, конечно, ничего не дает. Однако усердие комментаторов неизменно: в своем последнем примечании они отмечают, что «в новые времена выплескивание воды или напитка из стакана *вверх* известно только перед отправлением на венчание или на сторону мужа» (Juška 1883, II, 587, примеч.).

Таким образом, факт выплескивания жидкости на потолок регистрируется уже не как действие, характерное только для жителей Велюоны, он уже включен в другое, но похожее место свадебного текста, отмечающее отделение снохи от своей семьи.

¹ См. выше, с. 184.

Не ограничиваясь одними свадебными обрядами, но просмотрев и материалы, касающиеся родин, можно найти описание крестильного пира, начинающегося с того, что

gaspadorius patsai pradedą nuo pirmo ligi paskutinio visus čestavoti. Ir kožnas, savo porciją gerdamas, turi lašą palikti arielkos ir į lubas pasišokėjęs pilti:

– *Vivat, ant šimto metų! O po šimto metų kapa vaikų kad teip būtų! Vivat, kad teip būtų!*

‘хозяин сам начинает чествовать всех от первого до последнего. И каждый, выпивая свою порцию, должен оставить каплю горилки и, подпрыгнув, выплеснуть на потолок:

– Виват, на сто лет! А через сто лет чтоб детей целый полк был! Виват, чтоб так было!’ (Davainis-Silvestraitis 1973, 210).

То же ритуальное выплескивание вверх, сопровождаемое пожеланиями увеличения семьи, отличается от выплескивания напитка, начинающего свадебный танец, лишь употреблением напитка, ставшего уже банальным, – водки.

Третий похожий, обнаруженный нами документ описывает тот же жест выплескивания напитка, и вновь в другом контексте – во время обсаживания. Обсаживание, как мы знаем, одна из довольно далеко зашедших фаз сватовства, во время которой *mergaitė su savo artimiausia drauge vaišina (jaunikį) apsėdusios iš abiejų šonų* ‘девушка вместе со своей ближайшей подругой угощают (жениха), садясь с обеих сторон’ (LKŽ). Как и в первых двух случаях, у этого обряда публичный характер: после того как сват договаривается с родителями, к соседям срочно посылаются мальчуган, чтобы позвать не только подругу невесты, но и других свидетелей:

Tuoj vienas kur drąsesnis pliūpt stiklą gėrimo į lubas ir sako:

– *Kad bitelės geriau šokinėtų!*

‘Сразу кто-нибудь посмелее выплескивает стакан напитка на потолок и говорит:

– Чтобы пчелки лучше скакали!’ (TD I, 206).

Таким образом, перейдя от свадьбы к крестинам, а от них возвращаясь к «обручению», мы обнаруживаем тот же ритуал выплескивания вверх: появившись на свадьбе в Велюоне как изолированное явление, обряд, немного расширив горизонт, становится общелитовским и стереотипным. Сравнивая эти три описания, мы по пути теряем упомянутый на свадьбе *мед*, замененный банальной водкой или другим неблагородным напитком; между тем мы знаем, что употребление меда в таких случаях было ранее широко распространено во всей Литве. И наоборот: в последнем описании мы находим мифологическую интенцию этого ритуала – он должен побудить *пчелок* скакать.

Учитывая, что:

(а) все эти церемонии связаны с переходом девушки в женское сословие;

(б) *Аустея*, как мы видели, богиня, покровительствующая замужним, имеющим детей женщинам;

(в) сам обрядовый жест связан с *медом* и *пчелами*, мы можем уверенно интерпретировать такое ритуальное выплескивание напитка как жертву богине *Аустее*.

С другой стороны, помня об уже отмеченной нами близости *Аустей* и *Жеминь* как богинь, «поощряющих рост», а вместе с тем и о том факте, что жертвы *Жемине* как «земной» богине выливаются в виде напитка на землю, мы можем смело утверждать, что жертвы, приносимые *Аустее*, «воздушной» богине, выплескивались в воздух, на потолок. Участие этой богини плодородия в празднике объясняет одновременно и повторяющееся во всех текстах упоминание *скакания*: в первом случае жертвуемый мед выплескивается перед свадебным танцем, на крестины каждый гость выплескивает свой напиток, «подпрыгнув», а на обсаживании выражают пожелание, чтобы «пчелки лучше скакали». Это еще один вклад в сексуальную символику плодородия.

2. *Kad mes buvom jaunos marčios...**

Замеченная нами тесная связь между Аустеей и церемониями изменения семейного и социального статуса женщины – обручением, свадьбой и крестинами – заставляет нас чуть глубже проанализировать весь институт *снохи*. Слово *martì* ‘невестка, сноха’ в литовском языке имеет два разных основных смысла:

– *martì* называют замужнюю женщину с точки зрения ее новой семьи (свекра, свекрови, деверей и золовок);

– *martì* называют лицо женского пола, имея в виду его принадлежность к определенному возрастному классу.

Установление границ этого возрастного класса требует дополнительных пояснений. По LKŽ, слово *martì*, употребляемое в этом втором смысле, в свою очередь, связывает называемую так женщину с тремя разными, но следующими один за другим периодами ее жизни:

(а) прежде всего, *martì* называют девушку, готовую к свадьбе, будущую невесту:

Suaugs dukrelė martaudama, pražydės rūtelė kvietkaudama ‘Вырастет доченька, заневестится, расцветет руточка, раскрываясь’ (LTR: Паневежис);

(б) *martì* также называют замужнюю женщину в первые дни ее пребывания в доме мужа, еще гостью:

Jau gana apsimartavai, marte, rytoj darban – rugių piauti ‘Довольно, поневестились, невестушка, завтра на работу – рожь косить’ (Мелагенай, Игналинский р-н);

(в) *martì* и дальше называют замужнюю женщину до тех пор, пока она не родит первого ребенка:

* ‘Когда мы были молодыми снохами...’. – Примеч. перев.

Ji ilgai martavo: apsiženinus per aštuonis metus neturėjo vaikų 'Она надолго засиделась в невестках: выйдя замуж, восемь лет детей не имела' (Аукштадварис, Тракайский р-н).

Несмотря на частую смену названий по времени и месту и присутствие разных частичных синонимов – *невеститься* (*martavimas*) в смысле (а) в одном месте называется *девичеством* (*mergavimas*), в другом *пребыванием в невестках* (*nuotakavimas*), – нетрудно заметить, что *пребывание невесткой* – это на самом деле один непрерывный период жизни женщины, разделенный на три отдельные фазы, и что переход от одной фазы к другой отмечается церемониями, в которые входит уже рассмотренное нами выплескивание меда на потолок как приношение *Аустее*, под окончательное покровительство которой попадет переставшая быть невесткой, т.е. родившая первого ребенка женщина.

Этот ритуал перехода из одного состояния в другое еще сильнее подчеркивается в плане вестиментарной культуры изменениями женского головного убора. Невесткой становятся сразу после сговора (или после первых оглашений), что публично отмечается надеванием *венка*:

*Per mergavimą nuotaka kasdien
vaikščioja rūtomis apsikaišiusi, su
vainiku ar kaspinu ant galvos... Per
pirmus užsakus jinai neina į bažnyčią,
rūsa namie, o per antrus ir trečius –
nuėjus į bažnyčią drauge su pamerge,
rūtuota, vainikuota ir kaspinuota
graudžiai meldžiasi*

‘Перед свадьбой невеста каждый день ходит украшенная рутой, с венком и лентой на голове... На первое оглашение она не идет в церковь, дома хлопочет, а на второе и третье – идет в церковь вместе с подружкой, украшенная рутой, с венком и лентами, скорбно молится’ (Juška 1883, II, 293).

Как всем известно, одна из основных сцен в свадебном обряде после снятия венка называется *martuotuvės* – во время нее расплетают косы и надевают *повойник*. И наконец, окончательно вступив в женское сословие,

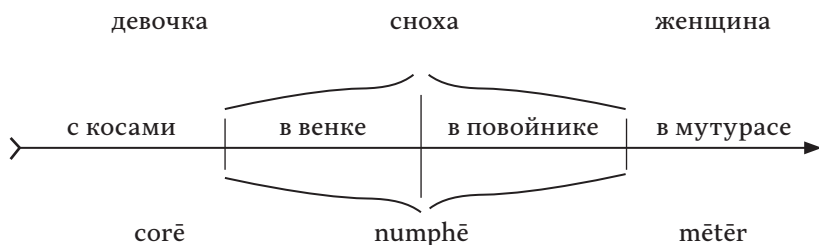
pirmąsyk po krikštyną važiuodama į bažnyčią, motina pasiriša nebe nuometą, tą puošniai siuvinėtą galvos apdangalą su šydu iš šalies, bet mutūrą (originale: moteres) – lininę pūstą skarą, nukarusiais už pečių galais

‘первый раз после крестин отправляясь в церковь, мать надевает уже не повойник – этот богато расшитый головной убор с вуалью сбоку, а *мутурас* (в оригинале: *moteres*) – льняной пышный платок со свисающими с плеч концами’¹.

Таким образом, начав свою жизнь с *косами*, девочка превращается в невестку в *венке*, а затем – в *повойнике* и, наконец, достигает окончательного осмысления этого жизненного пути как женщина в *мутурасе*.

Следует отметить, что такая концепция жизненного пути женщины является общей и для литовцев, и для древних греков: *numphē* – «сноха» по-гречески отмечает промежуточную позицию между *corē* – девочкой и *mētēr* – женщиной; этим именем, как и в Литве, называют не только собирающуюся замуж, зрелую девушку, но и молодую сноху, пока она не родит первого ребенка, тем самым будет окончательно принята в свою новую семью (Detienne 1971, 16)².

Все эти наблюдения можно суммировать в виде таблицы:



¹ Гизевийус (Gizevijus 1970, 146) тут же отмечает: «Но этот обычай сейчас совсем исчез, потому что женщины могут покрываться платком не только после родин, но и сразу после свадьбы». И в самом деле, этнографические тексты XIX в. чаще всего путают или совсем не отличают *повойник* от *мутураса*.

² Для греческих слов мы оставляем конвенциональное французское написание.

3. Кровь снохи

В свадебный церемониал вписывается еще один интересный для нас эпизод, происходящий чаще всего после надевания повойника (реже – перед снятием венка), достаточно широко засвидетельствованный в Малой Литве, архаичность данных которой несомненна, – это питье *слез снохи* (TD III, 34–35)¹ или, иначе, *крови снохи* (TD VII, 145 (Клайпедский край)):

Vidurnaktį nusidavė vainiko nuėmims, tada užgeria gėrimą – marčios ašaras. Župonė suriša marčiai muturą ir pasveikina ją kaip jauną moterį. Anyta pridavė kaštauną kupką su marčios ašaromis

‘В полночь происходит снятие венка, тогда пьют напиток – слезы снохи. Подружка невесты завязывает снохе мутурас и поздравляет ее как молодую женщину. Свекровь подает дорогой кубок со слезами снохи’
(TD III, 34–35).

Состав этого напитка со временем, по-видимому, изменялся: наиболее современные тексты говорят, что это *vešnins (vyšninis), rožins, pliumins brangvyns* ‘вишневая, розовая, сливовая водка’ или *prastas degtinės su cukrumi ir vyšnių sultimis (mišinys)* ‘обычная (смесь) водки с сахаром и вишневым соком’, в то время как более ранние источники говорят о нем как о смеси водки с *медом* (Глагау) или как о напитке, сделанном из водки, изюма и *меда* (Гизевиус).

Появление меда в композиции этого напитка нас тем более не удивляет, поскольку его обрядовый характер подчеркнут тем, что его пьют не из бокалов или стаканов, – его

¹ Ср. также: Gizevijus 1970, 160 и Glagau 1970, 247. *Невеста* тут только слово, употребленное переводчиком. Употребляемое в *Lietuviškos vestuvės* 1970, 192 выражение *суп невесты* всего лишь упрощенное название напитка. Ср. *Vobasupre*, которую едят на *габъяу*; см. ниже, с. 384, *Ягаубис*.

подают в *миске*, из которой каждый участник свадьбы черпает и выпивает по *ложке*¹: такая репрезентация напитка, выделяющая его из напитков общего застолья, указывает на доминирующую, ритуальную роль меда.

Метафорическое именование напитка *слезами снохи* также не создает трудностей: его пьют в ознаменование перехода снохи в другое сословие, а эта трансформация прекрасно изложена хотя бы и в такой строфе из песни:

*Tie obuolėliai – Vargeliai,
O riešutėliai – Ašaros,
O riešutėliai – Ašaros*

‘Эти яблочки – Горести,
А орешки – Слезки,
А орешки – Слезки’
(LT, I, 266).

Это, как видим, переход из-под опеки *Лаздоны* под опеку *Аустей*.

Более интересна символика разбавленного водкой меда как крови снохи: то, что это не случайная метафора, основанная, например, на цветовом сходстве, доказывает и то, что документ, описывающий ношение крови снохи и раздачу его ложкой гостям, заканчивается таким замечанием: *Тер bov marti papiaut* ‘Так была сноха зарезана’ (TD VII, 145). Поэтому мед – кровь, которую сноха принесла с собой в новую семью, – предназначен не только ее будущему мужу, он должен быть поделен между всеми, стать семейным достоянием, более того: подобно тому как орехам снохи суждено стать слезами, так и ее кровь-мед должна перестать быть объектом лакомства и стать средством продолжения рода. К этой проблематике мы вернемся чуть позже.

¹ Деградацию этого обрядового питья можно понять по описанию в *Литовской свадьбе* (см. примеч. 63), где «смесь водки с сахаром и вишневым соком», называемую «супом», часть гостей черпает ложками из миски, а другая часть пьет из стаканов.

4. Крестины

Как и в случае выплескивания в потолок меда, предназначенного Аустее, так и на этот раз описание праздника крестин эхом повторяет свадебный ритуал: на второй день крестин кума-носительница

pasiima alavinį dubenį, pilną medaus su degtine ir razinomis ir, lydimą laikiusios kūmos... eina stuboj apsukui su daina, kreipdamosi pirmiausia į kūdikio krikštąvį (o paskui iš eilės į kitus dalyvius), pakol joms įteikiama dovana. Dovanotojas atpildo gauna paragauti šaukštą iš blūdo ir priedo dar pyrago

‘берет оловянную миску, полную меда с водкой и изюмом, и в сопровождении кумы, которая держала младенца во время крестин... идет по избе по кругу с песней, обращаясь сначала к крестному отцу младенца (а потом по очереди к другим участникам), пока им обоим не вручат подарок. Даритель в ответ получает на пробу ложку из блюда и вдобавок пирога’ (Gizevijus 1970, 145–146).

Точно так же, как на свадьбу раздача такого напитка соседствует с надеванием *повойника*, так и на крестины этот обряд сопровождается последним шагом в женское сословие – надеванием *мутураса* перед поездкой в церковь в первое воскресенье после крестин, т.е. перед выходом в свет. Хотя сам напиток и не называется – во всяком случае, в известных нам текстах – ни слезами снохи, ни ее кровью, нет сомнений, что это тот же ритуальный напиток, что и значение его похоже, что это, в символическом плане, отказ от характеризующего сноху меда и его раздача общине, в которую окончательно принимают женщину.

Имея в виду этот напиток (но также, конечно, и *plūdynė*, которую пьют на родины, состоящую из водки, проваренной с перцем, медом и маслом), понятно, почему спрос на мед так возрастал с приближением родов, почему *moterys iš nebitininkų šeimų tokiais kartais žūt būt jo stengdavosi gauti* ‘женщины из семей, в которых не было пчеловодов, в таких случаях пытались его получить во что бы то ни стало’ (Petrulis 1971, 140).

5. Лалование

Продолжая поиски, основанные на гипотезе о существовании трех порогов, организующих переход девочки в женщину, надо попытаться найти ритуал «слез снохи» – или, скорее, какого-либо другого связанного с медом напитка, – отмечающий момент ее перехода в снохи, «надевания ей венка». Данный вопрос следует ставить не в индивидуальном плане «увенчания» какой-либо одной девушки, т.е., по-современному, в плане обручения, – эту функцию выполняет ритуал выплескивания меда в потолок во время обсаживания, – а в социальном признании ее «годности к замужеству», введении ее, как новой снохи, в социальный круг снох.

Поскольку такой обряд должен бы быть ознаменован разливанием сделанного из меда напитка, первый шаг исследователя – просмотреть материал, касающийся пчеловодства, в поисках дат наиболее обильного употребления меда. Таких дат две: Сочельник, когда мед раздают нищим, – этот ритуал не соответствует нашей теме – и Пасха, к которой еще в первой половине XX столетия в Дзукии с осени заготавливали «Пасхальный мед» (Petrulis 1970, 162–163), хотя о способах его питья мы до сих пор не нашли записей ни в одном из описаний пасхальных обрядов.

Пасха, насколько это касается важной для нас темы, интересна тем, что в контексте христианского календаря она отмечает конец Великого поста – времени, когда запрещены свадьбы. В этом смысле с ней перекликается Масленица, конец годного для свадеб периода, время последней надежды выйти замуж в этом году: *atlikti ant rugienių šiaudų, palikti ražienoms grėbstyti* ‘остаться на ржаной соломе, дальше жнивье сгребать’ по LŽK означает «не выйти замуж до Масленицы».

Visos mergos šiomet liks ant rugienių ‘Все девки в этом году останутся на жнивье’ (Рагува, Паневежский р-н).

Jei šiomet atlikai ant rugienių, tai jau ir nebeapsižėnysi ‘Если в этом году осталась на жнивье, замуж уже не выйдешь’ (Рагува, Паневежский р-н).

Широко известен и обычай на Масленицу – шутить над засидевшимися в девках: все происходит так, как будто Масленица отмечает конец года, в течение которого целому классу снох – а не отдельным девушкам – надо было выйти замуж.

Вывод напрашивается сам собой: Пасха – это как раз та вступительная дата, начиная с которой все «годные к супружеству» девушки должны выйти замуж, это праздник, в контексте которого можно искать обрядовые элементы «становления снохами». Такой цели как раз и отвечают обряды лалования (*lalāvimas*) (позднее отчасти смешавшиеся – а еще и вдобавок перепутанные некоторыми из наших фольклористов – с обрядами выпрашивания яиц (*kiaušiniāvimas*)):

Nuo pirmosios švenčių dienos vakaro iki antrosios dienos ryto lalauninkai (daugiausia nevedę vyrai) vaikščiodavo su muzikantu iš kiemo į kiemą, oracijomis ir dainomis sveikindami šeimininkus, linkėdami jiems laimės ir prašydami dovanų. Netekėjusioms merginoms buvo linkima ištekėti

‘С вечера первого дня праздника до утра второго дня лаловники (в большинстве своем холостые мужчины) ходили с музыкантом со двора на двор, приветствуя орациями и песнями хозяев, желая им счастья и выпрашивая подарки. Незамужним девушкам желали выйти замуж’ (MLTE II, 283).

Эту энциклопедическую выжимку, изображающую смешение двух обрядов, дополняет объяснение исследователя окрестностей Маркине С. Скродяниса о «лалинках» (*lalinka*), т.е. песнях лалования:

jas dainuodavo vyrai lalauninkai merginoms, eidami iš trobos į trobą Velykų pirmosios dienos vakarą. Dainose būdavo aukštinama mergaitės jaunystė, simbolinė firma linkima jai ištekėti ir prašoma dovanų už pasveikinimą

‘их пели девушкам мужчины-лаловники, переходя из избы в избу в первый вечер Пасхи. В песнях восхвалялась юность девушки, в символической форме выражалось пожелание ей выйти замуж, и просились подарки за пожелание’ (Skrudenis 1970, 310).

И на самом деле, если пересмотреть достаточно немногочисленные песни, связанные с *лалованием*, – которые фольклористы наивно называют «лирическими песнями», – видно, что их тематика однообразна, что для нас тем более важно: в них поется о девице, венок которой северный ветер сдул в Дунай, его все-таки вернул обратно молодец, получив в награду либо яблочко, либо колечко, либо и саму девицу; поется также, уже в более символическом плане, о выпавшей золотой росе, собрав которую девица относит ее своему братцу. Характерны и рефрены песен подобной темы:

Oi vynas, vynas, vynas žaliasai ‘Ой, вино, вино, вино зеленое’.

Vynelis vyno žaliasis ‘Вино зелено вино’.

Duok vyno, vyno žaliojo ‘Дай вина, вина зеленого’ (LT I, 225–228).

Если мы перенесемся из XX столетия в XIX в. и из Дзукии в Восточную Пруссию, мы найдем и там похожие реликты празднования лалования:

*Vakare tai jaunieji susitarė į pulką
ir ėjo į kitą kiemą, kaip senoviškas
būdas buvo, laluo. Tai jie suėjo po
langu to gaspadoriaus ir maldavosi,
ar pavelsys laluo. Kai gaspadorius
sakė “je”, paskui šitie pradėjo dainuoti
tokią dainą*

‘Вечером молодежь сбивалась в группу и шла на другой двор по старинному обычаю лаловать. Так собрались они под окном того хозяина и умоляли, чтоб разрешил лаловать. Как хозяин сказал «ага», сразу эти начали такую песню петь’.

(Здесь дается пример песни, вторая строфа которой – *Šventas Jurgis rasą krėtė, ei lalo* ‘Святой Юргис росу рассыпал, эй лало’ – напоминает и дзукийскую тематику, и происходящее на Юрьев день оплодотворение земли.)

*Kai jie pabaigė buvo, tai pons
atsidarė langą, ir kirk čia lalauninkų
buvo, jis jiems po alvę brangvyno ir
stukelį pyrago išdavė per langą...*

‘Когда они закончили, тот пан открыл окно, и, сколько было лаловальщиков, он им по кружке водки и по куску пирога выдал в окно...’ (Cappeller 1970, 375–376).

Перед тем как предлагать выводы более общего свойства по этому вопросу, надо дать несколько разъяснений, выделяя ту или иную деталь в тексте.

(а) Прежде всего, восточнопрусский текст подчеркивает тот факт, что молодые мужчины из одной деревни, объединившись в группу, идут лаловать в другую деревню; это подтверждают и описания лалования в Дзукии (Šeplikaite-Pakulienė 1937, 94–98). Из других источников известно, что *Лайма* благословляет браки тех молодых, которые живут в разных деревнях, и, напротив, шлет беды парам, которые родом из одной и той же деревни¹: тем самым неоспорима связь между лалованием и будущим браком.

(б) Этот же текст уточняет ритуал, указывая, что песни лалования – эти литовские серенады – поются под окнами девушек и что водка, которой благодарят за пение, тоже подается через окно. Зная значение окна как *проема*, символизирующего переход из одного состояния в другое, мы можем быть уверены в архаичности этого обряда.

(в) Мы видим, наконец, что дзукийскому рефрену «дай вина, вина зеленого!» в Восточной Пруссии соответствует ритуальное угощение вином. Лалование тем самым отличается по природе от выпрашивания яиц: за него «платят» раздачей меда молодой снохи.

Если оценивать *лалование* в общем мифологическом контексте, его значение понятно: вместе с восклицаниями, называемыми *valiāvimas* и *raliāvimas* (ср.: *valio!* 'ура!' *ralio!* *lalo!*), оно принадлежит к особому жанру *хвалебной поэзии*, хорошо известному всем индоевропейским народам. Восхваление, цель которого – воспеть славу героев, воинов, князей, вместе с тем и мифологическое действие, с помощью которого восхваляемый получает дополнительные силы, его начинают квалифицировать как героя или князя, конечно, с условием, что он это славословие принимает и ценит, одаривая поэтов-певцов, которые в обществе выполняют ясную социальную функцию. Известен ирландский миф, по которому король *Брес*, не снизошедший одарить своих бардов,

¹ См.: *Лайма*, с. 255.

лишился трона¹. Подобная структура мифа встречается, конечно, во всех слоях общества и в самых разных обстоятельствах. Поэтому и весеннее лалование, воспевающее красоту девушки и определяющее ее счастье – увенчание и замужество, – создает тот переходный ритуал, по которому девочка квалифицируется как сноха.

Понятно, что такой ритуал не имеет ничего общего с христианскими календарными пасхальными праздниками и что он был присоединен к ним позже, когда Пасха совпала с уже упомянутым нами открытием брачного сезона. На это указывает, с одной стороны, использование песен лалования на Юрьев день – в который вписывается тематика космического брака, выражающаяся в рассыпании росы и оплодотворении земли, – а с другой – продолжающие пасхальное лалование обряды на Троицу, в особенности собирающие всех девушек деревни обычаи *утреннего выгона*², со свойственными им плетением венков, подражанием свадебным обрядам и т.д. Начавшееся на Юрьев день – а может, даже и раньше – и протянувшееся до Иванова дня, это весеннее «посвящение в снохи» девушек составляет целый обрядовый цикл, который, с помощью отдельных обычаев и частичных ритуалов, реализует модель культурной судьбы женщины, воплощения ее жизни. Собранные нами здесь некоторые замечания – программные: они должны доказать, что исследования культурных явлений этого рода не входят ни в цикл календарных праздников, ни в описания цикла рождения-брака-смерти, а являются автономным культурным явлением.

6. *Опасные снохи*

Поскольку мы были вынуждены подробно рассматривать три основных порога, отмечающих жизнь женщины:

¹ Ср. с нашим *La mythologie comparée* (Greimas 1970, 117–134), где рассматривается описание индоевропейской мифологии Ж. Дюмезилем и его методы.

² Ср.: TD III, 101–104.

ее становление снохой, замужество и рождение первого ребенка, – мы еще не имели возможности остановиться на одном ярком эпизоде из жизни снохи, когда она, как говорит нам LKŽ, уже замужем, но еще живет как гостя первые дни в доме мужа. Этот период, известный всем под заимствованным названием «медовый месяц», хоть и короток, но несомненно очень важен: это переходный период, когда молодая сноха, под влиянием *Бубиласа* переманенная из дома своих родителей, за несколько дней должна перейти под покровительство *Аустей*, которая показывает ей идеал бережливой и ответственной домашней хозяйки, это период внутренних противоречий и дестабилизации.

Данный период ритуально начинается с церемонии встречи молодых, во время которой родители смазывают губы невесты медом (Lasickis 1969, 31)¹, этим ее «подсластив», подчеркивая ожидающие ее сексуальные функции. Но всего через несколько дней свадьбы, в финальной ее стадии, во время поедания каравая тестя, выполняется уже операция, цель которой прямо противоположна: во время застолья

svočios vyras augina dėles, (norėdamas) kraują nuleisti iš karštos vietos jaunajai ir dėl to, bevalgant pietus, renka iš mėsos baltas gyslas ir deda ant stalo

‘муж сватьи растит пиявок, (желая) выпустить кровь из горячего места молодухи, и поэтому, пока ест обед, вынимает из мяса белые жилы и кладет на стол’ (Juška 1883, II, 345).

Смысл этого ритуала объяснять не надо: несмотря на розданную ранее и выпитую «кровь снохи», опасность, которую она представляет для семейного сообщества, так велика, что находится повод еще раз «пустить ей кровь».

¹ Тот же обычай записан в Марцинконисе (LTR 4556/176. Цит. по: Juška 1883, II, 581, примеч.), где мажут губы уже обоим молодоженам. Это явная деградация уже непонятного, но еще сохранившегося ритуала.

По-видимому, недостаточно и выбирания жил из мяса, поскольку, как описал это еще Преторий, после становления снохой молодым дают только пресную еду и *никакого мяса* они не должны в этот день есть (Praetorius, VIII, § 37, 38. Цит. по: Juška 1883, II, 586, примеч.) – это опять обычай, напоминающий пост греческих женщин в день *Тесмофорий*¹.

Контекст греческой мифологии дополняют литовские данные и позволяет лучше понять их глубокое значение: в этот период «медового месяца» молодой жене *nymphē* грозит опасность быть не пчелой, а трутнем (*kēphēn*), превратиться в пчелу *наоборот*, плотоядную, дикую, полную безмерных страстей, которая хочет обжираться медом, кататься в том «меду трутней», которым Платон называл все плотские и утробные утехы (Detienne 1971, 17). По этому поводу надо напомнить и основной смысл всем известного мифа об Орфее: все несчастья Орфея и Эвридики начинаются тогда, когда молодожен Орфей забывает, что он законный муж Эвридики, а не ее любовник, и без меры угощается «медом», преступив тем самым законы людей и богов и втянув в это свою жену.

Опасность угрожает молодой жене не только из-за неумеренности в отношениях между молодыми, но и от окружающих ее мужчин, которые не могут остаться равнодушными при виде этой возбужденной снохи. Поэтому и Свадебный Ряд оглашает четкое правило поведения: покрывание повойником – это знак становления снохой, *ir nuo šios valandos jaunosios marčios niekas negali dasilytėti* 'и с этого часа никто не может допрагиваться до молодой снохи' (Juška 1883, II, 338). Мы знаем, что и в Греции Аристей, засмотревшись на Эвридику, лишается своих пчел. Но, по-видимому, наказания за прелюбодеяние в Литве были гораздо большими. Вот как С. Даукантас описывает наказание преступника за «разорение» чужих пчел:

¹ Detienne 1972, 155: пост там сопровождается и сексуальной абстиненцией.

*Tuos, kurie svetimas bites kieme ar
girioje bartis išlaužė, prikalus bambą
prie avilio ar drevės varė apsukui
pliekdami lig žarnos neišėjo*

‘Тех, кто в чужом дворе или в лесу пчел разорил, приколачивали за пуп к улью или дуплу и гоняли вокруг, стегая, пока все кишки не выйдут’ (Daukantas 1845, 145)¹.

В этом контексте проявляется и оправдывается существование двух пчелиных божеств – *Бубиласа* и *Аустеи* и различие их функций, основанное на противоречиях самой жизни – противоречивых требованиях природы и культуры. Этим пчелиным богам соответствует и другая, зарегистрированная Ласицким пара, связанная со свадебными обрядами: *Пизюс* и *Ганда*². *Пизюс*, как представитель естественных желаний, и *Ганда*, как хранительница сдержанности и умеренности, полностью соответствуют распределению функций *Бубиласа* и *Аустеи*. Есть основания предполагать, что это всего лишь выраженные в абстрактном плане названия наших пчелиных богов или их эпитеты.

7. Невестки и лаумы

То, что у древних греков одним именем назывались и снохи (*nymphē*), и нимфы, не может не заинтересовать нас, не вызвать прямо касающегося нас вопроса: нет ли общих черт у литовских невесток и лаум, хоть они и называются разными именами, таких черт, которые хотя бы частично прояснили нам нравы и поведение лаум, их место в рамках общей мифологии?

¹ В Латвии записана похожая процедура наказания: голого преступника привязывали к дереву, в котором был улей; вскрыв живот у пупка, вынув все кишки и обмотав их вокруг дерева, его оставляли там умирать (Ligers 1954, I, 480).

² Ср. ниже, с. 423. Эта пара богов исследуется в отдельном посвященном им исследовании.

В этом смысле нам могут пригодиться те страницы исследования, которые мы посвятили изучению возрастного класса и социального статуса *невесток*: более близкое знакомство со снохами позволяет увереннее сравнивать их с *лаумами*. Их похожие свойства можно резюмировать в двух основных пунктах.

(1) Прежде всего, *лаумы*, как и невесты, – девушки «брачного возраста», но не замужние. Как и у снох, главное их занятие – накопление приданого. Но сотканые ими ткани, подаренные, никогда не заканчиваются, поскольку у них нет начала, и, начав ткать, они уже не могут остановиться. У их приданого тем самым нет начала и конца, поскольку *лаумы* – вечные невесты.

(2) С другой стороны, *лаумы*, как и замужние, но еще бездетные невестки, ждут, тоскуют по детям и любят их. Как для невестки честь первым родить сына, так и дети *лаум* (*laumiūkai*) – дети мужского пола; этим они отличаются от детей *раганы* – девочек. Но дети *лаум* – не «настоящие» их дети, рожденные ими самими, а призраки, появившиеся из пучка соломы, иначе говоря, «дети наоборот». Отсюда и их желание заполучить настоящих детей, подменив новорожденного своим ребенком, в надежде закончить таким образом свое вечное пребывание снохой.

Кроме этих двух совпадений в «стиле жизни», которые выглядят как основные черты поведения *лаум*, можно найти и больше соответствий: пристрастие *лаум* появляться с подарками на свадьбе, их интерес к овцам и т.п. Но поиск этих соответствий не отвечает теме данного сочинения.

Попытка интерпретировать *лаум* как невесток несколько не умаляет их божественных, мифологических черт: *лаумы* – существа, несомненно связанные с водой и, скорее всего, принадлежащие к сфере лунарной сакральности. Ни их славы, ни славы более высоких богов не принижает объяснение, что люди, в попытках понять мир богов, применяют к нему модели общественных структур и институций: наряду с почти универсальным

применением структуры семьи институция снов может быть использована как один из принципов организации мифологического мира.

Четвертый раздел.

БОГИ и ПРАЗДНИКИ

ВУЛКАН ЯГАУБИС

I. ТРУДЫ БОГОВ И ИХ ПРАЗДНИКИ

[385]

II. ГАБЪЯУЙИС И ГАБЪЯУЯ

[387]

III. ГАВЕНИС

[395]

IV. В ПОИСКАХ СИНТЕЗА

[402]

КРЕЩЕНИЕ

I. КРЕЩЕНИЕ

[410]

II. ДЕНЬ ЧЕРВЕЙ

[414]

III. КРЕСТИНЫ ЖЕРЕБЕНКА

[418]

IV. КРАТКИЕ ВЫВОДЫ

[420]

ВУЛКАН ЯГАУБИС¹

Ugnis szwenta, Feuer-Gott².

1. ТРУДЫ БОГОВ И ИХ ПРАЗДНИКИ

Начавшаяся в конце XIX – начале XX в. реакция против романтизма в области мифологии привела к тщательной проверке «списков богов», поиску «настоящих», исторически подтвержденных, достаточно часто упоминаемых богов и составлению для них официальных метрик. Й. Балис, который руководил этой кампанией «чистки» в области литовской религии, смог уменьшить инвентарный список богов до нескольких точных – но, увы, не имеющих никакой религиозной целостности – имен³.

В настоящее время тенденции, проявляющиеся в мифологических исследованиях, действуют с этой точки зрения совсем в другом направлении. Никким образом не отказываясь ни от разработанных филологией методов, ни от критериев надежности исторических источников, современные мифологи прежде всего пытаются понять глобальную структуру и значение одной какой-нибудь религии, стараясь определить место богов и их роль в отдельных сакральных конstellляциях, их более ранние или более поздние упоминания в исторических текстах, при этом считая

¹ Это исследование впервые напечатано в: Greimas 1976a.

² *Ugnis šventa* 'святой огонь' (лит.), *Feuer-Gott* 'бог огня' (нем.). – Примеч. перев. | Brodowskis. Цит. по: Būga I, 158, примеч. 1.

³ Balys 1966, см. выводы, сделанные на последних страницах (p. 111–116).

фонетические соответствия их имен делом второстепенной важности. С точки зрения этой перспективы, например, имена богов, часто конвенционально повторяющиеся их атрибуты имеют меньшее значение, чем определение сферы их деятельности, их функций, а вместе с тем и посвященного им культа и связанных с ним обрядов.

Одной из актуальных задач литовской мифологии сегодня можно считать *новое прочтение* описаний календарных праздников и связанных с ними обычаев и обрядов. В этой области собрано сравнительно много материалов, и Й. Балис снова занимает здесь, благодаря своей личной и организационной работе, бесспорно, главенствующее место. Но «читать» на латыни этимологически означает «отобрать», а отбор зависит в первую очередь от того, что при этом ищут.

Календарные праздники, как известно, связаны со сменой природных сезонов, а в аграрных обществах – и с хозяйственными трудами и заботами людей. Эти работы, повторяющиеся год за годом, должны были выполняться по предусмотренным законам и правилам, они должны были быть благословлены, опекаемы, удача в них была поводом поблагодарить за них богов и самим порадоваться. Поэтому бесконечно повторяющийся цикл трудов и праздников нельзя отделить от религии: боги участвуют в нем не меньше, чем люди. Ритуалы и мифы, литургия и теология – неразделимые понятия.

Степень религиозности разных обществ неодинакова, даже и отдельные индивиды, участвуя в религиозных обрядах, их переживают или понимают в большей или меньшей мере. Тем более это применимо к такой литовской религии, которая с XV по XIX в. – период, который как раз охватывают исторические источники и этнографические данные, – переживала постоянный, хоть и сравнительно медленный процесс деградации. Мифолог тут должен вести себя как археолог и рассматривать записанные в XIX в. детские игры или традиционные розыгрыши-представления взрослых как реликты религиозной жизни, пытаясь восстановить их оригинальные формы и заключенное в них значение.

Поэтому предложенное здесь *новое прочтение*, с помощью которого предпринимается попытка восстановить древнюю фигуру одного из литовских богов огня, связывая его с обычаями календарных и трудовых праздников, сохранивших, зачатую в деградированных формах, основные элементы культа, посвященного этому божеству, – в большей части всего лишь другая раскладка материала, собранного Й. Балисом, его коллегами и учениками. Пользуясь случаем, выражаю ему по этому поводу признательность и благодарность.

II. ГАБЪЯУЙИС И ГАБЪЯУЯ

1. Проблема имени бога

В одном разделе своего «Мироощущения литовского народа» (Balys 1966, 26), посвященном вопросам почтения огня, Й. Балис, достаточно подробно описав культ *Габии*, покровительницы семейного очага, в одном параграфе сжато излагает всю проблематику, связанную с богом *Габъяуйисом*. Вот она:

1) Бог *Габъяуйис* (*jáuja* ‘овин’) “*deus horreorum*”, т.е. «бог кладовок и амбаров», первый раз упомянут в литовской грамматике Т. Шульца (Szultz 1673).

2) В других источниках упоминается *Габъяуя* (*Gabjauja*), первый раз засвидетельствованная Преторием (XVII в.).

3) Наряду с этими двумя формами немного позже зарегистрирован бог огня *Ягаубис* (*Jagaubis*) (Brodovskis; Ruhig 1747).

Отложив пока что вопрос о принадлежности к мужскому или женскому полу этого бога (1 и 2), согласимся сначала с утверждением К. Буги, что *Габъяуйис* и *Ягаубис* – это две разные формы одного и того же слова, зависящие от способа их составления, так же как, например:

$$\frac{\text{Gab-jaujis}}{*Jau-gabis} \simeq \frac{\text{kali-boba}}{\text{bob-kalys}} \quad (\text{Būga I, 210–211}),$$

прибавив, что составленное таким образом сложное слово позже, путем метатезы, превратилось из **Jau-gabis* в *Ja-gaubis*.

Но все-таки, хотя это объяснение на грамматическом уровне и выглядит вполне надежно, оно оставляет открытой семантическую проблему: *Габъяуйис* в источниках описывается как “*deus horreorum*”, в то время как *Ягаубис* переводится как *Vulcanus*, как *Feuer-Gott*.

2. Вулканалии

В своем недавно появившемся сочинении (Dumézil 1975, 61–77) Ж. Дюмезиль пытается восстановить значение и ритуал римского праздника, отмечаемого ранней осенью, который назывался *Вулканалии*. Этот праздник зафиксирован в римском календаре 23 августа, вскоре после уборки и вывоза урожая хлеба, в самую жару уходящего лета. Цель его – умолить и умиловать архаичного римского бога огня *Вулкана*, в ведении и власти которого находились пожары, происходящие в это время, – главное несчастье земледельцев.

Возвращаясь в Литву, мы находим похожую ситуацию, только с той разницей, что из-за разных климатических условий свезенное зерно наш крестьянин должен был охранять не от пожаров в засуху, а от раннего дождя, складывая его на сушку в отапливаемые постройки. Текст Ласицкого (XVI в.) подробно рассказывает об этом: «Поскольку из-за короткого лета не успевают полностью высушить сжатые хлеба, то эту работу заканчивают под крышей у огня». (Далее, из-за неясности теонима, цитирую оригинал.) *Tum vero precandus est illis hisce verbis Gabie deus: Gabie deuaite pokielki garunuleski kibixstu¹. Flammam inquit eleua, at ne demittas scintillas¹*. Молитва, отрывок которой дан здесь по-литовски, обращена к богу (или богине?) *Габии* с просьбой, чтобы он (или она) «поднял пар», т.е. чтобы сложенная из камней печь, остывая, давала больше тепла и чтобы «не пускала искр», которые могли бы зажечь сложенные в овине хлеба.

¹ Lasickis 1969, 24 (литовский перевод) и 44 (факсимиле).

Этот текст, хоть он снова поднимает вопрос пола божества, достаточно точен и ясен; по нему можно установить, что: а) бог (или богиня), к которому обращаются, – бог огня, вызывающий пожары; б) его место жительства – овин, а именно печь в овине и в) ему молятся осенью, после уборки урожая.

Другие тексты, не противоречащие первому, дополняют наши сведения о культе этого бога огня. По Преторию (цит. по: Balys 1966, 26), *Габъяуя* почитается на празднике завершения молотбы, который, в более поздних источниках, тоже называется *gabjáuja* (Видукле, Расейняйский р-н, Й. Яблонскис, М. Межинис) или *gabjáujis* (А. Юшка) (LKŽ).

3. *Габъяуя*

Габъяуя (*gabjáuja* ‘обмолот’) – это религиозная церемония, сопровождавшаяся ритуальным пиром, это, скорее всего, религиозный праздник деревенской общины, соответствующий римским *Вулканалиям*, понемногу превратившийся, когда старая религия стала деградировать, в угощение по поводу окончания работы, а также в обычаи и игры, утратившие религиозное значение. Восстановить его хотя бы частично нетрудно: описание Претория, еще сохранившее религиозный смысл, можно дополнить не противоречащими ему фольклорными данными.

По Преторию, в честь *Габъяуйи* в этот день жертвовали петуха, а хозяин говорил, подняв ковшик пива:

*Wieszpatie Diewe Gabjaugia, mes
taw padekajowom, iog galle iom
tavo Szittos gerrus downaus gerrai
iszdirti**

‘Господи Боже, Габъяуя, мы тебя благодарим, что смогли твои эти добрые дары хорошо обрабатывать’ (цит. по: Balys 1966, 26).

Этот текст молитвы подтверждает описанные Ласицким отношения *Габъяуйиса* с людьми и сферу

* Цит. по: BRMŠ III, 192. – Примеч. перев.

его деятельности: община, просившая его ранее, чтобы он задержал свои искры и помог сушить хлеба, теперь благодарит его за то, что смогла без помех «хорошо обработать» хлеба. Плоды земли, употребление которых зависит от милости Габъяуйиса, становятся одновременно как бы и его «добрым даром», предназначенным людям.

Праздник Габъяуйи, если обобщить имеющиеся неполные данные, состоит из нескольких автономных элементов:

- (1) принесения в жертву петуха;
- (2) угощения, состоящего из растительной пищи, без мяса;
- (3) ношения Куршиса (*Kuršis*);
- (4) веселья молодежи: танцев и игр, общих для всех праздников этого типа.

3-1. Принесение в жертву петуха

Записанное Преторием принесение в жертву петуха подтверждается и другими источниками – прежде всего А. Юшкой, который в своем словаре приводит следующий пример: *Ant gabjaujo mišma deiviui gaidį, kurį laikėme jaujoj, klojime* 'При обмолоте мы для божка забивали петуха, которого держали в овине, на гумне' (LKŽ). Й. Балис подтверждает это обязательное принесение в жертву петуха дополнительными данными из совсем другого региона – Жежмаряй, одновременно цитируя песню, упоминаемую Донелайтисом в описании праздника окончания работ, в которой *Laurienė su Pakuliene garbino gaidį* 'Лаурене с Пакулене почитали петуха' (Balys 1948, II, 94–95). Итак, принесение в жертву петуха надо рассматривать как окончательно установленный религиозный факт.

По этому случаю следует отметить и роль петуха в самой молотье: по А. Юшке, его держат «в овине, на гумне», он бывает «вскормлен на веяние» (LKŽ). Следовательно, петух – не только банальный объект жертвоприношения божеству, но и одновременно как бы метонимия Габъяуйиса, его временное воплощение: за ним присматривают во время молотьи, ему предназначаются зерна, осыпавшиеся во время веяния. Нельзя забывать и о том,

что петуху, хотя бы и в шутку, во всей Литве приписываются те же функции, что и Габъяуйису: «Чтоб ты сгорел!» – кричит напуганный или разозленный петух – или так, звукоподражательно (Elisonas 1939, 325), люди истолковывают крик петуха.

А. Юшка цитирует и другой обычай битья петуха, религиозного значения которого люди уже, наверное, не понимали:

Ant gabjaujo, t.y. ant baigtuvių kūrės, muš gaidį, iššertą prie vėtyto, pakišę po puodą; kad užmuš, gerai, o kad išbėgs, sukūlus puodą, tai gaidžio čestis, ir paliks gyvas

‘При обмолоте, т.е. окончании молотбы, будут бить петуха, вскормленного на веяние, засунув его под горшок; если забьют, хорошо, а если убежит, разбив горшок, то счастье петуха, и останется живым’ (LKŽ).

Здесь роль петуха, как метонимии бога огня, достаточно ясна: Габъяуйис – бог «накрытого» огня, и накрывание петуха горшком изображает спокойное состояние огня во время молотбы; когда она заканчивается, петух-огонь освобождается, поскольку их покровительство и сдержанность уже не требуются (ср. с несением Куршиса).

Убитого петуха посвящают Габъяуйису, выпивая ритуальный ковшик пива и обращаясь к божку с молитвой. По данным Претория, жертвенный петух должен быть черным или белым, и его мясо на ритуальном пиру едят *только мужчины* (цит. по: Balys 1948, 95).

3-2. Угощение

Кроме пива, которое, как известно, является обрядовым питьем, угощение на пиру, посвященном окончанию работ, отличается тем, что на нем подаются только растительные, приготовленные из зерновых блюда и совсем не употребляется мясо. Если Габъяуйиса благодарят за возможность «хорошо обработать» хлеба, на пиру в его честь употребляются его «дары». Это объяснение, хотя и помогает понять, как Габъяуйис, будучи богом

огня, может одновременно быть и покровителем кладовых зерна, не вполне удовлетворительно. Нельзя забывать, что молотьба – это последний этап процесса заботы о хлебе, и, как таковая, она связана с цикличной жизнью зерновых и опекающими их божествами. Поэтому и свидетельство Й. Балиса о том, что литовцы Восточной Пруссии на обмолот пекли пирог в форме женщины, в источниках называемый “Bobasuppe” (Balys 1948, 94), вполне соответствует схеме религиозности хозяина: на празднике Габъяуйи одновременно благодарили Габъяуйиса и общались с божеством зерновых, называемым в исследовании превратившейся в фольклор религии *Ржаной Бабой* (*Rugių Boba*), которую приносят домой после окончания жатвы в последнем снопе ржи.

Это участие *Ржаной Бабы* в обмолоте отражается, по-видимому, и в таком описании утерявшего сакральность обычая:

Kai kuriose Lietuvos vietose, baigiant kultū, šeiminkė, paruošusi vaišes, stengdavosi nepastebėti įmesti į šalį ar ant grendymo samtį. Pavykus, ji galėjo talkininkų nebevašinti, nepavykus, būdavo talkininkų surišama į šiaudų kūlį ir išsipirkti tegalėjo, pažadėjusi prie pabaigtuvių vaišių dar ala laus bačką

‘В некоторых местах Литвы после обмолота хозяйка, приготовив угощение, старалась незаметно подбросить на сеновал или на ток ковш. Если ей это удавалось, она могла не угощать помощников; если не удавалось, помощники завязывали ее в сноп соломы, и она могла откупиться, только обещав на пир еще бочку пива’ (MLTE II, 725).

Понятно, что весь этот миниатюрный спектакль всем был заранее известен что нельзя было не угостить помощников; поэтому и завязанная в сноп соломы хозяйка – представитель не кого-нибудь, а того самого Духа Зерновых, который людям поставляет пиво, сделанное из плодов земли.

Надо отметить, что это вегетарианское угощение, этот языческий «пост» повторяется в календарном цикле праздников в начале весны, на *Праздник ауста* (*Garnio šventė*) (25 марта), когда тоже едят только приготовленные

из разного зерна блюда (LKŽ: Гейстарай, Вилкавишский р-н). Это полностью соответствует принципу, выявленному Ж. Дюмезилем и примененному к праздникам аграрной религии, по которому празднования того же типа или посвященные одному божеству повторяются в годовом цикле. Праздник обмолота зерновых и подготовки «добра» к зиме, как и у римлян, повторяет другой – Праздник аиста, посвященный «открытию» закровов, осмотру семян и отбору их для сева (MLTE и LKŽ: В. Кудирка).

Если выбранная нами гипотеза верна, то она должна работать и в случае бога Ягаубиса: чтобы ее проверить, надо посмотреть, не появляется ли заново фигура Габьяуйиса весной, занимая уготованную ей заранее позицию. Такая возможность могла бы появиться, например, на Масленицу, которая раньше, до того, как стала под влиянием христианства переносным днем, праздновалась во второй половине марта, во время весеннего равноденствия (MLTE III (Užgavėnės)), почти в то же время, как и исчезнувший уже сейчас Праздник аиста. К этому вопросу надо будет вернуться немного позже.

3-3. Ношение Куршиса

Куршис (*Kuřšis* или *Kuřšas*) – это, как известно, «сделанное из соломы и одетое в человеческую одежду пугало», которое приносят к отстающим соседям и подбрасывают им «во время мятья или молотьбы, чтобы припугнуть и развеселить участников толоки; те стараются поймать подбросивших и приставить их к работе» (LKŽ: Kuršis).

Как в завязывании хозяйки в сноп соломы, так и в этом обычае можно увидеть заранее срежиссированный спектакль, но вместе с тем и деградировавшую форму религиозного ритуала. Только что мы отметили, что петуха, за которым присматривают и которого кормят во время молотьбы, после ее окончания можно отпустить живым на свободу, поскольку уже не требуется его покровительства зерновым. Поэтому мы можем с легкостью

представить себе старинный обряд, во время которого идол Габъяуйиса выносился в сопровождении процессии и передавался соседям, еще нуждающимся в его покровительстве.

3-4. Несколько замечаний

Описанное выше не дает почти ничего нового специалисту по фольклору. Хотелось прежде всего систематичнее расположить имеющийся этнографический материал, чуть теснее связав само божество с предназначенным ему культом, в то же время непрямо высказываясь против традиционного способа трактовки фольклора, по которому составление списка богов считается задачей, отличной от описания «обычаев» и «верований». Приведя примеры разбора Ж. Дюмезилем римских аграрных праздников, хотелось не столько обратить внимание на возможности сопоставления *Ягаубиса* и *Вулкана* – хотя этот параллелизм и интересен мифологически, – сколько подчеркнуть важность проблемы литовских религиозных календарных праздников. Этими праздниками охотно интересуются настолько, насколько они совпадают с христианским календарем, хотя и известно, что праздники этого календаря – Масленица, Пасха, Юрьев день, Иванов день и т.д. – всего лишь поверхностные оболочки и отражения древних религиозных празднеств. Но начиная с лета и при приближении осени праздники превращаются в «завершение работ» и чаще всего трактуются как приложение к циклу земледельческих работ. Пример архаичного римского календаря скорее дает понять, что индивидуализирование обрядов завершения работ, их празднование у каждого хозяина отдельно – это всего лишь последствия религиозной деградации и христианизации деревенской общины и что описанный нами праздник обмолота мог быть в древности общинным праздником, который отмечался вместе и в постоянное, заранее установленное время.

III. ГАВЕНИС

1. Второй житель овина

Странно было бы на первый взгляд найти совсем в другое время года – в начале весны, во время поста – второе мифическое существо, живущее в овине¹, резиденции, казалось бы, отведенной только *Габъяуйису*. Я имею в виду *Гавенаса* (*Gavėnas*; *Gavanas* в Купишкисе, *Gawenis* в Аникшчяй, А. Коссаржевский). Еще удивительнее становится, когда обнаруживается, что Гавенас, насколько можно понять, – это дух, живущий у печи; про черного грязного человека говорится: *tai tikras gavėnas* ‘это настоящий гавенас’ (Гуджюнай, Кедайняйский р-н); *visas išsipaišinęs, juodas kaip gavėnas* ‘весь грязный, черный, как гавенас’ (Пагиряй, Кедайняйский р-н). Он также тесно связан с огнем и светом: *Gavėnas akis gadina* ‘Гавенас глаза портит’, – говорят в Утене, когда солнце отсвечивает от зеркала; *Gavėnas peilį galanda* ‘Гавенас нож точит’, – говорят в Дусетос, когда кто-нибудь поблескивает зеркальцем². По Коссаржевскому, *Gawenas* которого люди считают «духом или гением», весной около двух или трех часов пополудни начинает сверкать в окне (автор, рационализируя, объясняет, что на самом деле это отблеск капли или сосульки) (Kossarzewski 1937, 127).

Следовательно, мы имеем дело с мифическим существом, принадлежащим к сфере божеств огня, выбравшим для проживания овин и привлекающим внимание людей во время поста. Почти как *Габъяуя*, имя которой можно прочитать в списке домашних богов “*Namiszki Dievai*”, составленном Преторием:

Žempatis, Žemyna, Laumelė, Gabjauja, Giltinė, Drebkulys, Bangpūtis, Aitvaras, kaukučiai (Praetorius 1871, 26. Цит. по: Basanavičius 1970, 361).

¹ Это указано в определении Гавенаса, которое дает LKŽ.

² Все эти примеры взяты из LKŽ.

Гавенас появляется в другом похожем списке “Bostva domowe Litwinow”, составленном А. Коссаржевским на две-сти лет позже:

Jargutalis v. Jurgutalis, Giltine, Laume, Galgis, Kukolis, Bubas, Baužis, Babauže, Gawenis (Kossarzewski 1937, 119).

2. Масленичный Гавенас

Описание масленичных обрядов не входит в рамки данного исследования. При этом проблема очень сложна: кажется, что христианство, вводя переносной пасхальный пост – а тем самым и день, отмечающий начало этого поста, – собрало в один клубок, спутанный из обычаев и верований, целый ряд праздников и обрядов, связанных с двумя основными полюсами древних праздников: с циклом Нового года или крещением и с комплексом, приуроченным к началу весны, т.е. мартовскому равноденствию.

Из обширного досье Масленицы попробуем поэтому выделить только те документы, которые касаются появления Гавенаса и его деятельности.

2-1. Выгон Гаванаса

Один из самых привлекательных масленичных обычаев – это церемония «выгона Гаванаса» (*Gavano vorymas*), долго сохранявшаяся в округе Купишкис.

Vienas vyras apsirengia kokių prastu sijonu, ant galvos užsideda sietą, išsisuodina veidą ir eina paliai kiemus, kiti su vytimis jį varo

‘Один мужчина надевает какую-нибудь плохую юбку, на голову надевает сито, лицо мажет сажей и идет по дворам, а другие его хворостинами гонят’, –

рассказывает Й. Балис (Balys 1948, II, 114). Для этой процессии характерно то, что, хотя Гаванаса и «гонят», его не бьют: хворостины сопровождающих, наоборот, служат защите его от нападающих, которые пытаются облить его водой.

Из-за этого превратившийся в игру ритуал надо расценивать как торжественные проводы Гавенаса, а не как его изгнание.

Вторая половина ритуала не менее яркая:

*Perėjus per visą kaimą, Gavėnas
nusirengia, lieka tik pašinas, tada
jį perveža rogelėmis per visą kaimą:
jis sau sėdi, kiti tempia rogeles. Išvežę
galan kaimo išverčia*

‘Пройдя всю деревню, Гавенас
раздевается, остается только
в саже, тогда его провозят на
санках по всей деревне: он себе
сидит, другие санки тащат. До-
везя до околицы, выбрасывают’
(Balys 1948, II, 114).

Вариант проводов Гавенаса, записанный в другом месте, в Мичёнисе, не упоминает его выбрасывания, а говорит о том, что его отвозят *kitan uličian* ‘на другую улицу’ (LKT, 303).

В других местах Литвы вместо Гавенаса возят «сделанное из соломы чучело», которое называют *Лашинскас* (*Lašinskas* от *lašiniai* ‘сало’. – Перев.) (Чекишкес, Каунасский район); выражение *Lašinską ginti* ‘защищать Лашинскаса’ в переносном смысле означает ‘ходить в гости на Масленицу’ (Барстичяй, Скуодский район); в Акмяне говорят, что *nuo Pelenės Lašinskis į Kuršą išvažiuoja* ‘после Пепельной среды Лашинскис в Куршу уезжает’¹. Эти цитаты показывают, что вывоз Гавенаса не локализованный, купишкенский обычай, а ритуал, который встречается по всей Литве – и в Аукштайтии, и в Жемайтии.

Подобно тому как при обмолоте последнего снопа из деревни выносят *Куршиса*, в конце зимы торжественно, со свитой, провожают *Гавенаса*, выбрасывая его из саней на околице или отвозя в соседнюю деревню, с надеждой, что он сам на этот год уедет в землю «неверных», в *Куршу*. Это ритуал, часто встречаемый в мифологии, который лучше всего можно проиллюстрировать «танцем охотников» у африканских народов: охота, изображенная в танце, аутентична ее форме как мифологической реальности,

¹ Все цитаты взяты из LKŽ.

а «настоящая» охота, которая следует за ней, – это только повторение уже совершённого действия.

2-2. Борьба Гавенаса с Месинасом

Другой момент появления Гавенаса – это его борьба на гумне на острове, которая продолжается целый час в полночь с Масленицы на Пепельную среду: поединок заканчивается победой Гавенаса, который сталкивает Месинаса (*Mésinas* от *mèsà* ‘мясо’. – Перев.) с острова (Кветкай) (*Balys* 1948, II, 120).

Этот поединок хорошо известен в Литве, хотя имена противников иногда меняются: один из них – *Канапинис*, *Канапюс*, *Канапинскас*, *Канапицкас* (от *kapārės* ‘конопля’. – Перев.), а его противник – *Лашининис*, *Лашинюс*, *Лашинскас*, *Кумпицкас* (от *kiūpris* ‘окорок’. – Перев.)¹ или уже знакомый нам *Месинас*. Роль христианства в выборе имен прозрачна: в Великий пост употребляется конопляное масло, во время него запрещается сало и вообще мясо. Начало поста тем самым означает победу *Канапиниса* и поражение или хотя бы временное отдаление *Лашининиса*.

Но в этой четкой христианской схеме остается неясной роль *Гавенаса*. Если *Гавенас* – связанное с постом, живущее во время него в овине, представляющее его мифическое существо, то тогда его надо соотносить с *Канапинисом*, который выигрывает битву и остается править во время поста; по крайней мере, таким образом Й. Балис объясняет обычай в Кветкай. Либо *Гавенаса* торжественно выгоняют на Масленицу, и тогда уже он синоним *Лашинскаса*, уезжающего в Куршу, но в таком случае *Гавенас* не только не управляет постом, но и имя его, надо думать, совершенно случайно, из-за хронологического совпадения поста и праздника, посвященного языческому божеству, превратилось в *Гавенас*.

Й. Балис, описывая там же борьбу *Лашинскаса* и *Канапинскаса*, указывает, что она происходит в *клет*и, а не на гумне или в овине. Казалось бы, что в таком случае

¹ Все имена взяты из LKŽ.

Гавенас зря замешан в эту борьбу, просто из-за пресловутой схожести его имени со словом *gavėnià* ‘пост’. Нам известно важное значение протягивания льна в масленичных обрядах: *Канапинис* легко мог бы найти себе место в нехристианской версии этого обряда как представитель *Вайжгантаса*, бога льна и конопли. А *Лашинюс*, использующий вместо оружия окорока, ветчину и колбасы, впрямую напоминает свиную голову (или хотя бы ее уши) и хвост, которыми украшают ритуальное кушанье на Масленицу – *шюпинис** (*šiurpinys*). Таким образом, *Лашинюс*, скорее всего, представляет другое мифическое существо, в сфере влияния которого находятся блюда из свинины – основная еда, позволяющая крестьянину прожить зиму.

2-3. Гавенас кувыркается через голову

Появление *Гавенаса* на Празднике середины поста (*Pusiąugavėnis*) кажется гораздо более важным, чем его гипотетический поединок с *Месинасом*.

Несмотря на положенную при посте серьезность, Праздник середины поста, скорее, веселый, языческий:

Kaimo berniokai išsitraukia iš pastogės senas medines ekėčias, padaro iš jų Gavėnui vežimą. Pasodinę juokingą Gavėno pamėklę ant ekėčių į rogutes, veža pavasarėjančia kaimo gatve. Privažiavę griovį su vandeniu ar gilią pusnį, išverčia ten vargšą Gavėną, bet ir vėl jį vežiman įsisodina, veža tai vienan, tai kitan kaimo galan, linksmai šūkaudami: “Ulia, ulia, Gavėnas pervirto per galvą!”

Деревенские мальчишки снимают с чердака старую деревянную борону, делают из нее Гавенасу сани, сажают смешное чучело Гавенаса на бороне в санки и возят с приближением весны по деревенской улице. Подъезжая к канаве с водой или к глубокому сугробу, вываливают туда бедного Гавенаса, но потом и опять его сажают в телегу и везут то в один, то в другой конец деревни, весело крича: «Уля, уля, Гавенас перекувырнулся через голову!» (Balys 1948, II, 120).

* Блюдо из круп, гороха и различных частей свиньи. – Примеч. перев.

Этот обряд катания Гавенаса, как мы видим, уже не ставит целью выгнать его, исключить из общины: наоборот, делается все – и повторение действия только увеличивает эффективность, – чтобы Гавенас «перекувырнулся через голову», чтобы он изменился, чтобы он «перевоплотился», чтобы он, оставаясь таким же и тут же, показал и свое другое, положительное лицо.

И действительно, по убеждению старых людей, *Гавенас* в середине поста *kluone virsta per žardą kūlio* 'на гумне через островье кувыркается' (Balys 1948, II, 120 и LKŽ: Gavėnas) и там же оставляет для детей подарки: *pyragaičių ir kaspinių mergaitėms; vaikams parneša lauktuvių "Gavėno pyrago"* 'пирожные и ленты девочкам; мальчикам приносит в подарок «пирог Гавенаса»' (Купишкис) (Ibidem). Мимоходом отмечая специальное внимание *Гавенаса* – как и в другом случае *Габъяуйиса* – к лицам мужского пола, отметим также, что магический акт кувыркания Гавенаса через голову – явление не локального порядка, но, как и процесс выгона Гавенаса, общий для литовской религии факт: для подтверждения можно процитировать намек Й. Балиса, данный там же, о кувыркающемся, уже христианизированном *Силькюсе* (*Silkius* от *silkė* 'сеledка'. – Перев.), в округе Видукле в Жемайтии.

Поэтому, даже если и соглашаться с Й. Балисом, который видит в «выгоне Гаванаса» изгнание «демона зимы», его кувыркание через островье, скорее всего, показывает целостность его личности, хотя она и двойственна. Гавенас, страшилище из овина, кувыркается через голову и раздает детям подарки; мы видели, что к началу весны он проявляется как «зайчик», как отблеск набирающего силы солнца, как «дух», улыбающийся в окно. Подобно *Габъяуйису*, который пускает искры и устраивает пожары, но вместе с тем и охраняет сушащееся зерно, так и *Гавенас* из зимнего страшилища может превратиться в вестника весны. В таком случае его «изгнание» всего лишь желание ускорить процесс «преображения».

2-4. Появление петуха

В предложенном Й. Балисом описании Праздника середины поста неожиданно появляется петух:

Žemaičiai sako, kad Pusiaugavėny galima be nuodėmės suvalgyti gaidį, tik reikia viskas paruošti per vieną valandą: atsinešti iš miško malkų, papjauti gaidį, jį išdoroti, išvirti ir suvalgyti

‘Жемайтийцы говорят, что в середине поста можно без греха съесть петуха, только надо все приготовить за один час: принести из лесу дрова, зарезать петуха, его разделать, сварить и съесть’ (Balys 1948, II, 120).

Такое поедание петуха, «без греха», показывает вторжение элемента древней религии в христианский контекст. Его осуществление тем не менее сделано невозможным в «практическом» плане и становится «мифической» операцией, напоминающей процедуру приручения каукасов¹. Так же как каукасы благодаря этой процедуре становятся из лесных домашними, так и петух в ходе нее наверняка «преображается», из «нормального» петуха превращаясь в мифическое существо, которое годится для ритуального пира (см. выше, с. 394). Петух появляется в подобном контексте дважды: первый раз в связи с *Габъяуйисом*, второй – с *Гавенасом*, что еще более сближает эти два огненных существа.

Во всем, хотя и очень конденсированном описании Масленицы Й. Балис еще два раза мимоходом упоминает петуха. Чтобы веселье на Масленицу продлилось после полуночи, петуха *накрывали квашней*, чтобы он не пел (Balys 1948, II, 118). Этот обычай, практическое объяснение которого не может скрыть мифологических мотиваций, снова напоминает нам о накрытом горшке петухе во время обмолота, его избиении и освобождении. Как в одном, так и в другом случае это отмечает момент, когда функции петуха – и его святого покровителя – заканчиваются и начинается новая фаза их жизни.

Завершение тех же функций петуха может знаменовать и употребление *петушиного огузка* в приготовлении

¹ См.: Каукасы, с. 102.

шюпиниса и эвентуальном его украшении при подаче на стол: огузок здесь должен символизировать конец времени, находящегося в ведении петуха (Balys 1948, II, 110). Значение шюпиниса, главного блюда на Масленицу, еще не выяснено – вообще алиментарные и кулинарные исследования в области литовской мифологии, по моим сведениям, еще не начаты, – но конкуренция двух мясных ингредиентов шюпиниса – свиных ушей и хвоста и петушиного огузка – интересна тем, что она отмечает скрещение двух ритуалов и двух культов божеств, относящихся к различным сферам: божества земли¹, в сферу которого входит свинья, и божества огня, которому принадлежит петух.

Надо надеяться, что пересмотр досье масленичных обычаев в поисках дополнительных данных, касающихся петуха, поможет прояснить и укрепить предлагаемые нами гипотезы.

IV. В ПОИСКАХ СИНТЕЗА

1. Гавенас – **Gab-ėnas*

Читатель, наверное, давно уже понял одну из целей этого исследования: как можно больше сопоставлять, стремясь к полному их отождествлению, бога осенних праздников *Габъяуйиса-Ягаубиса* (*Gabjaujis-Jagaubis*) с мифическим существом приближающейся весны – *Гавенасом* (*Gavėnas*). С семантической точки зрения их основные черты совпадают, связанные с ними ритуалы и обычаи похожи или не противоречат друг другу. В плане исторической датировки их разделяют два столетия, тот временной промежуток, за который окончательно воцарилось христианство.

Остается только проблема сопоставления их имен. Хотя *Gavėnas* кажется с первого взгляда производным от христианско-славянского *gavėnià* ‘пост’ – А. Коссаржевский

¹ См.: *Каукасы и Айтварасы*, первая часть: *Каукасы*.

даже предлагает видеть в нем мужа *Gawiene* (Kossarzewski 1937, 117), – его языческое происхождение и фигура не вызывают сомнений и всеми признаны. Поэтому проблема его истинного имени второстепенна, и никто не мешает *Гавенаса* считать христианским прозвищем *Габьяу́йиса*, закрывая тем самым последнюю страницу его досье.

Но на *Gavėnas* можно смотреть не только как на прямое производное от *gavėnià*, но и как на контаминированное с *gavėnià* искажение аутентичного имени бога **Gab-ėnas*. Учитывая, что корень *gab-*, связанный со значением огненного божества, не только входит в разные сложные слова: *Polengabia*, *Matergabia* (Lasickis 1969, 42), *Gabjauija*, *Jagaubis*, но и легко принимает различные суффиксы, нетрудно допустить, что рядом с серией имен женского божества

Gabija – *Gabelė* – *Gabikė* – *Gabėta* (LKŽ и Balys 1948, II, 25 sqq.) –

могла быть и мужская серия

**Gabis* – *Gabikis* – **Gab-ėnas* – **Gab-enis*.

Форма *Gabikis* – в значении ‘злой дух’ – уже засвидетельствована (LKŽ), форму *Gabėnas* или **Gabenis* можно найти в деформированном *Gavėnas* (превращение *-b-* между двумя гласными в *-v-* достаточно частое фонетическое явление), а *Gabis* (или *Gabys*) – это интерпретация упомянутого Ласицким покровителя сушки зерна *Gabie*, предложенная Ивинским (LKŽ).

2. Бог или богиня?

Остается еще одна, давно уже отложенная нами на потом деталь: проблема пола изучаемого нами божества. Факты, свидетельствующие о том, что существует только мужская форма *Ягаубис*, что *Гавенас* – каким бы ни было его фонетическое объяснение – несомненно мужского пола, что на обмолот едят петуха одни мужчины, что «пирог Гавенаса» предназначен только мальчикам и т.д. и т.п., конечно, являются

сильными, неоспоримыми аргументами, подтверждающими его мужской пол. С другой стороны, вполне возможно, что *Габьяу* в некоторых областях Литвы люди трактовали как находящуюся рядом с *Пепельной Габией* (*Pelėno Gabija*) женскую *Овинную Габю* (*Jaujos Gabija*), приписывая ей дополнительные положительные, покровительствующие свойства. Однако это не меняет мужского статуса *Габьяу*-иса. Все это второстепенные проблемы, которые не должны заслонять основной вопрос, а именно вопрос представления божества огня в мужской форме.

Здесь могла бы помочь сравнительная индоевропейская мифология. Мы уже видели, что *Ягаубис*, в своей римской интерпретации называемый Вулканом, является как по своему происхождению, так и, отчасти, по посвященному ему культу эквивалентом архаичного римского *Volcanus*. Но важны не поиски эквивалентов отдельных богов, такой метод, напротив, может быть даже опасен, поскольку случайности часто смешиваются с соответствиями. Сравнительная мифология важна тем, что она выявляет концепции родственного религиозного мышления, помогая исследователю создавать модели общего характера, которые могут объяснить отдельные религиозные проблемы.

У римлян, к примеру, было два божества огня: *Веста*, добрый огонь семейного очага и общественных жертвенников, была строго отделена от *Вулкана*, огня уничтожающего, вызывающего пожары, который требовал умолять его, а не молиться (Dumézil 1975, 63). Противопоставление этих двух божеств, как мы видим, подчеркнуто разницей их полов. Индийская религиозная философия, как и можно было ожидать, гораздо сложнее. Не вдаваясь в ее анализ, для нас достаточно будет поднять ее тройственную, вертикальную классификацию видов огня, в которой выделены: земной огонь (наш), атмосферный огонь (огонь Ваю) и небесный огонь (огонь Солнца) (*Ibidem*).

Классификацию, похожую на индийскую, мы находим и в литовском понимании огня: рядом с *Габией* (земным огнем) и *Солнцем* (небесным, с которым общаются,

например, при помощи костров на Иванов день) есть место и для *Габъяуйиса* или **Габенаса*, представителя опасного – принадлежащего царству *Ветра* \approx *Ваю* – атмосферного огня. Нельзя забывать, что, по утверждению А. Коссаржевского, *Ветер Жемайтийский* (*Aeolus Zmudzki*) – это *dangaus žvėris* ‘небесный зверь’, который дует, но не так, как греческий *Эол*, ртом, а из-под ногтей: *isz panagių isz nagų, isz pirsztu galun lejdą wieji* ‘из-под ногтей, из ногтей, из пальцев может пускать ветер’ (Kossarzewski 1937, 131) – и живет *diebesise ant ora* ‘на облаках в воздухе’. Это относится и к нашему богу огня, поскольку, когда *Gawėanas peji galąd, wieja ejn isz panagių* ‘Гавенас точит нож, ветер идет из-под ногтей’ (Kossarzewski 1937, 145). Так ведические тексты помогают нам понять и ветряное происхождение нашего **Габенаса*, сопоставляя его с другим, уже немного исследованным нами литовским богом – *Айтварасом*¹.

Скорее всего, это гораздо сложнее, чем кажется с первого взгляда: не будем забывать, что *Гавенас*, точащий нож, выпускает из-под ногтей не только ветер, но и свет, который отражает солнечные лучи: казалось бы, что с весенним «кувырканием через голову» он, хотя бы отчасти, переходит из сферы *Ветра* в сферу *Солнца*. Поэтому нашу гипотезу стоит включить в общую проблематику огня у литовцев, первые элементы которой давно собрал знаменитый языковед и мифолог К. Буга².

3. *Габвартай*

Все источники указывают, что *Габъяуйис-Гавенас* живет в овине (*jauijoje*), что *Гавенас* кувыркается через островье в риге (*klojime*), что хозяйка угощение на пожинки выставляет в гумне (*kluone*). Эти названия хозяйственных построек в литературном языке еще не устоялись и изменяются в зависимости от диалекта. Многие из построек исчезли

¹ См.: *Айтварас*, с. 126.

² См. среди других текстов: *Būga I*, 210–211.

или очень видоизменились еще в конце XIX столетия. У читателя, который слышит их названия, часто создается ложное представление, что он понимает, о чем идет речь. В связи с этим хотелось бы подробнее описать резиденцию нашего бога – такое описание может прояснить несколько мифологических деталей. Для этого мы воспользуемся выпущенным в 1971 г. исследованием И. Буткявичюса «Литовские деревенские поселения и усадьбы» (Butkevičius 1971, 192–198).

Klúonas или *klojimas* (по-жемайтйски: *jáuja*) – это здание для хранения, сушки и обмолота зерновых, привезенных с поля. Внутри такой постройки оборудовано отдельное помещение с печью для сушки зерна, которое называется *jáuja* (по-жемайтйски *pirtis*). *Klúonas* и *jáuja* известны в Литве уже с XVI в., и продержались они до середины XIX в., т.е. до распространения молотилок на лошадиной силе и до уничтожения крепостного права, из-за которого хуторские хозяева, отрабатывающие барщину, должны были работать на поместье три-четыре дня в неделю и обрабатывать свои поля могли только в дождливые дни или ночью, тем самым свозя мокрое, нуждающееся в сушке зерно. Поэтому следует считать, что такая структура построек свойственна исследуемому нами этнологическому периоду, источники которого охватывают XVI–XIX вв.

Социальная роль гумна (*klúonas*) – самого большого, долгое время стоящего пустым здания – велика: там устраивались не только различные праздники окончания работ, но и свадебные пиры, в нем, при плохой погоде, вешали качели на Праздник середины поста или Юрьев день, устраивали вечера танцев и игр для молодежи. Поэтому можно представить, что, когда в Литве ввели польское христианство и древняя религия приобрела чисто сельский и семейный характер, гумно стало важным центром религиозной практики; правда, Габъяуйис оставался хозяином помещения, но там же наверняка держали и *Дейве* (*Deyve* ‘Богиня’. – Перев.) – большой плоский камень, покрытый соломой (Annuaire 1618, 550. Цит. по: Būga I, 144–145), там же часто селился и пришедший с полей *Дух Зерновых*.

Сам овин, как отдельное помещение, чаще всего устраивали в центре гумна (реже в одном из его концов); это большое, площадью примерно 6 × 6 м, высотой 3,5 м, помещение с потолком, в которое входили четыре одноконные телеги с зерном. Потолок гумна поддерживали, одновременно определяя размеры стен овина, два мощных столба, которые назывались *pėdžiai*, соединенные вверху горизонтальной балкой или перекладиной: вся крыша гумна с архитектурной точки зрения держалась на нескольких – двух или трех – таких конструкциях из стоек, укрепленных поперечными балками.

Сначала кажется удивительным, что описанные нами стойки именно в той части Литвы, которая полюбилась Гавенасу, называются не как-нибудь, а именно *gavėnas*: *Int kelių gavėnų jūsu klojimas* ‘На скольких стойках ваше гумно?’ (Дябейкяй, Аникшчяйский район); *Trys balkiai, tai ir trijų gavėnų reiks* ‘Три балки, так и три столба нужны будут’ (Камайя, Рокишский район). И не только стойки, но и поперечная балка тоже называется этим именем: *Siemet rugių tai lig gavėno prisikrovė* ‘В этом году ржи до самой балки наложено’ (Сведасай, Аникшчяйский район)¹.

Дефиниция в Словаре литовского языка, определяющая *gavėnas* как ‘столб, столп’, кажется не совсем точной: данные примеры показывают, что каждой балке недостаточно одного столба, что *gavėnas* (или *gavėnai*) означает не один столб, а комбинацию из двух стоек. Третий пример показывает, что *gavėnas* (или *gavėnai*) могла называться либо комбинация двух стоек и балки, либо одна поперечная ее часть – балка.

Тот же словарь дает еще одно слово – *Gabvartas* (*vartai* ‘ворота’. – Перев.), которое, не цитируя никаких примеров, но опираясь на грамматику Т. Шульца, он считает синонимом *Gabjaujas*. Того же бога – но уже во множественном числе – упоминает и Преторий: *Es haben auch die Nadraver einige (боги), die sie Kaukarus, item Gabwartus et Gabartus nennen, selbige aber sind vorige Kaukuczei oder Erd-Götter, die ihnen pflegen*

¹ Цитаты взяты из LKŽ.

viel Güter und Segen in die Scheunen und Ställe zu führen (цит. по: Basanavičius 1970, 362)*.

Определения *Габвартай* (*Gabvartai* или *Gabartai*) Т. Шульца и М. Претория не совпадают. Поскольку *Gab-vartai* имеет общий корень с *Gab-jaũjas*, остается выбрать свидетельство Шульца и отбросить сеновал и хлев – а не гумно – как место их обитания. С другой стороны, вторая часть сложного слова, *-vartaĩ*, по-литовски не употребляется в единственном числе: здесь больше подходит свидетельство Претория, а не Шульца (LKŽ), тем более что и сам словарь дает отдельно слово *gabartai*, обозначающее ‘решетчатые ворота’, опираясь на цитату из В. Кудирки.

Можно попробовать соединить вместе эти данные двойного происхождения, касающиеся *gabvartai* и *gavėnas*. Учитывая специфическую конструкцию овина, устроенного посреди гумна, *gavėnai* – это не что иное, как стойки с поперечной балкой, создающие проем, в котором ставятся двери или ворота для отделения овина от всего гумна. Поскольку овин – резиденция *Габъяуйуса*, его отделают и охраняют *Габвартай*. *Gabvartai* и *gavėnai* поэтому или полные синонимы, или два параллельных элемента одной строительной структуры.

Немного иначе выглядит проблема мифологического значения *Габвартай*. *Габвартай* не могут быть синонимом *Габъяуса*, но трудно их представить и «каукутисами», как это предлагает Преторий: их место в овине, а не в клетях.

Здесь на помощь еще раз может прийти сравнительная мифология. Изучая ритуалы *Вулканалий*, Ж. Дюмезиль встречает два женских, второстепенных божества,

* В BRMS: *Es haben auch die Nadrauen einige, die sie Kauckarus item Gabwartus et Gabartus nennen. Selbige aber sind die vorigen Kaukuczei oder Erd Götter, di ihnen pflegen viel Güter u Seegen in den Scheunen u Ställen zuzuführen* (BRMS III, 145–146) ‘У надрувов есть еще такие, которых они называют каукарасами или Габвартасами и Габартасами. Но они являются теми же описанными каукутисами или земными богами, которые обычно носят им в гумно и в хлев множество благ и дают успех’ (Ibid., 259). – Примеч. ред.

связанных с культом *Вулкана*: одно из них – *Стата*, ее обязанность – останавливать огонь, а другое – *Майя*, она помогает огню разгораться (Dumézil 1975, 66–67). Это, в общем, две помощницы двуликого *Вулкана*, приносящие людям и зло, и добро. В этой перспективе несколько проясняется возможная роль второстепенных *Габвартай*: конечно, они в своей деятельности могут быть похожи на каукути-сов, охраняя зерно от пожара. Внесенная Преторием путаница совсем не удивительна. Но можно представить, что их роль похожа на роль *Статы* и *Майи*, что они метонимически выражают противоречивые атрибуты *Габъяуйуса*: *gabvartai* – решетчатые ворота, они одновременно и останавливают, и пропускают искры.

В ожидании дополняющих или уточняющих данных досье *Габъяуйяс–Ягаубис–Гавенас* (*Gabjaujas–Jagaubis–Gavėnas*) можно считать изложенным.

КРЕЩЕНИЕ

1. КРЕЩЕНИЕ

1. Праздник середины зимы

Если мы откроем Словарь литовского языка, то станет ясно, что словом *Krikštai* ‘Крещение’ называли старинный праздник, который отмечали в самой середине зимы и «христианизация» которого, т.е. приурочивание его к какому-нибудь празднику христианского календаря, не обошлась без сложностей. В статье Словаря, посвященной *Krikštai*, мы находим, что это:

(а) Праздник середины зимы (*Pusiáužiemis*): время, близкое к празднику Трех Волхвов, или сам день Трех волхвов (6 января);

(б) праздник Богоявления (25 января)*;

(в) Праздник середины поста (*Pùsgavėnis*, четвертая среда поста, переносной праздник).

Если в статье, посвященной Крещению, серединой зимы считается *laikas apie Trijų Karalių šventę* ‘время, близкое к празднику Трех Волхвов’, то в статье о середине зимы мы находим, что *Grabnyčios – pats pusiaužiemis* ‘Сретение – сама середина зимы’ (Байсегала, Радвилишский р-н), в то время как в Малой Литве *25 rago arba januarioaus yra pusiaužiemis* ‘25-е рога, или января, – середина зимы’ (TD III, 37 (LTA 982/24)).

Сами напрашиваются первые выводы: (а) *Крещение* (*Krikštai*) в дохристианском контексте считается праздником середины зимы и (б) учитывая исторические и географические перемены, этот праздник пытались сопоставлять аж с четырьмя церковными праздниками: с 6 января, 25 января,

* По-видимому, автор допустил ошибку – Богоявление (*Apsireiškimas*) празднуется 6 января, 25 января празднуется другой праздник – День обращения апостола Павла, о чем автор пишет далее. – Примеч. перев.

2 февраля и с переносной четвертой средой поста. Полное сопоставление с каким-нибудь праздником, по нашему мнению, вряд ли возможно по двум причинам. Прежде всего, языческий праздник *Krikštai* был включен в литовский лунный календарь, который не соответствует христианскому солнечному календарю. С другой стороны, чисто «языческие» функции этого праздника, которые можно выявить в контексте литовской религии, не отвечают ни одной из мотиваций вышеперечисленных христианских праздников (как, например, св. Георгий – всадник, которого совместили с первым выгоном скота и литовским весенним божеством). На эти гипотезы и опирается, пытаясь их подтвердить, наше небольшое исследование, которое мы начинаем.

Пытаясь прояснить смысл этого праздника, мы будем использовать этнографические данные, связанные со всеми четырьмя христианскими датами, обращая внимание не только на их эвентуальную семантическую конгруэнцию. Бесспорна, например, связь фигуры *медведя* с серединой зимы:

Nuo pusiaužiemo meška leteną žinda ‘С середины зимы медведь лапу сосет’ (LKŽ: Поцюнелай, Радвилишкский р-н) – и более того, поведение медведя фигуративно означает деление времени на два года – старый и Новый:

Per Krikštus meška ant kito šono apsiverčia ‘На Крещение медведь на другой бок переворачивается’ (LKŽ: Лишкява, Варенский р-н).

Nuo Grabnyčių meška ant kito šono apsiverčia ‘Со Сретения медведь на другой бок переворачивается’ (LT V, 378).

Подробно не останавливаясь по этому поводу на медвежьей тематике, отметим только, что его поведение сопоставляет во времени Крещение и Сретение.

2. Праздник добродетельного начала

То, что словом *Krikštai* называется праздник середины зимы, который отмечает переворачивание года – так же

как медведя – на другой бок, еще не объясняет, почему этот праздник называется *Krikštai*. Для этой цели хорошо бы просмотреть с этимологической точки зрения все семантическое поле *krikštas*.

1. *Krikštinti* прежде всего означает ‘начинать в первый раз что-то делать’ (LKŽ):

Nedėlio jau krikštysim obuolius (pradėsim valgyti) ‘На неделе уже будем начинать яблоки (начнем есть)’ (Симнас, Алитусский р-н).

Pernai pasodinau kriaušės sėklą, tai šimet jau lapiukai krikštinasi (rodosi, sprogsa) ‘В прошлом году я посадил семечко груши, так в этом уже листочки показываются (распускаются)’ (Лишкява, Варенский р-н).

1-1. В более узком и специфическом значении *krikštyti* означает ‘пробовать есть’, ‘трогать, понемножку откусывать’ (LKŽ):

Niekur nieko nepadėsi, visvien pelės krikštija ‘Никуда ничего положить нельзя, всё мыши надкусывают’ (Таурагнай, Утянский р-н).

1-2. Применительно к полевым работам *krikštyti* означает ‘начиная ставить копну, связать четыре снопа’:

Katrie krikštij, tai tris keturis pėdus suriś ir pastato ‘Которые копнят, те три-четыре снопа свяжут и ставят’ (Куршенай, Шяуляйский р-н).

Поэтому и *krikštas* – это ‘один или несколько связанных снопов для начала копны; бабка, трехстопный, *jonis*’ (LKŽ).

2. Абстрактное понятие *krikštas* как «начала» в пространстве дает этому корню другое, параллельное значение – пересечение, точку как место, из которого исходят две или несколько прямых. Это основное значение мы находим в словах:

2-1. *Krikštas* ‘угол, самое почетное место за столом’, а также и сложные слова с тем же значением *krikštāsuolė, krikštāstalė, krikštālangis* ‘передний угол, почетное место за столом’.

2-2. *Krikštkelis* или *krikšto kėlias* ‘перекресток’ (Nesselmann 1851; Kurschat 1883).

2-3. **Krikštavōnė* (гибр.) ‘то, что крестом сложено, связано, крестовина’.

2-4. *Krikštas* ‘крест, поставленный на память об умершем или у дороги’ и *krikšto diėnos* (Szyrwid 1629); *krýžiaus diėnos* ‘дни креста перед Вознесением’.

3. *Krikštinti* означает ‘улучшить, сделать более вкусным’ при готовке, перед употреблением:

Biskį pakrikštinom (blynus): vieną kiaušinuką indėjom, biskį pieno ‘Немножко улучшили (блины): одно яичко добавили, чуточку молока’ (Крокаялаукис, Алитусский р-н).

Šventa Ona krikština obuolius (apie tą laiką obuoliai prinoksta) ‘Святая Анна крестит яблоки (примерно в это время яблоки поспевают)’ (Симнас, Алитусский р-н).

3. Крещение и христианство

Такое объяснение значения *krikštas* как начала всего, как аспекта инхоативного действия – часто сопровождается чертами «улучшения» – дополняет понимание *Krikštaĩ* ‘Крещение’ как праздника: *Крещение* – не только праздник середины зимы, смены одного года на другой, но и – особенно – праздник начала года, переворачивания года в лучшую сторону.

Даже поверхностный анализ этого семантического поля позволяет понять, без дополнительных объяснений, не только расширение понятия *krikštas* (как «начала», «улучшения») и применение слова к обозначению обрядов принятия доктрины *Христа*, но и показать двусмысленность, благодаря контаминации, слова *krikščionybė* ‘христианство’, составленного из двух корней – греческого *xrist-* и литовского *krikšt-*. *Христианство (krikščionybė)* означало не только введение «христианства», но и «христианизацию» – начало новой, но вписывающейся в естественное понятие цикличного

времени эры, а *krikštas* ‘крещение’ было понято не только как начало нового времени, но и его улучшение. Даже главный символ новой религии – крест – был приемлем и понятен как знак нового направления в жизни – *krikštas*. Это, вероятно, объясняет, хотя бы отчасти, и сравнительно маленькое сопротивление, вызванное навязыванием Литве новой веры.

II. ДЕНЬ ЧЕРВЕЙ

У одного из дней, называемых *Krikštas*, – 25 января, – христианским соответствием которого стал день «обращения Павла»¹ (TD III, 25), есть и другое, «языческое» наименование: это *kirmių, kirmėlių diena* ‘день червей’ или *kirmėlinė (kirmėlė* ‘червяк, змея’. – Перев.), который LKŽ идентифицирует как середину зимы.

Об этом празднике, значение которого должно было быть немалым – в этот день люди

papurtydavo sode obelis, kad jos būtų vaisingesnės, pastuksendavo į avilius, žadindami iš žiemos miego bites

‘трясли яблони в саду, чтобы они стали плодоноснее, постукивали по ульям, чтобы разбудить пчел от зимнего сна’ (LEB, 539), –

наши знания еще далеко не систематизированы. Не имея свободного доступа к фольклорному архиву, мы мало что знаем о связи этого дня, который, похоже, был посвящен культу змей, с самими змеями: при чтении этнографических текстов обнаруживаются, например, сведения о том, что змеи, которые осенью нюхают нужную траву и засыпают (Slančiauskas 1975, 217), в день червей пробуждаются и *iš girių į namus eina* ‘из леса домой идут’ (TD III, 25: Малая Литва). С другой стороны, тексты XVI столетия, в которых

¹ Возможно, что главенствующая роль св. Павла в протестантизме помогла в Малой Литве сопоставить его обращение с превращением медведя на другой бок.

описывается культ домашних ужей и связанные с ним обряды, достаточно исчерпывающие, но в них этому культу не приписана никакая календарная дата, указано только, что это происходит «в определенное время года». Семантический обзор одного из этих текстов, как мы увидим, дает нам право утверждать, что это «определенное время» и есть *Крещение*, или *День червей*.

Само описание обрядов мы берем из имеющегося у нас текста Ласицкого¹, хотя он и переписан из более раннего Я. Малецкого².

Praeterea Lituani et Samagitiae in domibus sub fornace, vel in angulo vaporarij vbi mensa stat, serpentes fouent, quos numinis instar colentes, certo anni tempore precibus sacrificuli, euocant ad mensam. Hi verò exeuntes per mundum linteolum conscendunt, et super mensam morantur. Vbi delibatis singulis ferculis, rursus discendunt seque abdunt in cavernis. Serpentibus digressis, homines laeti fercula praegustata comendunt, ac sperant illo anno omnia prospere sibi euentura. Quod si ad preces sacrificuli, non exierint serpentes, aut fercula apposita non delibauerint: tum credunt se anno illo subituros magnam calamitatem.*

¹ См.: Lasickis 1969, 48 (лат.), 30 (лит.).

² Ср. «Обзор исследований» в Lasickis 1969, 63 и Balys 1948, II, 67.

* У Малецкого: *Praeterea Lituani et Samagitiae in domibus sub fornace, uel in angulo uaporarij, ubi mensa stat, serpentes fouent, quos numinis instar colentes, certo anni tempore precibus sacrificuli euocant ad mensam. Hi uero exeuntes, per mundum linteolum conscendunt, et super mensam assident. Vbi postquam singular fercula delibarunt, rursus descendunt, seque abdunt in cauernis. Serpentibus digressis, homines laeti fercula illa praegustata comedunt, ac sperant illo anno omnia prospere sibi euentura. Quod si ad preces sacrificuli non exierint serpentes, aut fercula super mensam posita non delibauerint, tum credunt se anno illo subituros magnam calamitatem* (BRMS II, 204–205) 'Кроме того, литовцы и жемайтийцы дома под печкой или в месте, полном гари, где стоит стол, держат ужей и почитают их как божеств, а в определенное время жрецы своими молитвами призывают их к столу. Заползая по чистой льняной скатерти, они закусывают и устраиваются на столе. После того как попробуют каждое блюдо,

Тут же мы приводим и литовскую версию этого текста, немного уточнив переводы Малецкого Й. Балисом и Ласицкого Л. Валкунасом. Но главная правка – введение слова ‘крестить’ (*krikštinti*) в значении ‘попробовать, начать’.

Кроме того, литовцы и жемайтийцы содержат змей в тепле в (своем) доме, под печью или в углу бани (скорее всего, курной избы), где стоит стол (т.е. во главе стола). Почитая их, словно богов, в определенное время года они молитвами жреца зовут их к столу. И на самом деле они, выползая (из своего логова), по чистому полотну (скорее всего, по полотенцу) заползают и устраиваются на столе. Там, покрестив (= немного попробовав) каждое блюдо, они сползают (на землю) и возвращаются в свои норы. Когда змеи уползают, люди весело едят крещеные блюда и верят, что у них в этом году (т.е. в будущем году) все сложится счастливо. А если, несмотря на молитвы жреца, змеи не выползают (из своего логова) или не окрестят приготовленные блюда, – тогда они верят, что в этом году у них случится большое несчастье.

(1) В переводе мы используем слово *змеи* (*gyvātės*) по примеру старинных авторов того времени, которые для обозначения этого существа часто употребляют и его литовское название (ср. *giuoitos* у Ласицкого). Это означает, что в то время слово *gyvātė* употребляли как для ядовитых пресмыкающихся, так и для неядовитых, как для «змей» (*gyvātė*), так и для «ужей» (*žaltys*). Введение современного термина *žalčiai* ‘ужи’ создало бы новую оппозицию между *змеями*, в этот день выползающими из леса, и домашними *ужами*.

(2) Эта точно описанная сцена – детальное изучение которой не входит в рамки нашего исследования – не что иное,

сползают вниз и прячутся в щелях. Когда ужи уходят, люди, ликуя, съедают эти попробованные блюда и надеются, что в этом году их ждет прекрасное везение. А если при молитвах жреца ужи не появляются или не пробуют поставленные на стол блюда, они верят, что в тот год случится большое несчастье’ (Ibid., 209). – Примеч. перев.

как описание ритуального пира на Праздник червей. Его главная функция – созвать домашних ужей, чтобы они окрестили все, один за другим, поданные на стол кушанья. А крещение в изотопии алиментарной культуры – которая особенно важна в литовской мифологии – обозначает начало новой жизни, гарантируя тем самым и ее счастливое продолжение. Значение начала как предопределения в литовском мифологическом мышлении бесспорно: успешность всего дня зависит от того, как он будет начат (Ласицкий достаточно подробно описывает Ягайло, который, нечаянно утром надев первым левый башмак, долго крутится на одной ноге, чтобы расколдовать такое плохое предзнаменование дня (Lasickis 1969, 20)); первое кукование кукушки фиксирует поведение и положение дел на весь год и т.д.

(3) Такая интерпретация крещения позволяет нам утверждать, что «определенное время года» (*certo anni tempore*), указанное Малецким–Ласицким, совпадает с серединой зимы и может эвентуально соответствовать христианскому 25 января: от крещения пресмыкающихся – или отказа крестить – зависит удача или неудача в наступающем году (*illo anno*).

Исходя из этого ясно, почему День червей имеет право называться *Крещением*.

(4) Также понятно, что не имеет смысла из-за этого обряда говорить о почитании змей как таковых: домашние ужи, как это заметил Эразм Стелла еще в 1518 г. – это всего лишь «любимцы и посланники богов»¹; это подтверждают и этнографические источники:

Oi tu žalty, žaltinėli,
Dievų siuntinėli,
Veskie mane in kalnelį
Pas mielą dievelį

‘Ой ты уж, ужик,
Посланник богов,
Веди меня на горку
К милому боженьке’².

¹ Balys 1948, II, 66–67 цит. его труд “Antiquitates Borussicae”.

² Balys 1948, 75 цит. в LT I, 2, 177, отмечая, что это обрядовая песня из округа Даукшяй.

Окрестив еду, они лишь выполняют волю пославшего их бога – или богов.

(5) Надо отметить также, что крещение еды совсем не означает благословения только пищи и обещания удачи в этой конкретной области. Наоборот, еда – это всего лишь та метафорическая плоскость, с помощью которой совершается *предопределение*, касающееся всего следующего года, назначение счастья или несчастья. Это облегчает нам поиск бога, чьим именем ужи вершат это предопределение. С одной стороны, фигура змеи связана с упомянутым Длугошем одним из главных литовских богов, названным на латыни *Aesculapius*, который соответствует прусскому *Патримпасу*. С другой стороны, учитывая функции распределения судьбы и счастья, этим литовским Эскулапом может оказаться не кто иной, как *Божок Месяц*¹.

III. КРЕСТИНЫ ЖЕРЕБЕНКА

Следующий текст, написанный лет на триста позднее, описывает другой, но тоже ритуальный пир:

Kumeluko krikosztinos

Priesz Grebeniczias Merrgos susideda pinigų perrka arelkos, – szutina ir sugruda su aguonom ir kanopem, ir su medum; ir sumusza kamukuos wadina czwikinu – arielku suwiri-na su medum – ażupraszo jaunimu (bernus). Te atoji ir iszgeri arelku, kożnas stato po gorciu ir par nokti ir unt ritojaus geria pardien keldami kumelukuj krikosztinas

‘Крестины жеребенка

Перед Сретением девки скидываются и покупают горелку, – варят и толкут с маком и коноплей и с медом; и делают комки под названием «чвикина» – горелку варят с медом, – зазывают к себе молодежь (парней). Те приходят и выпивают горелку, каждый берет по горсти, и всю ночь и назавтра пьют целый день, празднуя крестины жеребенка¹.

¹ Ср. выше, *Аушрине и Лайма*, с. 169.

² Kossarzewski 1937, с. 147.

Этот текст, в котором только исследование кулинарной изотопии потребовало бы отдельной научной работы, довольно трудно прочитывается: помимо мифологического толкования, к нему надо добавить несколько кратких филологических комментариев.

(1) Жеребенок, Крестины которого отмечаются, – это, несомненно, одна из эпифаний Молодого Месяца¹. Принимая во внимание, что лунные месяцы не соответствуют солнечным календарным месяцам, можно сказать, что то, что крестины празднуют перед Сретением, а не в День червей, не особенно важно. Однако тот факт, что пир начинается с вечера и продолжается всю ночь, подтверждает лунный характер этого праздника.

(2) Напиток, который готовят на Крестины, состоит, как мы видим, из двух частей: из водки, варенной с медом, – своеобразного крупника, который напоминает похожие напитки на родины и крестины², и из комков («шариков»), сделанных из толченого мака, конопли и меда, которые и придают специфичность напитку, называемому особенным именем – *чвикинас* (*čvikinas*).

(3) Эти комочки имеют форму яйца, а *жеребенком*, в свою очередь, в литовских диалектах называется желток (LKŽ): получается, что *комок* (*katukas*) – метонимия *жеребенка* (*kumeliukas*), его миниатюра. Учитывая, что *комок* сделан из мака, конопли и меда, символизирующих, грубо говоря, веселье, достаток и любовь, эти ингредиенты можно считать атрибутами *жеребца* и знаками его божественных функций.

(4) Именованье этих комков *čvikinas* может объясняться по общей диспозиции этой группы слов нелитовского происхождения: **čvikas* – это ‘часть брюк, где сходятся обе штанины’, вместе с тем и ‘ширинка’, а **čvikis* – это просто-напросто ‘пробка’ (LKŽ). Не надо быть семи пядей во лбу,

¹ Ср., кроме того, загадку: *Seredoj, pėtnųčioj, gimė kumeliukas aukso patkavom (mėnulis)* ‘В среду, в пятницу родился жеребенок с золотыми подковами (месяц)’.

² См. раздел *О пчелах и женщинах*, с. 341.

чтобы понять, что сделанный из комков чвикинаса в нашем контексте изображает мошонку жеребца как источник начальной, родовой энергии. Абсорбция такого продукта – своеобразная коммуникация с потенциальным источником благ, предоставляемых жеребенком.

(5) В связи с этим неудивительно, что обрядовый пир такого типа устраивают *девки*, т.е. незамужние, но уже готовые к браку женщины, на которых общество возлагает все надежды ценностей третьей сакральной сферы – любви, красоты, благосостояния. *Молодой Месяц* встречают и принимают, как и положено, представители молодого поколения деревни. Все это, конечно, всего лишь реликты древней забытой религии и, скорее всего, уже непонятных ритуалов. Но все-таки они не могут не напомнить некоторые данные древней прусской религии: у пруссов культ *Патримпаса*, которого изображали в виде веселого молодого мужчины, тоже поддерживали весталки (*waydolottinnen*)¹.

(6) По-видимому, не стоит отдельно доказывать, что *крестины жеребенка* по праву принадлежат к обрядам праздника *Крещения*.

IV. КРАТКИЕ ВЫВОДЫ

Притязания этого короткого исследования были меньше, чем могли дать повод подумать некоторые выводы, основанные на отдельных доказательствах. Была сделана попытка восстановить древнее празднование литовского Нового года, которое называлось *Krikštai*. Для этой цели прежде всего надо было выяснить значение названия самого праздника. Мало того: содержание праздника не будет полным, пока он не будет связан с придающими ему смысл обрядами. Нам кажется, что *Крестины жеребенка*, празднуемые молодежью общины с вечера и всю ночь, когда

¹ См. статью *Waidelotte* в: Būga I, 183–187, и S. Grunau, цит. в: Puhwell 1974, 5.

в день праздника, при участии жреца, готовится семейное торжество, на котором божества-ужи крестят и благословляют наступающий год, дают хотя бы частичную картину этого празднества. И наконец, праздник не будет целостным, если он не посвящен какому-нибудь божеству: фигура *Бога Месяца* – рождение которого в месяц *рога* означает начало Нового года – постепенно вырисовывается и занимает отведенное ему место.

Пятый раздел.

БОЖКИ

ПИЗЮС И ГАНДА

I. ФОНЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

[423]

II. СЕМАНТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

[425]

TAVVALS

I. ТАБАЛА – СВЯТКИ

[430]

II. СЕМАНТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ
ТАБАЛАСА

[432]

III. ТАБАЛАС И КОЛОДА

[435]

IV. ОЖИДАЕМЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ

[436]

TRATITAS KIRBIXTU

I. ТРАТИКАС КИБИРКШТУ

[437]

II. ВИРКШЧЯ КИБИРКШЧЯ

[438]

III. КИБИРКШТАС

[440]

ПИЗЮС И ГАНДА

I. ФОНЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Ян Ласицкий в своем труде “De diis Samagitarum” упоминает двух объединенных в пару божеств, имеющих тесную связь с браком:

Pizio iuuentus, sponsam adductura sponso, sacrum facit. Puellae quoque quendam Gondu adortant et invocant (Lasickis 1969, 40).

Перевод этого текста на литовский язык вызывает только одну проблему – восстановление литовской формы обоих теонимов. Чтобы ее правильно решить, следует, на наш взгляд, придерживаться хотя бы двух основных принципов.

(а) В подавляющем большинстве случаев Ласицкий, записывая на латыни литовские антропони́мы, прибавляет к ним латинские окончания в соответствии с ролью слова в предложении.

(б) Как верно замечает Б. Савукинас (Savukynas 1970, 163–173), зафиксированные Ласицким антропони́мы с фонетической точки зрения могут быть не только аукштайтскими, но и жемайтскими, и даже дзукийскими.

Если не придерживаться этих двух принципов, литовский перевод нередко может стать предлогом для производства «небывалых божеств».

Применив первое правило, мы видим, что слово *Pizio* употреблено в латинском дательном, а слово *Gondu* – в винительном падеже¹. Восстановление литовской формы первого

¹ Нам непонятно, почему Б. Савукинас (Savukynas 1970, 163–173) форму *Gondu* считает родительным падежом мн. числа.

из них не представляет особой трудности: *pizius* – хорошо известная в литовском языке лексема, зарегистрированная в LKŽ уже только в пейоративном смысле ‘распутник, развратник’ (ср. *pizė* – *cunnus* ‘вагина’).

Форму слова *Gondu* восстановить труднее. Его окончание в латинском винительном падеже должно быть *-um*: вполне возможно, что Ласицкий, заметив соответствие между литовским окончанием *-u* и латинским *-um*, решил оставить литовскую форму винительного падежа. Однако в литовском языке, если не считать немногочисленного IV склонения, винительный падеж с *-ų* можно найти только в диалектах, и тогда он соответствует литовскому *-ą*, именительный падеж которого может иметь отклонение *-as* или *-a*.

Чтобы применить второй принцип – принцип диалектных вариаций, следует заметить, что в списке богов Ласицкого мы встречаем даже три теонима, содержащих в своем корне основу *-gont-*, *-gond-* или *-gant-*; это

Gond-u,

Dvvar – gonth и

Waiz – ganth – os.

Учитывая литовскую, записанную, скорее всего, в Восточной Пруссии, форму *Вайжгантас* (*Vaižgantas*) и тот факт, что *Dvvargonth* Ласицкого у Претория обнаруживается как *Dvargantis*¹, интересующая нас форма *Gondu* кажется несомненно жемайтской и восстанавливается в винительном падеже как *Gandą*: выбор именительного падежа *Gandas* или *Ganda* уже не фонетическая, а семантическая проблема.

Теперь мы уже можем предложить и литовский перевод текста Ласицкого:

Молодежь (молодые мужчины), собираясь провожать невесту к жениху, приносят жертвы Пизюсу. Девушки также боготворят какого-то (-ую-то) Ганду, и к нему (или к ней) зывают.

¹ Ср. комментарии Юргиниса в Lasickis 1969, 75.

II. СЕМАНТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

(1) Первое, на поверхностный взгляд довольно соблазнительное объяснение значения этих божеств было предложено известным индоевропеистом Жоржем Дюмезилем: принимая во внимание брачный контекст, в котором выступают *Pizi(us)* и *Gondu*, он предлагает рассматривать их как сексуальные божества, напоминающие двойного латинского бога, тоже задействованного в свадебном обряде, *Mutunus Tutunus*¹. И действительно, если фаллический характер *Пизюса* несомненен, затруднение представлял только таинственный *Гонду*.

Предложенное решение проблемы *Гонду* характерно для концепций того времени, т.е. периода формирования сравнительной индоевропейской методологии в области мифов. Эти концепции отличало сильное, преувеличенное доверие к применимости законов сравнительной фонетики индоевропейских языков к ономастике. Установив несколько основанных на фонетике – или хотя бы оправдываемых ею – соответствий: серию *Gandharva – Kentauros – Februus*, Ж. Дюмезиль предлагал присоединить к ней и литовское *Гонду*, призвав на помощь семантическому оправданию такого присоединения сборник жемайтских мифов и сказок Э. Векенштедта, раскритикованный еще Брюкнером, в котором Векенштедт без стеснения часто снабжал подчас аутентичные, несколько приукрашенные тексты сказок заимствованными у Ласицкого или из других источников теонимами, таким дешевым способом «создавая» новую литовскую мифологию, в которой *Гонду* – форма антропонима не была даже сделана литовской – оказался богом огня, покровительствующим влюбленным, немного похожим на *Айтвараса*.

Эта неудачная попытка интерпретации *Гонду* – неудачная не только из-за слабости мифологических методов того времени, но в особенности из-за недостаточного

¹ См.: Dumézil 1929, 230–231 и sqq.

знания литовского контекста, как мифологического, так и семантического, – на долгое время отбила у индоевропейцев охоту интересоваться эвентуальным вкладом литовской мифологии.

(2) Вновь открывая это досье, точкой отсчета мы в таком случае выберем тот свадебный контекст, в который Ласицкас включил приведенные им имена богов. Углубившись в роль изотопии пчеловодства в литовской культуре и мифологии, мы совершенно неожиданно вынуждены были констатировать, что два впервые записанные тем же Ласицким пчелиных божества – *Бубилас* (*Bubilas*) и *Аустея* (*Austėja*)¹ не только интересуются сексуальными вопросами, не только активно ведут себя во время свадебных обрядов, но и, образовав пару, согласно сферам своей деятельности, примерно соответствуют тому разделению функций, которое можно вывести из крайне скупых приводимых Ласицким указаний о *Пизюсе* и *Ганде*. Отсюда и предлагаемая нами гипотеза, которую мы попробуем тверже обосновать, – возможность гомологизации этих двух пар божеств:

$$\frac{\text{Бубилас}}{\text{Пизюс}} \sim \frac{\text{Аустея}}{\text{Ганда}}.$$

Соответствие между *Бубиласом*, соблазнителем и лакомкой, и *Пизюсом*, имя которого в достаточной мере указывает на его сексуальные квалификации, совершенно очевидно и не требует, с нашей точки зрения, новых, дополнительных аргументов². Вторая гомологизируемая пара божеств, напротив, должна быть упрочена установлением их семантического параллелизма. Это заставляет нас

¹ Ср. выше, *О пчелах и женщинах*, с. 341.

² Упомянем, на всякий случай, хотя бы один документ – *Piršlio nusmerkimas myriop* 'Приговор свата к смерти', который подписал наряду с Бамбизом из Шяуляй, Магде из Расайняй и другими «печатниками и печатницами» и *Пизялис* из Салантай (Juška 1883, II, 349).

немного остановиться на семантической сфере, которая возникает вокруг слова *ganda(s)*.

(3) Эрнст Френкель, изучая словарь *Kamexizisa* М. Петкевича (Fraenkel 1947, 48–49), выпущенный в 1598 г., т.е. в то же время, что и *De diis* Ласицкого, довольно исчерпывающе обсуждает смысл слова *negandas* ‘недостаток’, выделяя в нем два основных значения:

- (a) *Ubermut, Uberfluss, Luxus*,
например: *neganduosna kuniszkuosna* = *w zbytki cielesne* ‘в телесных излишках’;
- (б) *Angst, Schrecken, Sorge, Unzufriedenheit, Mangel*,
например: *wisokię negandę ir griekę* = *wszyskich niedostatkow y grzechow* ‘всяческих недостатков и грехов’.

Поскольку эти два значения, по мнению Э. Френкеля, противоречат друг другу, он предлагает рассматривать второе значение этого слова как избыточное – префикс *-ne* в нем только эмфатическим способом повторяет отрицательное значение «нехватки», «неудовлетворенности», которое слово *gañdas, gandà* уже имеет в своем значении *Alarmnachricht, (schreckliches) Gerücht*. А первое значение этого слова, ‘излишек’, становится в таком случае вполне понятным как *Nichtangst, Nichtschrecken, Nichtmangel*, иными словами, как отрицание *gañdas*.

Понятно, что если бы было принято такое толкование *gañdas*, сообщающее ему примитивное негативное значение, то оно бы разрушило предлагаемую нами гипотезу, касающуюся возможной гомологизации *Аустей* и *Гандаса*: трудно допустить, чтобы девушки по случаю свадьбы почитали, как на это указывает Ласицкий, какого-то бога «страха» или «недостатков»; такой бог, даже если бы это подтвердилось, не имел бы ничего общего с добродетельной *Аустеей*.

Аргументация Э. Френкеля в процессе решения этой семантической проблемы основывается на принципе логической контрадикции, согласно которому антоним одного данного слова получается при отрицании его

декларативного содержания (ср. красивый → некрасивый). Этим принципом, несомненно, можно объяснить большое количество семантических бинарных отношений, однако он никоим образом не может быть единственной моделью опознания семантических отношений. Рядом с ним часто приходится встречать, например, другой, так называемый критерий границы: семантическая связь слов *перелить* и *недолить* непонятна, если не ввести понятия «границы», «нормы»; действие, описываемое первым словом, переходит границу, описываемое вторым – ее не достигает; и в том, и в другом случае это *отрицание* намеченной или предпочитаемой нормы. Следует отметить и то, что наш пример противоречит выводам Френкеля: отрицательный префикс *не* появляется здесь только в случае недостижения границы, т.е. в случае *Mangel*, где он, по Френкелю, обладает лишь плеонастической функцией.

Возвращаясь к интересующей нас проблеме, нетрудно понять, как в таких или подобных им случаях в литовском языке – но и в других языках – функционирует двойное отрицание, дающее два контрарных, а не контрадикторных значения: между *negandas* в виде “*Mangel*” – «недостачей», «нехваткой», с одной стороны, и *negandas* в виде “*Überfluss*” – «излишком» – с другой, остается место для выражения позитивно оцениваемой нормы. Как раз слово *gandas* – или *ganda* – и заполняет это пространство, выражая понятия «меры», «достаточности», «удовлетворенности». Слово *gañdas* в этом значении фиксирует и LKŽ, приводя более поздние примеры; тем же значением ‘иметь в достатке, хватать’ обладает и производный глагол *gandėti*; «языковое сознание», наконец, естественным образом сопоставляет эти лексемы со всей группой лексем со значением *gañà* ‘достаточно’¹.

¹ Другое значение слова *gañdas* – *Gerücht, rumeur* ‘слух’ нас прямо не касается. Но его можно было бы объяснить при помощи другой имплицитной семантической структуры: *gandas* – это, по мнению наблюдателя, большее или меньшее знание ситуации, квалифицированной как *gandas* или *negandas*.

(4) Это общее, основное значение *gañdas* полностью соответствует основным чертам характера *Аустеи*; *Аустея* как идеализированная ответственная домохозяйка заботится о том, чтобы у семей опекаемых ею женщин ни в чем не чувствовалось недостачи, чтобы всего было в *достатке*; как женщина, ответственная за свое поведение и поступки своей семьи, она опекает серьезных, *сдержанных* женщин. Чувство меры как понятие, нормирующее поведение и социальные связи индивидуума, без сомнения, играет немало важную роль в таких сообществах, как интересующее нас литовское. Это подтверждает и обнаруживаемая в разных индоевропейских мифологиях проблематика неумеренности, проявляющаяся в появлении и укрощении ненасытного бога – индийского *Мада*, скандинавского *Квасира*, литовского брата *Ветра*, скованного железным обручем¹. Это объясняет не только семантическую сферу *Гандаса*(-ы), регулирующую семейные отношения, но и идеологический контекст других богов – *Вайжгантаса* и *Дваргантиса*.

Приведенные нами аргументы представляются нам достаточно весомыми: они позволяют не только составить пары божеств, мужские *Бубилас–Пизюс* (*Bubilas–Pizius*) и женские *Аустея–Ганда* (*Austėja–Ganda*) (поскольку *Gondu*, как мы видели, позволяет восстановить как именительный падеж мужского рода *Gandas*, так и именительный женского рода *Ganda*), но и рассматривать эти пары не как двойные божества, а как двойные – фигуративные и абстрактные – теонимы одного божества.

¹ Ср. наше “*Mythologie comparee*” (Greimas 1970, 126), использующее результаты исследований Ж. Дюмезиля.

TAVVALS¹*Deus auctor facultatum**.

I. ТАБАЛА – СВЯТКИ

(1) В «Этимологическом словаре» Френкеля среди приведенных под вводным словом *tabalái* (междом.) многочисленных лексем с корнем *tabal-* можно обнаружить и слово *tābala*, по Межинису, обозначающее *Block-, Heilig-abend* 'Канун Рождества, Святки'.

Описание этого праздничного вечера (= второго дня Рождества), посвященного «волочению колоды», мы встречаем в «Юзе из Паланги» М. Валанчюса:

...pradėjo loti šunys ir kažikas brakšt-brakšt į langą brazdinti. Gaspadorius prisikišęs klausė: "Kas čia?" Atsakė: "Mes susiedai blukvilkiai, argi roda bernelį giedoti?" Šis atsakė: "Roda, roda". Tuojau įėjo keturi vyrai, trys jauni, o vienas senas, žilas, pagiedojo Sveikas Jėzau mažiausias, ir tarė senis:

– Sosiedėli, atėjom pas tamstą ne gerti ne valgyti, bet tamstą pasveikinti. Esi stiprus ūkininkas, geras susiedas, dievobaimingas žmogus, dar mano vaikui kūma: tarp mūsų plikų gali vadintis karalium, kaipo tarp aklių vienakis. Mylim tamstą, nekartą susišelpiam, todėl, sulaukę tos didžiosios šventės, sveikinam tamstą drauge su gera moteria ir su gražiais vaikais. Tegul tamstą Viešpats ilgai užlaiko dėl mūsų laimės.

‘...начали собаки лаять, и кто-то бракшт-бракшт в окно скребется. Хозяин приник и спрашивает: «Кто там?» Отвечают: «Мы соседи, волочащие колоду, можно парню петь?» Он отвечает: «Можно, можно». Тут же вошли четыре мужика, три молодых, а один старый, седой, спели Славься, Иисус Младенец, и сказал старик:

‘– Сосед, пришли мы к тебе не пить, не есть, а тебя поздравить. Ты крепкий хозяин, хороший сосед, богобоязненный человек, да еще кум моего ребенка, меж нами, босяками, можешь называться королем, как одноглазый среди слепых. Любим мы тебя, не раз друг другу помогали, поэтому, дождавшись этого великого

¹ Эта статья впервые напечатана в Greimas 1975.

* Бог – источник способностей/возможностей (пер. с лат. Л. Сумм). – Примеч. перев.

*Motuzas pasakė jiems ačiū ir
pasvadino*

праздника, поздравляем тебя
вместе с доброй женой и кра-
сивыми детьми. Пусть тебя Го-
сподь подольше держит, на *наше*
счастье.

Мотузас сказал им спасибо и уса-
дил' (Valančius 1972, I, 237–238)¹.

(2) Такое описание волочения колоды можно допол-
нить приведенными С. Даукантасом сведениями; согласно
им, люди *vilko blūką per kiemus... tabalus muszdamis* 'волокли
колоду по дворам... били в табалай' (Daukantas 1845, 142)².

Учитывая, что табалай (*tabalai*) – это ударный музы-
кальный инструмент, сделанный из нескольких горизон-
тально подвешенных в предклети (или предбаннике) досок
(MLTE, III, 459)³, описание М. Валанчюса должно быть
дополнено еще одним, вступительным эпизодом «битья
в табалай»: перед тем как войти в избу, соседи сначала бьют
в табалай, напевая песню, начинающуюся со слов:

*Tabalaj, taj, taj, taj,
Judink seni kaulus, op, op, op,
Sódauszk rankū delnās*

'Табалай, тай, тай, тай.
Шевели старыми костями,
оп, оп, оп,
Хлопни в ладоши'⁵.

Вспомнив, что *табалас* (*tābalas*) называется танец, кото-
рый танцуют одни мужчины (MLTE, III, 459)⁶, не следует

¹ Курсив мой. – А.Г.

² Пока что мы нарочно пропускаем предлагаемое С. Даукан-
тасом отождествление колоды и старого года.

³ Этого слова не хватает в словаре Френкеля.

⁴ *Tabalus mušti* с семантической точки зрения не имеет ниче-
го общего с русской метафорической экспрессией «табалу
бить», *müßig umherschlendern* 'праздно прогуливаться'.

⁵ Daukantas 1845, 142, цит. Френкелем. Неясно, означает ли
здесь *tabalai* музыкальный инструмент или старика, к кото-
рому обращаются в звательном падеже.

⁶ В словаре Френкеля не хватает этого значения слова. *Tābalas*
как танец не ограничивается только Жемайтией; ср. загадку:

удивляться, если пока еще неизвестные нам источники присоединят к этому эпизоду и сцену танца, тем более что содержание песни явно на это намекает.

(3) Дополненный таким образом ритуал волочения колоды состоит из четырех частей:

- (а) битье в табалай;
- (б) приветственная песнь;
- (в) орация старика;
- (г) угощение соседей¹.

Задача мифолога в таком случае состоит в исследовании синтагматической структуры этого ритуала при стремлении выявить контрактуальные отношения между миром богов и миром людей. Но это уже выходит за пределы установленных нами границ данного сочинения.

II. СЕМАНТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ТАБАЛАСА

(1) Становится понятно, почему битье в табалай присоединяется к обряду гуляния *волочащих колоду*, когда мы принимаем во внимание социальные функции табалай как музыкального инструмента: «Сигналами табалай жителей деревни приглашали в баню, на поминки, свадьбу, собрания» (MLTE, III, 459), т.е. на все общественные сходки, где проявившиеся социальные отношения, переступая границы семьи, объединяют всех *соседей*, при этом не выходя из круга деревенской общины.

Текст орации, приведенной М. Валанчюсом, также подчеркивает ту самую социальную функцию волочения колоды, которая выражается в посещении добрых, помогающих друг другу, кумовствующих, гарантирующих таким

Kas tai, kas tai: užu balto beržyno vilkas tabala šoka? (Liežuvis) 'Что это, что это: за белыми березами волк табалас пляшет (Язык)' (Dieveniškės 1968, 374).

¹ *Blūkį vilkti* 'колоду волочь' означает вместе с тем и 'гостить' (LKŽ: Паланга).

образом счастье общины «соседей». Битье в табалай, таким образом, всего лишь символическое выражение гибкости соседских связей.

Предложенный Ласицким (Lasickis 1969, 40) бог *Таввалс*, «поставщик добрых услуг», естественным образом присоединяется к только что описанному ритуалу: с семантической точки зрения сфера его деятельности идентифицируется с общим значением обряда, а с фонетической точки зрения его нетрудно включить в обширную группу *tabalai*. Наконец, с мифологической точки зрения естественно, чтобы ритуальному тексту соответствовало мифическое существо.

(2) Характерно и включение волочения колоды в общий контекст рождественских традиций. Литовское Рождество (*Kalėdos*) не только не имеет почти ничего общего с христианской традицией этого праздника, оно во всех своих проявлениях – *праздник общинной солидарности*. Отмечание этой солидарности охватывает не только семейство в широком смысле, но и сообщество живых и мертвых и всю интегрированную в семью живность: блюдами Сочельника делятся не только с домашними животными и пчелами, но и с фруктовыми деревьями. Этот праздник замкнутой семейной солидарности допускает лишь два исключения: посещение отдаленных племен, которое выполняют группы молодых всадников, и посещение добрых соседей, волоча колоду. Таковы две формы расширения семейной общины.

(3) На данный момент нам известны только три вступительных сегмента приветственной песни:

(a) *Sveikas, Jėzau, mažiausias;*

(b) *Juozapai, seneli, sugauk man genelį,
Sugavęs nepaleisk, į maišelį įleisk;*

(c) *Tabalai, tabalai, visi garbin tave*

(a) 'Славься, Иисус Младенец'
(М. Валанчюс);

(б) 'Дедушка Юозапас, поймай
мне дятла,
Поймав, не отпускай, запусти в
мешочек' (LKŽ: Паланга);

(в) 'Табалай, табалай, все тебя
чтят'
(LKŽ: Дарбенай, Кретингский р-н).

Церемония волочения колоды, происходящая на второй день Рождества, вроде бы представляет собой и языческую версию этого праздника: сам гимн называется «парень» (*bernėlis*) или «ребята» (*bernėliai*) – вроде бы это отголосок христианского Рождества. Во всяком случае, так его представляет епископ Валанчюс, любящий в своих описаниях заменять профанные песни на церковные гимны, уполномочивая своего Юзе придумывать новые гимны. Убедительнее второй текст (б), который представляется как пародия на «ребят». Скудость имеющихся сведений не позволяет провести семантический анализ этих текстов. Однако стоит отметить, что вместо Младенца Иисуса, главного персонажа христианского праздника, появляется дедушка Юозапас (Иосиф), покровитель Святого семейства, т.е. в определенном смысле “*auctor facultatum*”.

Всем известно, что появление христианского святого в народных верованиях часто маскирует языческое мифическое или божественное существо, которое ранее было на его месте. Таким образом можно объяснить и появление на месте Юозапаса в третьей версии (в) *Табаласа*. Ясно, что Табалас в этом тексте – персонаж, к которому обращаются, которого почитают, по крайней мере, в шутку. Также понятно, что Табалас представляется как антропоморфная фигура *старичка*: как дедушка Юозапас, как старик, разминающий свои кости битьем в табалай, как седой старец, входящий в избу, чтобы произнести орацию.

С филологической точки зрения этот фольклорный текст, упоминая дедушку *Табаласа*, и есть то свидетельство, которого ожидают мифологи, чтобы можно было включить *Таввалс* (*Tavvals*) Ласицкого в список «подлинных» литовских богов, придавая ему статус бога деревенской общины, вдохновляющего добрососедские отношения и присматривающего за ними.

Остается последний вопрос: почему этот рождественский ритуал называется «волочением колоды»?

III. ТАБАЛАС И КОЛОДА

Прежде всего, следует предостеречь от возможной ошибочной интерпретации этого названия: хотя *blùkas*, *blùkis*, *blùkè*¹ и означает 'чурка, полено', на церемониях волочения колоды – во всяком случае, во времена С. Даукантаса и М. Валанчюса – никто никаких поленьев не волочет, как и на масленичном «катании пчелок» никто не ставит ульи в сани. Можно, конечно, допустить, что этот фигуративный стереотип имел когда-то и «прямое» значение, описывающее настоящее волочение куска дерева. Однако цитируемое Френкелем пояснение С. Даукантаса, согласно которому в Земгалии и Курляндии колода, которую волокли по дворам в Рождественскую ночь и под конец сжигали, символизировала завершающийся старый год, не кажется нам достаточно весомым не только из-за нехватки подкрепляющих его фольклорных данных, но в особенности из-за отсутствия элементов, характерных для ритуалов этого рода: борьбы старого и Нового года или эпизодов смерти и воскрешения. Более правдоподобным кажется цитируемое там же замечание Эндзелина, что волочение колоды – реликт древнего индоевропейского культа *столбов*².

При желании поддержать и расширить эту гипотезу следовало бы прежде всего предложить синонимичность двух слов, колода и табалас (*blùkas* и *tābalas*). И впрямь, если *tabalaī* как музыкальный инструмент состоят из нескольких связанных досок (длиной 60–100 см, шириной 15–20 см, толщиной 3–4 см), то единственное число этого слова *tābalas* вполне может означать 'толстую доску'³. Между тем *blùkè* (или *blùkas*) – это не только чурка или полено, но и 'толстая доска'.

¹ LKŽ. Это заимствования из немецкого *Block*.

² Ср. также собранный К. Бугой интересный лексикологический материал о культе столбов, истуканов и идолов у литовцев.

³ Ср. LKŽ: *senoviški suolai iš blukių (storų lentų) buvo padaryti* 'старинные лавки были сделаны из толстых досок' (Вабальнинкас, Биржайский р-н).

Таким образом, *Табалас* означало бы не только божественное существо, могущее проявиться в человеческом образе, но вместе с тем и *колоду*, т.е. идола, в котором воплотилось это существо, отождествляясь с ним¹. Подобная двусмысленность полностью соответствовала бы архаичным формам мышления. А замена *tābalas* на заимствованное *blūkas* могла бы объясняться как эвфемизм в контексте преследуемой и угасающей народной религии. Ясно одно: только эта гипотеза позволяет понять семантику предложенного Межинисом слова *tābala*, означающего ‘святой вечер колоды’.

IV. ОЖИДАЕМЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ

Цель этого сочинения двоякая. С мифологической точки зрения хотелось утвердить в правах упомянутого Ласицким бога *Табаласа* как покровителя соседской взаимопомощи и доброго сожительства. С филологической точки зрения, пополнив посвященную гнезду *tābalas* статью словаря Френкеля новыми лексическими данными, хотелось обратить внимание на требования семантической когерентности, долгое время пробывшие под строгим присмотром фонетики и заново, благодаря Э. Бенвенисту, предъявляемые к этимологическим исследованиям. Иерархизированное установление структуры значений для всей группы производных от *tābalas* кажется в такой перспективе более важной задачей, чем закрепление за ней исходного фонетического этимона; может ли эта группа лексем быть прикрыта, как считает Френкель, междометием *tabalái!* или составным словом *tab-al-as* – это новая проблема, выходящая за пределы нашей компетенции.

¹ Ср. слово *Gavēnas*, одновременно означающее и божество, живущее в овине, и столб.

TRATITAS KIRBIXTU

I. ТРАТИКАС КИБИРКШТУ

Deaster est, qui scinitillas tugurii restinguit, т.е. ‘божок, гасящий искры в избушке’¹: так, одним коротким предложением Ласицкий называет наряду с другими божествами огня² еще одно связанное с огнем мифическое существо.

Объяснение этого теонима, составленного из двух слов, представляет определенную сложность. Правда, по поводу *Kirbixtu* все исследователи согласны, что это родительный падеж множественного числа слова *kibirkštis* ‘искра’, однако неясным остается детерминируемый искрами *Tratumas* (*Tratitas*). До сих пор исследователи³ предлагали рассматривать его как деформацию литовского славизма *trotytojas* ‘тратящий’. Подобная интерпретация, хотя она вполне удовлетворительна с точки зрения смысла – она отвечает латинской дефиниции деятельности божка, – вызывает сомнения по двум причинам: славянское имя литовского божества здесь необязательно; трудно допустить такое сильное фонетическое искажение этого имени. Она была бы приемлема лишь в том случае, если бы не было возможным иное объяснение этого слова.

А такая замена есть: достаточно допустить простую ошибку корректуры – а их в тексте Ласицкого немало, – спустав буквы *t* и *k*, прочесть *Tratitas* как *Tratikas*, и мы получим несомненно литовское название действующего лица. Наряду с *Tratikas* у Ласицкого встречается и *Twerticos*; суффикс *-ikas* до сих пор продуктивен в литовском языке.

Корень слова *trat-ikas* тоже понятен: мы находим его в других однокоренных словах, как, например, *trāt-inti*,

¹ Lasickis 1969, 42, 22.

² В том же разделе мы видим опознанные исследователями *Peleno Gabija* ‘Пепельная Габия’ и *Moterų Gabija* ‘Женская Габия’.

³ А. Межинский и В.С. Яскевич (Lasickis 1969, 83).

trat-é ti ‘лопаться, взрываться при горении’, т.е. в группе лексем, семантически связанных с огнем. Перефразируя, *Тратикаса* можно таким образом объяснить как ‘взрывателя искр’. Комбинация двух слов, составляющих теоним, тоже комплементарна: так же как, например, в грозе мы можем выделить гром как ее звуковой аспект и молнию как световое явление, так и *traté jimas* ‘лопанье, взрывание’ – звуковой, а *kibirkščiāvimas* ‘искрение’ – световой эффекты того же явления.

Такая лексическая интерпретация позволяет лучше понять и деятельность самого божка. Если посмотреть на поведение искр в очаге, то видно, что два вышеупомянутых световых и звуковых эффекта не совпадают во времени, а следуют один за другим во временной линии: сперва появляется искра, летящая по выбранной ею траектории, и лишь после этого ее внезапно останавливает неожиданный взрыв. Это полностью соответствует дефиниции ‘божка, гасящего искры в избушке’.

Необходимость в *Тратикасе* как божестве локального порядка, вполне понятна: он как взрыватель искр вовремя их останавливает, не позволяя им достичь соломенной крыши и вызвать пожар. Это его практическая функция. Однако его деятельность проявляется и в другой, мифологической плоскости, делая его еще более уважаемым существом. Широко известно верование, согласно которому искры в очаге означают мўки находящихся в огне душ (Balys 1948, II, 32): легко представить, что *Тратикас*, взрывая, гася искры, одновременно умаляет и муку страдающих душ, успокаивает их.

II. ВИРКШЧЯ КИБИРКШЧЯ

Подобные мифологические отношения между *Тратикасом* и душами можно было бы считать плодом воображения мифолога, если бы не дополнительные доказательства для их обоснования. Благодаря счастливой

случайности в сокровищнице собранных Й. Басанавичюсом сказок нам довелось обнаружить довольно странный рассказ «О виркшче-кибиркшче» (“*Apie virkščę-kibirkščę*”), записанный в Шяуляйском приходе (Basanavičius II, 103), неподалеку от этнографической области, к которой относятся используемые Ласицким источники.

Рассказ по своей структуре напоминает известную всем сказку “*Bėkim, bėkim, dangus griūna*” ‘Бежим, бежим, небо падает’, с той только разницей, что *виркшчя-кибиркшчя*, затеявшая эти бега, бежит *į peklą dušių gelbėt* ‘в пекло души спасать’ и что сказка, которая кончается комментарием *teip daug velnių išmuša ir daug dušių išgelbėja* ‘так много чертей выбила и много душ спасла’, далеко не юмористическая, а мифологическая. С другой стороны, у героини сказания двойное имя или два имени: кроме уже ставшего нам близким *Kibirkščia*¹, она вместе с тем называется и *Virkščia* (‘стебель бобовых растений – гороха, фасоли и т.д.’), а связь гороха и бобов с посмертной жизнью, к которой мы вернемся по другому поводу, несомненно, сильна.

Итак, *Виркшчя-Кибиркшчя* со своими помощниками: подберезовиком, крысой, ежом, половинкой жернова и бочонком кваса – прибегает в ад. Они прячутся там, кто где может, а *Виркшчя-Кибиркшчя* залезает в очаг². Вскоре возвращается и «большой, старый, седой черт» – архаичная фигура *Вяляняса*: когда скребется крыса, он думает, что это *tur but nauja duše ateja* ‘наверное, новая душа пришла’, и, подойдя к очагу³, начинает раздувать огонь. Воспользовавшись этим, *Виркшчя-Кибиркшчя prikiša ugnį pri barzdos ir užsidegė barzda*

¹ Слово *kibirkščia* не включено в LKŽ, там мы находим только *kibirkštė* и *kibirkštis*: скорее всего, оно создано по аналогии с *virkščia* ‘стебель’.

² *Ugniekas*; по данному там же описанию, *Šiaulių pav. vadina tokę vietą akmenais aptūrytą prengiję (priesenį) kur ugnį kuren’ – kaip kuknė, tik be kamino* ‘В Шяуляйском округе так называют такое место в сенах, обложенное камнями, где разводят огонь, – как кухня, только без трубы’.

³ *Židinis – vieta prie pečiaus, kur iš pečiaus sušluoj’ ugnį su pelenais* ‘Очаг – место у печи, куда из печи выметают огонь с пеплом’ (LKŽ).

‘подносит огонь к бороде, и загорелась борода’, а испуганного, убегающего *Вяльняса* наконец убивает помощница героини *Половинка Жернова*.

В рамках этой статьи не стоит исчерпывающе анализировать всю сказку, достаточно лишь подчеркнуть несколько деталей этого повествования: *Кибиркшчя*, несомненно, существо, связанное с огнем, но живет она не в огне, а в очаге (*ugniekas*); она лишь берет огонь (= искру) и подносит его к бороде *Вяльняса*. *Кибиркшчя*, следовательно, даже не искра, а персонифицированное мифологическое существо, обладающее вертикальной фигурой *виркшчи-стебля*.

Ее сходство с *Тратикасом Кибиркшту* так же несомненно и подкреплено не только соответствием имени: в то время как *Тратикас* гасит искры *Кибиркшчя*, напротив, их вызывает и выпускает из огня: это два дополнительных аспекта одной сферы деятельности. Самое же главное – свойственная этому божеству – либо этим божествам – общая цель их деятельности в обоих случаях: *Тратикас* умиряет искры, успокаивая муки душ, а *Кибиркшчя* покидает домашнее пространство и организует экспедицию в ад для спасения душ.

III. КИБИРКШТАС

Это досье можно дополнить еще одним текстом, уже не сказочного характера, который описывает «настоящий случай»:

– *Anais metais užmušė Perkūnas Raseiniųs policeiskį. Apie jo užmušimą šitaip žmonės pasakoja. Rytą anksti atsikėlęs, jis sušaukė savo namiškius ir pasakoja, kad jam miegant atėjusi pana ir sakanti: “Tave šiandien Perkūnas užmuš”. O jis sakęs: “Aš tokio smerčio nenoriu”. – “Jei tu išlaidysi, kai aš suveršiu su stanka tavo mažiuką pirštuką, tai išliksi gyvas”.*

– В том году убил Перкунас в Расейняй полицейского. Про его убийство так люди рассказывают. Утром он рано встал, созвал своих домашних и рассказывает, что, пока он спал, к нему пришла дева и говорит: «Тебя сегодня Перкунас убьет». А он отвечает: «Я такой смерти не хочу». – «Если ты выдержишь, когда

Tai pasakius, paėmė šilkinę stancką ir suveržė su ja mažiuką pirštuką taip labai, kad jis pabudo nuo to skausmo. Jam pasakojant savo sapną, visi namiškiai apstojo apie jį. Pasirodė mažas debesuks ir sykiu trinkt griauštinis, ir nutrenkė jį ant vietos

я тебе петлей затяну мизинец, тогда жив останешься». Сказав это, взяла шелковую петлю и затянула мизинец так сильно, что он проснулся от этой боли. Когда он рассказывал свой сон, все домашние его обступили. Показалось маленькое облачко, и сразу гром грянул и убил его на месте' (LMD I, 144 (65). Цит. по: TD IV, 136)¹.

На первый взгляд этот текст кажется совершенно не связанным с нашим сюжетом; скорее, он сообщает новую информацию о Перкунасе и его деятельности.

(1) Прежде всего, текст описывает магическую процедуру, при помощи которой можно предохраниться от смерти, насланной Перкунасом. Она основана на явной связи между Перкунасом и мизинцем: действие, направленное против мизинца, – его стягивание *stancka*, т.е. петлей магического свойства, – идентифицируется с действием, направленным против самого Перкунаса. При выполнении некоторых условий – когда возможная жертва Перкунаса способна вытерпеть боль – стягивание мизинца означает и усмирение мощи Перкунаса.

(2) Объяснение этой магической процедуры требует некоторого исследования форм, в которых проявляется Перкунас. Говоря о деятельности *Тратикаса*, приходилось упоминать, что в общем феномене грозы надо выделять два явления – молнию и гром. Этнографические данные это полностью подтверждают. При желании, например, объяснить грозу в рамках христианизированной мифологии говорится, что

Lucipierius, važiuodamas per akmenis su savo karieta, labai smarkiai dunda ir žiežirbos lekia. Žmonės įsivaizduoja tą dundesį perkūnu, o žiežirbas žaibu

‘Люцифер, когда едет в своей карете по камням, очень громко гремит, и искры летят. Люди представляют, что этот грохот – гром, а искры – молнии’ (LTA 832 (653). Цит. по: TD VI, 130).

¹ Текст, опубликованный Й. Балисом, записан в Шилуве в 1905 г.

Другое, похожее объяснение дается уже в этнонаучном плане: по Коссаржевскому, есть такой *ignis zwana Rûde* ‘огонь, называемый Руде’, т.е. по имени *Руде*, при этом по-польски разъясняется, что это «зарницы, свет на небе без грома», но и прибавляется дальше, что *yr zajba su perkunija iz Rudes yr be rudes buti negal* ‘есть молния с громом из Руде и без зарниц быть не может’ (Kossarzewski 1937, 146).

(3) Этот небесный огонь – *Руде*, появление которого мы чаще всего называем молниями, может проявляться и в очень точных формах. Одна из таких форм – это *огненная петля*, которая набрасывается на шею выбранной жертвы. В другом тексте, предложенном Й. Балисом, все объясняется с христианской точки зрения; текст категорично заявляет:

Perkūnq valdo šv. Mykolas, o žaibus šv. Jokūbas: Jokūbas užmeta žaibo kilpą velniui ant kaklo, o paskui šv. Mykolas jį nutrenkia

‘Перкунасом управляет св. Михаил, а молниями – св. Иаков: Иаков набрасывает черту на шею петлю молнии, а потом св. Михаил его поражает’ (Basanavičius II. Цит. по: TD III, 129).

Его дополняет еще одно похожее объяснение:

Pats Dievas, neturėdamas laiko velnius gaudyti, išsiuntė žaibą, kad jis sugaudytų visus velnius ir į peklą sumestų. Žaibas, Dievo liepiamas, kaip tik pamato kur velnių tuojau neria ant kaklo ir dideliu triukšmu nuneša į pragarą

‘Сам Бог, у которого не было времени чертей ловить, послал молнию, чтоб она словила всех чертей и бросила в пекло. Молния по велению Бога, как только увидит где черта, сразу набрасывает [петлю] на шею и с большим грохотом тащит в ад’ (LTA 489 (24). Цит. по: TD VI, 129).

Не важно, кто будет исполнителем этой акции – Перкунас, св. Иаков или Молния, – остается факт, что молния в коллективном воображении истолковывается как *огненная петля* для отлова жертвы.

(4) Вооружившись этими знаниями, мы можем вернуться к обреченному на смерть полицейскому из Расейняй.

Магическая процедура, которую выполняет во сне «дева», чтобы его спасти, как мы видим, симпатического характера и проявляется в употреблении аналогичной структуры: стягивание *stancka* на мизинце соответствует затягиванию огненной петли на шею жертвы. Поскольку, как утверждает текст Коссаржевского, грозы «без зарниц быть не может», то ясно, что сопротивление стягиванию спасло бы человека от удара грома. Увы, но в нашем случае жертва не выдерживает боли и просыпается, тем самым оборвав выполнение процедуры. Все-таки надо заметить, что первая фаза грозы – зарницы молний – засчитывается, если ее заменить затягиванием мизинца: Перкунас убивает полицейского как гром среди ясного неба, без молний.

С другой стороны, и мифологическое мышление не стесняют такие контрадикции – стягивание мизинца означает одновременно и ущемление силы *Перкунаса*, или, вернее, усмирение самого Перкунаса. В этом смысле мизинец не что иное, как миниатюрный Перкунас.

На данный момент мы не знаем исследований, которые изучали бы символику пяти пальцев в литовской мифологии. Если выборочно листать Словарь литовского языка (LKŽ), то можно заметить обилие названий интересующего нас мизинца: кроме слов международного характера, таких как *ушной палец* (*ausiės pirštas*), кроме обычных прозвищ *мальши* (*mažylis*) и *последний* (*galinis*), кроме означающего то же самое *pėmpuitis*, внимание мифолога привлекает название *железный палец* (*geležinis pirštas*), позволяющее предположить его мифологические функции. Но самое интересное для нашего досье его название – *kibirkštas*. Такое его наименование кажется необъяснимым никакими позитивистскими аргументами «здорового ума», и наоборот – оно становится само собой разумеющимся в анализируемом нами мифологическом контексте: это имя миниатюрного Перкунаса или его метонимия, а позднее и наименование отдельного божества. Мы знаем, что именем другого, большого пальца – *nykštys* названо мифическое существо, *Nykštukas* ‘тном’, которое играет немаловажную роль в литовской низшей мифологии, в то время как в фольклоре других стран

он уже деградировал до просто веселого и ловкого героя. Не было бы странно, если бы и имя мизинца тоже совпало с именем другого мифического существа. Деятельность и *Тратикаса Кибиркшту*, и *Виркишчи-Кибиркишчи*: оберегать имущество людей, помогать душам и спасать их от *Вяль-няса* – соответствует, но, возможно, в более узкой области, функциям огненного бога *Перкунаса*. Внешние проявления *Тратикаса* в виде искр и взрывов тоже приближают его к *Перкунасу*. Следовательно, сопоставив эти три названия, принадлежащие к одной лексической группе, есть основания рассматривать их как синонимы и считать имя *Кибиркш-штас* первоначальным именем этого домашнего бога огня.

446 ПРЕДИСЛОВИЕ

Первый раздел.

454|| СКАЗАНИЕ
О СОВИИ,
ПРОВОДНИКЕ ДУШ

Второй раздел.

484|| ВЕРХОВНЫЕ
БОГИ

Третий раздел.

510|| ВЯЛЬНЯС
и КАЛЕВЯЛИС

Четвертый раздел.

542|| ДОМАШНИЕ
БОГИ

Пятый раздел.

576|| ПЕРКУНАС,
ПЕРГРУБИС и
СВЯТОЙ ЮРГИС

Шестой раздел.

592|| СОЛНЦЕ –
СНОХА

Седьмой раздел.

602|| ВОТ О ЧЕМ
РОЖЬ ГОВОРИЛА...

В ПОИСКАХ НАРОДНОЙ ПАМЯТИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Роман Jakobson любил повторять, что хорошим лингвистом может быть только тот, кто наделен помимо прочего «поэтическим чутьем». То же можно сказать и в отношении лингвистики и мифологии. Жорж Дюмезиль, прежде чем посвятить себя индоевропейской мифологии, получил хорошую филологическую подготовку, а под конец жизни описывал язык одной вымирающей кавказской народности. Соссюр, вспомнив о своем, возможно мнимом, бургундском происхождении, много лет посвятил поиску смысла «Песни о Нибелунгах». Басанавичюс, единственный литовский мифолог, увлекся филологическими доказательствами родства фракийского и литовского языков. Вклад Казиме-раса Буги, лингвиста мирового масштаба, в балтийскую мифологию особенно значим. Два параллельных призвания, хотя и проявляются по-разному, дополняют друг друга: оба требуют усердной подготовки, многолетней кропотливой работы, для обоих необходимо и воображение, и абстрактное мышление. Таким нелегким, опасным, но уже проторенным, заманчивым путем и пытаются продвинуться немного вперед исследования по литовской народной религии.

Первое собрание исследований по мифологии, названное «О богах и людях», свидетельствует о трудностях в применении методов и при использовании мифологического материала: это упражнения мифолога-ученика, при этом старающегося показать привлекательность этой работы. Отсюда новые препятствия и новые проблемы: как найти подходящий тон, я бы даже сказал, соответствующий язык, позволяющий сохранять научную аргументацию и методологическую строгость, но вместе с тем дающий возможность передать мифологическую атмосферу, переживание повседневной религиозности, без чего невозможно описание сакрального мира.

Амбиции второй книги, представляемой здесь, уже немного больше, по крайней мере на стадии надежд, если не их воплощения. Хотелось – и это сразу заявлено – описать характер, жизнь и работу литовских *Верховных Богов*, богов-владык. Этот проект, однако, из-за недостатка времени и недоступности источников выполнен не полностью, и результаты многим, возможно, покажутся более скромными, чем обещания. Таким образом, исчерпывающие описания заменены, скорее, высказыванием необычных, новых точек зрения.

Первые два раздела этой книги носят более научный, по сути, филологический характер. В начале приводится первый аутентичный литовский миф, описывающий создание новой религии, введение нового похоронного ритуала – трупосожжения – и последующее формирование нового пантеона верховных богов. Это учредительный акт, с которого обязательно следует начинать любое исследование литовской религии. Только после этого можно говорить о реконструкции литовских имен богов и обнаружении их синонимов или замен; при сравнении трех различных источников того же времени – середины XIII в., выявляется не вызывающая сомнений триада верховных богов:

Андояс – Калевалис – Перкунас.*

Более или менее исчерпывающее описание каждого из этих богов потребовало бы отдельной монографии, а это в данный момент невозможно – нужно ждать будущего поколения мифологов. Ясно одно: описывать отдельных богов можно не только по именам, но прежде всего по сферам деятельности, функциям, в которых они друг друга отчасти ограничивают, в совокупности отражая основные признаки верховности. *Андояс*, например, властитель водного, т.е. посмертного, настоящего мира, властитель

* Имя этого персонажа в первой части своей книги («О богах и людях») автор обозначает как *Kalvelis*, во второй – как *Kalevelis*. – Примеч. перев.

жизни и смерти, может быть легко идентифицирован с *Божком Месяцем* в деградировавшем виде, который в списках почитаемых божеств появляется только в XVIII в. Однако в сфере его власти тут же оказывается *Домашний Бог* (или *Домашние Боги*), засвидетельствованный в списках XIII в., которого в облике «божественных посыльных» – змей – каждый крестьянин держит в избе на освященном алтаре и которого почитает и уважает вся семья. Змея, как символ жизни и смерти, несомненно, представляет *Андояса*, но помимо нее, по многочисленным свидетельствам XVI–XVIII вв., почитается и другой домашний бог – покровитель огня и усадьбы, а в публичном пространстве – и бог «дома» суверена, его династии; здесь возникла достаточно длинная дигрессия: следует внимательнее рассмотреть этот культ земледельцев и змей, которым Стрыйковский в XVI в. дополняет значительно более ранний миф о сне Гедиминаса, подтверждающий перенос в Вильнюс главного святилища верховных богов. Оба божества – а почитание их под немного разными именами обнаруживается на всей территории, населенной литовскими племенами, – могут претендовать на право представлять *Андояса* в домашнем семейном культе. Так что вопрос о них мы тоже пока оставляем открытым.

Проблема *Калевялиса* создает сложности уже совсем иного рода. Его надежное подтверждение в славянских летописях XIII в. можно найти на Западе только в мифе о *Солнце*, записанном Иеронимом Пражским (*Hieronymus Pragensis*), при упоминании почитаемого вместе с ним «большого молота», с помощью которого Солнце было освобождено из плена. Такая тесная связь *Солнца* и *Калевялиса*, который его выковал и спас, объясняет и свадьбу *Месяца* с *Солнцем*, отражающую мирные отношения двух сфер господства. Однако раннее исчезновение *Калевялиса* из этнологических источников, хотя отчасти его можно объяснить переходом воинственного литовского дворянства в католичество, оставляет незаполненной функциональную позицию военной силы, снова поднимая вопрос об идентификации Р. Якобсоном *Велинаса*=*Варуны*. Часто встречающийся

мотив борьбы черта и человека-кузнеца и выведывания тайн кузнечного ремесла в волшебных сказках заставляет снова пересмотреть проблему *Калевялиса*. Используя сохранившуюся в сказаниях фигуру *Короля Чертей* – ничего общего не имеющего с чертиками, бесами и сотнями других его слуг с поросячьими хвостами и копытами – и проигранный им поединок с кузнецом, ставшим его наследником-ключом*, мы постепенно прояснили суть *Велинаса*, властителя подземного мира и его богатств – камней и железа, и смысл передачи одной из его суверенных функций – военной силы – *Калевялису*.

Однако сфера могущества *Велинаса* по этой причине еще не исчезает: описывая с помощью другой дигрессии божеств, покровительствующих злакам, мы снова встречаем его как покровителя озимых, охраняющего их своим титулом властителя подземелья, а также посвященные ему осенние торжества, с принесением ему в жертву козла. *Велинаса* как властителя подземелья мы опять же могли идентифицировать с другой формой его имени – *Велёнисом*, после долгих сомнений окончательно решившись отнести к мужскому полу *Велёну*, предложенную Ласицким. Это, конечно, объясняет и похоронные обряды, трупосожжение, чтобы душа легче перенеслась в иной мир; при этом кости закапывались у межи во владениях *Велёниса* как часть умершего, еще не отделившаяся от этого мира. Такое двойственное, мифическое, шокирующее представление о загробной жизни – одновременно на небе и под землей – свойственно многим религиям и мифологиям.

Установление сферы военного могущества, управляемой *Велинасом* и его наследником *Калевялисом*, помогает прояснить и созданный историками литовской религии своеобразный «миф» *Перкунаса*, согласно которому он является то верховным богом, то просто богом войны. Правда, его имя, записанное в немецких источниках, обнаруживается и в *Хронике Длугоша*, однако о его реальных

* Символику «ключи» и связанных с ней мифологических представлений автор разъясняет далее. – *Примеч. перев.*

функциях, кроме того, что он управляет громом, трудно что-либо узнать. Если вообще требуется существование верховного бога, то таким богом, согласно тому, что он первым записан в списках главных богов (в Ригведе, но также и в списке хеттских богов), может быть только *Андояс*, который с принятием христианства уступил свое место «настоящему Богу» только из-за его «духовного» характера. Не имея никаких особых военных функций, он уже в первых наших исследованиях (посвященных *Лайме* и ее пророчествам) проявил себя как исполнитель воли богов, надзирающий за божественным и человеческим порядком. Таким образом мы прояснили и его замены в списках богов XIII в., *Dievų Rykis*, *Dievų Rykužis*, т.е. распорядитель, а не *Rikis* 'король' прусского происхождения, которое К. Буга отмечает первым. Желая несколько демаскировать *Перкунаса*, найти его место в повседневной человеческой жизни, мы стараемся больше выявить его аграрные функции, его роль как распорядителя сил природы, и особенно воздушных сил – дождя и града: это, безусловно, древние и постоянные представления, и, конечно, это дает начало более подробному его анализу.

Таким образом, несмотря на дигрессии и возникающие по этому поводу новые проблемы, ситуация с богами-владыками выглядит более или менее ясной. В этом оптимистическом обзоре остается, к сожалению, еще один пробел – появление в этом списке женского божества (или божеств). Мифологи традиционно считают, что женские имена, упоминаемые в списках, – *Медейна* и *Жверуна* – это два наименования одной и той же богини. Такое мнение и мы долгое время считали приемлемым, несмотря на большие сложности с этимологией *Жверуны*. Однако существование двух лесных божеств, упоминаемых Ласицким, – *Медейны* и *Рагайны* – вызывает первые сомнения. Предложенная Длугошем римская интерпретация *Медейны*, идентифицирующая ее с *Дианой*, девственной охотницей, явно отделяет ее и от *Рагайны-Раганы*, и от *Жверуны*, которую летопись описывает как собаку. Новая возможность объяснения появилась после обращения к древнегреческой мифологии, в которой

встречаются две парные дикie богини – *Артемида* (= *Диана*) и *Геката*, в более позднее время превратившаяся в настоящую народную ведьму. Характерно и то, что в древние времена они не только смешивались, но часто считались одной богиней – *Артемидой-Гекатой*. Проблема, как мы видим, сильно осложняется, необходимы дополнительные: гипотеза о существовании двух различных, хотя иногда и отождествляемых божеств имеет не меньше аргументов, чем традиционное представление об одной *Медейне*. Однако, принимая во внимание прежде всего их функции – задаваясь вопросом, на самом деле это была одна богиня или двулика богиня либо их было две, – мы ясно видим, что женщины в трифункциональном распределении литовской религии не выполняют третьей функции – позиции покровительства богатству, здоровью и красоте: эта третья функция, что мы уже видели, как у пруссов, так и у литовцев относится к ведению первого верховного бога – *Патримпаса* или *Андояса*. В то же время *Медейна* и *Рагайна* (если считать *Жверуну* ее предшественницей) являются богинями лесного, дикого, неокультуренного пространства. Если считать свадьбу первым критерием культурной жизни, то роли этих богинь окажутся симметричными и антагонистичными: *Медейна*, отказавшись от замужества и оставшись девственницей, остается за границами культуры, а *Рагайна-Рагана*, благосклонная к внебрачным сексуальным отношениям и убивающая соблазненных ею юношей, является не менее очевидной сторонницей докультурных, недоговорных связей. Гипотезу, согласно которой рядом с тремя богами-властителями, представляющими культурное общество, следует поставить еще двух богинь дикой природы – или одну двойную, двуликую богиню, – мы считаем, таким образом, достаточно серьезной и достойной рассмотрения. Это решение завершило бы, хотя еще и поверхностное, описание верховных божеств.

Стремление реконструировать последовательный, осмысленный мир богов не только не мешало, но и побуждало нас интересоваться наполненной глубоким религиозным чувством повседневной жизнью людей,

в которой работа и праздники, обычаи и верования, тесно связанные между собой, позволяли человеку жить в гармонии с окружающей природой, с духовным и божественным миром, придавая смысл его деятельности, его жестам и словам, превращая их в знаки, отражающие единую народную культуру. Ведь культура народа – это его воображение, его сознание, его память.

Первый раздел.

СКАЗАНИЕ О СОВИИ, ПРОВОДНИКЕ ДУШ

ПЕРВЫЙ ЛИТОВСКИЙ МИФ, 1261 Г.

A. КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ТЕКСТА
[455]

Б. АНАЛИЗ ТЕКСТА
[458]

I. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ
[458]

II. ПОДГОТОВКА К ПОДВИГУ
[461]

III. ПОДВИГ
[467]

IV. ВОПРОСЫ ЭТИМОЛОГИИ
[472]

V. ПРОМЕЖУТОЧНЫЕ ВЫВОДЫ
[482]

ПЕРВЫЙ ЛИТОВСКИЙ МИФ, 1261 Г.

А. КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ТЕКСТА

Перевод текста на литовский язык и критическое комментирование выполнили, оказав мне немалую помощь своими компетентными советами, литуанист Бронис Савукинас и историк Юозас Тумялис. Пользуясь случаем, выражаю им свою глубокую признательность.

Переведено из опубликованной М. Оболенским (Оболенский 1851, XIX–XXI) так называемой московской версии; в квадратных скобках указаны отличия текста, опубликованного Ф. Добрянским (Добрянский 1882, 249–250), так называемого виленского варианта [сокращенно – В.].

РАССКАЗ О ТАКОМ ЯЗЫЧЕСКОМ ЗАБЛУЖДЕНИИ, КОТОРОЕ ОНИ БОГОМ СОВИЕМ НАЗЫВАЮТ *Восемнадцатое сказание**

* Оуказъ же поганской прельсти сице, иже Совия Богомъ нарицають.

Слово осмоенадесять.

Совій бѣ челоувѣкъ. Оуловившю емоу дивий вепрь, иземше из него 9 слезениць и въдасть ей испечи роженнымъ отъ него. Онѣмъ же изѣдшимъ е, разгнѣваясь на рождшихъ отъ него покушашеся снити во адъ. Осмерыми враты не възмогъ, девятыми хотѣніе свое оуполоучивъ. Роженнымъ отъ него, рекше сыномъ, братіи же его негодовавшимъ нанъ, испросися оу нихъ дошедь възыщю отца своего. И прииде въ Адъ. Отцю же вечепавшю с нимъ сътвори емоу ложе и погребѣ и въ земли. На оутріе въпроси его вѣставшіма: доброли покоище имѣ? Ономоу же възпившу: охъ, чрѣвми изѣ-

[В варианте В.: о языческом заблуждении в нашей Литве. XVIII сказание. Опишем языческие заблуждения, которые были и в нашей Литве¹.]

Совий был человек. Поймав дикого вепря², вынудив из него девять селезенек, он дал их испечь своим рожденным [в варианте В. добавлено: детям]. Когда они съели, он разозлился

ѣденъ быхъ и гады. Паки же наоутрїй сѣтвори емоу вечерю и вложышему и въ древо и положи и. На оутрие въпроси и. Онже рече, яко бчелами и комары многими снѣденъ быхъ, ухъ ми, яко тяжко спахъ. Паки же наоутрие сѣтворивъ крадоу огненоу великоу и врѣже и на огонь. На оутріежъ въпроси его: добрѣли почи? Ономоу же рекшу: яко дѣтищъ въ колыбѣли сладко спахъ. О великаа прелестъ діавольскаа, яже въ веде въ Литовскый родъ и Ятвезъ, и въ Проусы, и въ Емь, и во Либъ и иныя многы языки, иже Совецею наричются, мняще и душамъ своимъ суца проводника въ Адъ Совья. Бывшоу емоу въ лѣта Авимелеха, иже и нынѣ мертвѣ телеса своя сѣжигаютъ на крадахъ, якожъ Ахилесосъ и Еантъ и инїи по рядуу Еллини. Сїю прелестъ Совїй въведе въ нѣ, ижъ приносити жрътву сквернымъ богомъ Андаеви и Перкоунови рекше громоу и Жвороунѣ рекше Соуцѣ и Телявели и сѣ коузнею, сковавшее емоу солнце, яко свѣтити по земли и възвергышу емоу на небо солнце. Сї же прелестъ скверна прииде в нѣ отъ Еллинъ. Лѣтъ же имѣють отъ Авимелеха и многого родоу сквернаго Совья до сего лѣта, в няже начахомъ писати книги сїа естъ лѣтъ 3.000 и 400 и 40 и 6 лѣтъ. (Оригинал приводится по указанному Греймасом изданию: Оболенский 1851, XIX–XXI.) – *Примеч. перев.*

¹ На листе 27 Виленского варианта (в публикации – с. 249) поздняя приписка на полях: «Это языческое заблуждение. И в нашей Литве такая негодная (порочная) вещь жила до Витаутаса, поскольку жену Витаутаса в Иряколе (? Эйрёгале = Арёгале) сожгли после смерти и после этого прекратили сжигать». В приписке нет знаков препинания.

² Др.-рус. *дивий вепрь*, кажется, следует считать немотивированным плеоназмом, равнозначным литовскому дикому кабану. Др.-рус. *вепрь* имело два значения: 1. кабан; 2. хряк (домашний); *дивий* также двузачно: 1. дикий; 2. необыкновенный. По логике текста (девять селезенек) могло бы быть: *необыкновенный вепрь*. В. Маннхардт так и переводит: *wunderbaren Eber*.

на рожденных от него [в варианте В. добавлено: детей]. Пробовал он спуститься (сойти) в ад. Через восемь ворот не мог, через девятые свое желание удовлетворил через своего рожденного, то есть сына [в варианте В.: когда один рожденный им, то есть сын, показал ему путь]. Братья же разозлились на него, он отпросился у них: пойду искать своего отца, и пришел в ад. А когда [в варианте В. добавлено: его] отец с ним поужинал, сделал ему ложе и зарыл его в землю. Утром спросил у него, когда они оба встали: хорошо ли ты отдохнул. Тот застонал: ах! червями и гадами я изъеден был. Опять на следующий день приготовил ему ужин и вложил в дерево и положил его [в варианте В.: положил в деревянный сундук и уложил спать]. Утром спросил его, и тот ответил: пчелами и многочисленными комарами изъеден был, увы, как тяжело я спал. Опять на следующий день он сделал большой костер и бросил его в огонь. Утром спросил его: хорошо ли ты отдохнул? А тот ему ответил: как младенец в колыбели сладко я спал.

А большое сатанинское заблуждение, которое введено в литовский род, и у ятвягов, у пруссов, и у еми¹, и у ливов, и у многих других языков (родов; народов), которые называются «совица» и [которые] считают (представляют), что проводником их душ в ад является Совий, бывший во времена Авимелеха, и сегодня тела своих умерших сжигают на кострах, как Ахиллес и Эант и все другие эллины. Это заблуждение распространил Совий, чтобы они приносили жертвы скверным богам Андаю и Перкуну, т.е. грому, и Жворуне, т.е. суке, и Телявелю [и²] кузнецу, выковавшему им солнце, которое светит на земле, и забросившему им на небо солнце. Это порочное заблуждение пришло к ним

¹ Фин. *Näme* (nomen collectivum) – племена прибалтийских финнов. Археологические данные свидетельствуют о том, что они сжигали трупы.

² Это дает московский вариант: *и Телявели и с* [! с непонятно] *кузнецу*. В виленском варианте: *и Теля великъ кузнецъ* (!). Поскольку такое прочтение не оправдывается структурой всего предложения (дательные других имен богов), то производное от всех текстов было бы: *и Телявелю кузнецу*.

от эллинов. А лет же от Авимелеха и от многочисленного рода скверного Совия до сего года, в который мы начали писать эту книгу, 3000 и 400 и 40 и 6 лет¹.

Б. АНАЛИЗ ТЕКСТА

1. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

1. Текст и контекст

Несколько замечаний общего характера должны были бы, по нашему мнению, облегчить прочтение этого текста.

(а) Литовский миф и Византийская хроника

Этот миф, в литовском происхождении которого нет сомнений*, записан как вводное дополнение в Византийскую Хронику при переводе последней на церковнославянский язык. Сразу очевидно, что первая часть этого текста касается только литовских событий, в то время как вторая часть вводит его в историю известного в то время мира – Древней Греции и библейских времен. Откладывая пока (V. 4-1) рассмотрение процедуры и значения этой интеграции, мы выберем во второй части только несколько указаний, касающихся «литовского рода», а именно:

- Совий представлен как проводник душ в ад;
- литовцы сжигают тела своих умерших на кострах;

¹ Янина Люткене в очень тяжелых условиях помогла окончательно привести в порядок этот текст. Приношу ей благодарность.

* С этим не согласны многие исследователи. О широких индоевропейских параллелях см.: Beresnevičius 1992; Walter 2011. По мнению Г. Бересневичюса, этот миф имел индоевропейский прототип, однако у балтов он сохранился дольше (Beresnevičius 1992, 92). О возможном восточном происхождении мифа см.: Темчин 2010. – *Примеч. перев.*

– обычай трупосожжения Совий ввел для того, чтобы они стали приносить жертвы «неправильным богам» (здесь же приводится список четырех литовских божеств).

(б) Миф и история

Наш текст заканчивается указанием точной даты, отмечающей время записи мифа: 1261 год соответствует окончанию коронации прославившегося своим отступничеством Миндаугаса, которая должна была ошеломить все соседние христианские страны. Можно предположить, что такое неожиданное возвращение к «сатанинскому заблуждению» должно было вызвать интерес переводчика Хроники к этому языческому верованию.

Однако не только запись мифа, но и его содержание имеет тесную связь с самой историей Литвы. Археологией установлено, что трупосожжение окончательно установилось в Литве в X–XI вв. Миф здесь выполняет свою философскую функцию: он структурирует историю, объясняя ее бесконечный бег посредством реформаторских или революционных переломов.

Другая важная черта литовской истории – соответствующее этой эпохе (XI–XIII вв.) окончательное укоренение феодализма, проявившееся не только в социальной, но и в политической плоскости: в создании иерархических политических институций, объединении государства и развитии его суверенных органов. Неудивительно, что такой организации общества соответствует и объясняемое мифом возвышение богов-владык. Вовсе не утверждая, что миф обязательно является прямым выражением исторической реальности, мы должны признать, что он, по крайней мере в нашем случае, представляется отражением самого общества.

(в) Совий и Свинторог

Поставив так вопрос, нельзя избежать сравнения мифа о *Совии* с широко известным мифом о *Свинтороге*, и не только по причине их поверхностного сходства, – и тот, и другой сжигают своих сыновей. В глаза бросается то, что сожжение первого мифического правителя Литвы

связано с утверждением суверенитета в мире людей, в то время как за сожжением *Совия*, проводника душ, следует возвышение верховных богов в божественном мире. Два мифа рассматривают и выявляют – на двух различных уровнях – одну и ту же проблематику.

(г) Миф и ритуал

Проследивая только поверхностно наше мифологическое сказание, можно увидеть, что оно прежде всего вводит сожжение трупов как ритуал и только потом объясняет, что эти обряды были распространены для того, чтобы люди начали приносить жертвы «ненастоящим богам». Иначе говоря, согласно мифу, литургическая реформа обуславливает и религиозную, теологическую реформу. Это типичный подход мифа к религиозным проблемам: миф – пересказ деятельности, поэтому и описание обрядов для него важнее, чем объяснение их значения, которое в обществе, хорошо знающем миф, является само собой разумеющимся. Однако для стороннего наблюдателя – или для современного толкователя мифа – это несомненно выдвигает новую проблему: культа огня и его связи с верховными богами.

2. Сегментация текста

Разделение всего нашего текста на две части является очевидным, однако очень сомнительно, что такое графическое разделение соответствует оригинальной рукописи. Все-таки его обосновывает другой, синтаксический критерий: первый параграф составлен в *прошедшем* времени, второй – в *настоящем*, первый состоит из пересказа событий, второй – из их комментария.

В первой части, в свою очередь, по локализации описываемых в ней событий легко распознать два отдельных сегмента: действие первого сегмента, описывающего охоту на вепря и приготовление его девяти селезенки, происходит *на земле*, второго, посвященного описанию различных способов захоронения, – *в аду*, или, точнее сказать, у врат ада. Редакция первого сегмента имеет нарративный характер, второго – диалогический.

Такая сегментация нам кажется вполне достаточной: первая часть – это сам миф, его действие и происходит в мифической плоскости, без связи с реальностью; вторая часть, напротив, представляет последствия деятельности нашего героя: возвышение его самого – воплощение литовского Харона, проводника душ, развитие утвержденных им обрядов и веры. В свою очередь, различаемые в первой части два разных сегмента позволяют отделить готовность героя к походу – убийству вепря, от самого подвига – схождения в «ад». Такая сегментация полностью соответствует классической нарративной организации литературы, согласно которой рассказ делится на три эпизода, характеризующих героя: его квалификацию, подвиг и, наконец, глорификацию.

II. ПОДГОТОВКА К ПОДВИГУ

1. Охота на вепря

Сравнение вводного сегмента этого мифа с другим, намного более известным, мифом об основании Вильнюса, напрашивается само собой: и в том, и в другом случае рассказ начинается с охоты, которая на первый взгляд не имеет ничего общего с дальнейшим ходом событий. Закон нарративных структур предупреждает нас, что это не так, что такая охота – это необычайно трудная задача, выполнив которую основное действующее лицо квалифицируется как герой.

Продолжая сравнение, следует тут же отметить, что враги, с которыми борются и которых побеждают, не одни и те же: *Гедиминас* убивает тура, а *Совий* – вепря. Выбор зверя не случаен: в случае фигуративного, а особенно мифологического текста важно знать, какую роль вепрь играет в поверьях, какие ценности он олицетворяет как поверженный враг.

При рассмотрении фольклорных данных прежде всего обращают на себя внимание тесные связи всего семейства

свиных с похоронными обрядами и культом умерших. Среди множества возможных примеров вспомним хотя бы шуточную песенку, сопровождающую необычное природное явление – дождь при свете солнца, – который предвещает смерть короля:

*Karalienė verkė,
Karaliūkščiai knarkė, –
Kiaulė duobę kasė,
Ožka grabą dirbo...*

‘Королева плакала,
Королевичи храпели, –
Свинья яму рыла,
Коза гроб мастерила...’
(LT I, 116)

Другая, тоже шуточная песенка уже прямо связывает хрюка с поминками:

*Girdžiu poną mirusį
Ir kuiliuką virusį.
Eisim poną kavoti
To kuiliuko žyvoti*

‘Слышу господина умершего
И хрюка вареного.
Пойдем господина хоронить
И хрюка есть’
(Juška II, 430).

Возвращаясь к историческим свидетельствам, мы можем, в той же связи, вспомнить описанный Ласицким обряд *skerstuvės* (закалывание свиньи) – праздник умерших, который К. Буга отождествляет с Велинес (днем поминовения умерших) («О богах и людях»: 120–122). Таким образом, охота на вепря вписывается в ту же изотопию культа умерших и похоронных обрядов.

Однако для такой связи с умершими, вероятно, требуется посредничество земли. Отношения у свиней с различными божествами земли очень тесные во всех индоевропейских мифологиях: один из эпитетов скандинавской богини плодородия – «свинья», свиньи приносятся в жертву богиням земли в Греции, Риме, Литве (Rostowski, 1583. Цит. по: Balys 1948, 19).

Хрюк, в свою очередь, также мужской символ плодородия и сексуальной энергии:

Vaikis kaip kuilys ir kuiliuó(ja) su merginomis – ein paskuo mergas
'Парень как хряк и таскается с девицами – ходит за девками'
(LKŽ: J.).

Учитывая привычку свиней рыть землю, неудивительно, что хряк может восприниматься как сексуальный партнер земли. Если, например, в загадке

Po žemėm du paršiukai knisas 'Под землей два поросенка роются'
(LKŽ: LTI, 300)

«поросята» означают «лемехи», то свиное рыло (*kiaulės šnīpas* (LEB, 61)), которое дают пахарю, вернувшемуся с полей во время пахоты, изображает уже не только действие лемеха, но и само оплодотворение земли. Дополнительных доказательств здесь, кажется, не требуется: эту тему мы уже затрагивали по другому поводу, говоря о каукасах, рождающихся из тестикул хряка («О богах и людях», с. 102).

Сексуальную энергию хряка часто оценивают как избыток этой энергии:

Mano pusbernīs visą parapiją apkuiliuoja 'Мой недоросток всю округу оприходовал' (LKŽ: Калналис, Кретингский р-н) –

или стихийную разнузданность:

apsiputojės kaip šėrnas 'вспененный, как вепрь' (Кедайняй); *kaip kuilys* 'как кабан' (Пасвалис); *kaip tekis pas kiaules* 'как хряк у свиней' (Мяркине) (Krėvė-Mickevičius 1934, I, 93).

Так что неудивительно, что *didelė kiaulė* 'большая свинья' в преданиях идентифицируется с бурей (LT IV, 641), что *didelis vėšulas* 'большой вихрь' только неосведомленные считают вихрем, а на самом деле это *Земной Хряк* (Davainis-Silvestraitis 1973, 208). (Ср. также: *kiaulbezdys* (*kiaulė* 'свинья' + *bezdėti* 'пускать газы') [LKŽ II, 355, N] 'поток ветра, вихрь').

Таким образом понемногу проясняется и фигура *Вепря* – «лесного хряка» – как сексуального партнера *Земли*,

но вместе с тем и воздуха в ипостаси первоначального хаоса. Принимая во внимание то, что новый способ захоронения, введенный *Совием*, проявляется и в почитании новых богов, есть основание полагать, что пара *Вепря* и *Земли* соответствует более ранней фазе религии, в которой особенно яркими, доминирующими должны были быть начала матери земли и примитивного хаоса. Не случайно – и это вскоре придется зафиксировать – отвергнутые *Совием* способы захоронения – зарывание в землю и подвешивание в воздухе – как раз соответствуют только что выделенным нами свойствам *Вепря* и объясняют его убийство.

2. Поедание селезенки

Нельзя сказать, что последовательность событий после убийства *вепря* вполне понятна. Их можно изложить в нескольких предложениях:

- (а) *Совий* велит сыновьям испечь девять селезенок *вепря*;
- (б) Сыновья съедают селезенки;
- (в) *Совий* гневается на сыновей и окончательно отделяется от них.

Действия *Совия* и его сыновей, как мы видим, рассказаны одно за другим, без логических связей между ними, без их мотивации или установления причинности. Кажется, будто был потерян ключ к прочтению этого текста, и таким ключом к пониманию хода событий могла бы стать селезенка.

Желая понять роль селезенки, надо, конечно, исходить из общей уверенности человечества, что характер, настроение не только человека, но и вообще живых существ зависят от состояния внутренних органов, более того – что они просто локализованы в том или другом органе. Селезенка – а иногда и желчь, которая часто с ней смешивается, – согласно традиции античности и Средневековья – считается местом пребывания гнева и плохого настроения (см. *spleen* в: EDEL). Еще со времен Плиния считается, что человек или животное, родившиеся без селезенки – или с вынутой селезенкой, – отличаются

снисходительностью и долгожительством (HDA III, 272). Применяя эти общие сведения к нашему тексту, получаем, что природа нашего «вспененного» вепря соответствует такому пониманию селезенки, что ее извлечение делает зверя неопасным, отнимает всю его энергию.

Литовские фольклорные данные недостаточны, чтобы с их помощью можно было сделать какие-либо окончательные выводы. Отмечена только одна литовская черта селезенки (или поджелудочной железы) – это ее связь с зимними холодами:

Kiti lem, bet aš netikiu, ka blužnis rodytum žiemos speigus ‘Другие гадают, но я не верю, что селезенка показывает зимние морозы’ (LKŽ: Тиркшляй, Мажейкский р-н).

Jei kiaulės kasa ligi pusės plona, bus ilga žiema ‘Если поджелудочная железа у свиньи наполовину худая, будет долгая зима’ (LKŽ: Герваты, Белоруссия).

Представляется, что можно было бы, собрав больше данных, попытаться обосновать связь селезенки с зимой, с замерзшей, заселенной ведьмами землей, тем более что и в немецких народных поверьях ведьма характеризуется как имеющая белую селезенку (HDA IX, 341). К сожалению, пока было бы неосторожно заходить так далеко. Таким образом, ограничимся общей констатацией, что селезенка вепря – место пребывания его личных сущностных особенностей.

Так что и ключ к пониманию текста надо искать в другом: пытаюсь выяснить результат цепочки интересующих нас событий – гнев Совия. То, что он не только гневается на своих сыновей, но и вследствие гнева решает окончательно от них отделиться, показывает, что причина такого его поведения должна быть очень серьезной. И эта причина – поедание девяти селезенек.

В поисках сведений о селезенке удалось выяснить, что в литовском языке *blužnis* ‘селезенка’ иногда смешивается с *plaučiai* ‘легкими’ (Ruhig 1747, 30; 248. Цит. по: LKŽ). А роль легких и печени в литовском этнокультурном сознании нам уже довелось изучать («О богах и людях», с. 216–218).

Мы видели, что они – место пребывания человеческой жизни и здоровья, что с целью окончательного убийства человека надо бросить его легкие в кипящую воду (в то время как ведьмины легкие не горят). Мы видели также, что человеческое счастье-доля, находящееся в легких и в печени, может перейти от животного к человеку, если их *съесть*, что в одном особенно выразительном рассказе доля ягненка переходит к людям, когда они съедают его легкие и печень *сырыми* (только немного проваренными).

В этом контексте можно без труда аналогичным образом прочитать и наш текст:

(а) *Совий* велит своим сыновьям испечь девять селезенок *вепря*, чтобы полностью уничтожить это его гневное начало;

(б) Сыновья, вместо того чтобы огнем уничтожить эту «вепренность» *вепря*, *съедают* селезенки *сырыми**, таким образом перенимая от *вепря* его стихийную энергию;

(в) *Совий* гневается на сыновей, выбравших наследие его противника *Земного Хряка* и таким образом уничтоживших связывающее их с отцом кровное родство**.

* Б. Кербелите замечает, что в мифе о *Совии* нет прямого указания на то, что сыновья съели селезенки именно сырыми (Kerbelytė 1993, 47). Опираясь на данные литовских сказок, Б. Кербелите утверждает, что мотив о герое, который не получает магической пищи, поскольку поручает приготовить ее кому-то другому, весьма распространен (Ibid., 48). – *Примеч. перев.*

** Г. Береснявичюс возражает против такого противопоставления *Совия* и *вепря*: «Вряд ли можно согласиться с мнением исследователя, что *вепрь* – это “побежденный враг”, “аутентичный враг *Совия*”, одолев которого *Совий* прерывает связь с древней религией. Особая хтоничность *вепря*, его принадлежность к семантическому полю *Земли-матери* и *Богини-матери* все-таки не означает, что убийство *вепря* может быть выражением оппозиции *Богине-матери*. Наоборот, убийство *вепря*, скорее, относится к древнему ритуалу жертвоприношения *Богине-матери*. *Вепрь* закалывается не для того, чтобы быть уничтоженным как враг, – для этого нет оснований, – а для того, чтобы быть принесенным в

Простое изложение фактов, характерное для нашего текста, таит в себе существенный религиозный конфликт, проявляющийся в обязательном выборе одного из двух объектов преданности – земли или отца. Хотя текст даже три раза повторяет перифраз «рожденные от него», подчеркивая таким образом важность кровной связи между отцом и детьми и одновременно драматизируя предательство сыновей. Это не просто семейная ссора, но, подобно греческому мифу об *Эдипе*, противопоставление двух начал – хтонического происхождения человека и кровного родства: вместо того чтобы проклясть и изгнать своих детей, как можно было бы ожидать в таком нарративе, отец сам оставляет землю, которой снова выразили преданность его сыновья, и решает спуститься в ад.

III. ПОДВИГ

1. Отец и сын

Когда герой перемещается в другое, внеземное пространство, его действия приобретают новый характер. Если охота на вепря означает, как мы уже видели, не столько приобретение силы им самим, сколько его отказ от хтонических и хаотических ценностей, то новая задача, ожидающая его, уже требует перехода из этого негативного состояния в позитивное – пройдя через «врата ада», соединиться с ценностями, характеризующими «иной мир».

Называние этого нового мира «адам» принадлежит, конечно, уже к христианскому образу мышления – язычник ведь после смерти может попасть только в ад. Однако образ «иног мира» как закрытого, огражденного пространства

жертву Богине-матери. Вряд ли из-за охоты на вепря можно сомневаться в лояльности Совия по отношению к древней религии; ритуал закалывания вепря ее только подтверждает» (Beresnevičius 1992, 94). – *Примеч. перев.*

встречается и в других мифах и нас не удивляет. Например, в мифе о Большой Медведице (*Grigo Ratai* – букв. ‘повозка Григаса’) «барыня», отправившаяся в «рай», своей повозкой зацепилась за ворота «ада». Тем более что значение этого образа ясно: это символика ворот как отверстия, как перехода из одного пространства в другое, как перехода человека из одного семантического состояния в другое.

Девять врат ада, как и упомянутые ранее девять селененок, принадлежат вместе с «девятью силами» (= уйма), с «девятирогими оленями», «девятиголовыми драконами» к тому же классу стереотипов: все это коннотации большого количества и исчерпания всех возможностей. Так и неспособность героя перейти через восемь ворот полностью соответствует требованиям канонических нарративных структур: провал целой серии попыток только валоризует окончательную победу и увеличивает заслуги героя.

Тем более значимыми становятся свойственные девятой попытке фигуративные изотопии – когда проход через ворота сменяется ночевкой – изменение и введение помощника этого прохода как *conditio sine qua non*: только при помощи сына *Совию* наконец удастся совершить свой подвиг*.

Хотя дальнейшая судьба сына, навлекшего на себя гнев братьев, и не показана, однако его решимость снова не может не напомнить жест *Антигоны*, решившей похоронить своих братьев, утверждая важность кровной связи. Ведь и сын *Совия* – на самом деле дитя Земли – нашел своего отца для того, чтобы его похоронить: литовский фольклор без труда мог бы предоставить достаточно данных, показывающих особую важность захоронения в этнокультурном контексте. В определенном смысле можно было бы утверждать, что похоронный обряд – это начало и ядро религии.

* Б. Кербелите, опираясь на анализ литовских сказок, так интерпретирует первоначальную неудачу *Совия*: герой, лишившийся возможности попробовать магическую пищу, лишается магической способности и, таким образом, может войти в иной мир только с помощью сына, получившего такую магическую силу (Kerbelytė 1993, 48). – *Примеч. перев.*

Пара Совий и его сын, как мы уже говорили, не может не напомнить похожих отношений *Свинторога* и его сына. Сын и в том, и в другом случае является обязательным инструментом для утверждения новой институции, для превращения одного единичного действия в традицию. Связь отца и сына – это, на фигуративном плане, первичное проявление историзма. Обычай и характеризуется тем, что он повторяется, передается из поколения в поколение.

Однако роль сына не заканчивается функцией помощника: он одновременно и свидетель, благодаря которому действие становится событием, а первоначальное действие – архетипом, моделью, которой нужно обязательно следовать. Все-таки такой учредительный акт может превратиться в архетип, только став универсальным: тогда, когда он переносится в мифологическое время, по другую сторону хода повседневных событий; тогда, когда он повсеместно становится образцом: подобно тому как сожжение *Свинторога* делает его первым властителем Литвы и этим обосновывает суверенность государства, так же и сожжение *Совия* делает его первым предводителем, но и постоянным *Проводником Душ* в настоящую загробную жизнь, основанную, в свою очередь, на истинном господстве верховных богов.

2. Тройные похороны

1. Сложной задаче *Совия* – попасть в ад через девять (3×3) ворот – соответствует, в другой изотопии, его тройное захоронение. Даже в самой похоронной церемонии нетрудно распознать три части:

- (а) поминки («поужинав», «приготовив ему ужин»);
- (б) установка гроба гробового ложа? («приготовил ему ложе», «уложил спать»);
- (в) захоронение («зарыл его в землю», «вложил в ствол дерева», «бросил в огонь»).

Точности ради следует отметить, что такая процедура подходит только к двум первым способам захоронения. Третий способ – сжигание трупа – представлен пренебре-

жительно (сын «бросает отца в огонь»): такое захоронение может вызвать только отвращение у христианского рассказчика, верящего в воскресение тел в судный день.

Ужин с отцом, который мы интерпретируем как выдвинутый на первое место при помощи пермутации поминальный пир, не требуется и не оправдывается логикой рассказа. Однако эта нелогичность не такая уж большая, учитывая, что в древние времена в Литве был обычай сажать умершего за поминальный стол. Такой пир, как известно, означал разделение трапезы не только с живыми и умершими, но и с божествами, приглашенными на поминки. Отсутствие такой церемонии в случае третьего – сожжения – видимо, как раз подчеркивает первоначальность похорон Совия.

Эти три способа захоронения – оценивая их даже исторически, а не только мифологически, нас особо не удивляют. Археологические данные, правда, подтверждают только доминировавшее до сожжения трупов захоронение в земле: они ничего не говорят о захоронении в деревьях*. Однако,

* Это не совсем так. По сообщению иезуита Лавинского XVI в., литовцы в Аукштайтии иногда хоронили умерших на деревьях: *Infantes sine baptismo mortuos (solum enim baptismum ex christianae religionis articulis tenent et servant, Christum et de Christo reliqui omnia ignorantes) in tilia, quam sacram appellabant, cadaver infantis reponebant, asserentes huiusmodi nefas esse terrae mandare, propterea quod illa sancta esset* 'Младенцев, умерших без крещения (из требований христианской веры они знают и выполняют одно только крещение, а о Христе и других христианских вещах ничего не знают), приносят и поднимают на липу, которую называют священной, поскольку считают, что грех хоронить их в земле, которая святая' (BRMS II, 607). В некоторых аукштайтских сказках упоминается, что умершие люди или их кости поднимаются на деревья (Vėlius 1988, 59). Г. Береснявичюс приводит также литовский плач, записанный А. Юшкой: *O kur aš tave dabar dėsiau? Pakasiu – supūsi, pakabinsiu – sudžiūsi, numesiu į patvorėlę – šuneliu suėš* 'А куда я тебя теперь дену? Зарою – сгниешь, повешу – засохнешь, брошу за ворота – собаки съедят' (Juška 1954, 3, Nr. 1195). Второй способ, по мнению Береснявичюса, как раз соответствует захоронению «в воздухе» – наверху (Beresnevicius 1992, 92). – Примеч. перев.

принимая во внимание то, что такой способ захоронения известен в Индии, как будто он засвидетельствован и у финских народов – которые в самом мифе сближаются с балтами, – существование таких обычаев захоронения в первом тысячелетии в Литве не представляется невозможным, тем более что намеки на это иногда можно обнаружить и в фольклорных текстах (ср.: Basanavičius I, 93).

2. Характерно, что эти три способа захоронения соответствуют соединению умершего с тремя первоначальными элементами природы: *землей, воздухом и огнем*, или, иначе говоря, представляется, что переход человека в «иной мир» может производиться посредством этих трех элементов. Однако можно не без основания задаться вопросом, почему в рамках этих «девяти ворот», т.е. в исчерпании всех возможностей, не хватает *водного* элемента: кажется, ничто не мешает сыну Совия похоронить отца, погрузив его на ночь в воду.

Эту лакуну можно объяснить радикальным ответом, а именно что загробная жизнь – точнее, не «загробная», а «иная» жизнь – в мифологическом представлении литовцев, как, например, и ирландцев, имела водный характер. Для обоснования этого тезиса нет недостатка в данных: по другому поводу нам довелось выяснить («О богах и людях», с. 196), что не только *Аушрине* со всей своей семьей, но и *Божок Месяц* живет в подводном мире, где *Рачий Король* оказывается властелином «мира смерти», находящегося в пучине моря, в пещере. Примечательно и то, что Иисус Христос в древних переводах Нового Завета после смерти на три дня спускается в *paskandos* ‘наводнение’, т.е. в «ад» (LKŽ). Иной мир, населенный богами и людьми, перешагнувшими «рубеж» смерти, – это водный, а не земной мир.

3. То, что захоронение производится после ужина, таким образом отождествляя смерть с отходом ко сну, может объясняться очень просто, как сравнение течения человеческой жизни с циклом дня и ночи. Продолжая это сравнение, можно сказать, что *смерть-сон* может быть дурным – и умерший тогда преследуется «червями и гадами» или «пчелами и комарами» – или хорошим, и человек тогда «сладко спит, как младенец в колыбели». Однако ошибочно

было бы идентифицировать этот «сладкий сон» с посмертным покоем или даже с небытием. Использованный в нашем тексте стереотип часто встречается в литовском фольклоре: убитый герой, если его все же удастся возродить из мертвых – а это возможно, только если его легкие и печень не тронуты, – проснувшись, обязательно произносит каноническую формулу: «Ах, как сладко я спал!», желая этим сказать, что он совсем не помнит событий «этой» жизни. Это только негативная, наружная, непрозрачная сторона другой, не менее аутентичной жизни, которую иногда можно увидеть, например, во сне.

4. Однако такое отождествление смерти и сна не должно позволить забыть другую характерную черту этого поведения: *Совий* после каждой ночи, т.е. после похорон и смерти, просыпается и возвращается в свое прежнее состояние. Параллелизм сна и смерти, который при нормальном положении дел должен был бы здесь прерваться, действительно и в дальнейшем: постоянному циклу сна и бодрствования соответствуют путешествия *Совия* из жизни в смерть и из смерти обратно в жизнь. Так что неудивительно, что литовцы считают его *Проводником Душ*, не только нашедшим прямой путь в другую жизнь, но и постоянно возвращающимся, чтобы показать этот путь людям. *Совий*, которого миф подчеркнуто называет человеком, благодаря своему подвигу становится теперь *полубогом-героем*. Более того: проснувшись после ночного сна, *Совий* комментирует свой опыт «жизни в смерти», распространяя свое знание о настоящем мире, управляемом верховными богами.

IV. ВОПРОСЫ ЭТИМОЛОГИИ

1. В поисках литовского происхождения

Объяснив подвиги *Совия*, связанные с его основными религиозными функциями – быть *Проводником* в ад, – мы теперь можем остановиться и на кажущемся нам

второстепенным, но все-таки требующем ясного решения вопроса о происхождении имени *Совий*.

В настоящее время нам известны две попытки дать антропонуиму *Совий* обоснованный филологический статус.

(а) Первая гипотеза высказана Маннхардтом, который постоянно опирается на статью Э. Вольтера 1887 г. (Mannhardt 1936, 60–61), где Вольтер, в свою очередь, опирается на русского историка А. Куника и на его, кажется, неизданный доклад, сделанный в Академии наук в Санкт-Петербурге. Эта этимология, до которой доходят длинным «научным» путем, очень далекая: согласно А. Кунику, литовский *Совий* – это заимствование, превратившееся в славянской версии в *Сови*, в византийской традиции переданное как *Сабис*, известный в античности сабейский бог Счастливой Аравии, жителей современного Йемена.

(б) Вторая гипотеза недавно была предложена В.Н. Топоровым (Топоров 1966, 142–149): предлагаемый им этимон уже не заимствование из Южной Аравии, а реконструированный индоевропейский корень **saçe* (**sū-*, **sçe*), означающий ‘солнце’*.

На поверхностный взгляд видно, что первая гипотеза вписывается в рамки общей так называемой теории влияний и заимствований, доминировавшей в XIX в.: согласно ей, народы и культуры имели обыкновение заимствовать друг у друга богов и верования так, как мы сейчас берем в банке кредит на покупку автомобиля или ремонт дома. Вторая гипотеза основана уже на другой научной тенденции – необыкновенной вере в фонетические закономерности, дающие возможность реконструировать при помощи корреляций отдельные языковые факты, оторванные от контекста.

Странно все-таки, что ни одна из этих двух гипотез не учитывает то, что *Совий* – это имя литовского полубога

* На самом деле позднее В.Н. Топоров предложил ту же этимологию, которую далее обосновывает Греймас, однако, по всей видимости, Греймас при написании данного раздела об этой работе В.Н. Топорова не знал (Топоров 1987, 24–28). – Примеч. перев.

или бога, что оно обнаруживается в мифологическом сказании, в котором, кроме него, упоминаются еще четыре литовских божества. (Правда, Маннхардт оставляет место и для «литовской» гипотезы:

ledenfalls kann die Möglichkeit nicht geleugnet werden, den Ursprung des Namen Sovij und Sovica auf litauisches Gebiet zu verlegen

‘по крайней мере, нельзя отрицать возможность переноса происхождения названий *Sovij* и *Sovica* на территорию Литвы’ (Mannhardt 1936, 62.)

Не желая обвинять этимологов в усложнении простых вещей, все-таки мы не можем скрыть своего разочарования их незаинтересованностью при поиске происхождения теонима, прежде всего мифологическими функциями *Совия*, семантическим контекстом его деятельности.

Совий, как мы видели, в фигуративном пространстве является оператором перехода из одного мира, из одного пространства в другое: его деятельность, таким образом, подразумевает и *отверстие*, через которое осуществляется этот переход, и *деятеля*, который через это отверстие проникает, и, наконец, само действие – *переход*. В такой семантической диспозиции находится функциональное определение *Совия*: после регистрации его эквивалентов на литовском языке в семействе слов, фонетически близких к *Совию*, мы имели бы основания считать вопрос о его имени решенным.

Такое семейство слов в литовском языке нетрудно найти:

(а) *отверстие*: *šovà*, *-õs* ‘cavum, caverna arboris’ (Kv Ds. Цит. по: Būga II, 400); ‘дупло’ (LKA I, 194);

(б) *инструмент*: *šovà* ‘засов, задвижка’ (DLKŽ); *šavà*, *šavỹklė* ‘хлебная лопата’ (LKA I, 75); ср. также *šaukštas* ‘ложка’, *šaudyklė* ‘челнок (станка)’;

(в) *действие*: *šauti*, *šovė* ‘schiessen’ (Būga II, 400); ср. *įšauti duoną į pečių* ‘засунуть хлеб в печь’; *užšauti duris šovà* ‘заккрыть дверь на задвижку’;

Предлагаемое нами решение может казаться слишком простым (почему ученые раньше до этого не додумались?),

обошедшимся без древних арабских богов и без индоевропейской прародины. И все-таки, принимая во внимание семантические данные текста и «дух языка», мы считаем его правдоподобным.

Литовская форма имени Совий может быть

**Šovis / *Šovys или *Savis/ *Savys,*

личное имя, полностью соответствующее значению «проводник душ».

2. Соответствия литовских и славянских форм

Принимая во внимание часто встречающиеся в текстах искажения иностранных слов, ошибки переписчиков и корректоров, а также большие права и свободы, которыми пользуются исследователи этимологии, когда им это нужно, можно было бы вполне удовлетвориться такой интерпретацией имени *Совия-Шовиса*. Однако, желая проверить, выдерживает ли наша гипотеза требования фонетических законов, и не требуя для себя никакого снисхождения, мы призвали на помощь чуткого к мифологическим проблемам лингвиста Брониса Савукинаса, воспользовавшись его помощью и советами.

Чтобы окончательно утвердить предложенную нами гипотезу, надо дополнить этимологическую проблему еще одним компонентом, а именно вопросом восстановления аутентичной формы литовского антропонима, обнаруженного в славянских средневековых текстах: мы имеем засвидетельствованную славянскую форму *Совий*; какой литовской форме она может соответствовать, какую литовскую фонетику она по-своему передает?

Согласно мнению Б. Савукинаса, возможны два решения для реконструкции такой литовской формы или, иначе говоря, корреляции литовского и славянского соответствия.

(а) Можно рассматривать *Совий* как фонетическое заимствование балтийского слова. В таком случае

славянский *s-* не может иметь в качестве литовского соответствия *š-*: заимствуя балтийские слова, славянские языки не превращают *š > s* (такая корреляция обнаруживается только в общих балто-славянских словах). Следовательно, *Совий* может быть восстановлено только как

$$*S\ddot{a}vis / *S\ddot{a}v\ddot{i}s$$

а это, в свою очередь, означало бы, что *Совий* заимствован из западнобалтийских (прусского, ятвяжского) языков, в которых эта форма была бы нормальной.

(б) Можно рассматривать *Совий* как субституционное – а не фонетическое – заимствование балтийского слова. Учитывая то, что славянские языки имеют регулярное соответствие *šauti* – *совати*, в том же, только многократном, значении ‘совать, толкать, бросать’ можно принять, что литовское *Šovys/Šavys* было понято и интерпретировано как принадлежащее семье *šauti*, *šovė* и было ославянено переводчиком *Хроники* по формуле

$$\frac{\textit{šauti}}{\textit{совати}} \approx \frac{\textit{Šovys/Šavys}}{\textit{Совий}}.$$

Какое из этих двух решений следует выбрать как более достоверное? Приняв первую гипотезу, следовало бы рассматривать весь миф *Совия* не как литовский, а как принадлежащий западным балтам. Пруссам такое объяснение не подходит, поскольку известные нам имена их верховных богов отличаются от приведенного в нашем тексте списка богов. Несерьезно было бы считать одного **Savis* прусским, а другие божества из того же текста – литовскими. С другой стороны, причислять этих богов, вместе с *Совием*, к ятвягам кажется довольно пустым занятием: о них мало что известно, и это было бы только созданием новых, недостоверных гипотез, тем более неоправданным, что наши боги, как мы позднее увидим, по большей части своими именами соответствуют списку почитаемых Миндаугасом, несомненно, литовских

богов из Ипатьевской летописи. Эта гипотеза, таким образом, или не нужна, или неприемлема.

Остается только вторая, гипотеза субституционального заимствования. Ее, как единственную оставшуюся, мы и принимаем, предлагая рассматривать *Совий* как форму литовского

Šovis/Šovys или *Šavis/Šavys*.

А поскольку практически надо выбрать одну из этих форм для постоянного использования, учитывая доминирующую форму *šovà*, предлагаем идентифицировать *Совия* как *Šovys**.

* Уже после этой гипотезы появилось множество других, предлагавших разные интерпретации имени *Совий*. Например, Н. Велюс предлагал связывать имя *Совий* с корнем *sav-* (*sva-*), который обозначал ‘свой’ и употреблялся для обозначения лиц, которые сами нечто делают, производят, создают (по аналогии с прусскими *Iszwambrato*, *Szwaybrotto*, *Swaibrati*, производными от **svais + brat*, индийским *Svajambhuva*, славянским *Сварогом*) (Vėlius 1986, 20). Г. Береснявичюс поддержал эту версию, предлагая вторую часть имени соотносить с глаголом *eiti* ‘идти’: *Sav-ėjis* – «первооткрыватель пути в посмертный мир, который отправился в него (*nu-ėjo*) только благодаря своим собственным усилиям» (Beresnevičius 1992, 90). Гипотезу Греймаса Береснявичюс критиковал, поскольку «соответствий ритуалу “сования” в литовском фольклоре почти нет, а “схождение” в иной мир описывается часто. Существует целая группа литовских сказок о “схождении в ад” героя. Возможно, первым из таких “идущих в ад” и был *Совий*» (Ibidem). С. Каралюнас связывает имя *Совия* с балтийским корнем **seu-*, которое может восходить к двум разным корням: и.-е. **seu[H]-* ‘рожать’ и **seu-/sou-* ‘гореть (сжигать)’, реконструируя имя *Совия* как **savėjas* или **savėjis* со значениями как ‘родитель, кто рожает’, так и ‘сжигатель, кто сжигает’ и считая, что это имя может быть соединять в себе два омонима (Каралюнас 2009, 474–475). Другие попытки этимологизации, например связь с различными персонажами древней истории Сосибием или Евсевием (Lemeškin 2009, 35–36) или интерпретация первых слов мифа *совий бе человек* как инверсии конструкции **бесовий человек* (Ibid., 37–38), не

3. Размышления средневекового историка

Однако было бы ошибочным считать, что поиск ориентального происхождения *Совия** не имеет никакого основания: его нам дает сам анализируемый нами текст, связывающий литовский миф не только с Древней Грецией, но и с библейскими временами Авраама.

В связи с этим мы сталкиваемся с проблемой прочтения исторических текстов и их критики, которой мы до сих пор не касались. Миф *Совия* обычно представляется как «оригинальная» вставка в византийскую Хронику Малалы без поиска причин, по которым переводчик хроники нашел повод вставить это литовское повествование в не имеющее с ним ничего общего, по крайней мере на первый взгляд, историческое произведение. Такие причины, скорее всего, были, они проясняются при попытке хотя бы в общих чертах восстановить культурный мир нашего переводчика, инициатора литовского дополнения, и в нем искать мотивацию этого действия.

Прежде всего надо подчеркнуть, что переводчику – человеку из средневековой Восточной Европы, возвращавшейся в византийской орбите, – была известна Древняя Греция, ее мифологические герои – Ахиллес и Эант, – характерное для нее трупосожжение. Эти обычаи захоронения, скорее всего, и были первым стимулом вспомнить такие же

были поддержаны другими исследователями (критику гипотез И. Лемешкина см. в: Razauskas 2010). Поскольку единого мнения о происхождении имени *Совия* до сих пор не существует, вероятно, можно согласиться с выводом Г. Бересневичюса, что «возможно, большая часть этимологий *Совия* и параллелей к его имени вполне верны – только никоим образом нельзя считать, что одна из них “правильнее” другой и может что-то сообщить о происхождении имени *Совия* и его мифологии. Это отблески одного и того же феномена» (Beresnevičius 1995, 75). – *Примеч. перев.*

* Здесь и далее автор называет этого персонажа согласно реконструированной им форме – *Шовис*. Мы будем придерживаться написания, принятого в русской традиции. – *Примеч. перев.*

способы захоронения, известные ему у соседних балтийских и финских народов. Греческие древности и их слава совершенно естественно наводили его на мысль, что такие обычаи достались в наследство или, точнее, как он сам говорит, «пришли к ним от эллинов». Интеграция литовского мифа в *Хронику* не была, таким образом, каким-то вкраплением «чужого», «оригинального» тела, а только дополнением византийской хроники, освещающим влияние и излучение Древней Греции на далекие северные народы.

Более или менее поверхностное знание эллинистического мира для нашего автора было тесно вплетено в библейскую традицию «истории человечества»: использование современника правления Авимелеха, Авраама, как указание на историческую эпоху, в которую жил *Совий*, это несомненно показывает. Таким образом, легко представить удовлетворение переводчика *Хроники* при констатации, что литовский *Шовис-Совий* на самом деле был известен уже в глубокой древности, что это имя сабейского бога, по-гречески называемого *Сабис* (по-славянски читаемого *Сави*), которого он может связать с более широким, более или менее знакомым ему контекстом: с *Сабой*, сказочным городом Счастливой Аравии, известным своим святилищем бога Солнца, в который стекались купцы со всего света для приобретения в обмен духов и ароматов, с тем известным тогда краем света, где солнце, приближаясь к земле, постоянно угрожало ее совсем сжечь (Detienne 1972, 22–23, *passim*). Весь этот контекст только подтвердил для него близость, просто даже тождество *Шовиса-Совия* и *Сабиса-Сави*, первого – учредителя трупосожжения, второго – бога почитателей огня.

Трудно сказать, что на самом деле переводчик знал о крае, называемом римлянами *Sabaëa*. Однако то, что он о нем знал, несомненно и доказывается тем, что он считает своего *Совия-Сабиса* современником Авимелеха. Учитывая, что время в Восточной Европе той эпохи отсчитывалось от сотворения мира (а не как на Западе, от Рождества Христова), естественная ссылка на древние события могла быть только библейская, представляющая *Совия* как современника Авраама. Вместо него, однако,

мы находим Авимелеха, царя Герара (одна из теперешних провинций Эфиопии), того же времени, то есть города *Сабы* и соседа сабейцев. Переводчик Хроники, добрый христианин, не мог, кроме того, не знать и любовницу Соломона – царицу *Сабу*, т.е. царицу языческого, «греховного» края. Так что, локализуя своего *Совия-Сабиса* в библейской традиции, наш автор находит для него место в самом начале исторического времени, но не в библейской линии настоящей веры, а в параллельной истории «языческих заблуждений».

Вот в такой двойной – языческой и библейской – перспективе и следует читать наш текст. Зная литовское повествование, согласно которому *Совий* жил и совершал свои подвиги «когда-то», в древние мифологические времена, наш автор дает ему историческое измерение, делая его современником Авраама и Авимелеха. Но таким образом и весь литовский эпизод становится интегральной частью византийской хроники.

Понятно, что проясняется и внутренняя логика самого текста. Литовское вкрапление в Хронику называется, как мы видели, «Рассказ о таком языческом заблуждении, что они *Совия называют богом*»: *Совий*, о котором здесь говорится и который «называется богом», – это, конечно, прежде всего сабейский бог *Сабис*. Отсюда и категорическое отрицание этого «заблуждения» в начале самого повествования словами: «*Совий был человек*» (а не бог!) – это восстановление «исторической» правды. С помощью новых, литовских данных наш «историк» поясняет настоящий статус *Совия*: *Совий* был человеком; даже по убеждению современных язычников, он только «проводник душ», который ввел новый культ «нечистых богов», но никоим образом не бог. Таким образом, согласно критериям того времени, наш автор проявляет себя как «прогрессивный» историк, уменьшающий своей аргументацией на одну единицу число «нечистых» богов.

Обсуждаемая нами более узкая проблема этимологии в этом контексте, вероятно, достаточно ясна: существование *Шовиса* литовского происхождения – транскрибируемого как *Совий* – не мешает псевдоидентификации с богом огня *Сабисом* (читается *Сави*) времен Авраама. Дело осложняется

только тогда и постольку, поскольку исследователи XIX в. – А. Куник и Э. Вольтер – эту библейскую этимологию «находят» снова и предлагают уже как «научное» объяснение.

В то же время гипотеза, предложенная В.Н. Топоровым, объясняющая *Совия* как мужского бога солнца, даже если бы она и была удовлетворительна, выглядит в этом случае как «изысканная»: простые вещи, наверное, труднее обнаружить и понять, чем сложные.

Прежде чем закончить, следует остановиться на последней детали, доставившей много хлопот более ранним исследователям. Можно было бы задаться вопросом, почему различные балтийские и финские народы не только названы нашим автором – он говорит, что эти народы «называются» *совица*, – словом, которое выглядит как коллективное производное от корня *sov*, т.е. от нашего *Совия*. Если читать этот текст только как литовский миф, непонятно, почему не только балтийские и финские, но и «многие другие роды» называются последователями литовского *Совия*. Наоборот, при его идентификации с библейским *Сабисом* *совицей* могут называться все народы, практикующие трупосожжение или, в еще более широком смысле, почитание огня (в настоящее время в Ираке еще сохранилось примерно 15 тыс. сабейцев)*.

* Как отмечает Г. Береснявичюс, «еще А. Межинский в контексте “совицы” вполне обоснованно обратил внимание на упоминаемое в польской хронике Богухвала II племя “*sco-vitas*”, жившее, видимо, между ятвягами и пруссами. Ничего удивительного, что это племя юго-западного балтийского ареала попадает именно в поле зрения хронистов Западной России и Польши. Поскольку в летописях Восточной России миф о Совии не упоминается, кажется, что традиция, на которую опирается западнорусский хронист, была скорее локальной, чем общей для всех балтов. Видимо, в летопись она попала потому, что какой-то народ, сохранивший ритуал *Совия*, жил сравнительно недалеко от Польши и Западной России; если западнорусский летописец именем “совица” называет многие племена, находящиеся севернее, значит, на юг от “народа *Совия*” более ярких балтийских культур не было – так что “народ *Совия*” следует искать на юге Бал-

V. ПРОМЕЖУТОЧНЫЕ ВЫВОДЫ

П одробно рассмотрев довольно запутанные вопросы этимологии – а они, как мы видели, заставили нас затронуть некоторые существенные текстологические проблемы, отделяя литовский миф о *Совии* от интегрировавшей его мифологизированной византийской «истории», – можно теперь вернуться к непосредственному рассмотрению мифологического текста.

По правде говоря, миф, узко понимаемый как цепь существенных, необычных событий, нами уже прочитан: вторая часть текста, отредактированная, как мы говорили, в настоящем времени, является только комментарием мифологических событий, устанавливающим их последовательность и общий смысл.

Однако не надо забывать, что этот комментарий имеет свою собственную функцию, что он соответствует нарративной организации хорошо известного этапа *глобификации* – признания заслуг и возвеличивания героя. Согласно самому автору текста, это – убеждение балтийских (и финских) народов, что *Совий* является «проводником душ» в ад: его общепризнанная способность путешествовать из жизни в смерть и возвращаться обратно в жизнь делает его необыкновенным существом, из статуса героя возводя в статус полубога, посредника между людьми и богами.

тийского ареала» (Beresnevičius 1992, 100). Далее, опираясь на «Географию» Клавдия Птолемея, Г. Береснявичюс предполагает, что упоминаемых там “*suovenes*” можно считать представителями Зарубинецкой культуры, и считает, что «в этом месте и надо искать “совицу”, “*scovitas*” – народ или народы Совия. Возможно, племена Зарубинецкой культуры – *suovenes* и есть упоминаемые в летописях XIII в. под именем “совица” или “*scovitas*”» (Ibid., 102). Таким образом, Береснявичюс делает вывод, что «совица» – это часть Зарубинецкой культуры, которая была вытеснена славянами на север или северо-запад (Ibidem). – Примеч. перев.

Признавая *Совия* Проводником душ, литовцы (и другие народы) одновременно признают и архетипический характер его первоначального действия – самосожжения, «и сейчас тела своих умерших сжигая на кострах». Как предводитель душ, он показывает им прямой путь из жизни в смерть, а этот путь идет через огонь: переход через огонь таким образом превращается в основную обрядовую черту реформированной религии.

Поскольку сам текст явно устанавливает причинную связь между похоронным ритуалом и почитанием «новых богов», т.е. учреждением новой религии, *Совий* не только проводник душ, но и религиозный реформатор, литовский *Зороастр*.

Новая религия, по правде говоря, представлена в этом тексте только списком «новых» богов, с небольшими примечаниями, состоящим из трех богов мужского пола, которых мы по-литовски интерпретируем как *Андояс*, *Перкунас* и *Калевялис*, и одной женской богини – *Жверуны*. Поскольку другая, Ипатьевская летопись почти того же времени (1252 г.), а «История Польши» Длугоша – в середине XV в. дает похожие списки – трех мужских богов и одной женской богини, поскольку эта мужская триада соответствует приведенной Грюнау в XVI в. триаде прусских богов и поскольку такая диспозиция богов без труда входит в предложенную Ж. Дюмезилем трехфункциональную модель индоевропейских верховных богов, – можно уверенно утверждать, что и литовские боги, упомянутые в нашем тексте, на самом деле являются богами-владыками. Однако окончательная реконструкция имен этих богов и установление точных соответствий между этими тремя списками богов требуют более глубокого и подробного исследования, которому будет посвящен отдельный раздел этой работы.

Второй раздел.

ВЕРХОВНЫЕ БОГИ

I. ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

[485]

II. ИДЕНТИФИКАЦИЯ БОГОВ И ИХ ИМЕН

[488]

III. ПРОБЛЕМЫ ПРОЧТЕНИЯ И ЭТИМОЛОГИИ

[493]

IV. ПЕРВЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ

[508]

1. ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

1. Три текста

Миф о *Совии*, записанный в Хронике Малалы, который, как мы видели, можно рассматривать как миф об учреждении религиозного института, приводит список основных литовских богов в таком контексте:

Это заблуждение (т.е. трупосожжение) распространил Совий, чтобы они (литовцы и другие балтийские и финские народы) приносили жертвы скверным (ненастоящим) богам *Андаеви* и *Перкунову*, т.е. грому, и *Жворуне*, т.е. суке, и *Телявели* кузнецу, выковавшему им солнце, которое светит на земле, и забросившему им на небо солнце.

Примечание. Имена богов мы пока даем не по-литовски, а в славянском дательном падеже ед.ч.

Этот текст, который сам указывает дату своей редакции – 1261 год, – не единственный изолированный фрагмент в источниках того времени: Волынская летопись, входящая в состав Ипатьевской летописи, почти в то же время в двух различных случаях упоминает важнейших литовских богов¹.

Под 1252 годом, когда речь идет о Миндаугасе, говорится так:

...а его крещение было обманным: втайне он приносил жертвы своим богам, первому *Ньндееви*, и *Телявели*,

¹ Славянские тексты с немецкими переводами находятся в: Mannhadt 1936, 49–52, sqq. Перевод на литовский выполнил Б. Савукина.

и *Дивериксу*, заячьему богу, и *Медейну* (здесь, как и в случаях других имен богов, в муж. р. дат. п. ед. ч.)... и своим богам приносил жертвы, и тела умерших сжигал, и свое язычество публично исповедовал*.

В той же летописи, под 1258 годом, обнаруживается второе свидетельство, в котором снова упоминаются два литовских языческих бога:

Когда Роман и литовцы подошли к замку (городу) и литовцы сбежались в замок (город), ничего не зная (:), там были только головешки, собаки бегали по городищу; они злились и плевались, по-своему говоря: *янда*, призывая своего бога *Андая* и *Дивирикса* (род. п. ед. ч.) и упоминая всех своих богов, а именно чертей (нечистых)**.

Этот последний текст следует пояснить с исторической точки зрения. По договору 1255 г. Миндаугас передал правление Новгородом Роману, сыну волынского князя Данилы; в 1258 г. был собран общий поход Литвы и Волыни против не подчинявшегося Даниле города Возвягля. Волынское войско под предводительством Данилы, прибывшее раньше, чем литовцы под предводительством Романа, сожгло замок и разделило добычу – имущество и пленников. Таким образом, понятна злость литовцев, обнаруживших одни развалины и никакой добычи.

* ...крещеніе же его льстиво бысть: жряше богомъ своимъ вѣтаинѣ, первому Нѣнадѣви, и Телявели, и Диверикъзу, Заеячему богу и Мѣидѣину <...> и богомъ своимъ жряше, и мертвыхъ тѣлеса сожигаше, и поганѣство свое явѣ творяше (ПСРЛ, 188). – *Примеч. перев.*

** Романови же пришедшу ко граду и Литвѣ, потекши на градъ Литвѣ, ни вѣдѣша ништо же, токмо и головнѣ ти псы течуще по городищу; тужаху же и плеваху, посвоиски рекуще «янда», взывающе боги своя, Андая и Дивирикса, и вся боги своя поминающе, рекомыя бѣси (ПСРЛ, 195). – *Примеч. перев.*

2. Важность этих текстов

Важность приведенных здесь текстов несомненна, и прежде всего с точки зрения балтийской мифологии. По общепринятому мнению, основным источником по балтийской мифологии считается описание прусского пантеона богов, содержащееся в Хронике Грюнау. Однако этот исторический источник XVI в. был сильно раскритикован позитивистскими учеными XIX в. и, несмотря на попытки последних лет его реабилитировать, все еще считается возможным плагиатом скандинавского пантеона.

Нельзя сказать, что эти тексты, касающиеся литовской мифологии, неизвестны, однако они использовались обычно только для подтверждения аутентичности того или иного отдельно взятого бога или, в лучшем случае, для выявления какой-либо мифологической конфигурации – например, того, что *Солнце* было выковано и повешено на небо. Напротив, если обратить на них серьезное внимание и рассматривать миф о *Совии* как мифологическое объяснение учреждения религии, считая списки богов не разрозненными упоминаниями их имен, а представлением свойственного индоевропейским религиям пантеона верховных богов, – значение этих трех документов, почти на 300 лет более ранних, чем Хроника С. Грюнау, полностью меняется: они не только объясняют основы литовской религии, но могут подтвердить и узаконить уже более позднюю триаду прусских богов.

Эти тексты, если рассматривать их как исторические источники, вполне достоверны: все три принадлежат к одной декаде – 1252–1258–1261 гг. – и взяты из двух различных летописей – Малалы и Ипатьевской, в которые они попали в каждом случае по совсем разным причинам. Наконец, их свидетельства достоверны прежде всего потому, что их авторы относятся к землям, которые в то время были соседями, друзьями или врагами уже окончательно утвердившегося литовского государства, присоединившего Черную Русь. Такой достоверности могут позавидовать многие источники того времени, а тем более факты культурной истории.

II. ИДЕНТИФИКАЦИЯ БОГОВ И ИХ ИМЕН

1. Триада верховных богов

Причины, по которым, как мы видели, боги Хроники Малалы должны считаться основными, важнейшими литовскими богами, применимы и к Волынской летописи: под 1252 годом в ней перечислены боги, которым почти втайне поклоняется Миндаугас; как объекты королевского культа они не могли быть локальными или региональными, а только богами всей Литвы. Таким образом, сравнение этих двух списков, если бы оно позволило установить их тождество, было бы веским аргументом, позволяющим утверждать верховность зафиксированных в них богов.

Текст 1258 г. только укрепляет возможность идентификации: свидетель обращения литовских воинов к богам дает, правда, только начало божественного списка, добавляя, что литовцы по этому поводу упоминали «всех своих богов», однако и эти два первых бога соответствуют тому или иному теониму из наших списков.

Особенно характерно то, что, хотя содержащиеся в них теонимы на первый взгляд достаточно различны, списки этих двух летописей имеют одну общую черту: оба списка включают четырех богов, среди которых три имени мужского рода и одно женского рода. Таким образом, *формальная констелляция верховных богов* та же самая, и следует подчеркнуть, что она не случайна: еще один источник – *interpretationes romanae* литовских богов, приводимые польским хронистом Длугошем в середине XV в., к которым мы вернемся позднее, – также упоминает три мужских божества и одно женское.

Взяв за основу список богов, приведенный в мифе о Совии, и временно отложив в сторону женские божества, следует констатировать, что Волынские летописи в двух случаях из трех подтверждают ономастику Малалы:

Андаеви (дат. п.): Малала 1261 – Андая (род. п.): Волынская 1258 г.
Телявели (дат. п.): Малала 1261 – Телявели (дат. п.): Волынская 1252 г.

Третьего бога из мифа о Совии – Перкоунови (дат. п.) – в Волынской летописи, правда, мы не находим, однако он и без подтверждения принимается всеми мифологами как один из верховных богов – часто даже самый главный.

Таким образом, можно утверждать, что приводимая в Хронике Малалы *триада* верховных богов:

Андаеви – Перкунови – Телявели (дат. п.),

подтверждаемая повторяющимися в Ипатьевской летописи теонимами, может считаться отправной точкой для разрешения проблемы богов-властителей в литовской народной религии¹.

Если считать эту триаду *каноническим списком верховных богов*, ближайшие задачи мифолога будут такими:

а) идентифицировать другие термины, не входящие в этот узкий список,

б) разрешить, насколько возможно, проблемы этимологии и реконструкции литовских форм имен всех этих богов.

Только выполнив эти неблагодарные задачи, можно будет попытаться приступить к существенным вопросам литовской мифологии: к трифункциональному распределению верховных богов и вообще к семантическому описанию божественного мира.

2. Идентификация имен богов

Согласно предлагаемой нами твердой гипотезе – которую мы постараемся обосновать – что список богов, приводимый

¹ В.Н. Топоров, используя несколько иную процедуру, пришел к тем же выводам (Топоров 1972, 309 и далее). Нам его работа при подготовке этого раздела была неизвестна.

в Хронике Малалы, представляет триаду верховных литовских богов и что почитаемые королем Миндаугасом боги, описанные в Волынской летописи, также являются главными литовскими богами, которые, несмотря на вариации имен, должны соответствовать выбранному нами каноническому списку богов, – наша первая задача ясна: брать один за другим теонимы, не включенные в узкий список, и пытаться *формально* их идентифицировать, пока не решая, насколько это возможно, проблем ни их этимологии, ни их сакрального содержания и функций.

2-1. Женское верховное божество

Упоминаемая наряду с тремя мужскими божествами женская богиня, занимающая весьма специфическую позицию в нашей проблематике, а также особенное, оригинальное место в литовской мифологии по сравнению не только с прусской, но и с другими индоевропейскими мифологиями, – это следует заранее подчеркнуть – совсем не соответствует третьей суверенной функции Дюмезиля*.

Следует отметить, что это единственное женское божество обнаруживается во всех трех важных для нас списках, упоминающих четырех богов: в хрониках Малалы, Ипатьевской и Длугоша. Этот факт позволяет обоснованно считать, что во всех трех случаях говорится об *одной и той же богине*.

С другой стороны, хотя она и называется различными именами, однако сопровождающие эти имена краткие семантические указания на их функции только подтверждают тождество этой богини.

Малала – *Жвороунь* – «сука».

Волынская – *Мъидъину* – «заячий бог» Длугош – *Диана* (лат.) – «покровительствует лесам».

* Н. Велюс и Г. Береснявичюс считают, что женские божества леса (охоты) наряду с Телявелисом вполне могли выполнять экономическую функцию (Vėlius 1993, 68; Beresnevičius 1999, 193). – *Примеч. перев.*

Достаточно пары замечаний для краткого представления этой проблемы. Прежде всего, следует согласиться со всеми комментаторами этих текстов, что присоединенный к *Мъидьину* (дат. п.) мужской род, так же как и приписанный к находящемуся рядом *Диверикъзу* принадлежащий этой богине эпитет «заячий бог», является несомненной ошибкой переписчика. Эти ошибки легко исправляются уже потому, что *Модейна* засвидетельствована в «*De diis samagitarum*» Ласицкого в XVI в. как «лесная богиня», а *медейны* – это упомянутые М. Даукшей «лесные нимфы».

Эта *Медейна* интерпретируется Длугошем по-римски как *Диана*, которой принадлежат леса. Принимая во внимание то, что *Диана* – по крайней мере, в представлении людей эпохи Возрождения – прежде всего охотница, определение *Жвороунъ* как «сука» – если мы будем считать ее охотничьей собакой, т.е. гончей, – нас не удивляет, как не удивляет и ее зооморфная фигура, далеко не редкая в литовской мифологии.

Это, конечно, оставляет пока открытым вопрос об этимологии обсуждаемого теонима, не говоря уже об установлении еще совсем не затронутых нами ее божественных функций.

2-2. *Дивирикса* (род. п.) – *Диверикъзу* (дат. п.)

Некоторые сложности вызывает этот теоним, не обнаруживаемый в Хронике Малалы, а в Волынской летописи упомянутый под двумя разными датами. Рассматривая его, по нашей гипотезе, как соответствие одному из богов из мифа о *Совии*, мы можем попытаться его идентифицировать, используя чисто формальные средства, обязуясь, конечно, впоследствии подтвердить такую идентификацию семантическим анализом функций этого божества.

(а) Принимая во внимание то, что в тексте Волынской летописи 1258 г. рядом упомянуты два бога:

Андая и Дивирикса

и что это *Андая* (род. п.) в Хронике Малалы повторяет *Андаеви* (дат. п.), Волынский *Дивирикса* не может быть синонимом *Андаеви* Малалы.

(б) Принимая во внимание то, что в списке богов Волынской летописи 1252 г. рядом записаны

Диверикъзу и Телявели

и что *Телявели*, в свою очередь, обнаруживается в списке богов Малалы, Волынский *Диверикъзу* не может быть отождествлен с *Телявели* Малалы.

(в) Таким образом, остается одна возможность идентификации: *Дивирикса* (род. п.) – *Диверикъзу* (дат. п.) является соответствием *Перкоунови* (дат. п.), возможно – его эпитетом.

2-3. *Нънадѣви* (дат. п.)

Остается последний, с трудом объяснимый теоним. Занимаемую им позицию поможет лучше понять визуализация достигнутых результатов в форме таблицы:

Малала 1261	Андаеви	Перкоунови	Телявели	Жвороунъ
Волынская 1252	Нънадѣви	Диверикъзу	Телявели	Мъидьину
Волынская 1258	Андая	Дивирикса		

После заполнения всех позиций остается только одна возможность: считать *Нънадѣви* соответствием *Андаеви* – его эпитетом или другим важным божеством, входящим в сакральную сферу *Андаеви*.

Такой результат, полученный способом элиминации, подтверждается еще одной формальной чертой: *Андаеви* – *Андая* в двух различных текстах дается *первым* в списке богов, в то время как текст Волынской летописи 1252 г., который не упоминает *Андаеви*, говоря о религиозной практике Миндаугаса, буквально подчеркивает, что он «втайне приносил жертвы своим богам, *первому Нънадѣви*».

III. ПРОБЛЕМЫ ПРОЧТЕНИЯ И ЭТИМОЛОГИИ

Под этим общим названием раздела приходится объединить две теоретически различные проблемы – проблему восстановления литовских форм рассматриваемых нами теонимов и проблему установления их этимологии. Иногда случается, что они сильно различаются: литовская форма *Перкунаса*, например, сомнений не вызывает, в то время как его этимология совсем не ясна. Однако чаще всего обе процедуры совпадают: восстановление литовской формы *Телявели* – *Калевялис* одновременно решает и вопрос этимологии этого теонима.

1. *Перкунас*

Этот теоним не вызывает никаких проблем – кроме его этимологии. Он засвидетельствован с XIII в. как в Хронике Малалы, так и в Рифмованной хронике Ливонии. В XV в. польский историк Длугош, несмотря на то что он давал римские соответствия великих литовских богов, делает исключение, приводя литовское имя *Перкунас*. С XVI в. оно уже обнаруживается у всех авторов, писавших о литовской религии, а в народных верованиях оно бытует в качестве могущественного божества до конца XIX – начала XX в. Наконец, *Перкунас* занимает то же место верховного бога в мифологиях родственных балтийских народов – пруссов и латышей.

Если литовская этимология *Перкунаса* ясна – он локально, в литовском языке, выглядит как нормальная персонификация «грома», – то часто предлагаемая этимология в плане индоевропейского праязыка (III-1, Skardžius 1941, 281)

**perku* (:лат. *quaercus* ‘дуб’) + *ūnas*

большого энтузиазма не вызывает.

2. Калевялис

Комментарий Малалы, объясняющий *Телявели* как «кузнец», ну и данная этому богу Длугошем римская интерпретация – *Vulcanus* – просто побуждают восстановить литовскую форму теонима *Калевялис*.

По нашим сведениям, никто до сих пор не пытался оспорить предложенное К. Бугой в 1909 г. объяснение фонетического чередования (Būga I, 188). По его мнению, славянская письменная форма *Телявели* объясняется:

(а) прежде всего превращением литовского корня *kal-* «посредством умлаута» в *kel-*;

(б) а уже тогда славянская интерпретация *t* палатализованного литовского *k*, дающая в нашем тексте *Телявели**.

* По мнению Н. Велюса, нет оснований считать, что этот бог назывался Калевялисом, и его имя было искажено автором текста. Имя Телявелис он, как многие другие исследователи, предлагает объяснять по-другому – разделяя его на две части: *tel-* и *vel-*. Первая часть встречается в таких словах, как лит. *tėlė* ‘лауме’, прус. *Pa-tuls* ‘подземный’, эпитет бога, ирл. *talam* ‘земля’, лат. *Tellus mater* ‘мать-Земля’ (богиня), а вторая – в лит. *velnias* ‘черт’, рус. *велии* ‘название членов социальной группы’ и др. Таким образом, теоним *Teliavelis* мог означать ‘земной черт’, ‘земной властелин’ (Vėlius 1993, 63). Были и попытки интерпретировать Телявелиса как Бога пути (*Kelio dievas*), Бога стада (*Bandos dievas* от *telias* ‘теленки’), а также как заимствование из скандинавской мифологии (*Tialfi*). Г. Береснявичюс отмечает, что независимо от толкования первой части имени вторая часть *vel-* позволяет соотносить этого бога с Вяльнясом и Велинасом (Beresnevičius 2014, 19–20). С. Каралюнас считает, что имя Телявелиса может быть связано с реконструированным литовским глаголом **teliuoti* ‘рисовать, мазать; изображать, создавать’, от которого имя бога могло быть образовано с помощью суффикса деятеля **-elis* (Каралюнас 2009, 460). – Примеч. перев.

3. Андояс

Как этимология, так и дословное значение бога *Андая*, известного нам в родительном падеже как *Анда-я* и в дательном как *Анда-еви*, до сих пор остаются неясными. Туманность теонима этого бога, зафиксированного в списках первым, скорее всего, и была одной из причин, по которым приведенная Малалой триада богов никогда не принималась за исходную точку при описании литовской мифологии.

Не считая юмористического предложения Й. Балиса интерпретировать этот теоним как немного деформированное написание непонятого литовского военного ругательства “*Angiai!*” – подобно тому, как и сейчас кое-где ругаются “*Gyvate!*” (‘змея’), – в настоящее время известны две гипотезы этимологии этого слова:

(а) этимон *an(g)dievis*, предложенный Э. Вольтером;

(б) *an(t)-deivis*, предложенный В.Н. Топоровым.

1. Предлагаемую Э. Вольтером этимологию (Mannhardt 1936, 53) можно подкрепить целым рядом аргументов, характерным для литовской религии, подтвержденным многочисленными свидетельствами: культом змей (*angis* ‘змея, гадюка’), данной Длугошем римской интерпретацией этого бога – *Aesculapus* (учитывая, что змея является его главным атрибутом), а также сравнением с прусским *Патримпасом* (изображаемым, согласно С. Грюнау, со змеей, которую он держит в кувшине). Трудности вызывает не столько современная сравнительно узкая сфера использования слова *angis*, охватывающая только юго-запад Литвы¹, в то время как хроника Малалы и Ипатьевская летопись, кажется, должны были черпать свои сведения из Восточной Литвы – можно, если требуется, допустить, что область использования *angis* в древности была шире, – как необычная контракция этого теонима:

¹ LKA I, *Žemėlapis* Nr. 80: широко используется в Ужнямуне, *angis* еще сохранилось, только реже, и в Жемайтии (на запад от Дубисы).

**an(g)dievis* должно быть производным от **angiadievis* (так, как **saultekis* из *saulètèkis* ‘закат’!). Тем более что в наших текстах встречаются с первого взгляда нечитаемые теонимы: *Див(е)рикъзу* и *Нън(а)дъеви*, которые, согласно литовскому «языковому чутью», совсем не поднимая вопроса об их значении, ощущаются как составные двухосновные слова с соединительным гласным. Вторая сложность – разделение этого двухосновного слова пополам и распознавание его второй части как *-daj-*, с утверждением соответствия литовскому *diev-as* или *deiv-is* ‘бог’. Однако это недостаточно обоснованное утверждение не меньше касается и этимологии, предложенной В.Н. Топоровым.

2. К этой гипотетической основе **daj(:deiv-)* В.Н. Топоров (Топоров 1972), в свою очередь, присоединяет префикс *an(t)-*, пользуясь для обоснования такого словообразования аналогичной, но вызывающей сомнения конструкцией имени прусского бога *An-trimps*¹. Сама аргументация не кажется очень основательной уже только из-за того, что благородному стремлению этого ученого воссоздать своеобразного «супербога», «бога высшего, чем другие боги» не соответствуют семантические данные об употреблении литовского префикса. Этот префикс используется для выражения типологического отношения вертикальности между двумя объектами, но между двумя различными, а не одинаковыми объектами: *antakis* ‘бровь’ не является каким-нибудь «верхним» или «большим» глазом, так же как *antsnukis* ‘намордник’ – не «вторая морда». Таким образом, *an(t)deivis* В.Н. Топорова было бы не «бог», а какое-нибудь иное существо, находящееся над миром богов. Нам кажется, что несомненное горизонтальное первенство *Андая* в списках богов немного слишком быстро превращается в его вертикальное верховенство. Абстрактный характер этого этимона, в свою очередь, делает гипотезу В.Н. Топорова менее приемлемой, чем **an(g)dievis*

¹ Прусский префикс *an-* К. Буга прочитывает как *ai-*, считая это последнее, в свою очередь, соответствием литовскому *piuo-* (?).

Э. Вольтера, которое, по крайней мере, мифологически обосновано.

3. Исследователь литовской религии мог бы выбрать для себя по своему вкусу ту или иную этимологию *Андая*, если бы наряду с этими непроверяемыми гипотезами не было простого, прямого объяснения этого имени, которое вместо поиска замысловатых этимологий прежде всего пытается восстановить в славянском тексте литовскую форму слова. Не забывая, что для этого теонима была бы нормальной форма *nomen agentis*, проще всего, кажется, было бы рассматривать сегмент *-aj* как соответствие литовскому суффиксу *-oj-*, используемому при образовании названий деятелей, и объяснить *Андай* как славянский перевод литовского *And-oj-as*.

Однако простые вещи еще не являются само собой разумеющимися, они часто труднее всего обнаруживаются. Ничем не помогли ни длившиеся несколько лет поиски безнадежно таинственной этимологии *Андай*, ни параллельные доказательства в лекциях и статьях, касающиеся водного характера иной жизни – «наводнения» или интимных отношений литовского Митры (засвидетельствованного неясным именем *Андай*) с космологическим элементом воды: стоило дожидаться одной прекрасной бессонной ночи в Вильнюсе, чтобы ответ сам внезапно возник как очевидность¹.

Корнем теонима *And-ojas* является не что иное, как просто-напросто (*v*)*and-uo* 'вода', употребляющееся без паразитического согласного *v*- во всей Аукштайтии, от Биржай и Рокишкиса до литовских островков в Белоруссии (LKŽ) в формах *andenis* и *undenis*. С другой стороны, большая продуктивность суффикса *-oj-as* (*-is*, *-us*):

¹ Этот анекдотический факт, уважая историю, надо уточнить: в ту же ночь Б. Савукинас обнаружил этимологию *Андояса* в 2 часа ночи, в то время как для автора этой работы она прояснилась только после пробуждения в 5 часов утра. Так что хронологически «открывателем» этимологии должен считаться Бронис Савукинас.

Augštojus ‘гора в обл. Даугай’ (Skardžius 1941, 89)

Sutvertojis ‘творец’ (Davainis-Silvestraitis 1973, 326)

Kastojas(-is) ‘землекоп’ (LKŽ: Szyrwid, 104).

Artimojas ‘ближний, в евангельском смысле’ (LKŽ: Bretkūnas 1590, 2, Moz 22,7) – не заглушает, как нам кажется, его конкретного семантизма:

aguonojas ‘стебель мака’

bulbojas ‘стебель картофеля’

puojas ‘стебель боба’

šilojas ‘постромка’ и т.д. (Skardžius 1941, 85–86) –

это все отросток, вертикально выходящий из какого-нибудь вещества. Так что и *Андай* – это божественное существо, тянущееся, выступающее вверх из бесконечных вод*.

Поэтому этимология *Андояса* и кажется нам бесспорной. Ее поддерживает, если это еще требуется, свидетельство того же теонима в Иезуитской хронике 1611 г., где он фиксируется после субституции суффиксов как *Andeinis*, отождествляемый автором сообщения с римским *Нентуном*. Более широкое описание сферы сакральности *Андояса* без труда подтвердит эту «саму собой разумеющуюся» этимологию**.

* С. Каралюнас иначе объясняет этот теоним: «Форма *Andaj* (*Андай*) вначале могла выглядеть как **Ana-deivas*, т.е. первым компонентом могло быть балт. **anas* masc. ‘дед (отец отца или матери)’, на существование которого указывает лит. *anytis* (без ударения) ‘муж свекрови’ [LKŽ I, 141]» (Каралюнас 2009, 454). Таким образом, по мнению Каралюнаса, отражена главенствующая функция этого бога. – *Примеч. перев.*

** Этимологию В.Н. Топорова поддерживали многие ученые (например, З. Зинкявичюс, Н. Лауринкене). Н. Велюс, вначале склонявшийся также к версии Топорова, позднее принял точку зрения Греймаса. – *Примеч. перев.*

4. Бог дома

Значение и этимология *Нънадъеви* (дат. п.), которого мы, руководствуясь формальными критериями, внесли в ту же колонку функционального смысла, что и *Андояса*, оставались тайной до последнего времени, пока В.Н. Топоров, который, пытаясь установить этимологии для всего списка обсуждаемых нами богов, не предложил читать

Нънадъ- < **No-(an)-deiv-*.

Желая понять появление такой этимологии, следует вспомнить, что В.Н. Топоров, как и мы, прежде всего отождествил *Нънадъеви* с *Андаеви*, а потом уже пытался их прочитать подобным образом,

(а) усматривая во второй части этих личных имен

-de-(evi)

-daj-(evi)

соответствия литовскому *diev-as*,

(б) а сами теонимы представлял как производные от *dievas* с помощью суперлативных префиксов:

an(t)-

no-(an)-.

Первая и, наверное, основная претензия к этимологизации такого рода – это ее априорная семантическая основа. Вместо попытки вписать этот теоним в литовский мифологический контекст В.Н. Топоров стремится обосновать предлагаемую этимологию общей религиозной концепцией, согласно которой в каждой политеистической религии следует обязательно выявить одного верховного бога. Под влиянием такого спорного убеждения он без труда использует модернистскую модель «суперстаров» и «суперменов».

Если мы согласимся с В.Н. Топоровым, что второй элемент реконструируемого слова – *de* – соответствует литовскому *diev-as* (но того же нельзя сказать о *daj-* из *Андояса*), этимологические трудности от этого не уменьшатся. Его гипотезе противоречит:

(а) чуждая литовскому языку и не встречающаяся в нем амальгама нескольких префиксов и

(б) факт, что в литовском языке префиксы *ni-*, *niuo-* почти исключительно означают терминативный аспект (*numirėlis* ‘умерший’; *nubalėlis* ‘побелевший’; *niobiros* ‘осыпки’; *niograuža* ‘огрызок’), а если их применить к пространственным отношениям, – позиция, направленная вниз (*niokalnė* ‘склон’; *niosaulis* ‘тень’). Таким образом, предлагаемый В.Н. Топоровым префикс является интеративным, а не суперативным и не может применяться к созданию значения «супербога».

Приводимая нами гипотеза, как и в других случаях, основывается на принципах простоты и здравого смысла, предлагая читать

Нънадѣ- > Namo dievas.

В фонетическом отношении такое прочтение может быть допущено,

(а) если интерпретировать славянское ѣ, используемое для записи всех гласных заднего ряда, как соответствие литовскому заднему *a*;

(б) если рассматривать гласный второго слога *-a-* как восточноаукштайтский родительный падеж;

(в) если объяснить появление второго *n* вместо *m* как ассимиляцию, происшедшую вследствие невнимательного слушания или просто как ошибку переписчика.

Такое прочтение *Namo dievas* ('Бог дома') очень хорошо соответствует семантическому контексту его записи: католический король Миндаугас втайне и дальше почитает прежних богов, и – подчеркивает текст – в первую очередь Бога дома, т.е. своей семьи, своей династии¹, а тем самым,

¹ Ср. LKŽ в значении 'семья': *O paskui jis, taip savo namą visą prakeikęs, su visais velniaus šeimyną ragina dirbti* 'А потом он, прокляв всю свою семью (букв. дом), со всеми чертями заставляет семью работать' (К. Donelaitis); в значении 'родня':

по представлениям тех лет, бога всего государства. Такие династические боги известны и другим индоевропейцам¹, и другие данные литовской мифологии косвенно подтверждают и узаконивают нашу гипотезу. Однако ясно, что окончательное принятие или отказ от такой этимологии зависит уже не от фонетических фактов и их интерпретации, а от выяснения общей – как божественной, так и человеческой – концепции верховной власти. Таким образом, снова вернувшись к проблеме *Бога дома*, надлежит ее рассмотреть шире и глубже*.

Jozefas... buvo iš namų ir giminės Dovydo 'Иосиф... был из дома и рода Давидова' (DP, 39).

¹ Ж. Дюмезиль упоминает, например, бога иранской династии, связывая его с огнем семейного очага.

* С такой интерпретацией имени и функции этого бога не согласен Н. Велюс. Он пишет: «Поясняя имена и значения богов *Ньнадзеви* и *Андояса*, не стоит их отождествлять, как делает А.Ю. Греймас, поскольку они могут иметь различное назначение (контрактуальное и магическое). Интерпретация *Ньнадзеви* Греймасом прежде всего неприемлема, поскольку, приняв ее, пришлось бы согласиться, что: 1) домашний бог литовцев (и их короля) почти соответствует богу воды и 2) этот бог воды является выразителем контрактуальной функции. У балтов и индоевропейцев с водой связаны больше выразители не контрактуальной, а магической функции (индийский Варуна, германский Один, литовский Велинас), а домашний бог не отождествляется с божеством воды, хотя и может иметь ту или иную общую с ним черту» (Vėlius 1993, 61–62). Не согласен он и с предложенной этимологией имени *Ньнадзеви* как *Бога дома*: «Проще всего для исследователей, не способных объяснить значение древних слов, обвинить переписчиков в искажении этих слов. Ведь точно так же обоснованно (или, точнее, – необоснованно) мы можем прочитать этот теоним и как *Mano dievas* 'Мой бог' (автор ошибся: вместо первой *m* записал *n*). Пока наиболее достоверным остается объяснение этого слова, предложенное В.Н. Топоровым: *Nunadev-* <*No-(an)-deiv. Тем более что "основной упрек" А.Ю. Греймаса к этому пояснению, по меньшей мере, нецелесообразен: объяснение В.Н. Топорова как раз включает этот теоним в контекст литовской и индоевропейской мифологии, а в политеистической религии Бог – вырази-

5. *Dievų Rykis*

Этот теоним, записанный в нашем тексте в двух различных формах:

Дивирикса (род. п.)
Диверикъзу (дат. п.),

является довольно прозрачным, но в то же время дает основания для создания довольно разных гипотез для его пояснения. В актив В.Н. Топорова, который последним занимался этим вопросом, можно вписать идентификацию этого имени с *Перкунасом*, а в пассив – несколько поспешное предложение новой этимологии с заменой традиционного объяснения *Dievų Rikis*, т.е. ‘король богов’, на новое прочтение – *Dievo Rykštė* ‘Бич Бога’.

Нашу проблему можно было бы резюмировать так: принимая во внимание то, что с фонетической точки зрения никакое прямое, полное соответствие этому славянскому написанию в литовском языке не возможно, интерпретация этого теонима будет зависеть в окончательном итоге только от семантического решения, предлагаемого мифологом. И действительно: если все согласны, что первая часть этого лексического фрагмента соответствует литовскому *Dievo(-ų)* ‘Бога(-ов)’, то идентификация второго элемента ни в одном случае не удовлетворительна: если его читать как *Rikis*, остается невыясненным сохранение окончания именительного падежа *-s* в родительном падеже *Дивирикса*; если его объяснять, как теперь

тель контрактуальной функции — не всегда представляется главным богом (это ясно показывают индийская, славянская, германская религии)» (Ibid., 62–63). С. Каралюнас предлагал связывать первый компонент этого теонима **Ñpa-* (< балт. **Nupa-*) с лит. *pūnis* masc. ‘отец отца или матери, дед’. Он, так же как и Н. Велюс, считал, что «какие-либо другие исправления *Н̃надей*, например, на **Noma-deivas* или на **Numa-deivas*, и сравнения с лит. *pātas*, *pūtas* не подтверждаются» (Каралюнас 2009, 454–455). – Примеч. перев.

предлагает В.Н. Топоров, как *Rykštė*, создававший трудности -s, действительно, отчасти объясняется своим превращением в -š-, однако в таком случае неоправданным остается отпадение последнего слога -tė. Иначе говоря, фонетические аргументы не обосновывают ни то ни другое решение.

С семантической точки зрения *rykštė* 'лоза, розга, прут' как метафорический образ, означающий «битье», «наказание», в литовском языке восходит к двум источникам: к практике крепостничества – стегания людей розгами – и к приложению библейских образов к народному языку. *Dievo Rykštė* – это «насланное Богом несчастье за грехи» (LKŽ), и из традиционных церковных песнопений (*Nuo bado, maro, ugnies ir karo, gelbėk mus, Viešpatie!* 'От голода, чумы, огня и войны охрани нас, Господи!') мы прекрасно знаем, какие есть основные *Бичи Бога*. Поэтому не очень убедительна отсылка к фольклору, которую предлагает В.Н. Топоров: в конце XIX – начале XX столетия в народных верованиях *Перкунас* назывался *Dievo Rykštė*¹: этот его эпитет означает только одно, а именно что *Перкунас* 'гром' идентифицируется с одним из наказаний Бога – с огнем, т.е. пожаром. Мы видим, что это очень поздние, полностью христианизованные функции *Перкунаса*, воспринимаемого как помощник Бога или даже его инструмент; относить их к XIII в. было бы чистым анахронизмом. Ведь *Перкунас*, как мы знаем, борется не с людьми, а с чертями: даже утверждается, что пожар во время бури вызывает не он, а его противник *Айтварас*². Считать *Перкунаса* *Бичом Бога*, т.е. носителем несчастья, вряд ли возможно: наоборот, люди, молясь божку *Месяцу*, просят его послать им «Царство *Перкунаса*» («О богах и людях», с. 247).

Этот довольно длинный экскурс в семантические и даже мифологические размышления был нужен, чтобы

¹ Однако все фольклорные факты, зарегистрированные Й. Балисом, поздние.

² См. «О богах и людях», с. 154.

окончательно дисквалифицировать *Бич Бога*. Только выполнив это, можно снова вернуться к первой и на данный момент единственной интерпретации: *Дивирикса* (род. п.) соответствует *Dievų Rikis(-ys)* (Mannhardt 1936, 54), т.е. выражению, в котором *rikis* понимается как ‘властелин, господин’. Основным препятствием для такой интерпретации было отсутствие в литовском языке слова **rikis(-ys)* – наряду с засвидетельствованным прусским *rikijš* (Mannhardt 1936, 54 и Топоров 1972). Чтобы понять важность этого препятствия, следует вспомнить, что чуть ли не всем мифологам того времени (т.е. начала XX в.) *Перкунас* казался верховным литовским богом: применявшийся к нему эпитет *Dievų Rikis* только подтверждает этот тезис, указывая на *Перкунаса* как на повелителя всего мира богов. Однако это объяснение было возможно только при реконструкции лит. **rikis* как соответствия прусскому *rikijš* ‘властелин’.

Немного более внимательное прочтение рассматриваемого нами списка богов показывает, что ни *Перкунас*, ни его синоним *Dievų Rikis* в них не записаны на первом месте и не претендуют на роль главных богов. Уже сам К. Буга, хотя его и привлекало прусское соответствие, обратил наше внимание на существование глагола *rykauti* и его производных. По данным LKŽ, *rykauti* – древнее слово, постоянно встречающееся с XVI в. (Daukša, 1599) и означающее ‘управлять, приводить в порядок, хозяйничать, распоряжаться’, но вместе с тем побочное значение его – ‘господствовать’ (Vilentas, 1575). Основное значение этого слова – ‘упорядочение, организация’, ему соответствует и *rykautojas* М. Даукши ‘тот, кто распоряжается, хозяйничает’ и *rykūnė* ‘работница, занимающаяся животными и продуктами животноводства, нанимаемая в имении; сожительница’ и, наконец, *rykas* ‘инструмент, оружие’. Нет смысла, по нашему мнению, пускаться в дальнейший детальный анализ этого семейства слов – это уже задача литуанистов и исторической лексикологии: основе слова соответствует *nomen agentis*; наряду с инструментальным *rykas* вполне естественным может

быть *rykis(-ys)*. Однако это заставляет нас несколько изменить семантику *Dievų Rikis*, эпитета *Перкунаса* и его функционального титула: *Перкунас* не является властителем богов; это, скорее, надсмотрщик, распорядитель, выполняющий порученные ему полицейские обязанности. Более подробный анализ его божественной деятельности сможет дополнить и обосновать это наше предположение.

Остаются, конечно, еще недостаточно выясненные фонетические трудности, но они, как мы говорили, не больше, чем при условии принятия отброшенной нами гипотезы *Dievo Rykštė*. Поскольку мы можем выбрать между *Rykis* и *Rykys*, мы предпочитаем первую форму, считая, что краткое *i* могло быть скорее не услышано чужеземцами, и, таким образом, облегчить интеграцию конечного *-s* в основу со славянской формой.

Rykštė В.Н. Топорова никак нам не помогает и в случае объяснения второй формы этого имени – *Диверикъзу* (дат. п.). Мы предложили бы интерпретировать ее как параллельно существующую уменьшительную форму от *Rykis*: «языковое чутье» не возражает, что *Перкунас* иногда уважительно называется *Dievų Rykis*, а иногда и ласково *Dievų Rykužis*, тем более что *Rykužis* мы находим в том же тексте рядом с деминутивной формой другого бога – *Калевялиса*.

6. Жверуна и Медейна

Ни восстановление литовской формы богини *Медейны* из *M̃yd̃vinu* (дат. п.), ни подтверждение ее женского пола, несмотря на ошибку переписывания, никаких трудностей, как мы указывали, не представляет уже постольку, поскольку женская свита этой богини засвидетельствована М. Длугошем во множественной форме *медейны*. Ее единственность также не вызывает сомнений, поскольку Ласицкий упоминал *Модейну* как «лесную богиню».

С точки зрения смысла слово *medeina*, без сомнения, означает ‘охотница’. Учитывая то, что *medis* ‘дерево’ в древности и до сих пор в говорах обозначает ‘лес’, а *medėjas* – ‘охотник’, можно предложить, сравнив *nomina agentis*, производные от основ *vanduo* ‘вода’ и *medis*, следующую пропорцию суффиксов:

$$\frac{Andojas}{Andeinis} \sim \frac{medėjas}{Medeina}.$$

С таким личным именем богини-охотницы Медейны довольно хорошо сочетается, по крайней мере с точки зрения значения, *Жверуна*, которую можно считать литовской формой славянского *Жвороунъ* (дат. п.). Не пускаясь в далекие поиски, можно сказать, что *Жверуна* сразу прочитывается как нормальное производное от основы *žvēr-is* ‘зверь’ слово, которое, между прочим, в древних текстах обнаруживается чаще всего в женском роде. Суффикс *-ūna(s)* используется для образования *nomina agentis* не только от основ прилагательных, но также, хоть и реже, от основ существительных: *žvērūna*, таким образом, может означать, например, ‘повелительница зверей, охотница’ так, как *laivūnas* ‘моряк’. Считается, что таким же образом из *perku* (: *quaercus* ‘дуб’) выводится и *Perkūnas*.

Как уже ранее заметил Межинский (Mannhardt 1936, 64), *Жверуна* может считаться и синонимом *Žvėrinė* ‘вечерняя звезда’: такие субституции суффиксов являются частым явлением, например:

šiaurūnas: šiaurinis ‘северный ветер’;
dykūnas: dykinis ‘лентяй’.

Однако такая констатация вместо упрощения только осложняет проблему *Жверуны*. Именем *Жверине* в Литве называют, немного путая, то одну, то другую звезду или, точнее, планету, *Žvėrinė* – это прежде всего *Вечерняя звезда*, по утрам называемая *Aušrinė* ‘Утренняя звезда’,

от *aušra* ‘заря’ (Нессельманн, которому вторят Вольтер и Межинский). Однако, согласно словарям Нессельманна и Куршата, *Žvėrinė didžioji* ‘Жверине большая’ – это Сатурн, но иногда и Юпитер, а *Žvėrinė mažoji* ‘Жверине малая’ – это Марс. Это, конечно, не указывает, соответствует ли какая-либо из этих планет – *Жверин* – нашей *Жверуне*.

Такой перенос проблематики *Жверуны* из леса на небо неизбежно имеет последствия и для установления этимологии этого имени, побуждая выбрать один из двух наметившихся путей: или, придерживаясь этимологии ‘властительница зверей’, пытаться выяснить, почему на небе появилось так много «звериных» светил, или просто искать другую этимологию для многочисленных небесных «*жверине*», ну, а тем самым и для оправдания нашей *Жверуны*.

Этот второй путь и выбирает Куршат, предлагая вывести *Žworuna* из *žierėti* ‘glänzen, strahlen’ (Mannhardt 1936, 65); его несмело поддерживает Вольтер (Wolter 1886, 639), укрепляя эту этимологию письменным подтверждением из окрестностей Лиды, где *Вечерняя звезда* называлась *Žėrinė žvaigždė* или *Zerniga*. Учítывая, что лит. *žėrėti* ‘блестеть, сверкать’ соответствует лтш. *zwėruot* или *zvėruōt* (Būga II, 676), этимология *Жверуны* как *сверкающей* звезды представляется вполне приемлемой.

Однако и сторонники этимологии *Жверуны* как «повелительницы зверей» – и первый из них Межинский – находят аргументы для защиты своей гипотезы, подтверждая отношение *жверуны* к зверям ее эпитетом сука в Хронике Малалы. Проблема этимологии здесь, как мы видим, переходит уже из фонетической области в семантическую; таким образом, ее анализ следует пока отложить, перенеся его в описание божественной сферы деятельности *Жверуны-Медейны*. Только более углубленное знакомство с этой богиней сможет помочь выбрать ту или другую этимологию – обе вполне приемлемы.

IV. ПЕРВЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ

Пришло время суммировать первые достигнутые результаты, представляя их прежде всего в виде таблицы:

Малала 1261	Андояс	Перкунас	Калевялис	Жверуна
Ипатий 1252	Бог дома	Властелин богов	Калевялис	Медейна
Ипатий 1258	Андояс	Властелин богов		
Длугош сер. XV в.	Эскулап	Юпитер-Перкунас	Вулкан	Диана

Мы видим, что бог *Андояс* хорошо засвидетельствован в двух разных, не копирующих друг друга хрониках. Остается еще проверить, может ли и с семантической точки зрения отождествляться с *Андоясом* приводимый Длугошем его римский аналог – *Эскулап*. Другая деликатная проблема – это установление идентичности *Бога дома* и уточнение его взаимоотношений с *Андоясом*.

Божественный статус *Перкунаса* проблем не вызывает, однако его функции как *Распорядителя богов* еще должны быть дополнительно подтверждены с помощью новых мифологических данных.

Божественная роль *Калевялиса*, упоминаемого в основных списках богов, несомненна, она подтверждается и римской интерпретацией Длугоша. Его мифологическое содержание, однако, нуждается в более подробном обосновании.

Появление женского божества, имеющего даже несколько имен, в списке суверенных богов вызывает интерес: его личность, не соответствующая ожидаемой функции плодородия и богатства, с самого начала выглядит как одна из оригинальных черт литовской религии.

Эти первые результаты дают возможность утверждать существование четко определенной группы верховных богов – богов-властелинов – и приступить к системному описанию личностей этих богов, сфер их деятельности и их взаимоотношений.

Третий раздел.

ВЯЛЬНЯС И КАЛЕВЯЛИС

I. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

[511]

II. КОСТЯНОЙ ДЕД

[517]

III. ЖИБУТИС И САТАНА

[529]

IV. БОГ ВОЙНЫ

[536]

V. НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

[539]

1. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Цель этого сочинения – попытаться разрешить проблему одного из трех богов литовской религии, занимающего позицию индийского Варуны. Кандидатов на это почетное место два: *Вяльняс* и *Калевалис*.

Калевалис, засвидетельствованный в летописях XIII в., написанных на славянских языках, привилегирован с точки зрения «историчности»: документальные свидетельства о нем достоверны, он в этом смысле даже на несколько веков «старше» *Велинаса*. Его слабая сторона: он даже дважды упоминается в XIII в., а потом полностью исчезает из письменных источников.

Велинас, наоборот, в письменных источниках обнаруживается только в XVI–XVII вв., и то уже только в роли христианского *Сатаны*. Правда, ему придает авторитетности Роман Якобсон, считающий *Велинаса* фонетическим соответствием *Варуны*: этот фонетический аргумент сразу критикует Ж. Дюмезиль, и все-таки в то же время он выводит имя *Велинаса* и его проблему на международную арену дискуссий. Эту проблему отчасти поддерживает и Я. Длугош, включая в середине XV столетия в список верховных литовских богов его римское соответствие – *Вулкана*, известного как подземный кузнец. Возможность существования такого бога, властителя подземелья, в литовской религии подтверждается и существованием прусского *Патуласа* (букв. ‘Подземного’). Наконец, в литовском этнографическом материале часто встречается образ предводителя чертей – подземного кузнеца.

Таким образом, на одно место есть уже даже два серьезных кандидата. Становится еще труднее, поскольку фигуративные функции этих двоих идентичны: король

чертей – кузнец, а *Калевялис* одним своим именем уже обнаруживает свою природу.

Фольклорные сказания и поверья часто пробуждают воображение исследователя. В них, как мы уже довольно подробно об этом упоминали в книге «О богах и людях», часто встречаются вместе *черти* и *кузнецы*, которые то дружат, то дерутся, то друг друга обманывают. Одна яркая черта их отношений: кузнец обманывает черта и получает от него секретковки железа.

Этот факт и определил направление наших размышлений: черт и кузнец не только владеют одним и тем же ремеслом, кузнец является не только подмастерьем черта, он, выучив ремесло, отказывается дальше уважать своего мастера, становится «сам себе господин».

Тогда остается только прояснить эту общую схему их взаимоотношений, проецировать ее на божественный мир и, приняв ее как рабочую гипотезу, собирать вокруг нее все возможные – мифологические и этнографические – данные, постепенно восстанавливая один эпизод из жизни и истории литовских богов. Такова цель этого исследования.

II. КОСТЯНОЙ ДЕД

1. Фон волшебной сказки

Постоянное соревнование между *чертом* и *кузнецом*, достигшее своего апогея, когда кузнец получает секрет производства железа, развивается в полемическую ситуацию, выражающуюся в отчаянной борьбе за власть в общей для них области силы.

Такую драматизацию отношений *черта* и *кузнеца* – или, правильнее говоря, *Велинаса* и *Калевялиса* – описывают несколько мифических сказаний; первым из них можно назвать борьбу героя с *Королем чертей*, называемым в сказке

Костяным дедом, с одновременным указанием *Железной горы* как места его жительства¹.

Это мифологическое сказание, как это часто бывает в литовской устной традиции, оказывается вплетенным в общую схему довольно сложной волшебной сказки, отдельные мотивы которой легко распознаются как стереотипные формы фольклора. Возьмем, например, хотя бы претекст встречи героя с *Королем чертей*: герой был обещан черту еще отцом как «дома не оставленный», но найденный; будучи уже двадцатилетним, он сам отправляется к *Костяному Деду* выяснять с ним отношения – это известный фольклорный мотив. То же можно сказать и о поисках места пребывания *Короля Чертей*, с посещением поочередно трех «баб», об эпизоде купания в озере девятерых лебедей-чертовок, оканчивающемся влюбленностью героя в молодую чертовку.

Когда он наконец прибывает во дворец *Костяного Деда*, которого герой в одном из вариантов просто называет своим «настоящим отцом», поскольку он ему обещан юридическим актом усыновления и просит у него руки чертовки, *Король*, как обычно бывает в таких случаях, три раза испытывает претендента. Нормально также, что в таких испытаниях на самом деле все невыполнимые задания выполняет

¹ Мы выбрали вариант, записанный Й. Басанавичюсом (Basanavičius I, 65–72), из-за его архаичности, иначе говоря, из-за немалого количества труднообъяснимых мифологических проблем. Другие приведенные тем же автором варианты (например, Basanavičius II, 82–86, 121–123, 73–85; III, 41–47) ничего особо нового не привносят. Персонаж, которому отдается не оставленный дома сын, меняется: это может быть «черный мужчина», «барчонок», «красный петух». Он часто помогает королю *выиграть войну*. Король чертей, как правило, автономный, самостоятельный персонаж, может называться *Люцифером* или *Чернокнижником*, его жена, если она у него есть, – *Ведьма*. Основное задание, которое получает герой, – оседлать коня или жеребца (еще и *кобылу* в придачу, если у *Короля чертей* есть жена). Вместо прута иногда появляются нагайка или розги. После победы повествование всегда заканчивается побегом с чертовкой.

вместо героя помощница, в данном случае – чертовка: такой способ деятельности не отнимает у героя почета и не умаляет его заслуг. Тем самым понятно, что «усыновленный» *Королем Чертей* герой, к тому же женившийся на его дочери, может стать его наследником.

Только терпеливо отделив и отложив в сторону эти второстепенные элементы, можно прийти к действительно интересующему нас мифологическому ядру, которое выражается в форме борьбы героя с *Костяным Дедом*.

2. Велинас и камень

Когда герой благодаря помощнице выполняет первые два невозможных задания, *Король Чертей* обещает ему свою дочь:

“Gerai, žente, – sako Kaulinis Diedas, – kad šitą darbą padarei: pramankštysi dar rytoj mano erzilą ir galėsi eiti namon: ana, lur du akmens ant kalno guli, kad vieną akmenį ketvertas nepavežtu, nusirisi į kalvę, nusikalsi lazda pasimušt erzilui”.

(Herojus tai pasakoja savo sužadėtinei) ji atsakė: “dabar tai vargas!.. Tai ne erzilą, ale ji patį teks pramankštyti!”

(Herojus ir velniūtė pasikeičia drapanom). Jo toj merga nusirito tuodu akmeniui į kalvę, nusikalė akmeninę lazda ir pareina švituodama. Kaulinis Diedas, pasivirtęs erzilu, stovi tvarte: ji įėjo, išsivedė erzilą laukan, užsėdo ir joja, o erzilas vis augštyt keliąsi ir užmušt, o ji duoda tuoj lazda vis į galvą, nedaleidžia išsikelti. Kaip sušilo erzilas kaip pelė, parjojo ji namon

‘Хорошо, зять, – говорит Костяной Дед, – что ты эту работу сделал: объездишь еще завтра моего жеребца и можешь идти домой: вон, где два камня на горе лежат, что один камень вчетвером не сдвинуть, вкатишь в кузницу, выкуешь палку, чтобы погонять жеребца».

(Герой рассказал об этом своей невесте) она ответила: «Теперь беда!.. Это не жеребца, а его самого придется объезжать!»

(Герой и чертовка меняются одеждой.) Тогда эта его девка приката два камня в кузницу, выковала каменную палку и приходит, ею размахивая. Костяной Дед, превратившийся в жеребца, стоит в хлеву: она вошла, вывела жеребца в поле, оседлала и скачет, а жеребец все на дыбы встает, чтобы сбросить ее и убить, а она бьет этой палкой все по голове, не позволяет подниматься. Так взмок жеребец, какмышь, приехала она домой’.

Этот мифологический эпизод при ближайшем рассмотрении оказывается отдельным, автономным повествованием: оно не только описывает решающую битву, но и выявляет условия, при которых она может состояться. Оба участника битвы должны быть квалифицированными, т.е. должны доказать, что они годятся для этого действия и используют лучшие средства для победы в битве. В случае *Короля Чертей* готовность к поединку выражается в превращении в *жеребца*: в таком облике, как мы увидим немного далее, он воплощает свои военные достоинства. Квалификация его противника – нашего героя, в свою очередь, требует отдельного испытания: прежде чем вступить в битву, он должен доказать, что он хороший, необычный кузнец.

Более того, *Кузнечное дело* представляется той общей чертой, которая объединяет обоих наших протагонистов: кузница находится во дворце *Короля Чертей*, на *Железной горе*, а наш герой должен прикатить камни, сковать из них булаву и этой булавой укротить жеребца-черта. Выполнив это, хотя и с помощью чертовки, он станет зятем *Короля Чертей*, его, пусть и непрямым, наследником.

Готовность героя к борьбе с помощью выкованной булавы часто встречающийся образ литовской сказочной традиции. С первого взгляда удивляет только то, что его булава в нашем случае называется не *железной*, как это обычно бывает, а *каменной*. Тем более что и выковывается она после вкатывания в кузницу двух больших *камней*.

Эту поверхностную аномалию нетрудно понять, вспомнив постоянную связь *Велинаса* с камнями. Еще в самом начале творения мира *Велинас-Луцис* создает камни, которые поднимаются и растут из его плевков, угрожая занять созданные Богом *луга*, или, в другой версии, он просто «засевает землю *каменными семенами*» (LT IV, 423–4). Бог, насылая *Заморозки*, правда, останавливает их рост: иначе вся земля превратилась бы в камень (Slančiauskas 1975, 246; TD IV, 278).

Таким образом, понятно, что все, что появляется под землей или вообще внутри земли, является делом

Вяльняса и ему принадлежит: уголь, вырытый из земли, называется ведь *каменным углем* (или *kūlių anglis* ‘то же’ (LKŽ: J.)), находящаяся в ней нефть, используемая как керосин, называется *каменным маслом* (*akmens aliejus*: LKŽ (Lalis 1912, 95)). Понятно также, почему в обжитых людьми, культурных пространствах черти выбирают своим местом пребывания *бани, овины, мельницы* – это все места, работающие с помощью каменных печей, каменных жерновов.

Тем более не надо забывать, что ковка железа и его обработка являются местным производством, что из местной болотной руды изготавливался чугуны в Литве с самой древности до конца XIX в. (MLTE II, 130). Поскольку болота такого рода были под исключительным покровительством чертей, неудивительно, что как добыча руды, так и ковка железа находятся в их ведении, что в нашем случае *Железная гора* является местом пребывания *Короля Чертей*, что в нем находятся «камни», годящиеся для производства железа: *Čia geležinė žemė, iš jos gali geležį dirbti* ‘Это железная земля, из нее можно железо делать’ (LKŽ: Даугай, Алитусский р-н); ср. вместе с тем констатацию, что «железный» и «каменный» могут быть синонимами: *Tokios geležinės, akmeninės žemės čia (kietos)* ‘Такие железные, каменные земли здесь (твердые)’ (LKŽ: Пренай).

В таком контексте силы *Велинаса* неудивительно, что встречающиеся в его королевстве руда и железо называются, согласно их настоящей природе, камнями. Выясняется также и другая деталь – указание прикатить *два* камня для выковывания *одной* палки: ведь, как мы видели, только сливая в одно целое два куска железа, кузнец доказывает свое умение владеть железом («О богах и людях»).

Немного подробнее следует остановиться на вопросах принадлежности камней и производства железа, стремясь обратить внимание не только на важность железа в средневековом феодальном обществе как для производства оружия, так и дляковки лошадей, но в то же время и на важные, суверенные позиции в литовском божественном пантеоне создателя камней – *Велинаса* и обработчика железа *Калевялиса*.

3. Деды

После выяснения причин, почему резиденция Короля Чертей называется *Железная гора*, остается еще один нерешенный вопрос: почему король зовется с первого взгляда непонятным именем *Костяной Дед*? Пытаясь на него ответить, придется немного отойти от прямого анализа текста.

Diedas ‘дед’, *diedukas* ‘дедок’ «является отцом отца, т.е. предком»¹, а в более широком смысле это слово вообще обозначает человека старшего поколения, который как в силу возраста, так и в силу умудренности опытом уже несколько отошел от повседневной жизни и ее работ. Однако значение слова опять меняется, когда наблюдатель, описывающий обрядовый пир, устраиваемый в ноябре в Мелагенай, говорит: *Kolei valgo patys, tai visko po biškį deda į krepšį ir neša diedam* ‘Пока сами едят, всего понемногу откладывают в корзину и относят *дедам*’ (LMD I, 630/30). Читатель понимает, что таким образом часть еды на пиру предназначается нищим, но вместе с тем чувствует – поскольку часть каждого блюда тут же откладывается, – будто и сами «деды» символически присутствуют на пиру.

Возьмем другой пример: для обозначения сумерек, сумрака без какого-либо различия в значениях используются фразеологизмы *diedai kampuos* ‘деды в углах’ (LKŽ) и *ubagai kampuos* ‘бедняки в углах’ (LKŽ: Калвария, Мариампольский р-н) и т.п. Однако тот же стереотип, в рамках которого можно заменить *дедов* на *нищих*, вводит в качестве субститутов еще и других, несомненно мифических существ – появляющихся ночью в углах страшилищ *baužas* ‘безрогий’ (LKŽ), *babaušis* (Ibidem) и т.п. К тому же

¹ LKŽ: J. Согласно К. Буге (Būga I, 336; II, 161), *diedas* ‘дед’ – это белорусское заимствование XII–XIII вв. по соответствию *ded-: died-*. Такая белорусская замена еще не означает, конечно, что сама институция тоже заимствована: она могла развиваться или параллельно – в рамках одного государства, – или автономно. Только более углубленные отдельные исследования этих институций – литовских и белорусских – могут позволить более обоснованное их сравнение.

примечательно, что тот же *babaušis* ‘пугало, страшилище, привидение’, в свою очередь, может использоваться для обозначения нищего (Ibidem). По всей этой цепочке синонимов:

деды – нищие – страшилища –

видно, что *деды* воспринимаются, с одной стороны, как недостаточно специализированные мифические существа, а с другой – они одновременно выделяются среди других как «святые люди».

Эта близость *дедов* и *нищих* показывает, что общество воспринимает их как посредников между человеческим «этим миром» и божественным «тем миром». Литовские нищие, хотя и живут бедно, совсем не идентичны христианским «униженным и оскорбленным», которые просят милостыню с протянутой рукой. Их социальная функция – *молиться*, т.е. войти в добрые отношения с божественным миром, но они молятся только тогда, когда их самих *молят*, т.е. «просят, чтобы они молились, подавая жертву, милостыню» (LKŽ): *Užmaldyki ubagus, kad melstųsi, t.y. duok ant maldų* ‘Умоли нищих, чтобы молились, т.е. дай на молитву’ (Ibidem). Отношение между *умоляющим* (= дающим на молитвы «дедов», т.е. милостыню* (Ibidem)) и *молящимся*, наполовину духовным лицом, наполовину колдуном, которое подробно описывает Преторий (Mannhardt 1936, 558, passim), основано не на «милосердии», а на договорных отношениях.

Понемногу углубляясь в функции нищих и их социальный статус, мы выясняем параллелизм двух институций – *нищенства* и *духовенства*:

Ana maldė kunigus, ubagus, kad melstųsi, t.y. davė alužnas ‘Она молила священников, нищих, чтобы они молились, т.е. давала милостыню’ (LKŽ: J).

Ir ubagus maldžiau ir mišias pirkau – nieko nepatačijo ‘И нищих молила и службы заказывала – ничего не помогло’ (LKŽ: Лаукува, Шилияльский р-н).

* Одно из значений слова *diedai* – ‘милостыня’ (LKŽ). – Примеч. перев.

Сопоставить два эти социальных класса позволяет не только тождество их функций – посредничество между этим и иным миром, но и их общественное положение, проявляющееся в их праве собирать годовые взносы в форме подарков. По этому обрядовому праву, называемому *колядованием*, колядовать, т.е. собирать дань в форме подарков, могли только две категории «святых людей» – священники и нищие (LKŽ: PPr, 77). Когда после крещения Литвы не удалось ввести церковную десятину, которая давно существовала повсеместно на Западе, католическое духовенство, которое начало укрепляться благодаря дотациям земель и областей, совершаемым великими князьями (и, как это показывает название священников *kunigas*, приравнивались к классу землевладельцев и зажиточного дворянства¹), пользовалось тогда еще живым обычаем *pasėdžiai*², сохраняя и развивая его как церковную дань в форме колядования.

Таким образом, применение того же обрядового права к другому, побочному классу «уставших» святых людей – нищих – кажется тем более значимым. Цель этого исследования не позволяет развить аргументацию для обоснования нашего тезиса, согласно которому бродяги как социальная группа представляют, правда, уже исчезнувший, деградировавший, но аутентичный класс жрецов древней литовской религии, однако есть много фактов, показывающих, какое важное место они занимали в социокультурном мышлении и ежедневных занятиях людей: человек, нашедший зарытый клад, треть его отдает нищим; начинающий посевную пахарь в своей молитве часть урожая обещает нищим; пчеловод на Рождество подает нищим мед, предназначенный

¹ Для Мажвидаса *kunigas* уже означает ‘христианский священник’, но *kunigauti* еще означает ‘господствовать’, а *kunigė* – ‘княжна’. Ср.: Lebedys 1976, 206: отец иезуит пишет, что язычники, еще никогда не видевшие священников, «посчитали его суровым, посланным господами собирателем податей».

² *Pasėdis* – обязанность крестьянина содержать прибывшего великого князя или его наместника (LKŽ). – Примеч. перев. | См. исследование К. Яблонскиса на эту тему.

только друзьям, беременным женщинам и как дань господину; молодая невеста во время свадьбы идет целовать руки нищим (Buračas 1935); наконец, в волшебных сказках бродяги играют роль советников в особо важных делах, – все это легко составляет большое досье, помогающее понять моральный авторитет, сохранившийся у этого обнищавшего класса жрецов¹.

Следовательно, в таком контексте культурной практики надо понимать институцию *дедов* или *милостыни* (*diedaduonė*: от *died(as)* + *duon(a)* ‘хлеб’ (LKŽ)). *Деда* – это не только время раздачи хлеба нищим, как прозаически пытаются это охарактеризовать, но определенная церемония обрядовой трапезы, постоянно повторяющаяся во время целого ряда важных календарных праздников, когда освящаются жертвы, называемые тоже *дедами*, потом везутся дедам-«бродягам», сидящим у церквей, живущим в богадельнях (Balys 1978, 148–149). Основными такими праздниками, видимо, были *Все Святые*, *Гребничёс* (= *Крещение*, литовский Новый год), *Троица* и *Успение Богородицы* (там же), однако самыми важными были *деды на Успение* (называвшиеся *pauijenų dziedai* ‘деды новостей’) и *деды Всех Святых*, которые прославил своим произведением «Дзяды» Адам Мицкевич. Первые деда связаны с новым урожаем, из которого пекутся *деды*, и с основным назначением праздника Успения – осмотром семян для нового посева (там же), а вторые посвящены не только, как можно было бы ожидать, почитанию умерших, но и обеспечению покровительства урожаю:

¹ Следует отметить, что к нищим обращались как по «христианским», так и по «языческим» делам. Ср.: *kaip ką pavog, reik ubagus numaldauti ir varpus surišti, tada vagį sugaus* ‘как что украли, надо нищих умолить и колокола связать, тогда вора найдут’ (LKŽ: Ужвентис, Келмский р-н). Воровство, как известно, принадлежит к компетенции колдунов: Преторий (цит. по: Mannhardt 1936) рассказывает реальный случай о колдунье, молившейся *Жемелукасу*, чтобы он помог найти украденных быков. Ср. также: *Aš užmaldysiu ubagų būrį, kad ta žvaigždėlė kristų ant jūrų* ‘Я умолю группу нищих, чтобы эта звездочка упала в море’ (песня) (LKŽ: Лаукува, Шилялский р-н).

*Visų Šventėjų ubagams reikia duoti
rugių duoną už dūšes ir už gyvą
gaspadorių ir gaspadinę, už derlių,
nes kitais metais rugiai nederės*

‘На праздник Всех Святых нищим
надо дать ржаной хлеб за души и
за живого хозяина и хозяйку, за
урожай, иначе на следующий год
рожь не уродится’ (Balys 1978,
LMD I 660/210: Тверечюс).

Этот институт дедов, если его рассматривать по приписываемым ему функциям, поверхностно выглядит как будто противоречивым: с одной стороны, он тесно связан с ростом ржи и ее ежегодным обновлением, а с другой – с культом умерших. Это противоречие, однако, не следует считать существенным: не надо забывать, что жизненный цикл озимой ржи отличается от других злаков уже тем, что она должна «вытерпеть» зиму под скованной холодом землей. Эту рожь, находящуюся под угрозой смерти, и выращивает, по молитвам людей, дух роста ржи, который называется, помимо других имен, *Дедом* (LKŽ: 40 и 60). Так что нет ничего противоречивого в том, что недифференцированные, выраженные множественным числом мифические существа – *деды* – заботились бы не только о «душах» умерших, но и о злаках, которым угрожает зима-смерть.

Надо все-таки признать, что главная черта института *дедов* – это почтение, выражаемое умершим, и ожидаемая от них помощь. Та же самая, специальная жертва, называемая *дедами* и состоящая из трех хлебных булочек и мяса, приносится на поминки (LKŽ), но также подается и отправляется нищим на праздник Всех Святых (ср. Basanavičius II, 108–9). Немного теологии поможет сравнить и разделить жертвы на *Поминование* и *Велинес**:

*Atsiminimai, kuriuos už mirusių
daro, lyg metų tai už vieną dušę, o po
metų – tai už visas, o tą dušę po metų
Ponas Dievs aukščiau pakėl*

‘Поминки, которые справляют по умершим, *до года* – это за одну душу, а *после года* – это за всех, а ту душу через год Господь Бог выше поднял’ (Basanavičius 1903, 27).

* День поминования умерших, отмечаемый 2 ноября. – Примеч. перев.

Душа, в течение первого года еще тесно связанная с живыми, еще лично и непосредственно общается с семьей и близкими, а через год она «поднимается» на более высокий уровень, но вместе с тем и отдаляется, вливаясь в многочисленную семью «дедов».

Это отождествление более высокой категории душ с дедами, а дедов с нищими становится более понятным, если ввести диахроническое измерение. Часто упоминаемый нами Ласицкий, описывая почитание умерших во время праздника *Ильгес*, соответствующего современным *Велинес*, говорит, что «во время этого праздника (жемайты) приглашают умерших из городищ в баню и на пир», каждому приготовив по стулу, полотенцу и рубашке (Lasickis 1969, 43)*. Тем временем через триста лет подобное почитание умерших можно представить уже только благодаря посредничеству нищих:

Nebèr didesnès apieros (=aukos) už mišes ir už prtį, dėl ubagų iškuriantą, ir už pietus ubagams pakeltus

‘Нет большей жертвы, чем служба и чем баня, затопленная для нищих, и чем обед, приготовленный для нищих’ (Basanavičius 1903, 27).

Охватывая примерно ту же область сакральности, сохраняя знакомые ритуалы, институт дедов может быть образцовым примером деградировавших и синкретизированных религиозных форм: деды, как мы видели, – это и души, и бродяги-богомольцы, и сами жертвы, и ритуалы жертвоприношения, это тотализирующий мифологический концепт, укazyвающий пространство, в котором мифолог может пытаться реконструировать персонажей древней религии.

* *Iisdem feriis, mortuos e tumulis ad balneum et epulas inuitant: totidemque sedilia, mantilia, indusia, quot inuitati fuerint, in tugurio eam ad rem praeparato ponunt, mensam cibo, potu onerant* ‘Во время этих праздников они приглашают умерших из могил в баню на пир. Сколько приглашают, столько ставят стульев в специально для этого приготовленной избе, столько полотенцев, рубашек кладут, а стол накрывают угощениями, напитками’ (BRMS II, 583, 596). – *Примеч. перев.*

4. Кости

Эта довольно длинная дигрессия позволяет понять, что название *Короля Чертей Дедом* определяет его как мифическое существо «более высокого ранга», принадлежащее к общему роду *дедов*. Его характеристика как *Костяного* остается, правда, еще неясной, хотя само взаимоотношение между чертями и костями несомненно: сидящая под мостом *Каулинича* ‘Костянка’ – это не что иное, как «черт», любящий подстергать под мостами прохожих¹.

Чтобы объяснить этот специфический эпитет *Короля Чертей*, следует немного отвлечься на проблемы мифологической анатомии и попытаться понять, какое место *кости* занимают в организме и какую роль играют. Вопросы разделения тела, касающиеся костей, появляются в двух основных случаях: *жертвоприношения* животных, когда нужно разделить части жертвы, принадлежащие богам и людям, – и *захоронения* трупов, когда нужно решить, что сжигается и что оставляется. На помощь нам здесь приходит сравнительная мифология, а именно новые исследования по древнегреческой религии (Détienne, Vernant 1979).

В случае жертвоприношения животных в Греции, как, наверное, и в Литве, придерживались общего принципа: мясо животных предназначается людям для еды, в то время как богам достается сама эссенция жертвы, ее экстракт – дым и запах. Исключение здесь составляют только кости, особенно крупные кости, которые в Греции аккуратно отделялись от мяса и сжигались для богов (Détienne, Vernant 1979, 67 (*A la table des homes*)). В то же время в Литве, насколько об этом можно судить по имеющимся

¹ *Kaulinyčia sėdi po tiltu, neik, pagaus!* ‘Каулинича сидит под мостом, не ходи, поймает!’ (LKŽ: Варняй, Тельшайский р-н). Редакторы словаря напрасно предполагают, что это *гильтине* (персонифицированная смерть. – Перев.): каждый фольклорист по выбранному ею месту жительства распознает в ней родню черта. Ср.: Basanavičius II, 108–109, где чертик, сидевший под мостом, съедает упавших «дедов», которые богатый брат вез для дедов.

несистематизированным данным, кости иногда – например, в случае жертвы *Димстипатису* – бросались в огонь и сжигались (Lebedys 1976, 205), а в других случаях – когда приносилась жертва божествам *Земли* – закапывались¹: видимо, тот или иной ритуал зависел от взаимоотношений божества, которому приносилась жертва, с космогоническими элементами.

Ритуалы жертвоприношения и захоронения, хотя во многом и похожи, различаются прежде всего своей функцией (Détienne, Vernant 1979, 63–68): как в Греции, так и в Литве мясо трупа сжигалось, чтобы таким образом его *psyche*, его душа легче отделилась от тела и более прямым путем попала в посмертную жизнь. Однако и там, и там кости не позволялось сжигать – особенно крупные, которые греки называли «белыми костями»; они захоранивались отдельно. В Греции эти кости еще хорошо смазывались жиром. Практиковалось ли это и в Литве, прямых сведений, кажется, нет, однако на помощь может прийти хорошо известный цикл сказаний о лауме-ведьме, наказанной за плохие дела и убитой, после чего ее труп, привязанный к бороне, волокли по пустым полям. Сказание заканчивается примечанием, что ее *кости* зимой, при свете солнца, блестят на снегу (или просто идентифицируются с блестящим, замерзшим снегом). Интересно то, что некоторые варианты этого сказания вместо *костей* лауме говорят о ее *жире*: субституция, которая как гапакс остается ничем не обоснованной, разве что принять имплицитную гипотезу, что ее кости после смерти были натерты жиром (TD IV, 219, *passim*).

Как бы то ни было, судьба *костей* играет определяющую роль для установления состояния умершего человека. Выражение «остались одни кости» употребляется для обозначения человека, разорванного и убитого чертом. Однако это еще не самый худший вариант, поскольку быть, например, *проглоченным с костями драконом* (LT III, 239) – значит

¹ Кости от окорока, например, во время Пасхи закапываются на меже или в четырех углах усадьбы.

потерять свою индивидуальность как души, остаться «душой без места». Захоронение костей, таким образом, – это необходимость: уже Вульфстан упоминает бытовавшее у пруссов наказание за незахоронение костей (Pašuta 1971, 209). Зато самое большое наказание – когда *pelenai ant vėjo paleidžiami* ‘прах по ветру пускается’ (Davainis-Silvestraitis 1973, 237–240). Несчастье человеку, если *svetima žemė (jo) kaulus apraus* ‘чужая земля (его) кости оплачет’ (Daukantas 1845, 163). Одного захоронения костей, как мы видим, недостаточно, надо, чтобы они были захоронены рядом с семьей и родней: человек обычно заранее выбирает место, где он хочет «сложить свои кости», т.е. быть похороненным (LKŽ). Так что захоронение костей не только помогает зафиксировать душу, сохранить ее связь с прежней жизнью, но вместе с тем и локализует, «поселяет» ее недалеко или лучше всего на самой границе общества либо на меже семейного поля.

Таким образом, понемногу проясняется значение *Костяного Деда* как теонима: это не «дед из кости», а *Костяной Дед* – мифологическое существо, в ведении которого находятся *кости* и который является повелителем захороненных костей.

5. Покойник

Против этого законного желания иметь рядом с собой своих умерших борются обе христианские религии – и протестанты, и католики: прусский князь Георг-Фридрих своим распоряжением, изданным в Тильзите 6 декабря 1578 г., приказывает литовцам, которые *sawa numirusių kunus ing pusta lauka laidoie* ‘тела своих умерших в пустых полях хоронили’, устроить специальные огороженные места – *schwentorius* ‘церковные дворы’ (Bezenberger 1877, 459. Цит. по: Basanavičius 1970, 185). Гораздо позднее, в 1737 г., ему вторит жемайтский епископ Юозас Миколас Карпис, написавший в своем пасторском письме: «Мы считаем неподходящим делом, чтобы сыны Католической Церкви... захоранивались в полях или в других

недостойных и неосвященных местах»* (Lebedys 1976, 201). Через добрую сотню лет, когда умерших наконец сложили в общие христианские кладбища, древний обычай захоронения близких на границе своей земли, кажется, еще не был полностью забыт:

*Lydint, atvažiavus pas lauko
rubežį, teipogi pas kapinių vartus,
numetama biskelį šaudų, kad
numirusio dvasė čon ilsėtis galėtų*

‘Во время проводов, подъехав к краю поля, прямо у ворот кладбища бросали немного сена, чтобы душа умершего здесь отдыхать могла’¹.

Если души, возвращающиеся с кладбища после того, как проводили своих, отдыхают на краю поля, то другие души, умерших без крещения детей, говорят, превращаются в *слогутисов*, которые ночью душат людей, а *dienomis pražįais po akmenimis linoja...* ‘днем у межи под камни залегают...’ (Basanavičius 1903, 202). Так что неудивительно, что Ласицкий (Lasickis 1963, 43) там же поселяет бога *Эжягулиса* (*Ezagulis*), к которому обращаются такой литовской формулой:

Vielona velos ateik musump und stala! –

которая, за исключением только женского рода теонима может интерпретироваться, следуя К. Буге (*Būga* I, 516), без особых трудностей:

‘Велёна (?) на Велинес приди к нам за стол!’ –

обращение, которое Ласицкий, не знающий литовского, так «переводит» на латинский язык:

* *Ecclesiae Catholicae filios, qui sunt haeredes Dei, cohaeredes autem Christi, more ethnicorum aut haeticorum in campis aut aliis locis profanes et non benedictis sepeliri, omnino indignum ducimus* (BRMS IV, 128). – Примеч. перев.

¹ Lemke 1884, 7. Цит. по: Basanavičius II. См.: Basanavičius 1903, 276.

*Приди, – говорит, – поешь вместе с нами колбасу с умершими!**

Литовский текст тем временем ясен без особых комментариев: приглашение «умерших к столу», «устройство столов» – эти торжества хорошо описаны в сообщениях иезуитов XVIII в. (Lebedys 1976, 211 – 1723 г., и 208 – 1718 г.). «Столы душ», в свою очередь, широко известны еще в течение всего XIX в. (Basanavičius 1903, 18). Бог *Эжягулис*, однако, приглашается не к обычным «столам», а за стол, устраиваемый на Души, т.е. *Велинес*, праздник, который Ласицкий, в свою очередь, отождествляет с «праздником колбас» – *Скерстувес* (праздник по случаю закалывания свиньи).

Основные трудности вызывает, как мы уже упоминали, женский род имени этого бога умерших. Ласицкий упоминает этот теоним всего три раза:

– два раза – в женском роде *Vielona*,
характеризуя его как

– *deus animarum* (бог душ)

– *deus Ezagulis* (бог Эжягулис)

и один раз – в мужском роде – *Velonia* (род. п.), в выражении, приведенном по-литовски:

Sikies Velonia permixlos,

что на современном литовском языке реконструируется как

Sikės – Velionio peniūkšlas ‘Лепешки – пища Велёниса’.

Мы видим, что читателю Ласицкого, не знающему литовского языка, даже в голову не придет считать этого бога душ богиней. Однако, даже если воспринимать по-литовски этот теоним как *Велёну*, вопрос вовсе не будет решен: ни в литовской мифологии, ни в фольклорной литературе нельзя найти ни малейшего намека на какое-то женское

* *Veni, inquit, cum mortuis, farcimina nobiscum mandicaturus* (BRMS II, 584). – *Прим. пер.*

божество, связанное с культом умерших (не считая сестры Лаймы Гильтине, функции которой ясно определены). Мы довольно внимательно когда-то обсуждали этот вопрос («О богах и людях», с. 120–123), его решение мы так и оставили открытым, и только сейчас, встретив яркую фигуру Костяного Деда Короля Чертей, мы решаемся снова высказаться по этому поводу. Причисление имени «бога душ» к женскому роду нам кажется только следствием смешения мужского Велёниса с притоком Немана Велюоной, который по-польски в то время писался *Vielona*: существование такого гидронима для Ласицкого (и его информатора) было несомненной гарантией аутентичности этого бога.

Упоминаемый Ласицким «бог душ», «бог Эжягулис», приглашаемый во время Велинес на пир вместе с умершими, с обещанием угостить его любимыми им лепешками (*sikės*), таким образом, является Велёнисом, а этот теоним не что иное, как вариант Велинаса, полученный с помощью субституции суффиксов по формуле

$$\frac{\text{milžinas 'великан'}}{\text{milž(i)onis}} \approx \frac{\text{Velinas}}{\text{Vel(i)onis}} ,$$

Принимая во внимание то, что Велинас, который, наверное, с самого введения христианства использовался как соответствие христианскому *Satanus*, но вместе с тем и как общее название, охватывающее весь класс нечистых языческих божеств (ср.: Daukša 1599, 165, 196), Велёнис мог еще некоторое время сохранять свою независимость и свои хоть и ограниченные уже только культом умерших, но все же положительные функции.

Только что предпринятое нами отступление, объясняющее религиозный синкретизм дедов, помогает теперь понять и процесс деградации Велёниса – бога душ. По имеющимся у нас данным XIX в., словом *velionis* (синонимами которого являются *vėlė* ‘душа’, *velys* ‘покойник’, *veluoka* ‘дух’) обозначается покойник (Вольтер 1886; Mierzyński 1894. Цит. по: Basanavičius 1903, XI–XIV) или, точнее выражаясь,

неумершая часть неживого человека. Эта бессмертная часть может быть понята по-разному: в самом конкретном смысле *velionis* представляется синонимом «живого трупа» (*Likis drusunas vienas, pajēmē vėlianį už kajų...tuoį veliantis jį capt!* 'Оставшийся смельчак один взял покойника за ноги... и тут же покойник его цап!' (Basanavičius 1903, 128)); уже абстрактнее – как «опознаваемая тень умершего» (*...ir kits nieks nėra kaip šešėlis, ale... išpažįstams lavons* '...и другой никто не существует как тень, но... узнаваемый труп' (Ibid., 84)) и, наконец, «дух трупа» (*lavono dvase ant grabo sėdėjo liūdna* 'дух трупа на гробу сидел грустный' (Ibid., 93)). Во всех этих случаях *velionis* – «душа предков» (Mierzyński 1894. Цит. по: Basanavičius 1903, XI). Мы видим, что в XIX в. *velionis* своим содержанием немного отличается от анализируемого нами понятия *деда* и что в XVI в. бог *Велёнис* – это не что иное, как сохранившийся в нашем сказании *Костяной Дед*.

Однако такая идентификация *Велёниса* с *Костяным Дедом*, подтверждающая архаичность нашего текста, имеет и дальнейшие последствия: не следует забывать, что *Костяной Дед* если и является *Велёнисом*, «богом душ», вместе с тем также является и *Велинасом*, «королем чертей», которому принадлежат камни и все подземные богатства, он также одновременно и железный кузнец.

III. ЖИБУТИС И САТАНА

1. Мифологическое ядро сказки

Анализ рассказа о *Костяном Дede* позволил нам сделать несколько шагов вперед: в нем мы встретили героя, который, доказав свои способности как кузнец, побеждает *Короля Чертей* с помощью необычной палки, выкованной из двух огромных камней. Каменная природа этой палки, хотя и делает ее «чертовой палкой» (Basanavičius I, 31–32), никак не исчерпывает своего функционального значения. На помощь нам все-таки приходит другое мифологическое

повествование, описывающее подобную борьбу с таким же Королем чертей, но уже названным другим, христианским именем – *Сатаной* (Davainis-Silvestraitis 1973, 237–240).

Такое повествование, как обычно, включается фольклористом в соответствующий мотив каталога Аарне-Томпсона: наше, немного более сложное, имеет право даже на два номера в каталоге – T315 и T401A (Davainis-Silvestraitis 1973, 390), а это значит, что в нем распознаются два различных типа «сказки»; первый – инцест брата и сестры (только ему, к сожалению, не хватает основного действующего лица – безнравственной сестры); второй – история спасения заколдованной и превращенной в ворону принцессы. Такое членение повествования – несомненно, необходимое, чтобы найти сходства, помогающие выявить отдельные мотивы, – оставляет, однако, без внимания ядро повествования, объясняющее «контаминацию двух сюжетов»: битву *Жибутиса** – брата, не имеющего «безнравственной сестры», и одновременно спасителя принцессы-вороны – с *Сатаной*. Это неклассифицированное ядро и вызывает у нас особый интерес.

Оно начинается с блуждания героя – *Жибутиса* – в лесу и его выхода на «большие пустынные поля», посреди которых он находит «огромный дворец» и сидящего в нем «старого и очень седого *Сатану*». *Жибутис*, принадлежащий к классу людей, обещанных черту еще до своего рождения, должен, как и герой повествования о *Костяном Деде*, выяснить свои отношения «подчиненности» с главным из чертей. *Сатана*, почуяв в нем своего врага и конкурента, дает ему невыполнимые задания, которые, наоборот, только подготавливают его к решающей борьбе.

Первое задание – принести муки с «чертовой мельницы», которая находится далеко, за озером, у ворот «ада». *Жибутис*, правда, муку не приносит, но и черти с ним не «расправляются», как этого ожидает *Сатана*. Как и в случае с *Костяным Дедом*, примечательно большое расстояние – не только иерархическое, но в данном случае еще и пространственное, – отделяющее *Костяного Деда* и *Сатану*

* *Žibutis* – ‘блестка’. – Примеч. перев.

от первого из слуг – «с закрученным хвостом» или от второго – чертей-мельников. В обоих случаях слуги *Короля Чертей* оказываются бессильными перед нашим героем.

Второе задание – голым искупаться в кипящей воде, принеся во рту воды, в зубах – дров из леса и т.д. – иначе говоря, доказав таким образом свою дикую, антикультурную природу. Учитывая, что купание в кипящем молоке означает дисквалификацию и гибель короля, перешагнувшего предел своих справедливых требований к подданным («О богах и людях»), приказ *Сатаны* искупаться в кипящей воде – принимая во внимание, что это способ окончательной смерти (там же) – может служить, по его мнению, только для дисквалификации и гибели *Жибутиса* как претендента на суверенную власть.

2. Окончательная победа

Жибутис, предупрежденный помощницей-вороной, избегает этого задания и начинает непосредственную битву с *Сатаной*.

Ворона ему советует украсть

*Šėtono lazda su galu užlenktu – stovi
ana visados kerčioje – tai toje lazdo-
je visa galybė Šėtono. Ir kad pagausi,
kai tu kaip norėsi, taip anam padat-
ysi: ar į šmotus sudaužysi, ar pris-
maugęs cielą įing žemę užkasi*

‘палку *Сатаны* с загнутым кон-
цом – стоит она всегда в углу –
так в этой палке вся сила *Сата-
ны*. И когда получишь, так ты
что захочешь, то с ним и сде-
лаешь: или на куски разорвешь,
или придушишь и целым в зем-
лю закопаешь’.

В смертельной битве *Жибутис*, используя клюку *Сатаны*, убивает его, *ant lauko sudegin(a) ir pelenus ant vėjo paleid(žia)* ‘на поле сжигает и пепел по ветру пускает’: таким образом *Король Чертей* окончательно уничтожен – с костями, превратившимися в пущенный по ветру пепел, и его клюка – символ его мощи, его королевский скипетр, хранящийся в самом почетном месте дома – в углу, – переходит в руки победителя.

Каменная булава, укротившая превратившегося в жеребца Костяного Деда, в этом тексте появляется уже как «чертова клюка» с *загнутым концом*: она обладает уже не только физическими особенностями, но и заключающейся в ней духовной силой.

Стоит специально упомянуть еще один эпизод этого довольно длительного поединка. Когда во время битвы не хватает места в доме,

Жибутис Šėtoną lauk išvilko per slenkstį, mušdamas su ta lazda. Ale anam bevelkant par duris, vienas dantis Šėtono iškrito ant žemės. O Žibutis, mušdamas ir vilkdamas, nepasergėjo, su savo koja kairiąją užmynė ir prapiovė (koją) iki kaulo, kur ir tuojaus suputo

‘вытащил Сатану наружу через порог, продолжая бить его той палкой. Однако, пока он его тащил через дверь, один зуб Сатаны упал на землю. А Жибутис бил его и тащил и не уберегся, своей левой ногой наступил и порезал (ногу) до кости, нога тут же распухла’.

Если общее значение этого эпизода ясно: *Жибутис* отнимает у *Сатаны* не только знак его силы – скипетр, но и выгоняет его *окончательно за порог* из его королевского дворца, – то ранение левой ноги зубом *Сатаны*, полное мифологических коннотаций, требует дополнительного разъяснения. Черт, а особенно старший из чертей, обычно изображается *хромым* или с одной *лошадиной ногой* – это принадлежит к стереотипам литовского фольклора; одновременно все-таки вспомним, что, например, в греческой мифологии, как в этом нас убедил Леви-Стросс в своем анализе мифа об Эдипе, увечье связано с хтоническо-подземной природой героя. В нашем тексте нас интересует процедура, с помощью которой хромота (на левую ногу (sic!)) переходит к наследнику силы *Сатаны* – *Жибутису*. Прежде всего она передается во время перешагивания через *порог*, т.е. в момент перехода из одного пространства в другое. Само падение зуба на землю тоже не менее значимо: *dantį mesti* ‘бросить зуб’ означает «иметь ребенка, будучи не замужем» (LKŽ: Барстичяй, Скуодский р-н), *dantį išmesti* ‘выбросить зуб’ – «сделать аборт» (LKŽ: Варняй, Тельшайский р-н).

Сатана, уже побежденный, «бросая зуб» – а тем самым и передавая свою *хромоту*, – этим метафорическим поведением признает Жибутиса своим, хоть и нежелательным наследником. Литовские данные, которыми мы располагаем, касающиеся зубов, пока недостаточны, однако сближение этого эпизода с посевом зубов в греческой мифологии кажется убедительным: если зубы, посеянные сыном-драконом бога войны *Ареса*, позволили вырасти поколению воинственных мужчин, то и зуб, брошенный *Велинасом* – которого мы попытаемся утвердить как литовского бога войны, – пометил «до кости» наследника его силы.

Эти несколько мифологических конфигураций, взятые по отдельности, может, и не имели бы большого веса; но сложенные вместе, сжатые в один текст, они создают целый и неразрывный фон, на котором происходит церемония передачи королевской власти *Велинаса*.

3. Клюка *Велинаса*

В обоих исследованных нами текстах, которые описывают конец господства Короля Чертей, в качестве основного орудия борьбы героя указана палка. Если в первом случае выкованная им «каменная булава» используется и для доказательства его квалификации как кузнеца, и как средство для укрощения *Велинаса*, то в борьбе Жибутиса с Сатаной палка с загнутым концом уже не только оружие, но и цель самой битвы: в клюке таится «вся мощь Сатаны»; хранящаяся на самом почетном месте – в красном углу, это уже не клюка, а, как в Древней Греции, символ королевской власти, скипетр (ср. Benveniste 1969, II, 30–32). Того, что *Велинас* для героя «настоящий отец» (Basanavičius III, 41–47), поскольку он еще до рождения был ему отписан, еще недостаточно, чтобы унаследовать его королевство: только отнимая и перенимая этот скипетр, он наконец становится его наследником.

Принимая во внимание то, что палка с загнутым концом обычно называется *kriukis* или *krukis* (LKŽ), в этом контексте

становится ясным и литовское выражение *buto kriukis* 'домашняя клюка', используемое для образного наименования наследника: *Namų krukis (buto krukis) yra vyriausiasis sūnus, kuriam tėvas paliekt tėviškę* 'Домашняя клюка – это старший сын, которому отец оставил родину' (LKŽ: J). Такой термин, использовавшийся в деревенском обществе XIX в. для описания обычаев наследования, также подходит, как мы видим, и для подчеркивания королевского и даже божественного наследования: наш герой, победивший *Сатану* и присвоивший его клюку, становится *Клюкой Велинаса*.

Подготовившись таким образом, мы можем теперь уже попытаться объяснить и приведенную Ласицким дефиницию довольно странного бога *Krukis*:

Krukis suum est deus qui religiose colitur ab Budraicis, hoc est, fabris ferrarjjs (Lasickis 1969, 41) 'Крюкис – это свиной бог, его с большим благоговением почитают *Будрайтусы*, т.е. кузнецы' (Ibid., 21).

Если временно заключить в скобки характеристику *Крюкиса* как «свиного бога», текст Ласицкого кажется достаточно ясным, он без труда вписывается в анализируемый нами более широкий контекст. *Крюкис* – это бог, почитаемый кузнецами, их покровитель. Таким покровителем кузнецов может быть еще только *Калевалис*, который сам является кузнецом, победившим другого мастера кузнечного дела – *Велинаса* и таким образом став его наследником, *Крюкисом**.

* Д. Вайткавичене и В. Вайткавичюс полагают, что *Калевалис*, скорее, можно считать помощником *Перкунаса*, который при помощи кузнеца одолел своего противника *Вяльняса*: «Судя по мифологическим элементам сказки “Кузнец и Черт”, Кузнец не только побеждает *Вяльняса*, но и выполняет функции *Перкунаса*: отправившись на небо, он кует на небе молотом и вызывает гром, а когда бьет молотом по наковальне, то летят искры – молнии (LTR 260/316; 2227/211). Все это показывает, что Кузнец если не сам *Перкунас*, то близкий ему бог небесной сферы, побеждающий

Если поближе рассмотреть текст Ласицкого, бросается в глаза то, что бога *Крюкиса* почитают, кажется, не все кузнецы, а только кузнецы, называемые *будрайтисами* (*Budraicis*, abl. Plur.), или кузнецы, которые по случаю культа этого бога называются будрайтисами. *Будрайтис* – это личное имя, принадлежащее к словообразовательному гнезду *budrus* ‘бодрый, чуткий’, а *budruma* – это «самая полночь», «время всех чертей» (LKŽ). Таким образом, культ, практикуемый будрайтисами, ночной, и исполняемые ими обряды связаны с сакральной сферой *Велинаса* и *Калевялиса*. Это нас не удивляет, учитывая, что подобные ночные, тайные или полутайные культы часто встречаются в различных этнических сообществах, где корпорации кузнецов отличаются своими магическими ритуалами и склонностью к мистицизму. Констатируя это, следует все-таки добавить, что текст Ласицкого XVI в., несомненно, свидетельствует о значительной деградации личности *Калевялиса*: бывший верховным богом, хорошо засвидетельствованным в XIII столетии. В XVI в. он, видимо, сохраняется уже только в качестве божества закрытого корпоративного культа.

вечного противника Перкунаса – подземного кузнеца Вяльняса. <...> Таким образом, проблему трех кузнецов мы предлагаем решать как победу Перкунаса (небесного кузнеца) над Вяльнясом (подземным кузнецом) с помощью Кальвялиса – самостоятельного бога, представляющего сакральность Перкунаса в области до тех пор нехарактерного для него типа захоронения. Кроме того, поскольку Кальвялис, по словам А.Ю. Греймаса, занимает место Вяльняса и становится его наследником, Кальвялиса следовало бы трактовать как слияние мифологических функций двух богов с противоположной сакральностью – Перкунаса и Вяльняса, в котором различима не только доминанта Перкунаса, но и субстрат Вяльняса. Такие детали структуры текста ясно показывают, что Кузнец является посредником, занимающим мифологическое пространство между двумя противниками – Перкунасом и Вяльнясом, между небом и землей» (Vaitkevičienė, Vaitkevičius 2001, 320–321). – Примеч. перев.

Наше краткое обсуждение *Крюкиса* как «бога свиней» было бы вполне понятным, учитывая, что *kriukis* означает не только палку с загнутым концом, но и свиное *рыло*, если бы вторая часть дефиниции, дополнительно указывающая, что его почитатели – это кузнецы-будрайтисы, не противоречила, по крайней мере на поверхности, первой. Создается впечатление, что автор, имеющий информацию о будрайтисах и их культе, еще дополнительно заинтересовался значением *Крюкиса* и узнал, что имя этого бога подразумевает его зооморфный вид. Намного яснее и проще было бы, если бы *Крюкис* был представлен только как покровитель свиней и любитель свинины: мы знаем только, что упоминаемый Ласицким праздник закалывания свиньи совпадает с *Велинес* и что «пища» *Велёниса* – это не только лепешки (*sikės*), но и костные части жертвенной свиньи. Таким образом, неточность Ласицкого не такая уж и большая, в условиях того времени она даже простибельна.

IV. БОГ ВОЙНЫ

1. *Велинас в виде коня*

Возвращаясь к мифу о *Костяном Деде*, оставленному на полпути, следует попытаться использовать едва забрезжившие или только немного затронутые возможности прочтения этого текста. Хочется подчеркнуть прежде всего одно из странных на первый взгляд явлений – превращение *Короля Чертей*, собирающегося на поединок со своим будущим зятем, в *жеребца*: *tai ne eržilas, ale mano tėvas* ‘это не жеребец, а мой отец’, – поясняет герою чертовка (Basanavičius II, 121–3).

Такое превращение, однако, многократно зафиксированный этнокультурный факт (ср., между прочим, Basanavičius 1903, 353–355: там черный конь оказывается чертом). Коня-черта можно даже отличить от других, обычных коней:

*I žirgą pasivertęs veln's ne tur' ant
kojų tas karpas, kures šėip žirgas ant
visų keturių kojų iš vidaus pusės tur*

‘У превратившегося в коня чер-
та нет на ногах тех бородавок,
которые у всех вообще коней на
всех четырех ногах с внутрен-
ней стороны есть’ (Basanavičius
1903, 338).

Его зооморфный вид кажется всем таким естествен-
ным, что даже можно сомневаться, какое его обличье –
лошадиное или человеческое – является «более натураль-
ным», отражает его аутентичную природу: всем известно,
что черта, превратившегося в человека, можно распознать
по тому, что у него одна нога «лошадиная» (Basanavičius
1903, 339).

Появление *Велинаса* в виде коня отличается от времен-
ных «превращений» чертей в козлов, кошек, поросят и т.д.,
соответствующих магической сфере его деятельности,
а самого *Велинаса* – дикого, взмыленного жеребца – нельзя
путать с его многочисленными слугами и спутниками.

Рассказ о *Костяном Деде* интересен и тем, что его всту-
пительный эпизод, до сих пор еще не упоминавшийся, изоб-
ражает предводителя чертей, представляющегося в чело-
веческом обличье и помогающего королю *выиграть войну*
(помощь на войне упоминается даже в трех известных нам
вариантах). И только в смертельном поединке он появля-
ется в своем военном облике, в роли неукротимого жеребца.
Такого же боевого коня мы встречаем и в другом мифоло-
гическом повествовании, в котором живущий под землей
одноглазый великан *Вяльняс* дарит герою боевого коня,
с помощью которого тот «топчет» войско врага, становится
зятем короля и т.д. (Basanavičius I, 143–145).

Эпифания боевого коня – на которого на Западе
в Средневековье, как и в нашем рассказе, садились дей-
ствительно перед самым сражением – характеризует, несо-
мненно, одну из важнейших функций *Велинаса*. Таким
образом, неудивительно, что упоминаемый Стрыйковским
«лошадиный бог» – искаженное имя которого, *Хаурирари*,
еще никому пока не удалось прочитать – одновременно,

согласно авторам, считается у литовцев, подобно греческому и римскому *Марсу, Богом войны* (цит. по: Mannhardt 1936, 330).

2. Велинас и война

В таком контексте проясняется и целый ряд мифологических фактов, которые по отдельности остаются непонятными. Хорошо известен, например, камень, называемый *Чертовой ступней*: вставший на него *Черт*, говорят, прогнал шведское войско (Balys 1948, II).

В хрониках часто упоминаются и известные историкам *кулгринды* – военные оборонительные средства жемайтов и литовцев, использовавшиеся против крестоносцев: это каменные тропы, проложенные через болота и топи под водой, обманывающие врагов и, наоборот, позволяющие своим выполнить тактические операции окружения, часто называемые *velniakeliai* ‘чертовыми дорогами’. Особенно коварный поворот одной такой *Чертовой тропы* с тех пор называется *Vaido Vingis* ‘Изгиб привидения’. Даже в фольклоризованных рассказах встречается черт, проводящий по пескам за одну ночь дорогу через озеро, чтобы девушка поехала в церковь, – это уже ставшее банальным проявление военной деятельности черта (Basanavičius I, 33).

Еще более значимым кажется большое сборище людей, описанное в отчете иезуитов 1724 г. как «сохранившееся от язычества» (Lebedys 1976, 211), называемое *Wialnio Turgialis* ‘Чертов рынок’, который иначе еще назывался *Žaysle* ‘забава’. Такие игры, организуемые в лесах на холме на следующий день после праздника св. Петра, – особая форма *сборищ*, известных нам из другого источника, – продолжались целый день и две ночи. «Тем временем обязанностью всех мужчин в этих играх было иметь *топоры*; ими сначала играли, а потом начинались такие кровавые игрища, что каждый год они расходились из того места, пролив много крови и очень редко без убийства».

Принимая во внимание то, что топор в течение всего Средневековья был одним из основных орудий битвы и что такие, сохранившиеся очень надолго традиции литовских «турниров» назывались «*Чертовыми рыночками*», функции *Велинаса* как древнего бога войны кажутся несомненными*.

V. НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

Устоявшееся в литовской мифологии с давних пор, никем не оспариваемое убеждение, что *Перкунас* – литовский бог войны, не соответствует ни историческим фактам мифологии, ни сгруппированным нами этнографическим данным. Тем более что, поддерживая довольно тесные связи с мифологическим и фольклорным материалом в течение долгих лет, я никаких намеков на военную

* Н. Велюс не соглашается в этом с А.Ю. Греймасом: «Аргументы, которыми оперирует А.Ю. Греймас, очень интересны, другими исследователями еще не замечены, они показывают несомненную связь черта с войной. Таких аргументов можно было бы привести и больше. Однако с их помощью трудно доказать, что Вяльняс был богом войны. Черт чаще превращается не в коня, а в лошадь. Более вероятно, что *кулгринды* называются “чертовыми дорогами” не потому, что Вяльняс был богом войны, а потому, что они сделаны из камней, принадлежащих чертям, и проходят по топям и болотам, которыми управляет черт. В конце концов, ведь все дороги и тропы находятся в его ведении. Не является не такой уж “несомненной” и связь названия мужских игрищ с топорами во время второго дня праздника св. Петра “Чертовы рыночки” с функциями Вяльняса как бога войны. Как у литовцев, так и у индоевропейцев праздники летнего солнцестояния были больше связаны с богами неба (Солнцем, Перкунасом, Аушрине), а не подземелья. Так и эти игрища могли быть посвящены другим богам, а именем черта названы только потому, что в них игроки часто погибали, и во времена христианства это особенно осуждалось» (Vėlius 1993, 64). – Примеч. перев.

деятельность *Перкунаса* не обнаружил*. Он борется и побеждает только чертей и бьет, где только заметит, даже мельчайшую железку – выдумку черта. Он на самом деле распорядитель божественного и человеческого порядка, своеобразный министр внутренних – а не иностранных – дел. Не следует забывать, что и в Риме *Juppiter Tonans* не имеет ничего общего с богом войны *Марсом*.

Однако древняя литовская религия в этом смысле представляется близкой скандинавской, где *Один* сочетает в одном лице функции и магии, и бога войны. Оставив пока в стороне магическую сферу деятельности черта, мы считаем важным прежде всего выяснить, с одной стороны, отношения между *Велинасом* и *Калевялисом*, а с другой – совместить фигуры *Велинаса* и *Велёниса*.

Появление *Калевялиса* в летописях XIII в. кажется довольно понятным: он наследует у *Велинаса* кузнечное дело в то время, когда технология вооружения меняется и в нем увеличивается роль железа. Ему, как богу военного сословия, приходится сравнительно быстро исчезнуть после принятия литовскими дворянами христианства. В народных поверьях *Велинас*, видимо, сохраняется намного дольше, но все больше связывается с культом *душ*.

В этом смысле интересен вопрос этимологии слова *vėliava* 'знамя', по нашим данным, до сих пор не решенный.

* С этим мнением категорически не согласны Н. Велюс, Г. Береснявичюс и ряд других авторов, настаивающие на том, что военная функция относилась исключительно к *Перкунасу*. Н. Велюс отмечает непоследовательность в рассуждениях самого А.Ю. Греймаса об этом: «Интерпретируя *Перкунаса*, и сам А.Ю. Греймас непоследователен: в первой части книги он сравнивает *Перкунаса* с индийским богом *Иन्द्रой*, которому Ж. Дюмезиль и другие исследователи мифологии приписывают военную функцию, а во второй части полностью отрицает, что *Перкунас* мог быть богом войны» (Vėlius 1993, 67). Соглашаясь с аргументами Н. Велюса, считает *Перкунаса* богом войны и Н. Лауринкене, посвятившая этому персонажу отдельную монографию (Laurinkienė 1996, 69–71). – Прим. перев.

Хорошо известна внешняя, бросающаяся в глаза черта литовской армии – большое количество знамен: *insignia Lithuanorum* упоминаются в 1351 г. в *Chronicon Dubicense*, в эстонском народном эпосе сын Калевалы говорит о «многознаменных литовцах» (Rašuta 1971, 245). Не говоря уже о том, что основной документ, описывающий прусскую религию в Хронике Грюнау, – знамя Видевутиса.

Слово *vėliava* ‘знамя’, образованное по тому же принципу, что и *broliava* ‘братство’, мы предлагаем объяснять как «отряд душ (*vėlės*), совокупность душ»*. Принимая во внимание, что предводитель душ является одновременно и богом войны, вполне понятно, что каждое литовское племя отправляется в поход со своим знаменем, со всеми своими умершими, черпая у них силу и смелость.

* Слово *vėliava* этимологизируется В. Смочинским как производное от глагола *vėti* ‘веять, дуть’ с помощью суффикса *-liava* (ср. *mėšliava*, *nėšliava*); таким образом, значение объясняется как «то, что развевается по ветру» (Smoczyński 2007, 731). – Примеч. перев.

Четвертый раздел.

ДОМАШНИЕ БОГИ

0 ПРОБЛЕМАТИКА

[543]

I. БОЖЕСТВА ПАГИРНИСЫ

[545]

II. ЖЕМИНА, ЖЕМЕЛЮКАС
И ЖЕМЕПАТИС

[559]

III. ДИМСТИПАТИС

[563]

IV. ЖЕМИНИНКАС

[571]

V. ОБОБЩЕНИЯ

[574]

0. ПРОБЛЕМАТИКА

Идентифицируя *Нънадея* из Ипатьевской летописи как довольно сильно искаженную славянскую транскрипцию литовского Домашнего бога (или богов), мы руководствовались, конечно, прежде всего фонетическими аргументами – или, скорее, общей фонетической конфигурацией данного теонима, – однако при этом не забывали и весь мифологический горизонт, который позволяет обосновать такой выбор. Одной из специфических черт трехфункционального разделения литовских богов-властителей – у нас уже был повод это подчеркнуть – является именно отнесение третьей функции (хозяйственной пользы, плодородия, красоты) к ведению властелина первой функции *Андояса* и других окружающих его богов: такие «хозяйственные» божества, видимо, естественным образом входят в круг понятия *домашних богов*, которых упоминают почти все авторы XVI и XVII вв.

Основным свидетелем такой диспозиции богов следует считать Матвея Стрыйковского, который, дополняя многочисленными деталями зафиксированный в Литовской метрике миф о создании Вильнюса, рассказывает, как Гядиминас, построив Вильнюсские замки, позаботился и о том, чтобы «учредить почитание богов» в своей столице: там, где со времен Свинторога горел вечный огонь, в темном лесу он поселил жрецов, которые «молились за сожженных князей, растили и кормили Гивойтов и Земенников (*Gyvoitos y Ziemiennikos*) как домашних богов» (р. 400)*. Следует сразу

* *Wszakże Gedimin nad to las ciemny bogom poświęcił <...> i kapłany pogańskim obyczajem w nim ustawił, którzy tam za dusze zmarłych xiążąt na onych miejscach albo zgłiskach spalonych modły czynili,*

же заметить, что это описание – и введение богов *жеменинков* – подкрепляется еще и его утверждением, что торжества, посвященные культу *Земенника*, он сам не раз видел своими глазами не только в Латвии, но и в Литве (Mannhardt 1936, 333), в то время как культ змей упоминает не только он, но и все его современники.

Похожую диаду *домашних богов*, хотя и под разными именами, фиксируют также сообщения иезуитов-миссионеров о литовских языческих суевериях, которые охватывают период в двести лет (с конца XVI до середины XVIII в.). Вот как одно из таких сообщений упоминает двух основных домашних богов:

«Некоторые люди наряду с небесным Богом (т.е. христианским. – А.Ю.Г.) имеют еще и *домашних богов*, которым в определенное время года имеют обыкновение приносить разные жертвы. Один из таких их домашних богов – это тот, которого они на своем языке называют *Димстапатис...* Другой – это их домашний бог, которого они на своем языке называют *Пагирнис...*» (Lebedys 1976, 205)*.

Автор текста в заключение, правда, замечает, что литовцы имеют и больше домашних богов, он их не упоминает только из-за недостатка места. О таких второстепенных богах, однако, можно составить общее впечатление, читая *De diis* Ласицкого: в списке этих богов, называемых *Нумеясами* (*Numeias*), мы находим множество божеств огня (*Matergabia, Polengabia, Vblanicza*) или связанных

tamž Gywojtos i Žiemiennikos nazwane karmili i hodowali, jako bożki domowe (BRMŠ II, 524–525) ‘Тядиминас богам посвятил темный лес и по языческому обычаю поселил там жрецов, которые молились за души умерших князей в тех местах или у костров, там же ужей, называемых Змеями и Жеменинками, кормили и растили как домашних богов’ (Ibid., 558). – Примеч. перев.

* *Quidam enim in alios, praeter Deum caeli, Deos domesticos habent, quibus statis anni temporibus varia offerre consueverunt. Vnum enim Deum domesticum habent, quem ipsi lingua sua Dimstapatis vocant... Alium habent Deum item domesticum, quem Pagyrmis sua lingua vocant...* (1604 г., BRMŠ II, 622). – Примеч. перев.

с огнем и печью (*Aspelenie, Tratitas, Kirbixtu*), божеств, связанных с хлебом и его изготовлением (*Dugnai, Rauguzemepati, Liubegeldae*), или вообще божеств, которые держались дома (*Pesseias, Budintoia, Alabathis?*). Кажется, что они все собраны вместе по очень простому принципу обжитого ими пространства, и их никоим образом не следует смешивать с домашними богами, упоминаемыми Стрыйковским и иезуитами-миссионерами.

Во второй половине XVII в. очень надежный в условиях того времени свидетель из Прусской Литвы, Матфей Преторий, называет множество прусских богов и признается, что эти боги уже никому не известны; вместо них он приводит известных еще ему самому, почитаемых людьми богов, из которых на первом месте, рядом с очень важной богиней Жяминой он упоминает еще два теонима: *Жеменатис* и *Жемелюкас* (или *Жемялис*), часто смешивая их или считая именами одного и того же бога. Не соглашаясь с ним, мы попробуем немного позднее проанализировать функции двух богов, названных этими разными теонимами, и обряды, исполняемые в их честь.

Теперь же мы можем только констатировать, что нам удалось обнаружить в трех отдельных, но важных источниках свидетельства о богах, которые хоть и упоминаются под разными именами, но всегда парные:

Стрыйковский – *Жеменинкай* и *Змеи*

Сообщения иезуитов – *Димстапатис* и *Пагирнис*

Преторий – *Жеменатис* и *Жемелюкас*.

Мы были бы рады, если бы удалось доказать, что под этими разными именами скрываются два одинаковых божественных персонажа.

1. БОЖЕСТВА ПАГИРНИСЫ

Благодаря Юргису Лебедису были пересмотрены литовские иезуитские хроники XVII–XVIII вв., описывающие следы язычества того времени и борьбу с ними

иезуитских миссий¹. Ценность и преобладающая тенденция этих избранных текстов довольно ясны: миссионеры, путешествующие по стране, не только провозглашали правду веры, но и особо старались уничтожить любые конкретные проявления древней, сохранившейся религии: они могли оправдать свою деятельность, только называя и описывая в отчетах реальные факты. Этот конкретный характер их свидетельств в определенном смысле ограничивает тематику самих сообщений, в которых постоянно осуждается почитание камней, деревьев и змей: это все не только явные факты темного язычества, которые можно описать, но и объекты, которые можно уничтожить огнем и водой. Однако, с другой стороны, эти описания их конкретной деятельности имеют несомненную документальную ценность: их точность и тщательность в истории литовской мифологии можно было бы сравнить разве что с описаниями хрониста из Прусской Литвы XVII в. Претория. Это и побудило нас затронуть проблему домашних богов, начав с анализа приведенных иезуитами данных.

1. Имя божества и место его пребывания

Первый документ, упоминающий бога *Пагирниса*, представляет его в таком приведенном нами выше контексте:

«Некоторые люди, наряду с небесным Богом имеют еще и *домашних* богов... Один из таких их домашних богов – это тот, которого они на своем языке называют *Димстапатис*... Другой – это их домашний бог, которого они на своем языке называют *Пагирнис*...» (1604 г., Lebedys 1976, 205).

Господствовавший в то время религиозный синкретизм заставил признать, как мы видим, две сосуществующие сферы божественного: общественную – христианскую и частную – сферу почитания домашних богов. В этой области «домашних

¹ Подготовленные им выдержки, касающиеся следов древней литовской религии, были позднее переведены на литовский язык и появились в его посмертной книге: Lebedys 1976.

богов» *Пагирнис*, по мнению стороннего наблюдателя, занимает довольно высокое место: он один, наряду с *Димстапатисом*, упоминается по имени и детально описывается.

Литовское имя этого бога для отца иезуита тоже никаких трудностей не представляет:

«Этот бог, как поясняется, назван по камню жерновов, которыми мелются зерна. Под ними было предназначенное для него место, огороженное деревянной оградкой» (Lebedys 1976, 205)*.

У домашних богов имеется преимущество: они живут и появляются, опекая каждый дом, каждую усадьбу, конечно, не теряя своей единственности: зато в более поздних (на целую сотню лет) текстах той же хроники обнаруживаются уже не *Пагирнис*, а боги *Пагирнисы*, и мы можем задаться вопросом: хотели ли сказать прибывшие из Вильнюса миссионеры, употреблявшие множественное число, что у каждой усадьбы был свой *Пагирнис* или что в каждом хозяйстве мог быть не один, а несколько богов *Пагирнисов*. В конце концов, это сути дела не меняет.

Вернемся к описанию места их пребывания:

«Ведь на границе Курши со [времен] язычества сохранились боги Пагирнисы (*Deiviey Pagirniey*), т.е. боги, которые в виде змей все еще вылезают из своих углов наружу, хотя часто проводят время невидимыми, втиснувшись в комья земли, словно инкрустированные в щит [металлические] кольца. Эту землю держат в глиняных горшках, или в деревянной посуде, или без посуды под перекладной веретена жерновов. Тем, которые не выказывают должного почтения Земле или Демону – верная погибель»¹.

* *Deum hunc a lapide molari, quo frumentum teritur, dictum volunt; nam sub eodem secretum ei lararium, assere distinctum, asseruant* (BRMŠ II, 622 – Годовые отчеты иезуитов Вильнюсской коллегии, 1604 г.). – Примеч. перев.

¹ Перевод на литовский язык этого особенно значимого текста 1725–1726 гг. (Lebedys 1976, 212) вызвал у нас сомнения

N.B! Принимая во внимание то, что авторы, писавшие в XVI в. по-латыни или по-польски (Стрыйковский, С. фон Херберштейн, Ласицкий), постоянно дают литовское название змей (*Givuoites, Giuotos*), мы тоже будем избегать упоминания ужа, которое, возможно, было бы оправданно в зоологическом, но не в мифологическом смысле.

Хотя этот текст и значительно более поздний, он составлен литовским иезуитом, лучше знающим людей и их обычаи и, главное, умеющим наблюдать, и содержит достаточно существенные дополнения.

Прежде всего он позволяет установить, что жернова в то время устанавливались в углу избы и что *Пагирнисы* жили в углах дома. Это подтверждается и отчетом другого иезуита, Казимира Гринкевича, 1725 г., согласно которому

«*Deywiey Pagirniey* по языческому обычаю почитались в углах, а выползающие где-то еще не почитались» (Lebedys 1976, 212)*.

Это незначительное с поверхностной точки зрения замечание особенно интересно, поскольку раскрывает один аспект религиозного мышления: объект почитания – боги, которым в углу избы под жерновами устроен – и «освящен», как сказал бы Преторий, – специальный домашний алтарь; эти боги, иногда, правда, «в виде змей», выползают из своего жилища, но их не следует

в своей точности. По нашей просьбе Б. Савукинас, найдя оригинал, дал приводимый здесь новый перевод, который сильно отличается от «официального». Благодарность ему. | Оригинальный текст: *Sunt enim in confine Curlandiae de ethnicismo residui Deiviey Pagirney, id est dij, qui interdum sub specie anguium de angulis suis egrediuntur, sed frequenter degunt invisibiles, sic tamquam frusto terrae impacti, ut in angulis annuli inclusi. Terra illa observari solet in olis argilareis aut vasis ligneis, aut sine vase sub assere. Cui terrae an daemone nisi certus praestaretur cultus, certus interitus* (BRMS IV, 119 – Дневник миссионерской деятельности Вильнюсской иезуитской академии). – Примеч. перев.

* *Deywiey Pagirniey in angulis adorati ritu ethnico, vel sicubi latentes non adorarentur* (BRMS IV, 120). – Примеч. перев.

смешивать со змеями и ужами, которые могут жить в любом другом месте. Литовцы почитали, таким образом, не змей, как часто пишут непосвященные, а богов – или, выражаясь по-христиански, демонов, – только иногда принимающих змеиный облик.

Сам описывающий эти домашние алтари, вероятно, видел их в большом количестве и, не ограничиваясь поверхностным взглядом, отмечающим только «деревянную оградку» (в описании 1604 г.), хорошо их рассмотрел. Первой описана, видимо, самая яркая форма в этом алтаре – глиняный горшок, наполненный землей, в котором зарылся и живет наш бог. Он не может не напомнить такой же крынки, накрытой охапкой хлебных колосьев, в которой содержалась змея – этот, согласно Симону Грюнау, основной атрибут бога *Патримпаса* (соответствующего литовскому *Андоясу*) (S. Grunau. Цит. по: Mannhardt 1936, 196).

Если мы еще раз перечитаем данный текст, особенно бросится в глаза то, что в этом священном месте держатся не только змеи, но и сама земля, в которой они лежат; более того, что почитание отдается как *Земле*, так и *Демону* (т.е. богу, появляющемуся в облике змеи). Оказывается, что культ змей тесно связан с культом земли.

2. Культ божеств Пагирнисов

2-1. Крещение пищи и примичии

Первоначальное проявление этого культа божеств – их торжественное кормление:

«В приходе Рамигалы (Remigolensis) также были обнаружены люди, которые до сих пор еще почитали домашних божеств и по языческому обычаю их кормили. Люди их называют *Deywiew Pagirniey*» (1724, Lebedys 1976, 211)*.¹

* *Inventi sunt in Parochia Remigolensi, qvi deos penates hucusque adhuc colebant, nutriebantque ritu ethnico, qvos vulgo appellant Deywiew Pagirniey* (BRMS IV, 119 – Дневник миссионерской деятельности Вильнюсской иезуитской академии). – *Примеч. перев.*

Кормление, таким образом, не является простым, ежедневным, оно выполняется «по языческому обычаю»:

«...(это) застарелое суеверие называется *Kielimey Stalu*, т.е. “застольное торжество”. Пришедшее из древнего язычества, оно без изменения сохраняется до сих пор... когда в установленное время более вкусно угощают свой живот, одновременно употребляемой пищей кормят демона. [Тем же самым образом кормят и души умерших. Еще даже принятой с древности молитвой они приглашают души на пир.] Демона и неприглашенного они угощают, при любом угощении первый кусок бросая под стол или на стол, также выливают первую ложку из каждого блюда или первый глоток из каждого бокала. Кажется, этот обычай у них остался с языческих времен, когда древние литовцы, почитая змей как богов, думали, что в змеях скрываются демоны (они и сейчас еще суеверны)» (1718, Lebedys 1976, 208–209*; квадратные скобки вставили мы, чтобы яснее отделить культ Пагирнисов от кормления душ).

В этом тексте мы можем выделить две вещи. С одной стороны, календарные праздники, называемые *Застольным торжеством*, во время которого специально почитается «демон». Праздник такого рода, например, описал

* *Laboratum est insuper, ut eradicaretur superstitio inveterata, dicta Kielimey Stalu id est Mensarum Solemnia, quae in Veteri deducta Ethnicismo, huiusque invariabiliter apud Christianum plebem in non nullis locis perseverant, ubi statis anni temporibus dum lautius pascunt ventrem, simul pascunt daemonem, et animas defunctorum cibo nutriunt consumptibili. Et quidem animas ad epulas consveta sibi invitant oratione; daemonem vero nec invitatum saginant, dum ex omnibus dapibus primum dolum sub mensam aut super mensam projiciendo, primum cochlear similiter ex omni ferculo effundendo, primumque haustum ex omni scypho; illum videntur Ethnicum retinere morem, quo olim serpentes pro dijs colens, in serpentibus latentes daemones Litvana tractabat Antiquitas* (BRMŠ IV, 115 – Дневник миссионерской деятельности Вильнюсской иезуитской академии). – Примеч. перев.

Ласицкий, указывая, что во время этого праздника змей приглашали заползти по полотенцу на стол и покрестить, т.е. попробовать каждое блюдо отдельно (этим объясняется и сомнение нашего текста: «первый кусок... под столом или на столе»): эти обряды мы по другому поводу включили в общий контекст празднования *Крещения* («О богах и людях», с. 416). С другой стороны, наш автор говорит о кормлении демонов-змей первым куском и/или первым глотком «при любом угощении», т.е. прямо не связанном с культом *Пагирниса* (и тогда уже «демон» кормится *под столом*): такой обряд постоянных обязательных *примиций*, свидетельствующий об участии *Пагирниса* во всех праздниках, указывает на специальное, особое место, которое он занимает в литовской религиозной жизни.

2-2. Жертвы Пагирнису

В первоначально выбранном нами тексте, который ставит на одну плоскость двух домашних богов – *Димстапатиса* и *Пагирниса*, описываются жертвы, предназначенные каждому из них. В случае *Пагирниса*:

«В некоторых местах ему приносят жертвы мужчины – делают это три раза в год – свинью, в некоторых – быка, а женщины – петухов. В мужском жертвоприношении нельзя участвовать женщинам, в женском, наоборот, мужчинам» (1604, Lebedys 1976, 205)*.

Такой повторяющийся три раза в год праздник в честь *Пагирниса* кажется на первый взгляд подозрительным: хотя *Пагирнис*, как мы уже видели, является одним из важнейших домашних богов, все-таки крупный размер жертв – свиньи и быки – представляется непропорциональным его месту в мире богов. Утверждения текстов можно принять или если,

* ...huic quibusdam in locis viri porcum, quibusdam bouem, feminae gallos, idque ter in anno immolant. Illicitum est virorum sacrificiis feminas interesse, feminarum vicissim viros. (BRMS II, 622 – Годовые отчеты иезуитов Вильнюсской коллегии, 1604 г.). – Примеч. перев.

например, признать, что жертвование свиньи предназначено одновременно и Пагирнису, и Жемине, или, в случае быка, что Пагирнис во время таких торжеств считается посланником и посредником великих богов, и прежде всего Андояса: не будем забывать, что Длугош в своем списке интерпретирует первого литовского верховного бога по-римски как Эскулапа, символом которого и является змея. Женские жертвы Пагирнису подтверждаются и другим текстом хроники иезуитов (1601 г., Mannhardt 1936, 432); правда, заменяя петуха курицей, он описывает не только обязанности “*mater-familias*” в этом культе, но и процедуру их передачи по наследству.

2-3. Пагирнис и невестка

Понятно, что введение в семью молодой невестки, которая должна стать хозяйкой в доме, возможно только с разрешения всех домашних богов, но прежде всего Пагирниса:

«...они считают незыблемым обычаем, что невеста или молодая допускается до руководящей роли в доме не ранее, чем пожертвует этому богу (= Пагирнису) буханку хлеба и полотенце» (1604, Lebedys 1976, 205)*.

Такое традиционное жертвоприношение домашним богам, «дарение» им полотенца или пояса, которые молодая вешает на ворота, на колодец, перед печкой, на метлу и т.д., перед объявлением невестки хозяйкой еще в начале XX века было живо в Дзукии (Slaviūnas 1955, II, 585–6, пояснения). Не менее характерен и обычай на купишкенской свадьбе класть полотенце на кувшин с пивом и у устья печи (Buračas 1935, 271): хотя полотенце и считается «подарком» пивовару и повару, несомненно, что на самом деле это жертвы домашним богам уже только потому, что как личный подарок оно должно было бы повязываться одариваемому на плечи или на шею.

* *...et pro religione habent sponsam, vel nouam nuptam, non prius ad gubernacula domus admittere, quam eidem Deo panem, et mantile obtulerit* (BRMS II, 622 – Годовые отчеты иезуитов Вильнюсской коллегии, 1604 г.) – Примеч. перев.

Наряду с полотенцем (или поясом), контрактуральный, связующий символизм которого прозрачен, наш текст отмечает и другую жертву – буханку хлеба. Это снова факт, засвидетельствованный в конце XIX столетия в описаниях купишкенской свадьбы:

Nuleidziant kraičius jaunikio pusėn, kraičvežiams įduoda gražiai drobės stuomenin suvyniotą didelį duonos kepalą ir statinaitę alaus. Tai daro, kad marti su rūgštim nutekėtų vyro šalin. Kaip kupiškėnuose sako, “marčios rūgštį veža”

‘Когда разгружают приданое на стороне жениха, тем, кто его привез, подают красиво завернутую в льняное полотно большую буханку хлеба и бочонок пива. Это делают, чтобы невестка с кислотой (закваской) ушла в сторону мужа. Как говорят купишкенцы, «закваску невестки везут»’ (Buračas 1935, 254).

Такое появление кислоты – или закваски – вместе с невесткой в новой семье не может не напомнить до сих пор еще четко не описанных функций *Ругутиса* (Стрыйковский), *Раугожеменатиса* (Ласицкий) и *Раугунатиса* (Преторий). То, что купишкенцы везут закваску в двух видах – хлеба и пива, вполне соответствует описанию Ласицкого, где *Раугожеменатис* поминается вместе с первым глотком открытого пива (“*Nulaidimas*”) и с первым куском только что вынутой из печки буханки хлеба (“*Tasvvirzis*” = *paviržis* ‘еда, даваемая вместо заработка’). Однако закваска как хлеба, так и пива является одновременно закваской и самой невестки: в Библии Хилинского (1660 г., LKŽ) *rūgštis* ‘закваска’ означает ‘род, природа’ (*Dabokit, saugokitės rūgšties farizeuši ir rūgšties Herodo* ‘Смотрите, берегитесь закваски фарисейской и закваски Иродовой’ (Мк. 8: 15)), это значение живо еще и в XIX в. (*Ana tos pačios rūgšties... kaip josios motina* ‘Она той же закваски, что и ее мать’ (J.)). Таким образом, неудивительно, что купишкенцы кладут привезенную невесткой буханку хлеба в кровать молодоженов (Slavūnas 1955, II, 583 примеч.). Эту довольно грубую метафору намного более рафинированно выражает принесение невесткой закваски в жертву богу ее нового

дома Пагирнису: при ее посредничестве закваска вливается в общую «закваску» родни.

Другой похожий текст касается отношений невестки с Пагирнисом в первые дни ее пребывания в новом статусе:

«В хозяйстве в Вадокляй, когда она женщина, вышедшая замуж из другой деревни и не знавшая тех богов (= Пагирнисов), рано утром шла к очагу, змея, обернувшись вокруг очага, до тех пор ее к очагу не подпускала, пока она по указанию старушки не насыпала горсть муки в честь богов под жерновами» (1725–1726 гг., Lebedys 1976, 212)*.

Пагирнис, как домашний бог, не удовлетворяется истребованием подобающего ему культа: он считает своей обязанностью следить за порядком в семье: невестка, не почтившая домашнего бога и не принятая им, не имеет права прикасаться к святой Габии.

(Rem. ad usum internum)

Рецензируя книгу Й. Лебедиса (Balys 1978a), Й. Балис, с удовольствием констатируя, что в свете новых данных функции божеств Пагирнисов стали «ясными» (*sic!*), предлагает свою, оригинальную интерпретацию этого бога: «Вообще, кажется, что под жерновами держали статуи или куклы того “домашнего бога”, которые уничтожались миссионерами. Это похоже на эстонского Пеко, бога плодородия, идола-куклы которого тоже долго сохранялись у людей».

Й. Балис, обвиняя других в «производстве фольклорных трупов» (Balys 1982), сам, как мы видим, удовлетворяется только изготовлением «фольклорных кукол». Как он и говорит: «От большого ума вышел за пределы (разумного)».

* *In Wadocle vico faemina in matrimonium ducta de alia villa, ignorans numina (?) deorum, dum summo mane accessit do Żarn, wąż wkolo żarn okręciwszy się poty iey do żarn nie dopuścił, aż poki mąki garść ex instructione vetustae pod żarna in domagium deastri nie podsypała* (BRMS IV, 119). – Примеч. перев.

3. Пагирнис и Жемина

3-1. Пагирнис – Церера

Рассматривавшиеся до сих пор тексты иезуитской хроники дают довольно ясный портрет бога *Пагирниса*: это чаще всего совсем невидимый «демон», зарывшийся в землю, которую держат в глиняном горшке или деревянной посудине, иногда его распознают по фигурам в форме круга, образовавшимся на поверхности этой земли, а иногда он становится видимым, когда выползает из своего алтаря в облике змеи.

Однако имеющимся до сих пор результатам нашего исследования противоречит – по крайней мере, на первый взгляд – другой текст, написанный иезуитской коллегией Кражю:

«Они почитали разных божеств, напоминающих древние измышления: *Жемепатиса* (*Zemopati*), которого ты бы мог назвать земным Плутоном, если бы перенесся в древние времена, *Андейниса* (*Andeini*) – Нептуна, *Беаукуриса* (*Bieaukuri*) – хранителя плодов, *Пагирниса* – Цереру, *Ужпелениса* (*Vspeleni*) – бога домашнего очага, словно Весту, и других подобных» (1611, Lebedys 1976, 208)*.

С первого взгляда кажется, что этот текст очень отличается от других документов, имевшихся до сих пор у свидетелей, и именно своим неясным характером: в то время как цитированные до сих пор тексты занимались только очень ясно локализованным домашним богом *Пагирнисом*

* *Varios hi Deastros antiquae vanitatis monstra redolentes colebant; Zemopati, terrestrem diceres, Plutonem, si te ad antiquos referas; Andeiu Neptunum, Bieaukuri frugum custodem, Pagirni Cererem, Vsspele ni lares Vestamve, aliosque similes* (BRMS II, 625) 'Они почитали разных богов, напоминающих языческих богов античности: бога земли Жемепатиса, или Плутона, если сравнивать с античными богами, Андейвиса, или Нептуна, стража урожая Биеаукуриса, Пагирниса, или Цереру, Ужпелене, или Весту, и других подобных' (Ibid., 633). – Примеч. перев.

(иногда помещая рядом с ним бога того же ранга *Димстипатиса*), текст из Кражю включает *Пагирниса* в более широкий список уже не только домашних богов – рядом с ним упоминается *Андейнис* (= Андояс) и *Беаукурис* (скорее всего, *Вейопатис*). С другой стороны, *interpretationes romanae*, приводимые автором, как всегда, следует принимать осторожно. Однако, ограничиваясь прямо касающимся нас вопросом *Пагирниса*, можно сказать, что идентификация *Пагирниса* с богиней земли *Церерой*, конечно, неприемлема, но сближение *Пагирниса* и *Жемины* нас не удивляет: в алтаре, устроенном под жерновами, мы находим ведь не только божество – «демона», но и землю.

3-2. «Земля Молимая»

Уточнить связи между *Пагирнисом* и *Жеминой* помогает другой текст той же хроники, записанный на целую сотню лет позже. Мы уже его цитировали, выясняя местонахождение *Божеств Пагирнисов* (см. выше, 1-1). Последняя фраза цитаты ясно указывает, что люди должны отдавать почести не одному, а двум представленным в алтаре божествам – *Земле* и *Демону* (= *Пагирнису*).

Рассказав о недопуске молодой невестки к очагу и о горсти муки, приносимой ею в жертву, автор отчета утверждает:

«В другой деревне, *Valte Holauky*, один не имеющий обычая почитать богов (= *Deyvios*) крестьянин взял внаем у почитающего богов поле, засеял его и привез в овин зерно, *полное множеством змей*. Объясняя причину такой необычной странности, слуга бога сказал, что *землю, которую он засеивал, он не почтил надлежащим подарком*. Поэтому ему было велено немного привезенных в овин зерен отсыпать в поле. Когда он это сделал, змеи исчезли. Видимо, надо знать, что там, где эти почитаемые боги в земле лежат, все поля называются “*Земля Молимая*”» (1725–1726 гг., Lebedys 1976, 212)*.

* *In alia villa Balte Holonty [?] unus Agricola deyvios colere insvetus cum conduxisset agrum ab d[omi]ne deyvis devoto, ex eo seminato*

Этот важный текст надо объяснить подробнее.

Прежде всего сам текст, если в него вчитаться, выглядит довольно странно: предназначенный для пояснения деятельности *Богов Пагирнисов*, он понемногу меняет свой характер и в конечном итоге переходит к описанию культа *Жемины*. Более того, этот культ *Жемины* неотъемлемо связан с так называемым «культом змей»: только в тех домах, где устроен уже хорошо нам известный алтарь, «все поля» (т.е. вся «земля») тогда называются *Žemė Meldžiama* ‘Земля Молимая’, иначе говоря, считается посвященной покровительству *Жемины*.

Таким образом выясняется, что горшок с землей, помещенный под жерновами, и помещенная туда змея являются только символами – метонимиями, представляющими божеств более высокого ранга: земля, которую держат в алтаре, представляет *Землю Молимую*, которая должна почитаться с помощью обрядов, совершаемых не только в доме, но и в других местах и в других случаях, например во время праздников посевной; то же можно сказать и о *Пагирнисе*: если он иногда и появляется в виде змеи, не надо забывать, что он «посыльный богов» («О богах и людях») и как таковой может участвовать во всех важных церемониях. Даже его имя – *Пагирнис* – всего лишь персонифицированный эпитет, указывающий место его жительства: как на самом деле зовут этого бога – или «демона» – еще неизвестно.

Такая тесная жизнь двух богов объясняет и содержание многочисленных молитв, использующихся от укуса змеи. В молитвах обращаются к «Матушке Жеминеле» (TD IV, 179), к «Земле Жеминеле» (Mansikka 1929, 79), с просьбой,

illatae in horreum fruges innumeris plenae serpentibus fuere. Dum causam insoliti portenti quaerit, discit a deiwiorum famulo eam causam esse, quod terram, sub quam seminaverint, debito non coluerit munere; qui etiam iussus esse de segete horreo illata modicum per agros spargere. Qvod ubi fecit, serpentes evanuerunt. Ubi enim hi deuyi in frusto terrae coluntur, sciendum esse, quod omnes ibi agri vocantur Žiame Meldžiama, id est Terra orabilis (BRMS IV, 119). – Примеч. перев.

чтобы она убрала «злость земли», чтобы простила за преступление, если ее должным образом не почтили (например, как мы видели, во время посева). Наше решение использовать слово *змея*, а не *уж*, таким образом, оправдывается: видно, что есть «хорошие» змеи, лежащие под жерновыми, и «злые», которых посылает *Жемина*, чтобы наказать «негодных» и «безбожников».

3-3. Примиции

Прежде чем закончить этот обзор *Богов Пагирнисов*, надо еще раз вернуться к особенно важному для нас тексту, окончательно подтверждающему существование двух божеств. Его последние фразы (благодаря Б. Савукинасу) мы приводим прежде всего в латинском оригинале:

*...cui Terrae an Daemoni nisi certus praestatur cultus, certus interitus. Colitur am(bo) potissimum primitijs Cibi et potus**.

Начало этого текста мы уже цитировали (см. выше). Второе предложение (которое переводчик книги Лебедиса совсем пропустил) переводим дополнительно:

«...тем, которые Земле или Демону не выказывают надлежащего почтения, – верная гибель. Оба они самым надлежащим образом почитаются примициями еды и питья» (т.е. принесением в жертву первых кусков и капель еды и питья).

Текст ясен и несомненен: в алтаре, устроенном в доме каждого крестьянина, почитаются два бога – *Жемина* и *Пагирнис*. Во время каждого праздника эти боги почитаются прежде всего, им приносятся в жертву первый кусок и первый глоток.

* В BRMŠ этот текст выглядит несколько иначе: *Cui terrae an daemoni nisi certus praestaretur cultus, certus interitus. Colit autem potissimum primitivis cibi et potus* (BRMŠ IV, 119). Второе предложение в этом издании тоже не переводится. – Примеч. перев.

II. ЖЕМИНА, ЖЕМЕЛЮКАС И ЖЕМЕПАТИС

1. Жеминеляция и благословение

Почести, оказываемые Пагирнису и Жемине в форме примиций, интересны уже потому, что они соответствуют детально описанным этнографом Прусской Литвы Преторием подобным обрядам примерно той же эпохи, которые он по-литовски называет *žemynėliauti* (*zemynelauti*) и *palabinti* («благословение»), одновременно давая им и привычные названия латинского происхождения – *Libation* и *Benediction* (Mannhardt 1936, 561–2 *passim*): это церемонии, которые обязательно исполнялись скальвами и надрувами (т.е. литовскими племенами Пруссии) в начале каждого праздника или угощения. Сближение этих обрядов, записанных как в католической, так и в протестантской Литве, нас не удивляет: несмотря на возможные большие или меньшие вариации, они отражают, хотя и деградировавшую, ту же древнюю религию.

Постоянным, общим знаменателем для описанных иезуитами примиций и церемоний Преториуса, несомненно, является культ Жемины: в то время как центральным персонажем иезуитских хроник является Пагирнис, а роль Жемины там только немного проясняется; описанная Преторием жеминеляция (возлияние Жемине), проливание напитка на землю, что называется «обслуживанием Жеминеле», ясно показывает, что в Восточной Пруссии доминирует женская фигура божества земли. Следовавшее за этим благословение оставшегося напитка, во время которого исполняющий обряд держит «ковш» в руке, поднимает глаза вверх и произносит благодарность богу (или Богу?) за сохранение здоровья и даяние многочисленных даров, представляется недостаточно ясным. Трудно пока сказать, является ли оно только частью культа Жемины или, наоборот, это автономное почитание другого бога, не названного именем собственным.

2. Жемелукас и Жеменатис

Претендентов на место этого бога хватает уже потому, что *Жемина* в описаниях Претория постоянно встречается в компании того или иного божества мужского рода, связанного с землей. И правда, пересмотрев все выдержки из *Deliciae Prussicae*, представленные Маннхардтом, можно констатировать, что имя *Жемины* в различных формах (*Žemele, Žemyne, Zemyņa, Zemynēle, Zemynylena*) повторяется там восемь раз, однако изолированно встречается только однажды. Наоборот, *Жемина* постоянно находится с компании одного или двух мужских божеств: один раз вместе с *Жеменатисом*, два раза с *Жемелукасом* и четыре раза с обоими:

с *Жеменатисом* (*Zemepattys, Zempattys*) и
Жемелукасом (*Zemelukas, Zemelukis, Zemeluksztis, Zemelukytis, Zemynelis*),

а однажды даже с

Жеменинкасом (*Zemenikas*),

скорее всего заимствованным через Гванины у Стрыйковского.

Таким образом, учитывая только теонимы – а не функции самих богов, – кажется, что вместо одного бога, который мог появиться рядом с *Жеминой*, мы имеем дело даже с двумя богами, связанными с землей.

Эту проблему окончательно компрометирует сам Преторий, усматривая во всех трех теонимах варианты одного и того же бога:

Zemepattys oder *Zemeluks*, item *Zemenikas*, ist ein Herr der Erden (Mannhardt 1936, 544).

В другом месте, когда мы читаем приведенный им список «богов земли»:

Zemepattys, Zemyne oder auch Zemele, Zemeluksztis, Pufszaitis (Mannhardt 1936, 532),

так и неясно, не считая *Пушкайтиса*, остаются ли еще два, три или четыре бога земли. Немного далее, очень основательно и надежно отметив, что в его времена ни надрувы, ни их соседи жемайты уже не почитают *Padrympus*, по крайней мере под таким именем, он указывает, что вместо него, не считая *Zeminele* и *Zemelukis*, видимо, почитается еще *Waisgautis* (заимствованный у Ласицкого). Еще дальше (Mannhardt 1936, 541) дополнительно подчеркивается, что он хочет упомянуть только богов, встречавшихся и известных в то время у надрувов, скальвов, жемайтов и отчасти у литовцев, этот новый список богов он начинает: “*Zemepattys, Zemelukyitis, Zemyne seu Zemele...*”

Это последнее свидетельство позволяет полагать, что *Жемепатис* и *Земелукас* могут считаться двумя самостоятельными богами. Однако окончательно установить различие их функций помогает один важный раздел: это параграф 23 II раздела четвертой книги, ясно описывающий сферу деятельности *Жемепатиса*:

*Zemepatys (oder Zemeluks, item Zemenikas) is ein Herr der Erden, wiewohl sie ihn restringiren bloss auf das Gehöft und Wohnstätte. Also hat ein jeder Wirth seinen Zemepatys, der das Gehöft und die ganze Wohnstätte bewahret und regieret. Dem zu Ehren wird ein Fest im December gehalten** (Mannhardt 1936, 544).

* В BRMŠ этот текст выглядит несколько иначе: *Zemepotys oder Zemelukks it. Zemenikas ist ein Herr der Erden, wiewohl sie ihn restringiren blo auf das Gehöft u Wohnstätte. Also hat ein jeder Wirth seinen Zemepatys, der das Gehöft u die gantze Wohnstätte bewahret u regieret, dem zu Ehren wird ein Fest im December gehalten* (BRMŠ III, 147) ‘Жемепатис, или Жемелюкас, иначе Жеменинкас, является хозяином земель, хотя они ограничивают его владения только усадьбой и домом. Так что каждый хозяин имеет своего Жемепатиса, охраняющего и управляющего усадьбой и всеми домами; в его честь установлен праздник в декабре’ (Ibid., 260). – Примеч. перев.

Таким образом, *Жемепатис* является, без сомнений, покровителем усадьбы и места жительства. К касающимся его обрядам мы вернемся позднее: Преторий посвящает его празднику подробное описание.

Охарактеризовав таким образом, в узком смысле, понятие «земли», т.е. собственности крестьянина, господином которой является *Жемепатис*, Преторий возвращается к характеристике функций *Жемины*: кратко упомянув, что она считалась сестрой *Жемепатиса*, он отмечает, что ей «приписывается сила, благодаря которой земля становится плодородной» (Mannhardt 1936, 544)*. То, что древние авторы относили к сфере деятельности *Подримпаса*, *Пильвитиса*, *Пергубриса*, *Гуркаса*, современные надрувы относят к “*dem Zemelukey und der Zemynelen bey*” (*Жемелукасу и Жеминеле*). Преторий продолжает: *Darumb sie bei allen Festtagen und Solennitäten beehret wird* ‘поэтому ее почитают на всех праздниках и торжествах’.

Этот последний текст, как мы видим, сжато показывает основное противоречие выводов Претория: с одной стороны, он не может не признать в теологическом плане существования «пары» *Жемины* и *Жемелукаса* (хотя нам оно ясно, вспомним «сожитительство» *Земли* и *Пагирниса*); с другой стороны, в ритуальном плане ему известен только культ *Жемины*, а о *Жемелукасе* он уже почти ничего не может сказать. О нем одном, без связи с *Жеминой*, он, правда, рассказывает реальный случай (Mannhardt 1936, 533), как он с одним другом тайно подслушивал женщину, занимавшуюся “*Teufelskunst*”: она читала молитву этому богу и просила, чтобы он позволил узнать, где найти вора, как будто укравшего быков. Из этого описания можно узнать только то, что колдунья сама искренне верит, что *Жемелукас* все знает, но поскольку у друга Претория никто не крал быков, то и *Жемелукас* ей ничем не мог помочь. Это только подтверждает наше

* *Die Zemynela, die auch Zemyna, item Zemynylena genennet wird, wird gehalten vor des Zemepatys Schwester, und wird derselben die Wirkung zugeschrieben, da durch Sie die Erde fruchtbar wird* (BRMŠ III, 147). – Примеч. перев.

мнение, что функции *Жемелукаса* ничего общего не имеют со сферой силы *Жеменатиса*, но, напротив, напоминают роль *Пагирниса*, почитаемого в то время в Великом княжестве Литовском. Вообще, создается впечатление, что культ змей в Надруве и Скальвии в то время – т.е. в середине XVII в. – или уже исчез, или, по крайней мере, Преторий об этом ничего не знал: его описания, касающиеся змей (*Ibid.*, 546–548), посвящены объяснению обычаев и верований практически только жемайтов, а не скальвов, но и там змеи оказываются только приносящими счастье или несчастье и никоим образом не являются божественными персонажами. В этом смысле его текст не многим отличается от описаний фольклористов конца XIX в.

Эти скудные сведения о *Жемелукасе*, функции которого мы все-таки можем восстановить – благодаря тому, что его имя производно от «земли», что он постоянно упоминается вместе с *Жеминой*, благодаря его всеведению и, конечно, благодаря тому, что его сравнивают с местом *Пагирниса* рядом с *Жемине*, – контрастируют с детальным описанием праздника бога «усадьбы» *Жеменатиса*. Не соглашаясь с большинством исследователей литовской мифологии, мы четко выделяем двух автономных божеств – *Жемелукаса* и *Жеменатиса*.

III. ДИМСТИПАТИС

1. Новый управляющий усадьбой

В качестве соответствия – а может быть, и синонима – *Жеменатиса* как бога усадьбы – на какую-то сотню лет раньше в описаниях иезуитов появляется *Димстипатис*, вводимый вместе с *Пагирнисом* как один из основных домашних богов. Первая часть этого сложного слова – *dimstis* – своим значением облегчает – так, по крайней мере, кажется на первый взгляд – такое понимание: если слово «земля» (*žemė*), входящее в состав имени *Жеменатиса*, можно объяснить как «участок земли, принадлежащий одному крестьянину»

(т.е. примерно 20 десятин с момента введения Литовским статутом земельной реформы), то *dimstis*, согласно LKŽ, соответствует прежде всего обоим значениям *dvaras*, широко употребляемым в фольклоре:

(а) 'двор, усадьба':

Anksti rytą kėliau, dimsties vartus vėriau (KIVD 232) 'Рано утром встал, ворота двора отворил'.

(б) 'хозяйство, дом':

Nuėjo į kokią dimstį (dvarą) ir tapo ten užvaizdu (Vydūnas) 'Пошел в какое-то хозяйство и стал там надсмотрщиком'.

Закрывать этот вопрос окончательно мешает только одна, но большая трудность: в отчетах иезуитов *Димстипатис* подчеркнуто считается властителем не усадьбы – как мы видим в только что приведенных примерах, – а дыма и огня:

"...Larem pagani *Dimstipam* vernis suis dictum, *fumi focique Domini colebant...*"* (Rostowski, 1583. Цит. по: Mannhardt 1936, 435).

Это подтверждает и другое, на двадцать лет более позднее описание:

«Таков один их бог дома, тот, которого они на своем языке называют *Димстипатис*; о нем есть различные мнения: одни говорят, что он бог огня, который нас охраняет от огня...» (1604; Lebedys 1976, 205)**.

* '...язычники почитали бога огня и дыма Лара, на родном языке называемого *Димстипатис*' (BRMS IV, 144). – Примеч. перев.

** *Vnum enim Deum domesticum habent, quem ipsi lingua sua Dimstipatis vocant, de quo diuersi diuerse opinantur. Alij dicunt eum Deum esse ignis, qui domos ab igne custodit* (1604 г., BRMS II, 622). – Прим. пер.

2. Димстис и изба/сени

Дело осложняется, когда мы обнаруживаем в LKŽ еще одно, дополнительное значение слова *dimstis* – ‘крыльцо, прихожая’, исторически, кажется, более раннее, чем ‘двор’ и ‘дом’ и подтвержденное примерами перевода Библии Бреткунаса, где на полях оно еще поясняется другим старым словом – *sienis* ‘сени’.

По мнению историков деревенской архитектуры – здесь мы имеем в виду Константина Яблонскиса (Jablonskis 1973, 27–29) и развивавшего его тезисы Изидорюса Буткявичюса (Butkevičius 1971), – самый древний тип жилого здания в Литве – это *namas/numas*, характерная для жемайтов, но, как мы увидим, и для надрувов четырехугольная постройка с открытым очагом, ничем не отличавшаяся от описанных Ласицким «хижин, называемых башнями (*magalia quae turres appellant*)» (Lasickis 1969, 38). Видимо, этот тип широко сохранился до конца XVI в., в то время как Преторий в *Deliciae* показывает уже далеко шагнувшую эволюцию у племен прусских литовцев. Согласно ему, возвращаясь к уже упомянутому нами празднику в честь *Жеменамуса*, возможны два сакральных пространства: или “Der Wirt zapft sich selbst ein Töpfchen Bier voll und geht in die *Namus* (acc. plur.), d.i. ein offen Haus ohne Ofen, Rauchhaus... Hat er solche *Namus* nicht, so verrichtet er es in seiner Stube, da er auf die Erde drei oder vier brennende Lichte setzt”^{*} (Mannhardt 1936, 578). Иначе говоря, или *namai/namas* [формы ед. и мн. числа постоянно

^{*} В BRMS (III, 198) эта цитата выглядит иначе: *Es wird der Wirth ein Töpfchen Bier ihm selbst vol Zapfen und in die Namus, d. i. in ein offen Hau, ohne Ofen, Rauch, Hau... hat er solche Namus d. i. Rauchhau nicht, so verrichtet er es seiner Stube, da er auf der Erden ihm drey oder vier brennende Lichte setzt* ‘Хозяин наливает себе кувшин пива и идет в дом (*namus*), т.е. в открытую избу без печки, в курную избу, в которой они все время жгут огонь. Если у него такого дома, т.е. курной избы, нет, то он устраивает ее в избе – ставит на пол три или четыре горящие свечи’ (Ibid., 301). – Примеч. перев.

смешиваются в литовском языке в названиях жилых зданий: *troba/trobos, stuba/stubos, sėnis/sėnys, rūmas/rūmai*] сохраняется как строение и сохраняет свой сакральный статус, хотя и используется для практических целей; или, когда его уже нет, религиозные обряды совершаются в самой избе. Такую эволюцию подтверждает и Атлас литовского языка, карта № 3 которого, посвященная географической дистрибуции названий хлева (*tvertas*), регистрирует слово *patas* в значении 'хлев', распространенное во всей «аукштайтской» части Жемайтии, между Дубисой и Невежисом.

Однако следует отметить, что *Жеменатис* как домашний бог и в том, и в другом случае – совершаются ли обряды его почитания в специальных домах, где горит вечный огонь и которые служат как копильня, или в избе (*stuba*); и тогда символически отведенное ему пространство огораживается зажженными по углам свечами – тесно связан с огнем, так же как и рассматриваемый нами *Домашний бог – Димстипатис*.

Исполняемые в такой избе обряды недостаточно локализованы, чтобы можно было точно установить связь этого символического пространства с нашим *dimstis* 'прихожей'. Однако молитвы к *Жеменатису* с просьбой, чтобы он и дом, и усадьбу "*vor allem Schaden, besonders vor Feuer bewehret*" и еще яснее – чтобы он не позволил священному огню ("*dem heiligen Feuer*") причинить вред (Mannhardt 1936, 579)*, показывают, что *Жеменатис* с точки зрения пространства связан с *Габией*, «священным огнем».

Чтобы понять эту связь, надо, по нашему мнению, вернуться к проблемам древней архитектуры. Не совсем соглашаясь с довольно уверенными утверждениями, что жемайтийский и литовский тип домов *pumai* сменился строительством изб (*gryčia, stuba*), распространившимся под славянским и немецким влиянием, можно, как нам

* В BRMS: *vor allen Schaden, insonderheit vorm Feuer bewahret hat, mitt Bitte, da er ihm weiter bewahren* (BRMS III, 198) 'от любого вреда, а особенно от огня, просят и дальше защищать' (Ibid., 301). – *Примеч. перев.*

кажется не без основания, поддержать и внутреннее развитие прогрессивной литовской архитектуры. Первый аргумент лексикологического характера – не будем забывать, какое значение имеет историческая семантика в реконструкции Марком Блоком французской и Константинасом Яблонским литовской феодальной системы, – это зарегистрированный Атласом литовского языка современный факт, что *putas* в значении ‘прихожая’ до сих пор сохранился в окрестностях Клайпеды, а *namelis/namiokas* ‘прихожая, крыльцо’ – в районе Швенчёняй; это позволяет думать, что *namas* ‘прихожая’ принадлежит общелитовскому субстрату.

Таким образом, встает вопрос: что же такое эта «прихожая», называемая древними литовцами *namas, dimstis, senis/sienis*? Не является ли это центром всего жилого помещения, к которому в дальнейшем присоединялись, с одной стороны «плохая», с другой – «хорошая» части? Не то ли это место, в котором держали никогда не гаснущий огонь, защищенный высокими стенами дымовой трубы, дым которого направляли на коптильню? Такое впечатление, без сомнения, создается при чтении описаний В. Буткявичюсом жилых зданий XIX в., где отмечается, что это промежуточное помещение между двумя «частями», которое часто оставалась в виде трубы, понемногу отделялось, с одной стороны, хозяйственным двором, отграничивая *прихожую* (со всеми ее синонимами), а с другой – красивым двором – *сенями* (*senis/seniai, priesenis*).

3. *Сенис и Сеноя*

Оставляя литуанистам – историкам языка и диалектологам – выяснение вариаций слова *senis/sénis/-ius sie(d)nius*, отраженных в Атласе литовского языка (Т. I) и в LKŽ, мы остаемся убежденными в его литовском происхождении и древности. Если в Атласе – наряду с *prie-sénis*, образованным по аналогии с *prie-angis, prie-menė, prie-butis* ‘прихожая’ и т.д., – словом *senis/sénis* называется, скорее, «хорошая» прихожая, то *senis* известно и в значении «одинокого

здания», «домика» (Ruhig: *sēnys* ‘Jagdhaus’; *sienelė* (Gervėčiai, Trakai и LLDK I, 200)); между тем в словаре Сирвидаса (1713) во множественном числе оно означает ‘большой дом, жизнь большого количества людей’ (*didzianame, giwenimas didzunu*). Это аргумент против господствующего мнения, что литовцы после *putas* ‘башни’ уже не имели своей архитектуры. Вот несколько примеров употребления этого слова в XVI и XVII вв.:

– в восхвалении, рифмованном гекзаметре, 1589 г., посвященном Сигизмунду III, вступающему в Вильнюс, говорится:

adant Senisna Lietuvos ineytu Triumphi ‘чтобы старина Литвы стала триумфальной’;

– в катехизисе Белармина (в Zinkevičius 1981, 279), в поэме “*Angelus Pastoribus*”, так это изложено в стихотворной форме:

Wiecpats garbos umzynos
Teypo nučiziaminos
Izštaitu čieniu netureio
Gimis oloy vnt weio
Edžioça guleio

‘Господь вечной славы
 Так уничижился
 Построенного дома не имел
 Родившись в пещере на ветру
 В яслях лежал’.

Таким образом, значение архитектурного термина *senis/sėnis*, fem. pl. *senys*, в общих чертах параллельно дис-трибуции слова *namas*, с той только разницей, что во множественном числе он приобретает поэтическое и аристократическое звучание.

При внимательном чтении этнографических текстов о функциональном распределении домашнего пространства у помещения, называемого *priesėnis*, неожиданно обнаруживается специфическое значение: например, большой камень, обещанный несчастному парню в качестве вознаграждения, который, к сожалению, понемногу стирается (= *Laimelė*, по нашему толкованию; см. «О богах и людях»), по непонятным причинам находится в прихожей; в другом случае Мальчик-с-пальчик, уже завершая все приключения, но еще

находясь в животе волка, заставляет волка принести его в родительский дом, а именно в прихожую, где, убив волка, он освобождается и, наконец, сняв свой «домик» (плаценту), окончательно рождается. Так что прихожая – или сени – для рассказчика это уже непонятно, с давних пор все еще считается особенной, освященной частью дома.

Это дополняет зафиксированная Винцасом Креве-Мицкявичюсом (Krėvė-Mickevičius 1926, 504–508) «богиня фундамента дома» *Сеноя*, в аутентичности которой из-за романтических приключений Креве одно время немного сомневались, но достоверность и *Volkstümlichkeit* которой гарантирует финский фольклорист Мансикка: и в самом деле, при строительстве дома ей приносились жертвы: под фундамент дома зарывали голову цыпленка, что представляется довольно «народным» обычаем; такие обряды часто соотносятся с преданиями о заложении замков или городов и со связанными с ними даже живыми жертвоприношениями. Ясно одно: эта богиня этимологически не связана со славянскими *сенами* (?), она не *Sienoja*, а *Sėnoja* – богиня фундамента жилого дома.

4. *Димстипатис* и *Жемепатис*

Суммируя это архитектурное отступление, можно сказать, что почитание домашнего бога молитвами и жертвами происходило в двух сакральных пространствах: или в отдельном помещении, называемом *домом*, или в новом «модернистском» здании, в центре которого была большая труба с очагом посередине, а двери вели в одну или в обе прихожих, которые назывались, согласно географическому положению, то *patas*, то *sėnis* (или *priesėnis*), то *dimstis*. Нетрудно представить, что такой древний дом – «башня» или труба, возвышающаяся в центре жилого дома, охраняющая дом от огня, – мог восприниматься как место пребывания *Домашнего Бога* и что расположенная рядом с ним прихожая считалась священным местом, где совершались обряды в честь него. Так что *Димстипатис* является прежде всего

богом *прихожей* (*dimstis*) и только потом – «места перед входным проемом» во дворе и, наконец, всей усадьбы.

Rem. Предложение П. Скарджюса (Skardžius 1941, 330) сопоставлять корень *dim* с гр. *demo* 'строю' и слав. *дом* возможно, хотя и необязательно. В отношении значения *dimstis* нам кажется, что его можно связывать с понятием ровного земельного пола, оно принадлежит той же семье, что и *dimstoti* 'лежать растянувшись, валяться' (LKŽ: Гейстарай, Вилкавишский р-н) и *dim-plintis* 'лечь навзничь' (LKŽ: J); ср. *plintis* 'кокушник' с *plisti*, *plinta* 'расширяться, распространяться'.

Это доказательство требовалось – конечно, не говоря об очень интересных проблемах деревенской архитектуры и лексикологии – для поддержки исходной гипотезы, а именно что *Жемепатис* и *Димстипатис* – два имени одного и того же бога; с этой целью мы выясняли основную свойственную им обоим аномалию: как и почему «*властелин огня и дыма*», не являясь непосредственно богом огня, а только его покровителем, может считаться богом и дома, и усадьбы, и, наконец, всей принадлежащей хозяину «земли»*. Несколько обрядовых свидетельств подтверждают такую идентификацию.

* С таким отождествлением не согласен В. Алишаускас: «Сейчас эта версия совершенно не выдерживает давления фактов: Жемепатис и Димстипатис в каталоге 1619 г. упоминаются оба как совершенно разные божества, имеющие различные культы. Это полностью опровергает не только отождествление этих божеств – вместе с этим, к сожалению, рушится и дальнейшее изящное развитие этой версии» (Ališauskas 2012, 99). Автор имеет в виду Историю польских иезуитов (*Quo anno, qua occasione, quo authore, Societas ingressa sit in Regnum Poloniae*), составленную в Кракове в начале XVII в. и отправленную в Рим, в которой перечисляются девять богов: *Novem omnino Dij vel Daemones potius, quibus sacra facerent, numerati* 'Всего насчитывалось девять богов, которым приносились жертвы': *Karalus Dungaues, Zempats, Jsodas, Nuosetas, Dimsipats, Galb Dewe, Diewogindiwe, Aukiea, Dirwoksznis*. Жемепатис в этом тексте называется «божеством посеянных семян», а Димстипатис – «хранителем здоровья и собственности» (Ališauskas 2012, 101). – *Примеч. перев.*

(1) Для обоих богов характерна жертва – пара кур разного пола: *ein Hahn und eine Henne vor einer Farbe (aber nicht rot) und von einer Brüte hingerbracht**, – уточняет Преторий, которому вторит сообщение иезуитов: *huic oblato gallinaceorum pari litabatur*** (Mannhardt 1936, 435).

(2) Характерная для обоих обрядов ритуальная пища должна быть съедена сразу (в худшем случае – на следующее утро): *ein jeder aber muss sein Brod aufessen****, – говорит Преторий, а отец иезуитов добавляет: *Cavebant interim diligenter, ne quid de omni suo convivio in diem insequentem esset reliqui* (Mannhardt 1936, 435)****.

(3) Это употребление предназначенной для жертвоприношения пищи шло так далеко, что все остатки должны были быть уничтожены в огне: «кости бросают в очаг, жертвуя Димстипатису (Lebedys 1976, 205)*****; *nam id religioni habebatur: quin aquam etiam, quae lances essent elutae, igni absumi oportebant* (Rostowski, 1583. Цит. по: Mannhardt 1936, 579)*****.

IV. ЖЕМИНИНКАС

Такая довольно убедительная идентификация Жемепатиса и Димстипатиса не позволяет забыть еще об одном боге, принадлежащем к той же сфере, – о Жемининкасе. Преторий,

* ‘Одного цвета (только не красные) и одной кладки петух и курица’ (BRMŠ III, 301). – Примеч. перев.

** ‘Ему приносили в жертву петуха и курицу’ (BRMŠ IV, 144). – Примеч. перев.

*** *ein jedweder aber mu sein Brodt aufeen* (BRMŠ III, 199) ‘но каждый должен доест свой хлеб’ (Ibid., 302). – Примеч. перев.

**** ‘Кроме того, тщательно следили, чтобы остатков пира не сохранилось до следующего дня...’ (BRMŠ IV, 144). – Примеч. перев.

***** *ossa vero in focum conijciunt* (BRMŠ II, 622 – Годовые отчеты иезуитов Вильнюсской коллегии, 1604 г.). – Примеч. перев.

***** ‘так требовала вера: даже огонь надо было погасить водой, которой перед этим была вымыта посуда’ (BRMŠ IV, 144). – Примеч. перев.

как мы уже говорили, упоминает его один раз, отождествляя того с *Жемепатисом* и *Жемелукасом* (Mannhardt 1936, 544), однако это и есть единственное известное нам свидетельство в Прусской Литве. Видимо, это, скорее всего, воспоминание известного Преториусу Стрыйковского, которого он читал: их сопоставление облегчил общий корень этих слов – *žetė* ‘земля’.

С другой стороны, следует подчеркнуть, что Стрыйковский, по сути, единственный реальный свидетель существования *Жемининкаса* и связанного с ним культа: первые появившийся в его, присвоенной Гвининьи, латинской хронике *Sarmatia europea* (1578), этот теоним довольно часто в различных контекстах упоминается в написанной самим Стрыйковским «Хронике польской, литовской...» (1582) и немного позже уже переписывается Ласицким.

Мнение о том, что *Жемепатис* и *Жемининкас* являются двумя похожими именами одного и того же бога, поддерживается многими данными:

(а) Оба они называются богами земли: *Жемепатиса* богом земли считает не только Преторий, но и рапорт иезуитов 1611 г., интерпретирующий его как «земного Плутона» (Lebedys 1976, 208), т.е. властителя подаваемых земель благ; *Жемининкаса* буквально богом земли называет Стрыйковский (Mannhardt 1936, 330).

(б) Однако то, что *Жемепатис-Жемининкас* является богом не земли в общем понимании, а только обрабатываемой крестьянином земли, показывает уже, что и *Жемепатис*, и *Жемининкас* считаются домашними богами.

(в) То, что мифологическая сфера этого бога находится на уровне не архаической *Геи*, а *Деметры-Жемины*, выясняется, поскольку *Жемепатис* считается братом *Жемины*, подобно тому как в греческой мифологии *Плутос* считается сыном *Деметры*.

(г) С другой стороны, характерно, что как *Жемининкас*, почитанию которого посвящены первые дни праздника Ильгес, так и *Жемепатис*, который в списках богов постоянно записывается в первой строчке (Wolfenbütteler, 1575; сообщение иезуитов, 1611; Преторий), считаются, при господстве христианского Бога на небе, главными богами на этой земле.

(д) В ритуальной плоскости важно отметить факт, что, независимо от размаха и объема самих церемоний, жертвы, кажется, всегда подбирались парами домашних животных или птиц: петух и курица в случае *Жемепатиса* (и скорее всего, *Димстипатиса*), все мелкие животные и птицы парами, согласно Стрыйковскому, в случае *Жемининкаса*. Такую парность по признаку пола следует расценивать, видимо, как и для всей живности в хозяйстве, как символ сохранения и продолжения рода любой жизни.

И наоборот: признав, что *Жемепатис* и *Жемининкас* – это один и тот же бог, можно согласиться, что его социальные функции, его значение в общественной жизни могли меняться в зависимости от исторической эволюции культа и местных условий. Это проявляется и в социальном аспекте посвященных ему праздников.

– В празднике, посвященном *Жемепатису*, имеет право участвовать только семья в более узком смысле, иначе говоря, только *братья и сестры* (отделившиеся братья и сестры уже не приглашались).

– В празднике *Димстипатиса* участвует не только семья хозяина, но и *семейство* (с наемными работниками), на него приглашаются и соседи.

– Торжества в честь *Жемининкаса* готовят совместно три или четыре деревни, т.е., скорее всего, основная единица древнего сообщества – *волость*.

Нам не хватает экономических данных, которые позволили бы установить более устойчивую связь между формами хозяйствования, типами заселения земли (хутора, деревни, села и т.д.), с одной стороны, и типами социальной организации (братья и сестры, семейство, волость) – с другой. Однако представляется несомненным, что доминировавший в Аукштайтии *Жемининкас* имел намного более прочный статус и социальное значение, чем частный и семейный *Жемепатис-Димстипатис* из Западной Литвы и Жемайтии: в то время как праздник, посвященный *Жемепатису*, соответствует современному Сочельнику как по своей дате – самый короткий день, – так и по своему домашнему, частному назначению, связанному с семейной

солидарностью, *Жемининкас* почитается в конце октября, во время праздника Ильгес, который организует вся волость или хотя бы несколько объединившихся деревень.

V. ОБОБЩЕНИЯ

Основной целью нашего исследования было подтверждение идентификации упомянутого в Ипатьевской хронике *Нънадея* как *Домашнего Бога* (или богов). Принимая во внимание, что это первое свидетельство отделено от сравнительно многочисленных мифологических данных XVI–XVIII вв. разрывом в целых триста лет, попытаться разрешить проблему богов *Намеев* можно, только тщательно собирая и анализируя материал об их культе, обрядах и функциях, – и после этого приступать к решению проблемы их теонимии.

Полученные результаты представляются стимулирующими и многообещающими: начиная с мелких, точных описаний культа «божеств», понемногу постепенно проявилась общая атмосфера семейной жизни, наполненная глубокой верой, ежедневной религиозной практикой, постоянным соприкосновением с сакральными явлениями. Такое религиозное состояние соответствует аграрному обществу XVI–XVIII столетий, в котором, правда, можно увидеть прогрессивное, с исторической точки зрения уменьшение социального пространства религиозной практики, переход от торжеств, проходящих в рамках волости, к праздникам деревенской общины, а далее уже к чисто семейному культу. И наоборот, можно представить, что такие формы социальной религиозности, довольно явные в XVI–XVIII столетиях, вполне достоверно отражают государственную религию XIII–XIV столетий, в рамки которой их можно включить: они без труда сочетаются с общей для всего народа религией, признающей верховных богов и практикующей открытый культ.

В этом смысле дополняющие миф о сне Гядиминаса замечания Стрыйковского, упоминающие поселенных

в лесу, посвященном верховным богам, жрецов, которым было поручено поддерживать культ домашних богов – змей и жемининкасов, – кажутся вполне достоверными. Тем более что в его время мы находим во всей Литве общий культ двух домашних богов, соответствующих его данным. Яркая фигура бога *Пагирниса-Жемелукаса*, тесно связанного с почитанием *Жемины*, дает достаточно полную картину так называемого «почитания змей», которое удивляет почти всех свидетелей того времени. Никак не менее важным представляется и *Жеменинкас-Жеменатис-Димстипатис*, покровитель священного огня очага – *Габии*, одновременно считавшийся и богом усадьбы и земли.

Имеющиеся данные не позволяют решить, следует ли понимать теонимную форму *Ньнадей* единственным или множественным числом. С другой стороны, если это имя обозначает только одного из богов, трудно точно сказать, соответствует ли он *Жеменатису* или *Жемелукасу*. Однако несомненно, что такой культ относился к Домашнему Богу династии (*patas* ‘дом’, согласно LKŽ, означает и ‘родня, династия’), тесно связанному с первой божественной функцией верховности и с ее представителем – *Андоясом*.

Пятый раздел.

ПЕРКУНАС, ПЕРГРУБИС И СВЯТОЙ ЮРГИС

I. ПЕРКУНАС И ПЕРГРУБИС

[577]

II. ПЕРКУНАС – УПРАВЛЯЮЩИЙ
НЕБЕСНЫМИ СИЛАМИ

[584]

III. НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

[590]

1. ПЕРКУНАС И ПЕРГРУБИС

1. Весенний Перкунас

«Считается, что *Перкунас* весной предвещает весну и возрождает природу» (Balys 1937, 205), однако в этой функции, хорошо засвидетельствованной и сохранившейся до XX в., *Перкунас* имеет двух конкурентов. Это, прежде всего, хорошо знакомый всем авторам XVI в. божок *Пергрубис*, в честь которого устраивался весенний праздник. Этот праздник отмечается, согласно Малетию и Ласицкому, во время Юргинес (23 апреля), покровителем которого является весьма популярный св. *Юргис*. Таким образом, проблемы взаимодействия *Весеннего Перкунаса*, *Пергрубиса* и св. *Юргиса*, их гомологации, субординации и исторической субституции являются реальными, их и нужно попытаться разрешить прежде всего.

Первый гром воспринимается во всей Литве как событие большой религиозной важности¹, имеющее прежде всего явные экономические последствия: только после него можно начинать *полевые работы, сеять и сажать* (Balys 1937, 207). Однако этот экономический календарь годовых работ не только связан с теологическими аргументами, но и основан на них.

Первый результат появления *Перкунаса* – очищение загрязненной во время зимы, населенной ведьмами земли: после грома *Перкунаса*

¹ *Dum Tonitru prima vice auditur, prostrati capite terram quatunt, et se invertunt* (BRMS IV, 128) 'Когда первый раз слышна гроза, люди падают ниц, бьются головой о землю и кувыркаются'. – Примеч. перев. | Пасторское письмо епископа М. Карписа (1737 г.) в: Lebedys 1976, 200.

- можно садиться, ложиться на землю, ходить босиком (Balys 1937, 207),
- можно разжигать огонь на улице (Ibidem);
- можно собирать березовый и кленовый сок, в котором сидели ведьмы;
- можно купаться (поскольку он изгоняет чертей из луж и вод)

– и, наоборот, надо срочно выкапывать хрен, поскольку после грозы из него уходит вся горечь (Balys 1948, 129, *passim*).

Деятельность *Перкунаса* конкретно выражается в том, что он

- «приводит в движение», «будоражит», «встряхивает» землю;
- «прогоняет заморозки»;
- «высвобождает (замерзшие) корни (озимой) ржи.

Последствия такого действия *Перкунаса* важны и значимы: благодаря этому «приходит жизнь: деревья и поля зеленеют, все возрождается», а именно:

- трава начинает появляться;
- деревья распускаются;
- злаки растут¹.

Таким образом, «первый» *Перкунас* проявляется как оживляющий природу, открывающий землю для новой жизни: эти его функции соответствуют функциям скандинавского бога «плодородия с помощью грозы» Тора (Dumézil 1952).

2. *Пергрубис*

Этимология его имени прозрачна. *Grubas* (LKŽ) – это просто замерзшая грязь, затвердевшая от холода земляная короста, образованная замерзшей водой. Первый *Перкунас*, как мы видели, изгоняет эту последнюю мерзлоту, пронзая земляную коросту; таким образом, не только деятельность этого божества – прокол коросты и открытие

¹ Все эти свидетельства собраны в: Balys 1937, 209 *passim*.

земли – с первого взгляда ясна, но и его имя – *Пергрубис* – представляется только эпитетом специального весеннего *Перкунаса*, указывающим на эту характерную функцию.

Примечание. Многочисленные варианты этого теонима: *Pergrubius*, *Pergubrius*, *Pergrubrius* (MLTE) легко объяснимы фонетическими изменениями, которые были вызваны сочетанием двух согласных *r – r* в конце одного слога и в начале следующего: произошла диссимиляция.

Допуская, что значения имени божества достаточно для характеристики его деятельности, мы можем рассматривать молитву, обращенную к *Пергрубису* во время его праздника, как восхваление ощутимых результатов его весенней деятельности. Эта молитва, первые слова которой М. Стрыйковский приводит по-литовски:

– *O Wespocie, Dewe musu Pergrubios!*^{*} –

так выглядят в переводе Й. Басанавичюса:

Tu nemalonių žiemą pravarai, o teikiesi žoles, gėles ant visos žemės priveisti, mes tave dabar prašome, idant mūsų javus pasėtus ir tuos, kuriuos sėsime, teiktumeis gausiai padauginti, kad varpingi būtų, o visus kukalius kad pats sumindžiotum

‘Ты неприятную зиму прогнал и соизволишь расплодить травы, цветы на всей земле, мы тебя сейчас просим, чтобы наши посеянные хлеба и те, которые мы будем сеять, ты бы соблаговолил обильно размножить, чтобы они были колосистые, а все сорняки чтобы ты сам растоптал’¹.

Другая версия этой молитвы, которую приводит Ласицкий вслед за Малетием, только с более обильными стилистическими приемами, которые для пишущего

^{*} ‘О Господин, Бог наш Пергрубис!’ – *Примеч. перев.*

¹ Strykowski I, 148. Цит. по: Basanavičius 1970, 589; тот же описанный Стрыйковским праздник подробно пересказан и прокомментирован в: Jučas 1968, 149.

по-латински, согласно требованиям эпохи, множатся вместо ожидаемых деталей, мало отличается от описания Стрыйковского:

«Ты изгоняешь зиму, ты возвращаешь весеннее веселье, благодаря тебе поля и сады цветут, благодаря тебе долины и леса зеленеют»*.

Сравнивая эти два варианта молитвы с заслугами, приписываемыми народными верованиями первому Перкунасу, мы находим почти полное отождествление функций Весеннего Перкунаса и Пергрубиса:

- они оба «изгоняют зиму» и очищают землю;
- благодаря обоим трава начинает расти, деревья – распускаться и леса зеленеть;
- они оба стимулируют рост злаков (уже посеянных, т.е. озимых, и тех, которые должны быть посеяны, т.е. яровых).

3. Святой Юргис

«Рыцарь» Георгий (Юргис), один из самых популярных европейских святых, с введением христианства прижился и в Литве, где он как синтетическая мистическая фигура занял, по-видимому полностью или частично, место и функции нескольких литовских божеств. В рамки нашего исследования не входит детальное рассмотрение его личности; ограничимся, таким образом, пока только выявлением его черт, связанных с весенним обновлением земли.

*Čivyrū, čivyrū, pavasaris,
Jurai, mesk skrandą į pašalį*

‘Чик-чирик, весна,
Юрий, бросай тулуп в сторону’ –

так жаворонок, обращаясь к Юргису, сообщает о конце зимы (Elisonas 1939, 324).

* *Tu, inquit, abigis hyemem tu reduces amoenitatem veris. per te agri et horti vigent per te nemora et sylva frondent* (BRMS II, 586). – Примеч. перев.

Это предупреждение, что его уже скоро ждут весенние работы, на которые его приглашают песнями:

*Jurja, geras vakaras!
Jurja, paimk raktus.
Jurja, išleisk žolelę,
Žolelę šilkinę,
Raselę meduotą...*

‘Юрья, добрый вечер!
Юрья, возьми ключи.
Юрья, выпусти травку,
Травку шелковую,
Росу медовую’
(TD IV, 132, Melagėnai)

Или:

*Jurgi, šildai žemį!
Jurgi, palaidz rasų!
Jurgi, palaidz žalį!*

‘Юргис, ты греешь землю!
Юргис, выпусти росу!
Юргис, выпусти зелень!’
(LTA, 2374I/258: Адутишкис).

Принимая во внимание, что *rakinti* (и *rakti*) в древнем смысле означало не что иное, как ‘ковырять, тыкать’¹, легко понять, что от Юргиса ожидали той же услуги, что и от Весеннего Перкунаса или Пергрубиса: его умоляют проткнуть землю, «привести ее в движение», открыть для новой жизни. Текст, касающийся св. Юргиса, как мы видим, несколько отличается от других тем, что он чуть ли не прямо, легко интерпретируемыми метафорами стимулирует антропоморфное соединение св. Юргиса с землей, а именно с Жеминей-Жедкелеле (LST, 491. Цит. по: LT V, 913), в то время как в случае Перкунаса текст ограничивается невинной аллюзией к посеву руты². К Юргису тем временем снова обращаются напрямую:

¹ Būga II, 258: «В древности *rakinti skrynią, duris* ‘запирать сундук, дверь’ означало не что иное, как определенной ковырялкой (*raktuvas*), называемой ключом (*raktas*), закрыть и открыть, выковырять засов».

² *Pavasari, kai pirmą kartą išgirdavo Perkūną griaudžiant, tai mergos rūtas sėdavo* ‘Весной, когда впервые слышали гром Перкунаса, то девки сеяли руту’ (LMD, I, 299 (1¹²): Мариямполь. Цит. по: TD III, 206).

*Jurgi, neženyta,
Jurgi, apsiženyk¹*

‘Юргис, неженатый,
Юргис, женись’.

Понятно, что эта божественная свадьба, это первое, оплодотворяющее землю соединение нетерпеливо ожидается девушками как архетип, который дает возможность и смысл ему подражать:

*Šventas Jurgi,
Dievo ricieriau,
Dengi mišką žaliais lapais,
Denk ir mane baltais čepčiais²*

‘Святой Юргис,
Божий рыцарь,
Ты покрываешь лес зелеными
листьями,
Покрой и меня белым платком’.

Интересно отметить, что эти песни, мифологическое содержание которых понятно, тем самым включены в значимый ритуальный контекст: они поются, по-видимому, исключительно *девушками*, которые залезают на забор, «чтобы выше слышно было», и «обязательно на ту ограду, которая находится у *ржаного поля*». Девушки повторяют их вечерами, в сумерках, в течение двенадцати дней, а мужчины тем временем не только запрещают их петь, но еще и посылают парней с кнутами бить и прогонять девок. Интересна аргументация обеих сторон: девушки говорят, что они просят *Юргиса* «чтобы стало теплее, чтобы трава появилась быстрее», а мужчины, наоборот, утверждают, что от таких песен только «холодает» (Balys 1978, 109).

Мифолога, часто встречающего в различных культурах подобные церемонии оплодотворения земли, не удивляет факт, что такой культ св. *Юргиса-Пергрубиса* отведен

¹ Продолжение песни из Адутишкиса. Ср. также обращение к коту весной: *Vau va-au, pačios ieškau. Jurgi, Jurgi, o tu kurgi?* ‘Вау ва-ау, ищу жену. Юргис, Юргис, а ты где же?’ (Elisonas 1939, 340: Куршенай).

² LTR 1503 (21): Жагаре, 1938 г. Цит. по: LT V, 819 (молитвы); фрагмент другого варианта записан в 1936 г. в Байсёгале, LTR 988 (94) (Ibidem).

женщинам, и именно тем, которые годятся для замужества. Их залезание на забор для пения, и не где-нибудь, а у *ржаного поля*, присоединяет эти обряды к другому ритуалу, практикуемому во время Юргинес, *поднятия ржи*¹, во время которого они «*ходят по ржаному полю, поют – поднимают рожь*».

Таким образом, мы видим, что литовский праздник Юргинес (23 апреля), в котором мы обнаруживаем смешение римских Цереалий (19 апреля) – земледельческого праздника, и Парилий (21 апреля) – дня животных, позволяет создать довольно яркий портрет св. Юргиса – весеннего пророка, которого нужно четко отделять от его роли как покровителя скота и повелителя волков. С другой стороны, тождество функций трех рассматриваемых нами мифологических персонажей – Перкунаса, Пергрубиса и святого Юргиса и сходство изображающих их изобразительных приемов побуждают рассматривать св. Юргиса как христианский субститут Пергрубиса, тем более что уже в XVI в. праздник Пергрубиса, видимо, не подражал капризным проявлениям первого Перкунаса, а отождествлялся, как мы упоминали, с Юргинес.

Ввиду этого утверждение некоторых этнографов – здесь мы имеем в виду прежде всего Й. Балиса (Balys 1978, 110), – что процитированные нами песни к Юргису (мифологическое содержание которых, соответствующее функциям Перкунаса и Пергрубиса, несомненно) заимствованы у славян, не представляется достаточно обоснованным, его главный аргумент, что такие песни встречаются только в узкой части Восточной Литвы (Адутишкис, Мелагенай), в островке, окруженном белорусами, разрушается новыми этнографическими данными: варианты этих песен записаны в Жагаре и Байсёгале, т.е. в Центральной и Северной

¹ LKŽ: *kelti rugius* букв. 'поднимать рожь': 'ходить по ржаному полю и петь (определенный обряд)'. Prng., *paįurginėti*, погулять в день Юргиса. Ср. *mergos, einam rugius kelti* 'девки, идем рожь поднимать' Prng.; *Moterys eina per jurgines į parugę, kur valgo, dainuoja, šoka* 'Женщины идут в день Юргиса на ржаное поле, где едят, поют, танцуют' (Марцинконис, Варенский р-н).

Литве, только в архивах они почему-то классифицированы как молитвы, а не как песни. *Поднятие ржи*, с ритуальной точки зрения родственное пению на заборе у ржаного поля, расширяет эту зону до Южной Дзукии (Варенский район). Такие гибридные выражения, смешивающие св. *Юргиса* с *Перкунасом*, как *Ateis Šv. Jurgis, iškibirkštins lauką* 'Придет св. Юргис, зажжет искрами поле' (LKŽ: Лёляй, Келмский р-н), переносят нас в Жемайтию, уже не говоря о таких общелитовских лексических формах, как *Jurgio raktai* 'ключи Юргиса', бот. 'весенняя примула (*Primula veris*)', и *Jurgio rasa* 'роса Юргиса' 'первая роса весной' (LKŽ). Все это показывает, что репрезентации св. *Юргиса*, оживляющего землю весной, и его культ являются общим для всей Литвы явлением, это не какое-то периферическое локальное заимствование. Постоянный поиск славянских влияний с точки зрения методологии – допотопное наследие «теории влияний». С другой стороны, говорить о влияниях, когда речь идет об общем этнокультурном ареале Литвы и Белоруссии, опирающемся на историю, не имеет большого смысла.

Если проблема идентификации *Пергрубиса* и св. *Юргиса* не вызывает дополнительных сомнений, то взаимоотношения *Перкунаса* и *Пергрубиса* остаются еще неясными: на вопрос, является ли *Пергрубис* только одним из эпитетов *Перкунаса*, соответствующим его частичным функциям, или его надо рассматривать как автономное божество, ответ сам собой не напрашивается.

II. ПЕРКУНАС – УПРАВЛЯЮЩИЙ НЕБЕСНЫМИ СИЛАМИ

1. Функции *Пергрубиса* и *Перкунаса*

Этому отождествлению, которое будто само собой напрашивается, противоречит прежде всего уже упомянутое нами описание весеннего праздника М. Стрыйковским. Согласно ему, *Виршайтис*, исполнив молитвы

и ритуальное распитие пива в честь *Пергрубиса*, обращается к *Перкунасу* с такими словами:

O tu, maloningas dieve Perkūne, teikis mums reikalingu laiku pagelbėti ir malonų lytų duoti, kad žolės lapotų ir kad mums nelaiku vėtra, kruša, žaibai ir griausmas blėdies nedarytų; o tu, galingas dieve, teikis šalin pravaryti piktaįjį Pykulį su jo draugais ir. pavaldiniais, kad jie mums žalos nedarytų ir mūsų javams.

‘О ты, милостивый бог Перкунас, соизволь нам в нужное время помочь и приятный дождь дай, чтобы травы зеленели и чтобы нам несвоевременные ураган, град, гроза и гром вреда не причинили; а ты, могущественный бог, сообрази прогнать прочь злого Пикулиса с его друзьями и подданными, чтобы они не причиняли зла нам и нашим хлебам’ (Basanavičius 1970, 589)

Как и после молитвы *Пергрубису*, *Виршайтис* выпивает ковш ритуального пива.

После прочтения этого текста прежде всего бросается в глаза четкое разделение двух богов – *Пергрубиса* и *Перкунаса*: им не только молятся отдельно, но и их культ нельзя смешивать уже только из-за того, что обе молитвы следуют одна за другой. Этого аргумента, правда, может, и недостаточно, принимая во внимание, что, согласно Стрыйковскому, молитвы и жертвы, предназначенные и обращенные аж к шестнадцати богам, продолжают, и к литовским, кажется, примешиваются и прусские божества (Basanavičius 1970, 589). Однако и снова этот текст молитвы *Перкунасу* кажется надежным: перечисленные в нем функции *Перкунаса* вполне ясны и четко отличаются от функций *Пергрубиса*. Не ставя, таким образом, проблем ни их общего происхождения, ни эволюции понятий, мы можем говорить, что имеем дело с двумя богами, различающимися не только своими именами, но и сферами своей деятельности.

К *Перкунасу* с этой молитвой обращаются, прося трех вещей:

– чтобы он в нужное время помог, посылая дождь;

– чтобы предотвратил ущерб, наносимый несвоевременными «ураганом, градом, громом и молниями»;

– чтобы прогнал прочь *Пикулиса*, его друзей и слуг, приносящих вред людям и хлебам.

Мы видим, что *Перкунас*, в отличие от *Пергрубиса*, деятельность которого – оживление и оплодотворение земли – является цикличной, но одноразовой, здесь предстает как *постоянный управляющий атмосферными явлениями*, который может *вовремя* послать требуемый дождь, но может и усмирить *не вовремя* угрожающие эксцессы этих явлений. Однако, читая текст дальше, мы видим, что *Перкунас* не только является властелином природных явлений, но и *поддерживает божественный порядок*: его просят «призвать к порядку» других мифологических вредителей человеческого общества.

2. Аграрный Перкунас

Не останавливаясь пока на более глубоком рассмотрении этих функций *Перкунаса*, следует немедленно заметить, что эта новая перспектива актуализирует и придает смысл хорошо известному фрагменту текста Ласицкого о *Перкунасе*, к которому часто относятся как к юмористическому отступлению.

‘*Перкунас* для них (язычников) бог грома, к которому, когда гремит гром, земледелец, сняв шапку, неся через свою землю на плече кусок сала, обращается с такими словами:

– *Перкунас*, боже, не бей на меня, богу буду молиться, тебе сало отдам! Сдержись, – говорит, – *Перкунас*, и моему полю вреда не приноси, а я тебе это сало дам.

Но когда ливень проходит, это мясо он сам съедает’ (Lasickis 1969, 19)*.

* *Percunos Deus tonitrus illis est. quem coelo tonante, agricola capite detecto, et succidiam humeris perfundum portans, hisce verbis alloquitur: Percune deuaite niemuski vnd mana, diewu melsu*

В этом тексте прежде всего вводит в заблуждение то, что смысл литовской цитаты не совпадает не только с его латинским переводом, но и вообще с общим контекстом: в литовском тексте просят *Перкунаса*, чтобы он не бил человека (первая часть этого предложения выглядит даже как цитата знаменитого выражения *Perkūne dievaiti, nemuški žemaičio...* ‘Перкунас, боже, не бей жемайта’), т.е. говорится о прямых взаимоотношениях *Перкунаса* с человечеством, в то время как в латинском его «перевод» – чтобы он не вредил полю, т.е. *хлебам*, его уже рассматривают как бога, покровительствующего земледелию. Напрашивается вывод, что этот текст надо читать без вкрапления литовской фразы, которая, скорее всего, была вставлена только для иллюстрации «научной серьезности» автора: тогда этот текст становится вполне логичным концентрированным описанием аграрного культа *Перкунаса*. Молящийся человек в нем представлен как *agricola*: он несет кусок свинины *per fundum*, скорее всего, до своей межи, где, очевидно, собирается закопать часть, предназначенную богам. То, что он съедает мясо, является только довольно наивным издевательством невежественного христианина: принесение в жертву ведь это разделение еды с богами, которым обычно принадлежат дым и кости¹. Однако в этом тексте нас особенно интересует обнаружение прямых связей между *Перкунасом*, властелином атмосферных явлений, и земледелием.

tawi palti miessu. Cohibe te inquit Percune, neue in meum agrum calamitatem immitas. ego vero tibi hanc succidiam dabō. Verum postquam nymbus praeterit, carnes ipse absumit (BRMŠ II, 581). – Примеч. перепев.

¹ *Velykų šventintos mėsos kauliukus ir kiaušinių lukštus nuneša ant savo kreisos ir pakasa, tai apsaugoja laukus nuo bangų, t.y. nuo liūčių ir ledų* ‘Косточки от освященного мяса и скорлупу от яиц на Пасху относят на свою межу и закапывают; это охраняет поля от волн, т.е. от ливней и града’ (LTA 374/173: Лишкява. Цит. по: Balys 1978, 99). Такое же свидетельство из Юрбаркаса (LTA 1437/31), где закапывается ягнятина.

3. Праздники Перкунаса

*Kad Dievas duotų gražų orą ir gerai
javus užaugintų, žmonės eidavo
melstis trečiomis Kalėdų, Velykų ir
Sekminių dienomis*

‘Чтобы Бог дал хорошую погоду
и хорошо вырастил хлеба, люди
шли молиться в третий день
Рождества, Пасхи и Троицы’
(LTA 1402/361: Папиле).

Заменяв имя христианского бога на *Перкунаса*, эту молитву можно сопоставить с литовской языческой молитвой Стрыйковского XVI в.:

*Kalėdos trukdavusios keturias
dianas. Paskutinė diena – tai ledų
diena. Per tą visą dieną žmonės
melsdavosi, kad Dievas apsaugotų
javus nuo ledų*

‘Рождество продолжалось четыре
дня. Последний день – это *ледяной*
день. Весь этот день люди молились,
чтобы Бог сохранил хлеба от града’
(Balys 1978, 23: Вабальнинкас).

Такие указания на молитвы и праздники надо немного пояснить. Прежде всего следует подчеркнуть то, что характерно для больших литовских праздников: первый день их – более-менее христианский праздник, если так можно сказать, *tačiau prie tos prisiglaudžia dar ir gražus pašventys* ‘однако к нему примыкает еще и прекрасное *послепразднование*’ (LKŽ: Keleiwis 1862, 143), длящееся обычно три дня, уже чисто «языческие». Последний из них и является «*ледяным днем*»: *Čia pašvenčių dienas šventina, t.y. trečią ir ketvirtą Kalėdų, Velykų, Sekminių* ‘Здесь празднуют дни после праздника, т.е. третий и четвертый день после Рождества, Пасхи, Троицы’ (LKŽ). Разногласия свидетелей по поводу того, является *ледяной день* третьим или четвертым, объясняются очень просто: *ледяной день* – третий, считая только языческие послепраздничные дни, однако он становится четвертым, если считать христианский праздник первым праздничным днем.

Такое повторение *ледяных дней*, прибавляемых к основным праздникам христианского календаря, является специфическим явлением в организации литовских праздников, за исключением, может быть, только собраний ведьм, происходящих

во время равноденствия и солнцестояния. Этот день не является сколько-нибудь локализованным праздником местного значения: в XIX – начале XX в. он сохранялся на всей территории Литвы. Отсюда и приписываемая ему важность.

Ледяной день празднуется довольно просто. Празднование – это установление отношений определенного договорного типа с почитаемым таким образом божеством, отношений, которые укрепляются, если придерживаться данных этим божеством заповедей или запретов. Запреты *ледяного дня*: не шевелить землю, не сотрясать ее каким-нибудь резким движением, т.е. – не выполнять никаких полевых работ: ни пахать, ни боронить. Это требуемое *Перкунасом* уважение к земле, партнерше по выращиванию и созреванию хлебов. Заповедь *ледяного дня*: молиться, своими молитвами получить благосклонность *Перкунаса*, его согласие охранять от несчастий достояние людей.

Записи этнографов, свидетельствующие о *ледяном дне*, чаще всего объясняют его – мы об этом уже говорили – как третий день после праздников, присоединенный к главным календарным праздникам – Рождеству, Пасхе, Троице. Это повторение основного праздника, оставляющее промежуток в три дня, интересно еще и тем, что напоминает организованные по тому же принципу, как это объясняет Ж. Дюмезиль, римские календарные праздники (Dumézil 1975). То, что это не простое само собой получившееся продолжение больших праздников для людей, любящих развлекаться, показывает хотя бы «*ледяной день*», который выпадает на 26 апреля, т.е. через три дня после Юргинес (23 апреля), и, таким образом, может считаться своеобразным повторением Юргинес. Во время него организуются общие молитвы *veluk audrų ir ledų* 'от бурь и града' (LKZ) *kad bangų (audrų) nebūtų* 'чтобы волн (бурь) не было' (Balys 1978, 125), но также «празднуется», т.е. не трогается, земля (Ibidem), и – это окончательно подтверждает, что день Моркуса – «послепразднование» Юргинес, – в этот день, как и во время Юргинес, запрещено есть мясо (Ibidem)*.

* Н. Лауринкене не согласна с тем, что *ледяной день*, выпадающий на 26 апреля, можно связывать с Юргинес. По ее

Обуздание природных сил, которые могут помешать земледелию, было для деревенского сообщества таким важным, что молитвы «от града и грозы» приносились, кажется, по случаю каждого более или менее большого праздника: в праздник Тела Христова, в Петров день, во время Ильгес. Становится понятно, почему Мажвидас, цитируя ряд невреждоносных – но с христианской точки зрения ничем не помогающих – второстепенных божеств, присоединяет к ним и *Перкунаса*: в таком контексте его надо интерпретировать как особо необходимого и значимого для деревенской общины аграрного *Перкунаса*.

III. НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Э то прояснение некоторых черт деятельности *Перкунаса* никак не претендует на полноту, даже не пытается создать его многогранный портрет. Цель этого раздела, описывающего несколько характерных, архаичных, но хорошо сохранившихся его функций, скорее, негативная: вызвать сомнения относительно его настоящего лица, даже бороться против целого ряда предрассудков, укоренившихся в исследованиях литовской мифологии.

Мода, усилившаяся в начале XX в., от которой до сих пор не всем удастся избавиться, – искать как можно большее количество божеств и обнаружить для них любой ценой функции плодородия и плодовитости. Такой подход без больших сомнений применялся и к нашему *Перкунасу*. Не отрицая в принципе такой роли весеннего и первого *Перкунаса*, мы, однако, видели, что функции его партнера как оплодотворителя земли в божественной свадьбе выполняет довольно близкий к нему *Пергрубис* и более поздний,

мнению, это было послепразднованием Пасхи, которая могла выпасть и на 25 апреля. Она также считает, что связь *Перкунаса* с ледяным днем недостаточно доказана (Laurinkienė 1996, 18). – Примеч. перев.

уже христианизированный его наследник – святой Юргис. Так что плодородие не является основной чертой Перкунаса.

Напротив, сравнение двух следующих друг за другом ритуалов – посвященных Пергрубису и Перкунасу по отдельности – выявляет совсем другую особенность его деятельности – роль *регулирущика и умирителя небесных сил*. Перкунас – это воздушный бог неба, так же как Андояс – водный, а Велинас – подземный: он умиряет бури, следит за тучами, выпускает или останавливает дождь, в его честь празднуется ледяной день. Он – не однократный оплодотворитель земли, а постоянный повелитель природных сил, опасных и благосклонных для земледельческого народа, и воплощающих их божеств. Такова его основная функция в отношениях с людьми.

В мире богов у него также сходная роль: он борется с чертями, выполняет решения высших богов и судьбы, охраняет – в случае незаконных отношений Месяца с Аушрине (*Утренней звездой*) – поведенческую мораль богов и т.д. Он ответственный, верховный бог, поддерживающий божественный и земной порядок, однако ни мифологические, ни фольклорные свидетельства (за исключением, может быть, Длугоша, который из-за молний сравнивает его с Юпитером) не позволяют утверждать, что он был бы основным, первым среди богов: поиск *главного бога* нам кажется выдумкой мифологов и фольклористов, желающих найти в язычестве аналог христианского Бога.

Другое утверждение подобной значимости – объявление Перкунаса *богом войны*. Рассматривая проблему Велинаса, мы видели, что такую военную функцию в мире богов выполняет Велинас и его крюкис Калевялис. Наоборот, Перкунас, правда, иногда появляется в облике охотника, но воинственность у него обнаружить сложно.

Не будучи ни военным, ни главным богом, Перкунас тем не менее засвидетельствован в самых древних документах как один из трех *богов-властелинов*, и на литовском Олимпе он занимает важное место.

Шестой раздел.

СОЛНЦЕ – CHOXA

1. Рождение и возрождение Солнца

Утверждение в мифе о Совии, записанном в Хронике Малалы, что *Солнце* выковал и повесил на небе бог *Калевалис*, подтверждается и сохранившимися по сию пору фольклорными данными. Первый, несомненно архаичный, документ такого рода – широко известная рождественская песня:

*Atbėgo elnis, devyniaragis,
Oi Kalėda, devyniaragis.
Vai ir atbėgo, vandenin žiūri,
Vandenin žiūri, ragelius skaito.
Ant mano galvelės devyni rageliai,
Devyni rageliai, dešimta šakelė.
Ant tos šakelės kalveliai kala,
Kalveliai kala, sliesorėliai lieja.
Oi jūs, kalveliai, mano broleliai,
Jūs man nuliekit aukselio kupką.
Aš palaistysiu žalią rūtelę*

‘Прибежал олень, девятирогий,
Ой, Коляда, девятирогий.
Ой и прибежал, в воду смотрит,
В воду смотрит, рожки считает.
На моей голове девять рожек,
Девять рожек, десятая ветка.
На этой ветке кузнецы куют,
Кузнецы куют, слесари льют.
Ой, вы, кузнецы, мои братцы,
Вы мне сделайте золотой кубок.
Я полью зеленую руту’ (Balys
1948 I, 120: Меркине, 1937 г.).

Этот текст, который многие считают герметическим или всего лишь «поэтическим», на самом деле почти прозрачен, если только прочитать его в определенной мифологической перспективе. Несомненно, например, что только из-за своих рожек, каждый год прибавляющихся на один, олень должен был производить большое впечатление на древних литовцев: он казался им символической фигурой, олицетворяющей бег времени, смену лет. Учитывая, что число *девять* в народном мировоззрении символизирует изобилие, появление девятирогого оленя означало не только окончание последнего года, но и весь ряд прошедших лет. Достаточно вспомнить уже рассмотренную нами

личность властелина *Андояса*: олень, смотрящий в воду, – источник знаний о прошлом и будущем, он не только считает свои рога, но и видит на своей голове «десятую ветку» – начинающийся Новый год.

И вот на этой ветке *кузнецы куют золотой кубок* – не что иное, как солнечный диск. Тогда *Солнце*, представленное уже в облике девушки, обращается к своим братьям-кузнецам, прося выковать кубок, чтобы она смогла «полить зеленую руту», таким образом проявляя заботу обо всех невестках. Событие, описываемое в поэме, отличается от мифа о *Совии* только тем, что выковывание *Солнца*, выполненное *Калевалисом*, является изначальным, архетипическим деянием, а «братья-кузнецы» каждый год повторяют ставший литургическим стереотип.

В другой версии той же поэмы (LT I, 209–210: Эйшишкис) *Солнце* просит кузнецов выковать для него уже не золотой кубок, а *золотое колечко* – это тоже помещаемый на небо объект круглой формы, сопровождаемый сходными девическими коннотациями. Однако золотое кольцо дает больше возможностей для развития эпифании *Солнца* уже потому, что это подвижный, катящийся предмет. Вот еще в другом случае *Солнце* похваляется:

*Turiu brolių kalviuką, kalviuką,
Jis nukals man tilčiuką, tilčiuką:
Aš tuo tiltu tekina, tekina,
Aukso žiedą ridina, ridina.
Kur žiedelis nuriedės, nuriedės
Ten Saulutė nutekės ir nusės*

‘У меня есть брат-кузнец, кузнец,
Он выкует мне мостик, мостик:
Я по тому мосту перебегала, пере-
бегала,
Золотое кольцо катила, катила.
Куда колечко укатится, укатится,
Там Солнышко встанет и сядет’
(цит. по: Balys 1948, I, 115: Камай, 1939).

Новые варианты, где золотое кольцо заменяется на венок, где *Солнце* восходит «через медные ворота», только незначительно дополняют созданный образ: оно одновременно появляется в двух различных видах – это не только круглое небесное светило, но и антропоморфная женская фигура.

Такое понимание двойственного облика Солнца помогает объяснить и хотя бы частично интерпретировать другой древний миф, освещающий отношения *Калевялиса* и Солнца, который путешественник начала XV в. Иероним Пражский (1432), вернувшись из языческого края, рассказал гуманистам *Кватроченто*, интересующимся всем вокруг. Он рассказывал, что обнаружил в Литве племя, которое

Solem colebat et malleum ferreum rarae magnitudinis singulari cultu uenerabatur (цит. по: Mannhardt 1936, 135)*.

В отличие от автора текста о Совии он заинтересовался прежде всего Солнцем, а не *Калевялисом*, описывая вместо него как почитаемый литовцами объект только инструмент кузнеца – «редкой величины железный молот». Однако, опросив жрецов этого культа, он дополнительно узнал, что

*olim pluribus mensibus non fuisse uisum Solem, quem rex turris**.*
Signa zodiaci deinde opem tulisse Soli, ingentique malleo perfregisse turrim, Solemque liberatum hominibus restituisse, dignum itaque ueneratu instrumentum esse, quo mortales lucem recepissent (цит. по: Mannhardt 1936, 135).

Этот весьма надежный свидетель – приведенные им отдельно описания культов змей и вечного огня точны и верифицируемы – рассказывает о приключениях Солнца,

* BRMŠ I, 591: Aeneas Silvius Piccolomini. *Cosmographia in Asiae et Europae eleganti descriptione*. 1477. Cap. XXVI De Lithuania. Перевод: 'Солнце почитали и поклонялись железному молоту необыкновенных размеров' (BRMŠ I, 595). – *Примеч. перев.*

** В BRMŠ эта фраза выглядит так: *olim pluribus mensibus non fuisse uisum Solem, quem rex potentissimus captum reclusisset in carcere minutissimae turris* (BRMŠ I, 591). Перевод: 'когда-то целые месяцы не было видно Солнца, которое могущественный король поймал и заточил в самой укрепленной башне. Тогда пришли на помощь Солнцу знаки Зодиака. Огромным молотом они разбили башню, освободили Солнце и вернули его людям' (Ibid., 595). – *Примеч. перев.*

похищенного могущественным королем и заточенного в тюрьму в укрепленной башне, т.е. уже не небесного диска, а человеческого существа. После того как несколько месяцев оно совсем не показывалось людям – на этот раз в форме небесного светила, – Солнце было наконец освобождено знаками Зодиака (?)*, разбившими башню этим огромным молотом, и возвращено людям. Смертные таким образом получили свет, а молот стал достойным почитания инструментом¹.

Достоверность текста не умаляется тем, что путешественнику не удалось узнать настоящих имен ни короля-похитителя, ни спасителя *Солнца*. Поскольку мы уже

* Есть сведения о почитании знаков Зодиака литовцами. Н. Лауринкене (Laurinkienė 1996, 84) и вслед за ней Г. Береснявичус (Beresnevičius 1999, 205) ссылаются на фрагмент из так называемой Хроники Ривиюса (2-я половина XVI в.), в которой описано святилище Перкунаса в Вильнюсе: *Vor disen Kapele dicht stand auch ein Altar auf 12 Stufen auf]gebaut; eine ietweile Stufe war ½ Ellen hoch, 1 ½ Ellen breit, in Quadrat, insamst die Höhe belief sich auf 25 Ellen. Eine iedweile Stufe was einem Zeichen Zodiaci gewidmet, worauf wurden auch Opferfeuer gebrant alle Monath, am Tage, da die Sonne in das Zeichen eintrat nach ihrer Höhe, so da die höchste Stufe dem Krebsen, die nidrigste aber dem Capricorno zugerhörte. Auf di[esen] Stufen aber wurde keine eigentliche (wie man meinte) Opfer gebrant, sonder nur Wachsbilder davon, zum Exempel Löwen, Jungfer etc.* (BRMS II, 462–463) ‘Перед этой часовней стоял алтарь из 12 ступеней, квадратных; каждая ступень была в ½ локтя высотой и 1½ локтя шириной; всего высота достигала 25 локтей. Каждая ступень была посвящена одному знаку Зодиака. На них сжигались жертвы – каждый месяц в тот день, когда солнце, достигнув нужной высоты, входило в знак. Таким образом, самая верхняя ступень принадлежала Раку, а самая нижняя – Козерогу. На этих ступенях не сжигались никакие реальные (как считалось) жертвы, а только восковые изображения, например Льва, Девы и др.’ (Ibid., 465). Представления древних литовцев о знаках Зодиака детально исследованы в монографии Й. Вайшкунаса (Vaiškūnas 2012). – *Примеч. перев.*

¹ Достоверность молота как инструмента, характеризующего *Калевялиса*, подтверждается и культом *Будрайтисов*-кузнецов (Ласицкий), апеллирующим к нему как к *Крюкису*.

немного знакомы с этим мифологическим контекстом, имя владельца молота – *Калевялиса* – напрашивается само. Тем более что это предположение подкрепляется и другим, уже рассмотренным нами, мифом об *Аушрине*, а именно историей ее похищения («О богах и людях», с. 212 и далее): королевич, похитивший *Аушрине*, появляется там как кузнец-ювелир, которого мы предложили идентифицировать с *Калевялисом*. Соотношение этих двух мифов и их героев выглядит так:

$$\frac{\text{Аушрине}}{\text{Калевялис-похититель}} \sim \frac{\text{Солнце}}{\text{Калевялис-спаситель}},$$

Мы видим, что эти три отдельно рассмотренные нами документа: аллюзии Малалы на отношения *Калевялиса* с *Солнцем*, миф *Солнца*, сжато пересказанный Иеронимом Пражским, и, наконец, собранные нами элементы вербальной мифологической традиции, позволяющие воссоздать двойственную фигуру *Солнца*, не только не противоречат друг другу, напротив – они друг друга дополняют. Свидетельство Малалы гарантирует нам теоним *Калевялиса*, в то время как у Иеронима мы находим только инструмент его силы и деятельности – почитаемый людьми молот. *Солнце*, трактуемое лишь как небесное тело в *Хронике* Малалы, появляется у Иеронима не только как антропоморфная фигура, но и как светило – оно освещает человечество. Обе ипостаси *Солнца*, наконец, синкретично сохраняются в поэтической народной традиции при описании рождения и жизни молодой богини, катящей по небу золотое кольцо и венки.

2. Жизнь Солнца

Рожденному в зимнюю стужу *Солнцу* предстоит выполнить весь жизненный цикл, переходя через все значимые этапы жизни женщины.

Оно вырастает, конечно, как красавица; по крайней мере, в воображении людей оно так выглядит: *...atrado ten paną su auksiniais plaukais – graži kaip saulė!* ‘...нашел там барышню с золотыми волосами – красивую, как солнце!’ (Basanavičius II, 88). Растет, зреет, ждет жениха, после обручения оно уже сможет появляться с венком и бантами («О богах и людях»).

*Aušta aušrelė
Į rūtų daržą,
Teka Saulelė
Į vainikėlį*

‘Занимается зорька
В рутовом саду,
Встает Солнышко
В веночке’
(Juška 1954, II, 524).

Наступает, наконец, судьбоносный день, точнее говоря – пасхальное утро, люди встают до зари, ожидая появления красиво наряженного, украшенного Солнца, которое (по данным, собранным Й. Балисом в Календарных праздниках):

– *mainosi įvairiomis spalvomis ir plastėja* ‘переливается разными цветами и трепещет’ (во всей Литве);

– *žalia melsva pasirodo* ‘зеленовато-голубым показывается’ (Тверечюс);

– *tai pasidaro raudona, žalia, mėlyna, balta* ‘так становится красным, зеленым, синим, белым’ (Салакас).

Таким образом, наше Солнце – представлено ли оно в виде небесного диска или молодой девушки – разряженная, кокетливая красавица: это подтверждают и многочисленные языковые стереотипы:

– *apsitaisiusi kaip Saulės marti* ‘одета, как сноха Солнца’ (I. Simonaitytė);

– *Saulės viešnė, kuri darbo bijo, geb tik puoštis* ‘гостья Солнца, которая работы боится, умеет только наряжаться’ (LKŽ: Швекшна, Шилутский р-н);

– *Ko švaistais po trobą kaip Saulės pana?* ‘Что шляешься по избе, как солнечная барышня?’ (LKŽ: Шатес, Скуодский р-н).

Это удивительное, зафиксированное во всей Литве событие было бы описано не полностью, если не добавить, что в пасхальное утро Солнце не только наряжается, но и танцует (Balys 1948):

– *Velykų pirmos dienos rytą patekėdama Saulė šokinėja: triskart pašokėja aukštyn ir žemyn...* ‘в первое утро Пасхи Солнце на восходе танцует: три раза подпрыгивает вверх и вниз...’ (во всей Литве).

– *žmonės anksti keldavosi ir eidavo žiūrėti, kaip Saulė iš džiaugsmo šoka* ‘люди рано поднимались и шли смотреть, как Солнце от радости пляшет’ (Анталепте);

– *Per Velykas, kai visi žmonės esti linksmi, tai net Saulė iš smagumo šokinėja: kilsu, kilsu* ‘Во время Пасхи, когда все люди веселы, так даже Солнце от этого веселья подпрыгивает: прыг-прыг’ (Пакруоюс).

Если вспомнить литовские свадебные обычаи (у нас была возможность рассмотреть их по другому поводу, в «О богах и людях», при обсуждении подпрыгиваний пчел во время основных праздников, отмечающих жизнь женщины), нельзя в этом радостном явлении Солнца не увидеть ритуального повторения того же танца *молодой снохи*. В таком контексте становится полностью понятной и строка мифологической песни:

*Mėnuo Saulužę vedė
Pirmat pavasarėlį...*

‘Месяц на Солнышке женился
В первую весну...’.

Если такое предлагаемое нами объяснение приемлемо, можно думать, что второе появление танцующего Солнца должно происходить по случаю крестин его первенца, т.е. изменения его статуса. Такой танец действительно наблюдается во всей Литве по утрам во время больших праздников, соответствующих периоду между Ивановым и Петровым днем (24–29 июня). Очевидцы не всегда сходятся по поводу его точной даты, одни приписывают это чудесное явление празднику Ивана Купалы, другие – Петрову дню. В данном случае нам кажется приемлемой аргументация Й. Балиса: по его мнению, нельзя отметить каких-либо тесных связей между Солнцем и Ивановым днем, главное – люди считают, что Солнце «оборачивается» не на Иванов, а на Петров день (Balys 1948, II, 138).

Эти аргументы подтверждаются не только особым значением Петрова дня: устраиваемые на утро после Петрова дня большие сборища, называемые *Žaislai* ‘Забавы’ или *Velnio Turgeliai* ‘Чертовы рыночки’, напоминают нам о принадлежности Солнца к божественной сфере Велинаса-Калевялиса, но и тем, что космографический факт – «превращение» солнца – соответствует перелому в жизни женщины, родившей первенца. Поэтически выраженное «оборачивание» Солнца сжато описывается, например, в такой строчке мифологической песни:

*Kalėdų rytą
Rožės sužydo,
Petrinių rytą
Ežerai šalo –*

‘В рождественское утро
Розы зацвели,
В Петрово утро
Озера замерзли –’
(LLDK I: Швенчёнис, В. Мисю-
нене).

Идентификация Солнца с розой не вызывает никаких трудностей: цветение розы в рождественское утро соответствует возрождению Солнца. В то же время «замерзание озер» в середине лета долго казалось нам таинственным явлением:

*Kas ten dyvai
Do stebuklai yra
Kad vasarą
Ežerai užšalo!*

‘Что там за диво
Да чудеса,
Что летом
Озера замерзли!

*Tekėk, Saulele,
Per žalią girelę,
Nutirpysi
Ežerų ledelį*

Встань, Солнышко,
Через зеленый лес,
Растопишь
Лед в озерах’
(Juška 1954, II, 770).

Ясно, что цветение розы, так же как и рождение Солнца, еще не означает, что лето уже близко: это только инхоативный символ цикла Нового года. С помощью подобного символизма – замерзания озер – сообщается и о начале нового,

завершающего периода года – первых признаках зимы: так Солнце просят приостановить этот процесс упадка.

Такое «превращение» *Солнца* означает и изменение его мифологической роли: наша весенняя красавица с Петрова дня превращается в *Солнце-Матушку*, которая согревает бедных пастухов: быстрее заходя, она позволяет им раньше пригнать стадо домой, как ответственная хозяйка, надзирает и за полевыми работами своей семьи:

*Leidosi Saulė atsidzyrėjo (pažiūrėjo),
Ar daug, ar maža dienos darbelio.*

‘Опускалось Солнце, посмотрело,
Много или мало днем работы’
(LLDK, I, 89: В. Мисявичене).

Проходя свой годовой жизненный цикл, оно сейчас выполняет обязанности третьей функции Дюмезиля, и только после осеннего солнцестояния начинается агония медленно гаснущего *Солнца* и, далее, ожидаемое человечеством со страхом и надеждой его воскресение.

Седьмой раздел.

ВОТ О ЧЕМ РОЖЬ ГОВОРИЛА...

ЗЛАКИ И ИХ ПОКРОВИТЕЛИ

I. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

[603]

II. СЕМЕЙНЫЕ ПРАЗДНИКИ

[606]

III. ОБЩИННЫЕ ПРАЗДНИКИ

[615]

ЗЛАКИ И ИХ ПОКРОВИТЕЛИ

I. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

1. Работа и праздники

Может показаться странным наш замысел снова под-
нять проблему обычаев, связанных с культурой зла-
ков: их описания как будто до сих пор были сделаны фоль-
клористами самым тщательным и исчерпывающим образом.
Однако эти обычаи по традиции входят в цикл летних работ,
этим сильно отличаясь от зимних и весенних праздников.
Таким образом, желая восстановить литовскую мифологию
и ее ритуалы, следует попробовать реконструировать пол-
ный цикл календарных праздников – подобный тому, кото-
рый известен, например, в греческой или римской мифоло-
гиях – и усмотреть в обычаях, связанных с работами, лучше
или хуже сохранившиеся элементы священнодействия.

Представление летних или осенних работ соответ-
ственно как постоянных праздников, по правде говоря, вызы-
вает у земледельческих народов вполне понятные трудности:
из-за изменчивости климатических условий сбор урожая
не может выполняться каждый год в заранее установленные
даты; такие работы – жатва ржи, например, – которые про-
изводятся чаще всего по принципу *толоки*, не могут вестись
одновременно, а только по очереди. Таким образом, начало
и конец жатвы ржи представляются как типично подвижные
праздники.

Чтобы понять, как могут сочетаться эти две
задачи – религиозная жизнь общины и индивидуальный
характер земледельческих работ, – надо, прежде всего,

разделить подвижные праздники *семьи* и праздничные собрания *общины* (деревни; ранее, скорее всего, волости). В случае жатвы ржи первые могут сдвигаться, а общинные остаются неизменными.

С другой стороны, весь земледельческий процесс – а тем самым и входящий в него процесс выращивания ржи как основного источника питания – надо рассматривать в целом как годовой цикл, тем самым подчеркивая его регулярность. Принимая во внимание существование злаков двух типов – озимых и яровых, можно прежде всего так распределить эти работы-праздники:

Работы-праздники	Весна	Осень
Открытие закровов Подготовка семян	Гандринес* (25 марта)	Жолине** (15 августа) –
Сев	После Юргинес*** (в конце апреля)	Шилине**** (или Жолинеле)

Мы видим, что эти праздники симметричны и что расстояние между подготовкой семян и самим посевом как весной, так и осенью примерно то же – около месяца. Такая регулярность позволяет считать, что и праздники сбора урожая должны были быть постоянными.

Таких зафиксированных праздников у нас два.

(1) *Праздник ржи* (Balys 1948, II, 89–96) известен в Малой Литве, где он называется еще и *Йокубинес* (25 июля). В Большой Литве ему соответствует св. Анна (26 июля),

* Название образовано от *gandras* ‘аист’, т.е. День аиста; праздник приурочен ко времени возвращения аистов. Совпадает с Благовещением. – *Примеч. перев.*

** День Успения Богородицы, во время которого традиционно освящаются травы, отсюда название праздника – букв. ‘травяной’. – *Примеч. перев.*

*** День св. Юргиса. – *Примеч. перев.*

**** Народное название праздника Рождества Богородицы (8 сентября), от *šilti* ‘греть’. – *Примеч. перев.*

которая, как известно, «дает хлеб со сметаной». Гипотеза, что и в Великом княжестве Литовском св. Анна считалась *Праздником ржи*, подтверждается существованием *дедов* – раздачей хлеба нищим – всю неделю после св. Анны (Sabaliauskienė 1969, 178).

Примечание. Однако упоминание «сметаны» в связи со св. Анной, а также специальные подарки старшему пастуху («ляжка овцы») позволяют считать, что этот праздник мог быть связан и с животноводством.

(2) *Праздник уборки урожая (Даготувес)*, или *Праздник урожая* (29 сентября), несомненно, осенний. Хотя нам не много известно о прямо связанных с ним обычаях, однако уже выбор даты – она соответствует осеннему равноденствию и перекликается с *Благовещением* – значим. О «значимости» даты мы говорим потому, что, как это нередко случается, имеющиеся у нас источники свидетельствуют, с одной стороны, о ритуалах окончания сбора ржи, но с другой – предлагают надежную дату, но ничего не говорят о связанных с ней обычаях. Этот вопрос, а вместе с тем и «аутентичность» обоих праздников мы попробуем разрешить позднее.

2. Праздники и боги

Другая проблема, которая остается нерешенной, несмотря на обильную документацию, – выявление и установление божеств, опекающих, выращивающих рожь и злаки вообще.

Й. Балис, хорошо знавший и обдумывавший этот вопрос, предлагает считать покровителем злаков *Ржаного Духа* женского пола, который, как мы видели по другому поводу, засвидетельствован в Малой Литве как *Ржаная Баба*. Рассматривать ее как существо женского пола побуждают и такие названия последнего снопа, как *Bamba* 'Пупок' и *Motynėlė* 'Матушка', а также выражение *bobą gauti* букв. 'бабу получить', означающее 'сжать последний сноп ржи раньше других'.

Однако не следует забывать и то, что первый или последний сноп (или охапка) – *Svečias* ‘Гость’, *Keleivis* ‘Путешественник’, *Gaspadorius* ‘Хозяин’ – это все идолы мужского пола, несомненно представляющие божества злаков, что *Ievaras* или *Plonis* (хотя последний имеет и женскую форму слова *plonė*) – это всё мужские «образы», которых провожают домой торжественной процессией после окончания жатвы. Примечательно также, что один очень важный «гимн», несколько таинственного происхождения, воспевающий жертвоприношение чернобородого козла осенью, упоминает участвующих в этом жертвоприношении двух мифических персонажей – *Явиниса* и *Жвагиниса*, – которые зарезают козла «в честь богов». Заслуживают внимания также опубликованные некоторое время назад тексты отчетов иезуитов-миссионеров XVII в., упоминающие вместе даже двух богов, покровительствующих злакам: *Дирволира* (*Dirvolira*) и *Носолум* (*Nosolum*) (асс.), этимологию которых надо будет попытаться выяснить, введя их в исследуемый нами цикл работ и праздников.

Таким образом, несмотря на поверхностное впечатление, что проблема работ и обрядов жатвы хорошо известна и даже стала банальной, представляется, что ее пересмотр не может не быть полезным.

II. СЕМЕЙНЫЕ ПРАЗДНИКИ

1. *Зажин и его гость*

Жатва ржи во всей Литве с древних пор начиналась и заканчивалась, видимо, довольно постоянными, хорошо сохранившимися обрядами. Начало жатвы, называемое *prapjovos*, *prapjautuvės* или *pradėtuvės* (LKŽ), хорошо описано, и эти описания не многим отличаются от свидетельств XVI в. (Малетий и Ласицкий). Мы их кратко опишем, немного останавливаясь на религиозных аспектах.

Все согласны, что обряды *зажина* с точки зрения времени исполняются отдельно, раньше, чем начинается жатва (например, в субботу, если сама работа начинается в понедельник): праздник здесь четко отделен от времени работы. Обряды начинались процессией на ржаное поле, где хозяйка, пришедшая с хлебом и солью, сжинала первый сноп (первые три охапки) и, связав их, несла домой, ставила в почетном месте – в переднем углу. Этот первый сноп ржи назывался *Гость*: в Дзукии еще в начале XX в., когда свекровь срезала и ставила этот сноп, сноха накрывала его полотнами, как дорогого гостя.

Принеся его домой, следовало «чествовать гостя», т.е. угощать, ставить на стол пироги, жарить яичницу. В некоторых местах *ant pradėtuvių vienas iš šeimynos su ryšiu šiaudu apriš(davo) ūktverį, (turėjusį už tai) duoti pjovėjams alaus, midaus* ‘на зажинки один из семьи обвязывал соломой главного работника, (который должен был за это) дать жнецам пива, меда’ (LKŽ: J): обвязанный таким образом, хозяин символически превращался в первый сноп и словно становился «властелином ржи». Так что неудивительно, что *Гость* имеет и другое имя, он – *Хозяин*. Однако общее, не специфическое имя этого гостя, который одновременно и хозяин, – это *Diedas*, слово, которое примерно означает ‘дух, мифическое, нечеловеческое существо’, но вместе с тем и ‘нищий’: всю неделю с конца жатвы, как мы уже упоминали, будут продолжаться *деды*, время раздачи нищим хлеба.

После угощения *Гость* некоторое время хранится в углу избы, до перевозки ржи в гумно: там он ставится на сеновал или просто в угол, и на него сгружается первый воз злаков.

2. Пожинки

Пожинки, иначе называемые еще *pabaigtuvės, patalkis, apjavos* (LKŽ), устраиваются в тот же день, когда заканчивают жать последний участок ржи и из последних колосьев плетут венок, называемый *ievaras*. По обычаю, сохранившемуся

до XX столетия в Дзукии, – его соответствия вроде можно найти и в Белоруссии – вокруг *последней несжатой охапки ржи* садятся жницы, прополов соответствующий ей участок земли и закопав там хлеб и соль, *несжатую* рожь они заплетали в косу, называемую *ievaras*, и только тогда уже собирали с нее колосья и вплетали их в венок пожинок (MLTE).

Этот архаичный ритуал особенно значим: своей точностью он помогает понять общий смысл всего обряда. По нему ясно видно, что словом *ievaras* называется прежде всего не венок пожинок, а последняя несжатая охапка ржи; *Земля*, ее вырастившая, пропалывается, уважительно очищается (не голыми руками, а через передник), для нее в качестве жертвы закапываются хлеб и соль. Таким образом, неудивительно, что когда венок отправляется домой, этот *оставшийся* сноп – который на самом деле не обычная связка сена, а дух злаков – называется *Дирволика*.

*Дирволика*¹ (так мы предлагаем восстановить немного искаженную форму *Dirvolira* – читая *r* вместо *s*, – засвидетельствованную в отчете иезуитов 1605 г.) – слово, образованное так же, как и *tyčioliika* ‘ребенок, специально оставленный женщиной на ночь в поле’, или *laukneša* ‘деревянный сосуд, в котором носят еду в поле’, или *ledspira* ‘трясогузка’. *Дирволика*, которую, наверное, можно идентифицировать с зафиксированным в других источниках *Dirvonākis* (LKŽ), в сообщении иезуитов с точки зрения смысла описывается как бог, которого просят о хорошем урожае злаков. То, что он остается в поле зимой, характерная его черта, возбуждающая воображение людей. Орации, которые говорят, когда уже приносят венок, часто обращают внимание на эту грустную долю озимого *Дирволика*: он оставляет своего брата дома, а *patsai atgal grįžta ant šaličia, ant varga, ant didelį kentėjimą* ‘сам назад возвращается на холод, на беду, на большое мучение’. С другой стороны, то, что *ievaras* ‘Явор’ оставляется на поле одинокий и голый, поскольку перед этим все его колосья были собраны, объясняет, почему он иногда называется *Nuogalius* ‘Толыш’ (LKŽ).

¹ Lebedys 1976, 206 (Фрагмент Хроники иезуитов 1605 г.).

3. Явор и его мост

Остается до сих пор неясным основное имя этого «ржаного духа» – Явор. LKŽ дает целый ряд фонетических вариантов этого слова: *ievaras, jevaras, jievvaras, jėvaras, jovaras, ovaras, javoras*, приписывает всем им общее происхождение, считая их заимствованием из польск. *jowar*. Трудности все-таки появляются при попытке понять связь между отдельными значениями этого слова. Повсеместно принято, что это заимствование приложимо не только к чужеземному тополи, но и к платану, и к боярышнику. Однако не усматривается никакой связи между названиями этих растений и другими значениями этого слова. *Jievarys*, например, означает «венок, образованный ветками на верхушке дерева», и значение этого слова могло бы быть близким к *ievaras* – «венку поженок». Но *jovaras* ‘тополь’ не имеет ничего общего ни с рожью, ни с венком на верхушке дерева.

Поэтому, опираясь на мифологическое значение нашего слова, мы предлагаем прежде всего выделить два различных слова, смешавшиеся с течением времени: *jovaras* ‘дерево’ (польск. *jawor*) и *jievvaras* ‘венок’, рассматривая это второе слово не как заимствование, а как амальгаму литовского сложного слова

Jav + varas,

в котором второй элемент – *varas*, встречающийся, например, и в *Aitvaras*, означает ‘динамическую силу’¹, а первый элемент представляет собой слово *javas* и особенно его диссимилированную форму *jevas* (встречающуюся, как вариант, в LKŽ), тем более что вариаций *ja-/je-* обнаруживается немало (ср., например, *jarubė/jerubė* ‘рябчик’). Такой *Ievaras* и является не чем иным, как «духом злаков»; он, правда, иногда эвфемистически называется и *Дирволикой*, и *Гольшом*.

Только такое объяснение слова *Ievaras* как «дух злаков» делает понятным и образ *моста Явора*, сохранившийся в виде песни и игры рождественского поста:

¹ См. наше «О богах и людях», *passim*.

Grįskime mergos
Ievaro tiltų.
Alėliuma, rutela,
Ievaro tiltų.
Iš ko mes grįsim
Ievaro tiltų?
Alėliuma...
Iš beržo šakų,
Amalėlio lapų,
Alėliuma...

‘Вернемся, девки,
По яворовому мосту (= мосту Явора),
Алелюма, руточка,
По яворовому мосту.
Из чего мы вернемся
По яворовому мосту?
Алелюма...
Из березовых веток,
Омеловых листьев,
Алелюма...’
(TD IV, 122).

Из текста песни ясно, что мост, устилаемый «березовыми ветками, омеловыми листьями», т.е. зелеными метлами лауме, сохранившимися зимой на березах, ничего общего не имеет с деревом тополем. Пояснение старушки информантки, что *tiltas jungiąs pavasarį su žiema: šiuo tiltu iš Užnemunės ateisias pavasaris* ‘мост соединяет весну с зимой: по этому мосту из-за Немана приходит весна’, полностью подтверждает символическое значение перезимовавшей метлы лауме. Точно так же и озимый *Явор (Ievaras)* и охраняемая им рожь терпеливо пережидают морозы, «устилая мост» в зарождающуюся весну.

Торжественная процессия, поющая «ржаные песни», несет Венок, свитый из колосьев *Явора*, домой и вручает хозяину (или хозяевам), перед этим представив его соответствующей поучительной речью или, по-старинному выражаясь, «сказав сказку»: ведь и Господь Бог когда-то ходил по миру, рассказывая сказки. Эта сказка-орация (LT IV, 702) начинается так: *Štai ką Rugelis kalbėjo* ‘Вот что Рожь говорила’, описывает мучения, которые она претерпела зимой, представляет ее как «недолгого гостя», который, оставив своего брата, вернется обратно в поля, поясняет, кроме того, еще и символику самого венка (*Kiek šiam vainike varpelių, tiek pripjovėm kapelių* ‘Сколько в этом венке колосьев, столько мы собрали стогов’) и заканчивается просьбой угостить толоку: это, как мы видели, типичный «хвалебный» обряд, гарантирующий урожай будущего года.

Следует подчеркнуть характерное для мифологического мировоззрения удвоение *Явора*, выраженное в понятии *брата*, появляющегося рядом с ним: *Явор*, как мы видели, – это *dirvolika*^{*}, его обязанность – оставаться на своем месте, однако он одновременно и *Путешественник* (ЛТАР, 131), он как *Гость* приходит в дом, его сажают в передний угол, угощают; если он появляется в начале жатвы – его несут в гумно, а если в конце – его вешают в виде венка в амбаре над закромами: и в том, и в другом случае это альтер эго *Явора* представляется как покровитель уже собранного урожая. Его пребывание одновременно в двух местах становится ясным, когда рядом с ним упоминается его брат, однако это, по нашему мнению, не умаляет целостности и идентичности *Явора*. Идентификации этого божественного персонажа не мешает и многочисленность его имен, фамилий и эпитетов, напротив – это только подтверждает его постоянное присутствие в сознании деревенского человека.

Такое описание *зажинок* и *пожинок*, видимо, окончательно выявляет мужской пол этого «духа злаков». А второстепенный статус с иерархической точки зрения – как божка (*deaster*) подтверждается и появлением его под именем *Явиниса*^{**} вместе с другим божком – *Жвагинисом*^{***} – покровителем бобовых растений: во время важных осенних торжеств им будет поручено резать козла, приносимого в жертву в честь великих богов.

4. Ржаная баба

Хотя мужской характер «хлебного духа» представляется нам несомненным, это все-таки еще не позволяет отрицать

* Двухосновная лексема, не зафиксированная в LKŽ. Первая часть (*dirva*) означает 'пашня', вторая образована от основы глагола *likti* 'оставаться' таким образом, слово означает «то, что остается на пашне». – *Примеч. перев.*

** 'Хлебный'. – *Примеч. перев.*

*** *Žvaginė* – растение «пастушья сумка». – *Примеч. перев.*

тот факт, что последний сноп злаков называется не только Дед, но и *Voba* 'Баба', что *Ржаная Баба* засвидетельствована Куршайтисом (1883) как «богиня, покровительница сева». Эти неизменные факты требуют объяснения.

Такие объяснения нетрудно найти. Одним из них была бы региональная дифференциация: легко допустить, обращаясь к необходимым для этой цели дополнительным исследованиям, что в некоторых ограниченных областях Литвы вместо *Явора* почитался дух злаков женского рода. Другое объяснение – мифологическая деградация: отмечается тенденция к ослаблению народной религии (неизвестно, является ли она самостоятельной или развилась под влиянием латышей или славян) – заменять мужских богов и демонов женскими *бабами* или *матерями*. Однако это было бы поиском легкого решения. Так что нужно сначала проверить, не могут ли просмотренные данные содержать другого, самостоятельного внутреннего объяснения.

Прежде всего наш интерес вызывает именование последнего снопа или прокоса *bamba* 'пупок' (LKŽ: Вилькия, Каунасский р-н): пупок не является объектом *per se*, это чей-то пупок. Такой образ (а символика пупка в любом фольклоре яркая и богатая) уже заставляет нас рассматривать *явор* – ржаной сноп – как пуп *Земли*, прародительницы и воспитательницы своего плода – ржи. Сравнение срезания последнего снопа с последним этапом процесса родов только подтверждает этот образ: человек, срезающий последний сноп, называется *bambėrėža* 'отрезающий пуп' (Balys 1948, II, 92).

Если принять этот образ *Земли-матери* роженицы за основу объяснения, понемногу выстраиваются и другие фигуры «духа злаков» и их названия. Неясное на первый взгляд название пупка «матушкой» (*motinėlė*) становится понятным, если вспомнить, что это слово означает и 'резь', т.е. боль в животе, а в этом случае и боль при родах: *Močiute, močiute, gražioji mergele, nusiprausk, apsistok, atsigulk!* 'Матушка, матушка, красивая девица, умойся, остановись, ляг!' – обращаются к этому странному существу, болтающемуся по всему животу.

Образ матери-роженицы естественным образом расширяется на общую сферу плодородия: от Ласицкого известно, что *Жемина* вместе с *Аустеей* являются основными богинями плодородия. Таким образом, и *boba gauti* ‘получить бабу’, и *boba likti* ‘остаться бабой’ означает не только сжать, состязаясь, последний прокос, но и «получить бабу» в прямом смысле: *Jonui šiemet liko boba nusikirsti, jis kitą met bus jau vedęs* ‘Йонасу в этом году досталось бабу сжать, он на следующий год уже будет женат’ (LKŽ: Бартнинкай, Вилкавишский р-н). Неудивительно, таким образом, и то, что *Ржаная Баба* употребляется как прозвище, когда женщины дразнят маленького ребенка (LKŽ: Kps).

В этом контексте выясняется значение и *Ржаной Бабы* как богини, зафиксированной в XIX в.: Куршайтис характеризует ее как «покровительницу сева». *Ржаная Баба*, представляемая во время сбора ржи как мать-роженица, во время сева следит за оплодотворением *Земли*. Вследствие ослабления культа *Земли Молимой*¹ *Ржаная баба* выполняет, хотя бы отчасти, как метоним, ее прежние функции. Эти два культа – *Жемины* и *Явора* – на самом деле только дополняют друг друга: в уже упоминавшихся нами обрядах почитания *Явора* женщины со священным страхом и благоговением пропалывают участок земли, который вырастил *Явора*, и закапывают туда хлеб и соль, выполняя заодно и ритуал жертвоприношения *Жемине*. Засвидетельствованная Фохтом в 1827 г. *Явине* ничем не отличается от *Ржаной Бабы*.

5. *Плонис**

Наконец, остается проблема еще одного синонима *Явора* – воспетого *Донелайтисом Плониса*.

Если полистать LKŽ, выясняется, что *plonis* (S. Dauk.) или *plonė* (RBz Moz 12, 39; MŽ 311) обычно означает ‘лепешка,

¹ “Žemė Meldžiama” в: Lebedys 1976, 212 (1725–1726 гг.).

* Одно из значений: ‘венки, сплетенные из цветов и колосьев в конце сбора урожая’ (LKŽ). – Примеч. перев.

калач', которые, согласно Симонасу Даукантасу, пекутся «на углях». Такая лепешка ничем не отличается от *paliepsnis* 'лепешка, булочка, которая печется при топке печки на огне (обычно из хлебного теста)', рядом приводится ее синоним – *šventabandis* 'праздничная булка'. Это последнее наименование *plonis*, несомненно, показывает, что такая лепешка печется не только специальным образом – не в печи, но что она выполняет и определенные религиозные функции.

И действительно, такого типа лепешки мы встречаем в мифологическом контексте – в описании обрядов поженок ржи у Ласицкого (Lasickis 1969, 47). После принесения в жертву козла и передачи женщинам его мяса для готовки

parant e farina siliginea placentas. quas non imponunt in furnum, sed viri focum circumstantes, hinc illinc per focum iaciunt absque cessatione, quoad indurescant et coquantur

‘делают из лучшей* муки лепешки, которые не засовывают в печь, а которые вставшие вокруг очага мужчины без остановки кидают туда-сюда над огнем, пока лепешки не затвердеют и не испекутся’.

По нашему мнению, эти описанные Ласицким *placentae*, несомненно, наши лепешки, называемые *ploniai-šventabandžiai*; они немного отличаются только способом приготовления: после исчезновения открытого очага они пекутся «на том месте перед огнем, которое ведет из печки в трубу» (LKŽ: *paliepsnys*), или просто на углях, однако для них всех общая черта – они пекутся не в печи, а на огне, непосредственно над пламенем.

Нам казалось, что требуется это небольшое, может быть несколько педантичное изложение, чтобы понять «святенность» этих булочек и их роль в обрядах поженок. Это «кидание булочек», следующее сразу за жертвоприношением козла, не что иное, как принесение нового урожая в жертву богам. Это подтверждается фактом, что «печением» лепешек

* В переводе, приведенном в BRMŠ: пшеничной (BRMŠ II, 600). – Примеч. перев.

занимаются *мужчины*, а не женщины, но также и общим пониманием ритуала жертвоприношения: часть лепешки, касающаяся пламени, возникающие от этого контакта запахи – это часть жертвы, предназначенная богам; принеся ее, люди уже могут съесть свою, человеческую часть.

Добавим здесь, экстраполируя процедуру жертвоприношения древних греков, и имя богини, которой предназначена эта жертва злаков, – это *Габия*, литовская *Гестия*, которую греки при жертвоприношениях всегда упоминали последней: и в описании Ласицкого, в первой части ритуала, во время принесения в жертву козла, после называния и чествования всех богов (начиная с *Окопирнаса* (*Oscopirnit* – асс.), которого, возможно, можно было бы объяснить как *Аукопирмас* – литовский *Янус?*), вполне естественно, жертва злаков могла быть предназначена *Габии* – богине домашнего очага.

После такого объяснения становится понятным и значение *Плониса* у Донелайтиса: этот венок, представляющий все колосья урожая года, естественным образом предназначается богам в качестве жертвы и во время церемонии съедается в виде *святых лепешек* на общем пиру богов и людей. Так что *Плонис*-«венок» и *плонис*-«лепешка» – один и тот же объект.

III. ОБЩИННЫЕ ПРАЗДНИКИ

1. Жертвоприношение козла

Как мы уже упоминали, в описании обрядов поженок у Ласицкого козел выступает как центральная фигура всей церемонии. Этот неожиданный – на празднике злаков – выбор жертвы надежно подтвержден другими источниками. Иезуитская *хроника* 1605 г., упоминая двух богов, покровительствующих злакам, – уже знакомого нам *Дирволика* и еще неясного *Nosolum* (асс) – отмечает, что этому последнему богу приносится в жертву козел.

К этим двум письменным источникам, относящимся почти к одному времени, следует добавить, аутентифицируя ее таким образом, еще и опубликованную Й. Басанавичюсом песню, записанную неизвестным священником В.Т., в которой пастушок обращается к козлику:

*Tu voželi juodbarzdėli,
Augk, augk, augk!
Dievuks mūsų tavęs
Lauk', lauk', lauk'.
Vesma tave, juodbarzdėli,
Ant to tai kalnelio,
Vo Ruginis su Žvaginiu
Tave, mūsų voželėli,
Dievų garbei brauks*

‘Ты, козлик чернобородый,
Расти, расти, расти!
Божок наш тебя
Ждет, ждет, ждет.
Поведем тебя, чернобородый,
На вот ту горку,
Вот Ругинис с Жвагинисом
Тебя, наш козлик,
В честь богов забьют’*
(Basanavičius I, 132).

* Й. Вайшкунас приводит записанную А.Р. Ниemi еще одну похожую песню с четко обозначенным временем ритуала:

*Tu oželi juodbarzdėli,
Augk, augk, augk!
Dievuks mūsų tave
Lauk', lauk', lauk'.
Paupelyi yr kalnalis,
Kur ugnalė kaip žvaigždėlė,
Dieną naktį smelk, smelk, smelk.
Ten Ruginis su Žvaginiu
Dievui ožius smaug, smaug, smaug.
Po rugpjūtį ir rugsėjį
Vesim tave, juodbarzdėli,
Ant to tai kalnalio,
Ant to tai kalnalio,
Kur Ruginis su Žvaginiu
Garbei, šlovei dievų mūsų
Ir tave pasmaugs,
Ir tave pasmaugs (Niemi 1996, 245)
‘Ты, козлик чернобородый,
Расти, расти, расти!
Боженька наш тебя
Ждет, ждет, ждет!
У реки есть горка,
Где огонь как звездочка,*

Аутентичность этой редкой по своему чисто мифологическому характеру песенки дополнительно подтверждается при сравнении ее с другой песней пожинок:

*Ko negieda,
Ko negieda mūsų talka?
Gal nepiovė,
Gal nepiovė žilo ožio?*

‘Что не поет,
Что не поет наша толока?
Может, не резали,
Может, не резали седого козла?’
(LTR 2381/96. Цит. по: Slaviūnas
1958–1959, III, 14).

Эти четыре свидетельства совершенно разного происхождения, без всякого сомнения, утверждают, что на торжествах по случаю пожинок приносили в жертву именно козла.

2. Козел и Вяльняс

Выбор того или иного животного для принесения в жертву не является случайным, он зависит от желаний богов, к которым обращаются с этой жертвой: боги, в свою очередь, имеют своих любимых животных, часто представляющих их. В нашем случае каждый любитель фольклора, не сомневаясь, скажет, что козел – это творение *Вяльняса*, что *черти* и сами часто показываются в облике козла.

Однако предложить *Вяльняса* в качестве основного божества культа пожинок не такое уж простое дело. С точки

День и ночь коли, коли, коли.
Там Ругинис с Жвагинисом
Для бога козлов душат, душат, душат.
После августа и сентября [букв. после снятия ржи и сева ржи]
Поведем тебя, чернобородого,
На эту горку,
На эту горку,
Где Ругинис с Жвайгинисом
В честь, во славу богов наших
И тебя задушат, И тебя задушат’
(цит. по: Vaiškūnas 2007, 346). – Примеч. перев.

зрения христианства, склонного к манихейству, – особенно во время его введения в Литве – все литовские боги, конечно, были демонами, однако *Вяльняс* сразу совпал с олицетворением всего зла – *Сатаной*: его культ, каким бы он ни был, мог вызывать только отвращение, он должен был исчезнуть первым или хотя бы очень хорошо скрываться. Он смог все-таки сохраняться довольно долго, по крайней мере до времен Реформы и Контрреформы, уже только потому, что польское священство и официальное католичество ничего общего не имели с литовским народом.

Вот в таком контексте и следует пытаться представить разговоры наших деревенских жителей с отцами иезуитами, пытающимися собрать больше сведений о «демонах» для того, чтобы лучше с ними бороться: понятно, что о своих обрядах почитания богов они говорили неохотно, особенно избегая называть их настоящие имена (в имени бога заключена чуть ли не вся его сила). Это объясняет, почему вместо имен богов в сообщениях иезуитов часто появляются их эвфемистические прозвища, почему, например, вместо *Явора* мы обнаруживаем *Дирволику*, вместо *Веяса* – *Беакуриса*, почему посылаемые богами домашние ужи становятся *Богами Пагирнисами*.

Таким образом, считая, что козла, приносимого в жертву во время пожинки, следует относить к тайно сохранившемуся культу *Вяльняса*, можно попытаться интерпретировать по-литовски бога *Nosolut* как *Nuošalus* (диал. *Nūšalus*), что означает не только 'отдаленный', но и 'спрятанный, тайный'. Принимая во внимание, что до сих пор для этого бога не предлагалась никакая этимология, что, наоборот, он был включен Й. Балисом в список «несуществующих богов», предлагаемое нами объяснение его имени, подкрепленное аутентификацией касающихся его обрядов, представляется весьма обоснованным*.

* Не отрицая гипотезы о связи козла с *Вяльнясом*, отметим, что козел мог быть связан и с другими божествами. В литовском фольклоре есть свидетельства о связи козла с Перкунасом: С. Грюнау упоминает Перкунаса в числе богов, которым приносился в жертву козел (Laurinkienė 1996, 75). В литовской мифологии засвидетельствовано, что Перкунас ездит по небу

3. *Даготувес**

Несмотря на совпадения свидетельств, описывающих обряды пожинки, дата этих праздников остается и далее неясной: их религиозное содержание – жертвоприношение козла и пир общины; они могут быть отнесены, как мы уже говорили, к двум разным дням – к Празднику ржи (25–26 июля) или к *Даготувес* (29 сентября). Письменные источники по этому поводу молчат, и только один аноним XIX в. ясно устанавливает дату этого праздника:

*Po rugsėjo prieš žiemelę
Tave, mūsų vožėlį,
Dievų garbei brauks*

‘После сентября перед зимой
Тебя, наш козлик,
В честь богов зарежут’.

Сентябрь здесь, конечно, означает не название месяца, а время осеннего сева ржи**, называемое еще *atsėjis* (LKŽ): сев происходит «около Шилине» (Grš), т.е. 8 сентября. Праздник, предусмотренный после Шилине, но еще перед зимой, может быть только *Даготувес* или, как его называли в Малой Литве,

на колеснице, запряженной козлами (LTR 763/4/, 2281/13/, Laurinkienė 1996, 103). Более того, в некоторых литовских загадках сам Перкунас изображается как козел: *Eina ožys rėkdamas, dangų ragu rėždamas, koja pasiratčiuodamas, barzdą žetę šluodamas* ‘Идет козел крича, небо рогом разрезая, ногой подпираясь, бородой землю подметая’ (Perkūnas; LTR 2198/105/. Цит. по: Laurinkienė 1996, 104). По мнению В.Н. Топорова, козел связан с символикой плодородия и сексуальности: «Отсюда его связь с божествами и другими мифологическими персонажами, олицетворяющими эти качества, – литовским Перкунасом, славянским Перуном, скандинавским Тором – вплоть до громовержца в т.н. основном индоевропейском мифе, а также божествами, так или иначе связанными с плодородием, в частности с буйной растительностью – Пушаном у индийцев <...> Пушкайтсом у пруссов, Паном у греков» (МНМ 1, 663). – *Примеч. перев.*

* ‘Праздник пожинки, окончания сбора урожая’ (LKŽ). – *Примеч. перев.*

** Название месяца *rugsėjis* ‘сентябрь’ образовано сложением двух основ: *rug-* (*rugiai* ‘рожь’) и *sėj-* (*sėja* ‘сев’). – *Примеч. перев.*

Праздник Микелиса (29 сентября – дата, которая соответствует и упоминаемому Длугошем осеннему *sambarvès**).

Таким образом, представляется, что Праздник ржи, отмечаемый в конце июля, мог иметь второстепенное значение, только связанное со сбором ржи, в то время как праздник Даготувес уже отмечал снятие всего урожая, всех растений. Это подтверждается и нашей анонимной песенкой, приглашающей в качестве исполнителей на торжества этого праздника не только Явиниса, но и Жвагиниса – то есть божество, покровительствующее бобовым растениям – гороху и бобам, несомненно, находящимся в ведении Вяльняса.

Довольно поздняя дата этого праздника объясняет и различную локализацию торжеств: ранняя зима, видимо, побуждала людей исполнять праздничные церемонии, как на это указывал Ласицкий, в закрытом гумне, в то же время поздняя осень позволяла организовать праздник *поодаль*, уже по другую сторону культурного пространства деревни, на горе, у реки:

Paupalė' yra pilalė

.....
Ten Ruginis ir Žvaginis
Vožius Dievui smaug'

‘У реки есть насыпь

.....
Там Ругинис и Жвагинис
Козлов для Бога будут душиť.

То же подтверждается и описанием иезуитов:

*Другие Богу, называемому Nosolum, жертвуют козла и его кровь выливают в реку**,*

что опять связывает само жертвоприношение с рекой, с водным пространством.

* *Sambarvès* – пиршества в складчину, устраиваемые по случаю окончания сева или сбора урожая (LKŽ). – Примеч. перев.

** *Alij Deo Nosolum nuncupato, caprum immolant, eiusque sanguinem in fluuium effundunt eo fine, vt prosperent eorum fruges hi Dij* (1605; BRMS II, 624). В конце этой фразы: «чтобы этот бог дал хороший урожай злаков». – Примеч. перев.

4. Значение праздника

Пунктуальность нашего анонимного текста – «после сентября, перед зимой» – помогает не только установить точную дату праздника, но и одновременно прояснить значение самого обряда. Жертвоприношение козла после сева, когда зерно, попав в землю, уже начинает развиваться и пускать корни – а корни, по хорошо известной сказке, принадлежат *Вяльнясу* и только стебель – человеку, – его принесение в жертву при приближении зимы, которую злаки должны вытерпеть, – это его посвящение и отдание под опеку бога, в ведении которого находится все, что происходит «под землей», и господство которого охватывает весь мир зимы и тьмы. Властитель подземелья, холода и тьмы – это и есть *Велинас*, которого недостаточно бояться, которому надо отдавать почести, заручившись его благосклонностью. Так что культ *Велинаса* – это не какая-то «черная месса» – как под влиянием христианства, можно было бы думать, – а нормальное проявление *богобоязненности*. Возвращаясь к выращиванию ржи, можно легко понять, почему в Литве, как, скорее всего, и в других северных краях, где короткое лето не позволяет хлебам быстро созреть, их выращивание не зависит только от весеннего бога *Пергрубиса*, который пробивает мерзлоту и позволяет им сохраниться, и не только от *Жемины*, которая вынашивает и рождает злаки; для этого нужна прежде всего решающая помощь *Велинаса**.

* Н. Велюс возражает против такого отнесения озимых к ведению *Велинаса*: «А.Ю. Греймас убедительно доказывает влияние бога *Вяльняса* на рост злаков. Несомненно, от него (и всех умерших, находящихся в подземном царстве) зависело все, что растет на земле, и ему могла предназначаться часть жертв, приносимых осенью, после сбора урожая. Однако трудно поверить без весомых аргументов, что *Вяльняс* представлялся покровителем озимых. В литовском фольклоре растения-мученики (лен, переживающий “мúку льна”, и рожь, переживающая “мúку ржи”) изображаются противопоставленными черту и близким ему животным (змее, волку). Пережив муку, такие растения словно получают небесную квалификацию, переходят от земных богов под опеку

Однако опеки *Велинаса*, как бы она ни была важна, злакам недостаточно, нельзя забывать и *Андояса*, это соответствие прусскому *Патримпасу*, бога – властелина жизни и смерти, в ведении которого находятся все сферы счастья – заодно, конечно, и счастья злаков. *Андояс*, как объясняет его имя, водный бог: это оправдывает и выбор культового места у реки, и, как мы видели, выливание крови козла в воду, отдавая таким образом властелину воды божественную, действительную часть жертвы.

Если, согласно используемому нами сообщению иезуитов и тексту анонимной песни, во время этого праздника проявляются только два божественных существа – *Велинас* и *Андояс*, то это объясняется, скорее всего, краткостью представленной информации. Принимая тот факт, что праздник *Даготувес*, соответствующий равноденствию, должен был быть одним из важных календарных праздников, вполне естественно можно надеяться, что на такой праздник приглашались бы все основные, а иногда даже и второстепенные боги: списки богов, приглашенных на жертвоприношение (у индийцев, хеттов, а также в первых славянских хрониках XIII в., упоминающих литовскую религию), представляют собой обычно основные документы для исследования религии.

Следует признать, что наш анонимный текст является значимым как раз из-за обнаруживаемых в нем разночтений, которые ошибочно было бы считать противоречиями: в одном месте он говорит о насыпи, где Ругинис и Жвагинис «козлов для Бога будут душить», а в другом месте, имея в виду уже конкретные обряды приближающейся зимы, он жалеет козла, которого «в честь Богов зарежут». Хотя праздник готовится специально для почитания одного

небесных (или их покровители имеют и земные, и небесные черты). Такие растения представляются посредниками между различными сферами (подземной и небесной, зимой и летом). Посредником (“мировым деревом” или “деревом жизни”) представляется и воспеваемый в песне окончания сбора ржи явор (*jievaras*). В фольклоре, поверьях, гаданиях и суевериях эти растения больше связаны с богами неба, а не подземелья» (Vèlius 1993, 65). – *Примеч. перев.*

какого-либо бога, на него приглашаются все основные или важные для интенции праздника боги.

В таком контексте нас не удивляет описание Ласицкого, в котором жертва козла предназначена всему ряду приглашенных богов. Сам список богов, в котором смешаны и прусские, и литовские боги, может быть, конечно, объектом отдельных дискуссий. Отнесение этого праздника к судувам (*sudini*), еще недавно жившим по соседству с исчезающими племенами пруссов, могло бы, например, объяснить отмечаемый в списке богов религиозный синкретизм. Однако это уже общая проблема, намного опережающая обсуждаемый случай.

INDEX NOMINUM

А

- Айтварас* / *Aitvaras* 83–84, 86, 89, 97,
102–103, 104–105, 112, 124, 126–
167, 244, 405, 503
Андай, Андояс / *Andaj, Andojas* 242,
243, 448, 449, 451, 452, 456,
457, 483, 485, 486, 489, 491,
492, 495–499, 501, 508, 543,
549, 552, 556, 575, 591, 594,
622
Андейнис / *Andeinis* 555, 556
Антигона (греч.) 468
Апидеме / *Apidēmē* 151–154, 156
Арес (греч.) 533
Аристей (гр.) 348, 350, 380
Аудянис / *Audenis* 188
Аукопирмас / *Aukopirmas* / *Оссопир-*
мит 615
Аустея / *Austėja* 267, 326, 341–345,
348–350, 353, 359, 362–364,
367–369, 372–373, 379, 381,
426–427, 429, 613
Аустрина / *Austrina* 250
Аушра / *Aušra* 189, 192, 331
Аушрине / *Aušrinė* 68, 170, 188–189,
193–194, 196–209, 212–215, 225,
229–240, 248–254, 259, 273,
279, 289, 312, 316, 326, 328–336,
471, 506, 539, 591, 597
Ауштра / *Auštra* 186, 189
Ауштринис / *Auštrinis* 188, 189, 193
Аушшвейтис / *Auššveitis* 249–254,
279, 334, 335

Б

- Бабилас* / *Babilas* 345, 357–358
Бангпутис / *Bangpūtis* 188, 244
барздукас / *barzdukas* 83, 87, 88, 90, 94
барстукас (каукутис) / *barstukas*
(*kaukutis*) 86–88, 90–93, 119,
124–125, 156
Беаукурис / *Beaukuris* 555, 556, 618
бездукас / *bezdukas* 83, 87, 90, 91, 93,
98, 124
Бог (слав.) 284, 334
Бог / *Dievas* 194, 244, 270–272, 305
Бог войны / *Karo dievas* 450, 455, 536,
538–541, 591
Бог дома / *Namo dievas* 500, 501, 508
Бог огня / *Ugnies dievas* 72, 385, 387–
389, 391, 392, 402, 404, 405, 425,
444, 480, 544, 564, 570, 575
Богиня / *Dėyve* 296, 406
божок / *deivis* 390, 391
Брат Ветра / *Vėjo Brolis* 166, 429
Брес (ирл.) 377
Бубилас / *Bubilas* 357–360, 362–364,
379, 381, 426, 429
Будрайтисы (кузнецы) / *Budraičiai*
534–536, 596
Бхага (инд.) 284
Бычий Баубис / *Jaučių Baubis* 198

В
Вайдевутис (прус.) / *Vaidevutis* 353
Вайжантас / *Vaižgantas* 72, 101, 118–
120, 124–125, 132, 399, 424, 429

Варуна (инд.) 29, 146, 161, 240, 242,
274, 449, 501, 511

Ваю (инд.) / *Vajū* 405

ведунья (известительница) 261, 327
ведьма 172, 206–207, 208–209, 211–215,
217, 220, 234, 253, 257, 264, 324,
327, 349, 452, 465, 513, 524, 577,
578, 588; см. *Рагана*

Вейопатис / *Vējopatis* 165, 187–188, 556

Велёна / *Veliona* 119, 120–125, 450,
526–528

Велёнас / *Velonis* 450, 527–529, 536, 540
великан / *milžinas*: 171, 183–184, 186,
191, 205, 238, 299, 302–305,
308–309, 312–315, 321, 528, 537;
безрукий: 171, 182, 184; одногла-
зый: 190; раса великанов: 190–
191, 238, 299, 302, 305, 315, 320

Велинас / *Velinas* (*Lucius*) 449, 450,
494, 501, 511, 512, 514–516, 528,
529, 533–540, 591, 600, 621, 622

Веста (лат.) / *Vesta* 404, 555

Ветер / *Vējas* 163, 186, 187–189, 196,
208, 212, 258, 304, 314, 321, 332,
405; Северный ветер 171, 173,
175, 189, 190–193, 195–196, 200–
202, 207, 215, 219, 221, 233–234,
376, 506

Виркшчя-Кибиркшчя / *Virkščia-Kibir-
kščia* 438–439, 444

Вода / *Vanduo* 189, 196, 304, 314, 321,
332–333

волшебник 189, 208

Вулкан / *Volcanus* (лат.) 388, 394,
404, 409, 508, 511

Вяльняс / *Velnias* 99, 100, 127, 139, 142,
149, 164, 166, 186, 190, 198, 210,
211, 222, 234, 274, 305, 311, 314,
333, 337, 439, 440, 442, 444,
494, 500, 511, 516, 534–535, 537,
539, 600, 617, 618, 620, 621

Г

Габвартай / *Gabvartai* 405, 408, 409

Габенас / *Gabėnas* 405

Габия / *Gabija* (-elė, -ikė, -ėta) 137, 273,
274, 387, 388, 404, 437, 554,
566, 575, 615

Габъяуйис / *Gabjaujis* 297, 387–388,
390–395, 400–406, 408–409

Габъяуя / *Gabjauja* 244, 371, 387, 389,
390, 392, 395, 404

Гавенас / *Gavėnas* (-anas, -enis) 165,
395–403, 405, 407–409, 436

Ганда / *Ganda* 321, 381, 423, 424, 426,
427–429

Гедиминас / *Gediminas* 243, 310, 449, 461

Георгий (св.), Юргис (св.) / *šv. Jurgis*
111, 295, 376, 411, 577, 580–584,
591, 604

Гестия (греч.) 615

Гея (гр.) 333, 572

Гивойтос / *Gyvoitos* 543

Гильтине / *Giltinė* 244, 254, 269, 275–
279, 294, 330, 338, 339, 523, 528

Гном / *Nykštukas* 67, 87, 88, 113, 124,
140, 443; раса карликов 299

Гонду / *Gondu* 425

Господь Бог / *Ponas Dievas* 69, 270,
283, 285, 321, 389, 431, 521, 568,
610; см. *Дедушка Бог*

Д

Дваргантис / *Dvargantis* 429

Дед / *Diedas* 517, 518, 521, 523, 529, 612

Дедушка Бог / *Senelis Dievas* 257–258,
265, 270, 278, 279, 283, 285,
290, 310

Деметра (гр.) 343, 572

Демон (лат.) 547, 549, 556, 558

Диана (лат.) 451, 452, 490, 491, 508

Дивирикс / *Diviriks, Dievų Rykis, Dievų
Rykušis, Dievo Rykštė* 242, 451,
486, 491, 492, 502–505

Димстипатис, Димстанатис /
Dimstipatis, Dimstapatis 524,
544, 545, 547, 563, 564, 566,
569–571, 573, 575

Дирволика / *Dirvolika, Dirvolira* 606,
608, 609, 615, 618

доля / *dalis* 127, 179, 180, 218, 247, 255, 268, 275-278, 280-292, 294-296, 298, 310, 317, 334, 337, 339, 446
 Домашние Боги / *Namiszki Diewai* 130, 132, 135, 243, 244, 296, 395, 444, 501, 543-547, 549, 551-552, 554-556, 563, 566, 569, 572, 574, 575
 Драсус / *Drąsus* 86
 Дрябкулис / *Drebkulys* 244
 Дух зерновых / *Javų dvasia* 73, 392, 406
 дух, душа / *vėlė, dvasia* 100, 115, 117-121, 123, 125, 217, 218, 220, 229, 256, 438, 450, 458, 460, 461, 469, 472, 475, 480, 483, 521, 522, 524-529, 541, 544, 550; три духа 217

Ж

Жвагинис / *Žvaginis* 606, 611, 616, 617, 620, 623
 Жверине / *Žvėrinė* 506, 507
 Жверуна, Жворуна / *Žvėrūna, Žvoruna* 451, 452, 457, 483, 485, 505-508
 Жемелукис, Жемелюкас / *Žemelukas, Žemeliukas, Zemelukis* 520, 545, 559-563, 572, 575
 Жемепатис / *Žemėpatis* 93, 120, 129, 244, 545, 555, 559-563, 565-566, 569-573, 575
 жемепатисы (боги -) / *žemėpačiai* 126, 127, 132, 333
 Жемина / *Žemina* 111, 120, 167, 188, 244, 267, 343-346, 353, 367, 552, 555-560, 562-563, 572, 575, 581, 613, 621
 Жемина-Жедкелеле / *Žemyna Žiedkelėlė* 581
 Жеминеле / *Zeminele* 557, 559
 жемининкасы (боги -) / *žemininkai* 238, 242-244, 248, 253, 333, 571-575
 Жемялис / *Žemelis* 545
 Жибутис / *Žibutis* 529-533
 Земенник / *Žemeninkas, Ziemiennik* 543, 544

З

Земля / *Žemė* 196, 202, 237-238, 302, 315, 332-334, 462-463, 468, 549, 556-563, 612-613
 Земля Молимая / *Žiame Meldžiama* 556, 557, 613
 Зороастр (перс.) 483

И

Иаков (св.) 442
 Иисус 433-434, 471
 Индра (инд.) 240, 242
 Иосиф (св.) 193, 434, 501

К

Калевялис / *Kalevelis* 448-450, 493, 494, 505, 508, 511, 512, 516, 534, 540, 591, 593-597
 Кальвялис / *Kalvelis* 209-211, 213, 215, 242, 243, 535
 Канапиус (Канапинскас, Канапицкас) / *Kanapius (-inskas, -ickas)* 398, 399
 Каукас (каукутис) / *Kaukas (kaukutis)* 69, 83-87, 89-105, 111-126, 127-133, 140-142, 144, 156, 162, 244, 401, 408-409, 463
 Каулиница / *Kaulinyčia* 523
 Квасир (сканд.) 429
 Кибиркитас / *Kibirkštas* 440
 Кибиркшчя (Виркшчя-) / *Kibirkščia (Virksčia-)* 438-440, 444
 Кирнис / *Kirnis* 155-157, 161-162
 колдун 173, 208, 233-234, 518, 520
 Корова: 69, 73, 171-172, 174, 195, 198-200, 203, 204, 209, 218, 230, 235, 249, 253, 288, 316; железная К. 199, 224, 229, 235, 253, 372; К. изобилия 200; коровы лаум 253
 Король морей / *Marių karalius* 226, 238
 Король Чертей / *Velnių Karalius* 450, 511-517, 523, 528-531, 533, 536

Костяной Дед / *Kaulinis Diedas, Kaulų Diedas* 512–514, 517, 525, 528–530, 532, 536, 537

Крюкис / *Kriukis, Krukis* 534–536, 591, 596

Кукушка / *Gegė (-utė, -užė)* 180, 262–265, 417

Кумпицкас / *Kumpickas* 398

Куршис (Куршас) / *Kuršis (-as)* 390–393, 397

Л

Лаздона / *Lazdona* 345–346, 362–364, 372

Лайма (-е) / *Laima (-ė)* 128, 161, 169, 188, 227, 238, 255–273, 275–283, 285–287, 289–291, 294–305, 311–320, 322–339, 377, 451, 528

лаймы (три -) / *laimės (trys)* 252, 254, 257–259, 264, 266, 291, 335–337

Лаймяле (Лаумяле) / *Laimelė (Lau-)* 258, 267, 298, 328, 337

Лаукпатис / *Laukpatis* 93

Лауксаргис / *Lauksargis* 129

лауме / *laimė* 69, 108, 113–114, 128, 244, 253–254, 256, 259, 261, 296, 303, 313–314, 318, 322–323, 327, 381–382, 494, 524, 610

Лашинюс (Лашининис, Лашинскас) / *Lašinius (-ininis, -inskas)* 397–399

Линксмине / *Linksminė* 303, 312

М

Мада (инд.) 429

Майя (лат.) 409

Марс (лат.) 507, 538, 540

Мать Ветров / *Vėjų Motina* 170–171, 173, 180–184, 187–188, 190–191, 215, 231

Медвежонок / *Meškiukas* 210

Медейна, медейны / *Medeina* 208, 451–452, 486, 490–492, 505–508

Месинас / *Mėsinas* 398–399

Месяц (Божок Месяц) / *Mėnuo (-ulis, -esis)* 188–189, 193–194, 201, 215, 238, 244–249, 254, 273, 284, 285, 291, 310, 328, 335–336, 418–421, 449, 471, 503, 591, 599

Митра 146, 161, 178, 180, 240–242, 244, 274, 275, 284, 310, 336, 497

Михаил (св.) 442

Молния / *Žaibas* 106–109, 132, 211, 438, 441–443, 534, 586, 591

Морская девица / *Marių merga (pana)* 180, 189, 191, 194, 196–199, 201–203, 214, 219, 220, 224, 230, 234, 237

Н

Нептун / *Neptunus* (лат.) 555

Несчастье / *Nelaimė* 256, 281–282, 294, 339

Нечисть / *Welina* 126–127, 129

Нимфа (гр.) 343, 381, 491

Нонадей 242; Нънадей 485–486, 492, 496, 499–502, 543, 574–575

Нужда / *Vargas* 281–282

О

оборотень / *vilkolakis* 228

Один (сканд.) 540

Орфей (гр.) 350, 380

П

Пагирнис / *Pagirnis* 544–547, 551, 552, 554–559, 562, 563

Пагирнис Жемелукас / *Pagirnis Žemelukas* 575

Пагирнисы (Богу) / *Deiviai Pagirniai / Dievai Pagirniai* 547–550, 556–558, 618

Патримпас / *Patrimpas* 239, 240–244, 249, 336, 418, 420, 452, 495, 549, 622

Патулас / *Patulas* 239, 242, 511

Пеко (эст.) 554

Пепельная Габия / *Pelēno Gabija* (Polengabija) 403, 404, 437, 544

Пергрубис / *Pergrubis* 111, 577–586, 590, 591, 621

Перкунас (прус.) / *Perkūnas* 242

Перкунас / *Perkūnas* 76, 106, 107, 111, 129, 137, 138, 152, 164–167, 193, 211, 242, 243, 247, 270–274, 277, 294, 305, 328, 440–444, 448, 450, 451, 457, 483, 485, 489, 493, 502–505, 508, 534, 535, 539, 540, 577–581, 583–591, 596, 619; Весенний Перкунас / *Pavasarinis Perkūnas* 107, 577, 579, 581

Пизюс / *Pizius* 381, 423–426, 429

Пикулис / *Rykulis* 585, 586

Плутон / *Ploutos* (греч.) 555, 572

Полифем (гр.) 190, 305

Праамжюс (Праамжис) / *Praamžius* (-is) 302, 309, 314

Пракоримас / *Prakorimas* 303–312, 314, 321, 330, 333, 336, 339

Пракуримас / *Prakurimas* 303, 305

Пресвятая Дева (*Jungfer Maria*) 193, 204, 238, 326

Прометей (гр.) 219

пукис / *pūkys* 133

Пушайтис / *Pušaitis* 91, 92

Пушетас / *Pušetas* 92

Пушкайтис / *Puškaitis* 92–94, 98, 101, 124, 125, 132, 156, 157, 561, 619

Р

Рагана, Рагайна / *Ragana* 188, 324, 363, 382, 451, 452

Раугожепатис / *Raugožemėpatis*, *Rauguzemėpatis* 553

Раугупатис / *Raugupatis* 553

Рачий Король / *Vėžių Karalius* 219, 471

Ржаная баба / *Rugių boba* 392, 605, 611–613

Ржаной Дух / *Rugių Dvasia* 605

Ругутис / *Rugutis* 553

Руде / *Rūdė* 442

С

Сабис / *Sabis* 473, 479–481

Сатана (лат.) / *Satanus* 511, 528, 530–534, 618

Свинторог / *Šventaragis* 64, 243, 274, 310, 459, 469, 543

Сеноя / *Sėnoja*, *Sienoja* 567, 569

Силькюс / *Silkius* 400

слогутис / *slogutis* 526

Слуга (служка) Аушрине 172, 203–207, 238

Совий / *Sovij*, *Sovijus*, *Šovys* 64, 67, 455, 456–461, 464–483, 485, 487–489, 491, 593–595

совица / *sovica* 456, 457, 481, 482

Солнце / *Saulė* 170, 174, 188–189, 191–194, 210, 215, 250, 328–329, 404, 405, 449, 457, 457, 485, 487, 539, 593–601; второе С. 170, 171, 175, 181, 184, 190–192, 202, 207

Стата (лат.) 409

Счастье-Доля / *Laima-Dalia* 127, 179, 180, 218, 247, 277, 280–286, 290, 298, 334, 337–339, 466

Т

Табалас / *Tabalas* 430–436

Таввалс / *Tavvals* 433, 434

Телявелис, Телявель / *Teliavelis* 242, 456, 457, 485, 486, 489, 490, 492–494

Тратикас Кибиркшты / *Tratikas Kibirkštų* 437, 438, 440, 441, 444

У

Ужпеленис / *Užpelenis*, *Uspeleni* 555

Упинис / *Upinis* 110

Ф

Феникс (гр.) 135

Фортуна (лат.) 314

Х*Хаурирари* 537*Христос* 413, 470, 471, 479**Ц***Церера (лат.)* 555, 556**Ч**

человек: раса людей 299, 300, 312, 332

Э*Эвридика (гр.)* 350, 380*Эгле* 237*Эдин (греч.)* 57, 316, 467, 532*Эжягулис (Эзагулис) / Ežiagulys (Ezagulis)* 121, 122, 237, 526–528*Эол Жемайтский / Aeolus Žmudzki* 165*Эскулап (гр. и лат.) / Aesculapus* 242, 243, 250, 251, 418, 495, 508**Ю***Юпитер (лат.)* 294, 314, 507, 508, 591*Юргий (св.) см. Георгий (св.)***Я***Явине / Javinė* 613*Явинис / Javinis* 606, 611, 620*Явор / Ievaras* 608–613, 618*Ягаубис / Jagaubis* 72, 75, 385, 387, 388, 393, 394, 402–404, 409*Янус (лат.)* 615**А***Alabathis* 545*Angiai* 243, 495*Antrimps (рус.)* 496*Aspelenie* 545*Auseklis (латыш.)* 250*Ausschauts (рус.)* 250, 251, 252*Austrina (латыш.)* 250*Auszweikus* 251*Autrimpas (рус.)* 251**В***Babaužė* 396*Baužis* 396*Bubas* 396*Budintoia* 545**Д***Deuoitis* 245*Dirvonakis* 608*Dugnai* 545*Dzievaicis* 244**Ф***Februus (лат.)* 425**Г***Gabie deus* 388*Gabikis* 403*Gabis (-ys)* 403*Galgis* 396*Gandharva (инд.)* 425**Ж***Jargutalis (Jurg-)* 396**К***Kaukaras* 407*Kentauros (гр.)* 425*Kirbixtu* 437, 545*Kukolis* 396**Л***Laimykas* 128*Liubegeldae* 205, 545

M

Marcoppolum 92, 93
Matergabia 403, 544
Mutunus Tutunus (лат.) 425

N

Nəsolum (*Nuošalus*) 618

O

Oscopiruum 305, 615
Ops Consiua (лат.) 297
Ožinis 188

P

Pesseias 545
puščius 164

S

Slogutė 128
Švitelis 134

T

Tratitas 437, 545
Twerticos 437

V

Vblanicza 544
Vējamāte (латыш.) 188
Vulcanus (лат.) 210, 242, 243, 388, 494

W

Waydolottinnen (нрүс.) 241, 420
Waisgautis 561

Z

Zemynelis 560
Žaltvikša (*Žaltviska*) 134, 158

INDEX RERUM

А

Аулаукис (ветер) 188
амбар 86, 96, 149, 387, 611; см. гумно

Б

баба 612
базарный день 234
банджюлисте 353–355, 357, 362
безрогий 517
белое 391
бесплодная 116
бичюлисте 346–355; овечья бичюлисте 357, 362
блага (имущество) 83, 89, 93, 97, 130–133, 139, 247, 293, 296, 299, 335, 336, 354, 359, 408, 420, 572
благословить (palabinti) 559
божественная свадьба 582, 590
болезнь 76, 105, 128, 141, 144, 146–149, 225, 230, 243, 268, 269, 322, 325
болото (топь) 158, 198, 217, 538
Большая Медведица (повозка Григаса) 468
бочонок кваса 439
брат (второй) 346, 352
братство 347, 357, 541
бузина 88, 90–92, 156–157, 161
буря 105, 107, 109, 110, 167, 226, 272, 463, 503, 591
бусы 214, 230
буханка хлеба 552, 553
бык 67, 110, 170–175, 195, 197, 198, 200, 203, 226, 227, 233, 316, 356, 358,

551, 552, 562; синий б. 221; шкура б. 272; бодание быков 356

В

вагина 424
вареный 57, 84, 98, 130, 132, 289, 373, 462, 466
век 268
Велинес, см. праздник усопших
венки 369–373, 594, 597, 598, 607–611, 615
веревка 184, 268
веселье 246
ветер 164–166, 184, 186, 211, 324, 405; пути в. 185, 190; столица в. 189
Вечерняя звезда 507
вино 75, 364–377
вихрь 163, 164, 167, 463
вишня 156–158, 161
вода 79, 108–114, 117, 122, 148, 166, 167, 171, 173, 177, 189, 195, 197, 198, 201, 209, 215–218, 220, 225, 227, 229–231, 234, 236, 237, 241, 253, 271, 272–274, 290, 302, 318, 332, 365, 406, 471, 497, 498, 501, 506, 531, 594, 622; желтая в. 229, 230; целебная в. 215, 221–223, 229, 237; живая в. 215, 221–225, 229
воздух 112, 134, 196, 202, 221, 327, 345, 367, 464, 471
волк 67, 170, 176, 178–181, 184, 190, 191, 198, 221, 227, 273, 290, 569; железный, медный в. 181

волос 146–148, 170–172, 176, 178–180,
191, 192, 195, 201, 203–208, 230,
231, 273, 324, 329, 598
восковая (свеча) 156, 157
Все Святые 120, 520, 521
Вулканалии (лат.) 388, 389, 408
выбрасывание (из саней) 397
выгон, утренний 73, 378
выплескивание (на потолок, на пол)
365–367, 369, 373
выпрашивание яиц 375, 377
вырывающий ели 190

Г

Габъяуя (праздник) 371, 389, 390, 402
гавенас (грязный) 395; пирог Гавенаса
400, 403; выгон Гавенаса 389,
400
Гандринес 604
глаза 76, 147, 148, 150, 160, 190, 222,
231, 395
голубика 314, 318, 319
голый 95, 96, 98, 100, 101, 531
Голыш 608
Гость 606, 607, 611
Грабничёс 520
град 105, 106, 108, 109, 112, 122, 451,
486, 585–590
граница 256
гроза 106, 122, 438, 441, 443, 578
гром 107–109, 138, 211, 272, 438, 441,
443, 503, 577, 585, 586
груша 142, 151, 156, 158–161
губы 379
гумно (амбар) 86, 87, 255, 293, 294,
297, 390, 398, 400, 405–408,
607, 611, 620

Д

Даготувес (праздник урожая) 605,
619, 620, 622
девица (девушка, девка) 291, 341–383,
420, 424, 514, 582
деды 517, 518, 520–522, 528, 605, 607

деды Всех Святых 520
деды на Успение 520
демоны 357, 400, 549–551, 555–557,
612, 618
День аиста (Гандринес) 72, 392, 604
день жулика 234
день Трех Волхвов 410
День червей 307, 414, 415, 417, 418
день черта 234
деньги 97, 128, 133, 135, 140, 143, 151,
152, 159, 160, 263, 265, 293;
горящие д. 133, 134, 140; воз-
вратные д. 143, 144; денежный
айтварас 133, 137
дождь 107–112, 122, 197, 272, 312, 388,
451, 462, 585, 586, 591
доля (судьба) 218, 247, 255, 268, 275–
278, 280, 281, 283–286, 288–
292, 295, 296, 298, 310, 317,
333, 334, 339; д. ягненка 287,
289, 466; собачья д. 218, 288,
289
дорога 141, 155, 156, 164, 184, 217
достаток (обилие, прибавление) 89,
96, 128, 132, 429
дракон 83, 84, 225–227, 273, 468
дрова 273
духовенство 518, 519
душа: король без души 226
дым 324, 567

Ж

жаба, целование 236
жало 223, 228, 279
жареное 57, 84, 130, 131
Жверине большая 507
Жверине малая 507
Железная гора 513, 515–517
железный молот 595
желудь 205
жеминеляция (возлияние Жемине)
559
жемчуг 214, 230
жена 149, 218, 275, 276, 286, 288, 289,
291, 380

женщина 256, 343, 347, 361, 362, 368–370, 374, 378, 551
 жеребенок, жеребец 513–515, 532, 536, 537; божий ж. 201; небесный ж. 249, 418–420
 жертвенник 297–299
 живот (брюхо, внутренности, кишки) 214, 217, 226
 жизнь (*gyvastis*) 226–229
 жнивьё 374
 Жолине 604

з

Забавы 536, 600
 зависть 349
 загадка 199, 201, 264, 285, 342, 359, 360, 419, 431, 463, 618, 619
 задница (голая) 136
 зажин 606, 607, 611
 закваска 553, 554; з. невестки 553
 зарница 105, 108, 109, 442, 443
 звезда 133, 172, 180, 203, 205, 206, 230, 327, 329
 здоровый 173, 189, 221, 222, 223, 229, 237
 здоровье 128, 187, 216, 219, 223, 225–229, 236, 243, 245, 246, 250–253, 335
 земля 85, 86, 88–90, 92, 93, 97, 101, 103–105, 107–114, 119, 132, 134, 154, 166, 167, 174, 189, 190, 195, 197, 198, 201, 202, 210, 234–238, 253, 254, 297, 304, 315, 316, 321–334, 343, 347, 354, 367, 378, 402, 460, 462–465, 469–471, 516, 547, 549, 556, 557, 562, 563, 572, 575, 578–582, 584, 586, 589, 591, 613, 621
 зерновые (хлеб) 72, 89, 106, 107, 354, 355, 362, 388, 391–393, 406, 553, 587, 588, 605
 злоба 349
 змея 84, 223, 228, 241–243, 249, 279, 414, 416–418, 449, 495, 544–548, 551, 552, 554–558, 563, 575, 595
 знак 314, 317–319, 322, 323, 331

знаки Зодиака 595, 596
 знамя 540, 541
 знание 180, 189, 201, 208, 261, 262, 277, 298, 300, 317
 зуб 531–533; (вы)бросить зуб 532, 533

И

Иванов день (*Joninès*) 109, 261, 394, 405, 599
 идол 295, 299, 394, 435, 436, 554, 606
 Изгиб привидения 538
 Ильгес (праздник) 120–121, 522, 574
 искра 388, 390, 400, 409, 437, 438, 440, 441, 444, 584

Й

Йокубинес (день св. Якова) 604

К

камень 226, 268, 292–295, 297, 319, 406, 514, 538, 568
 капуста 271
 качели 208, 406
 каша 130, 362
 квашня 401
 кислота (закваска) 553
 кладбище 118, 123, 153, 256, 526
 клеть 96, 97, 132, 201, 398, 408
 клубок (шарик) 171, 181, 182, 184, 190, 191, 196, 264, 396
 клюка 450, 531–534; домашняя к. 534; К. Велинаса 533, 534
 ключи Юргиса 584
 кобылица 202, 234; морская к. 200, 201, 230, 234, 235, 249
 ковш 389, 391, 392, 559, 585
 козел 615, 617–619
 колода 430–436; волочить колоду 430–436; волочащий колоду 432
 колтун 76, 105, 128, 146–150, 154, 155, 162, 164, 165
 колыбель (золотая) 172, 206, 208, 209
 колядование 519

конопля 398, 399, 418, 419
 конь (лошадь, жеребец) 128, 149–151,
 164, 200–202, 214, 219, 234–235,
 248, 513–515, 532, 536, 537, 539;
 серебряный к. 200
 корабль 172, 173, 206, 207, 212–214;
 золотой к. 209, 213
 корова 69, 73, 171, 172, 174, 195, 198,
 203, 204, 209, 218, 230, 249,
 253, 288, 316; железные к. 199,
 200, 224, 229, 235, 253
 корчующий дубы 190
 косматость 360
 кость 106, 109, 122, 170, 431, 450, 523–
 525, 533, 571
 красное 133, 140, 231, 317, 318
 красота 187, 199, 200, 221, 245, 246,
 335
 крест 413
 крестины 246, 247, 259, 307, 326, 327,
 329, 330, 367, 368, 370, 373;
 к. жеребенка 418–420
 крещение 413, 417, 418, 470, 485, 526,
 549
 Крещение (Krikštai) 73, 396, 410–411,
 413, 415, 417, 420, 520, 551
 кровь: снохи к. 75, 371, 379
 кровяная колбаса 121
 кувыркание (переворачивание): через
 голову 339–400, 405; через
 островье 400, 405
 кузнец 210, 211, 214, 234, 450, 457, 485,
 511, 512, 515, 516, 529, 533–536,
 593–596
 кузнечное дело 210, 450, 515, 540
 кузница (подземная) 210, 211, 514, 515
 кукушка 180, 262–265, 417
 курица (цыпленок) 160, 161, 552, 573

Л

лаложение (обряд) 374–378
 лаумин платок 319
 лебедь: три лебедя 290–291; девять
 лебедей 513
 левая (нога) 417, 532

легкие 172, 173, 215–220, 229, 288, 289,
 465, 466, 472
 Ледяной день 73, 106, 588–591
 лен 100, 117, 361, 399, 621
 лепешка (plonis) 75, 613–615
 лепешки (сикес) 119, 527, 528, 536
 лес (бор) 177, 196, 208, 242, 243, 491,
 507
 липа 90, 158, 161, 227, 332, 470
 лист 190, 271; капустный л. 271; оме-
 ловые л. 610
 личинка 116
 льняное семья 99, 119
 любовь 187, 188, 190, 192, 193, 229, 231

М

мак 418, 419
 маска 105, 114–117, 125
 Масленица 116, 374, 375, 393, 394, 396,
 398, 399, 401, 402
 Матушка 605, 612
 мед 342–383, 418, 419, 519
 мед (напиток) 75, 364–383
 медведь 411, 412
 межа 106, 450, 524–526, 587
 месяц (луна) 128, 244–248; ущербная л. 95
 месяц рога 421
 метла Лаумы 314, 610
 мизинец 441, 443, 444
 милостыня 518, 520
 мнувший железо 190
 мойра (гр.) 258, 259, 264, 334
 молния 138, 438, 441, 442, петля мол-
 ниш 442
 молоко 89, 131, 200, 209, 214, 225, 229,
 230, 241, 253, 413; кипящее м.
 199, 200, 224, 531; топленое м.
 363
 мор (зараза, эпидемия) 322–325
 море 171–174, 189, 191, 194–197, 202–
 206, 209, 214, 215, 219–221, 225–
 227, 233, 235, 237, 245, 249, 329,
 330, 471
 мост 523, 594, 609, 610; серебряный м.
 209, 213

мудрость 277, 289, 310
 мужчины 346, 391, 403, 420, 424, 430;
 м. лаловники 375
 мука 131
 Мука Льна 99–100
 муравей 178
 мутурас (головной убор) 370, 371,
 373; в мутурасе 370
 мясо 120, 131, 170, 175, 195, 218, 219,
 220, 288, 363, 379, 380, 391,
 398, 521, 523, 587; без мяса 75,
 380, 390, 589

Н

нахождение 142
 начало жатвы 606, 607, 611
 начальник 356
 небо 201, 205, 213, 507
 невестка 351, 368, 369, 370, 381, 382,
 552–554, 556, 594; с.м. сноха
 недостаток (нехватка) 427–429
 ненастье 107
 неумеренность (чрезмерность, изли-
 шек) 321, 428, 429
 нищенство 518
 нищие 517–522, 605, 607
 ноготь 76, 147, 165, 223, 405; из-под
 ногтей 165, 405
 нож 150, 164, 165, 211, 231, 395, 405

О

обездоленный 218, 268, 275–278, 280,
 281, 285–292, 295
 обмен 208
 обмолот 72, 389–394, 397, 401
 овин 387–390, 395, 398, 400, 405, 407,
 408, 516
 овца 289, 359–362; овечья бичюлисте
 357, 361, 362
 огонь 97, 103, 104, 112, 131, 132, 134,
 135, 152, 154, 193, 271, 273, 274,
 290, 404, 405, 409, 439, 440,
 442, 457, 460, 566, 567; веч-
 ный о. 242, 243, 274, 310, 543,

566, 595; святой о. 274, 285;
 огненная петля 442–443
 одетый 98, 100
 Ожинис (ветер) 188
 окно 255–258, 261, 283, 326, 376, 377
 окончание жатвы 392, 606, 607
 окорок 106, 122, 398, 399
 оплата (плата) 96, 292
 орех 172, 203–208, 279, 302, 311, 312,
 329, 363, 364, 372
 остров 197, 220, 234, 235
 островье 398, 400, 405
 отведывать (пробовать) 307
 отражение 193
 отрезающий пуп 612
 отсечение головы 235, 236
 очаг 438–440

П

палец 165, 405, 443
 парень (ребята) 434
 Парилии (лат.) 583
 пастух 354–356; пастуший крест
 356; пастушья яичница 356
 Пасха 73, 106, 109, 118, 374, 375, 378,
 394, 524, 587–590, 599
 пень 137, 158, 197, 282
 перекресток 109, 141, 144, 413
 петух 102–104, 139, 141, 142, 150, 156,
 157, 261, 300, 389–391, 393, 401,
 402, 513, 551, 552, 573; поедание
 петуха 401, 403
 печень 76, 216–220, 229, 289, 465, 466,
 472
 пиво 75, 89, 131, 132, 327, 365, 389, 391,
 392, 552, 553, 585, 607
 пиявок растить 379
 платок (косынка) 159, 319
 племя 433
 плодородие 105, 117, 341, 343, 367, 462,
 590, 591, 613
 Плонис 613, 615
 плохой 348, 349
 повойник 361, 365, 369–371, 373, 380;
 в повойнике 370

погулять в день Юргиса (*pajurginèti*) 583
 подкова 150
 пожар 72, 103, 138, 151, 152, 154, 388, 389, 400, 404, 438, 503
 пожинки 607, 608, 609, 611, 614, 615, 617–619
 покойник 120, 123, 525, 528, 529
 покрывание (квашней) 401
 половинка жернова 440
 полосатый 319
 полотенце 289, 416, 522, 551–553
 поминки 118, 121, 462, 469, 521
 поросенок 110, 463
 порча (молока) 209
 посев руты 581
 послепраздничные дни 588–590
 пост 362, 374, 380, 392, 395, 396, 398–402, 610
 потоп 189, 190, 197, 205, 238, 300, 301, 302, 304, 311, 312, 318, 320, 321, 322, 327, 330
 пояс: пояс благодати 312, 313, 315, 316; пояс Лаймы 312–314, 318, 319, 323; пояс Лаумы 303, 313, 314, 318, 322, 323; пояс согласия 110
 праздник Богоявления 410
 праздник Лаймы 332
 праздник Микелиса 620
 праздник Ржи 604, 605, 619
 Праздник середины зимы 410
 Праздник середины поста 399, 401, 406, 410
 праздник усопших, Велинес 118, 121, 122, 462, 521, 522, 526, 527, 528
 прародитель (предок) 308
 предреkanie (предвещание, предопределение) 255, 256, 260, 261, 263, 265, 266, 270, 272, 273, 276, 308, 317, 327, 331, 417, 418
 привидение 518
 привораживание 144
 прикосновение 289, 380
 примачество 347
 примиции 549, 551, 558, 559
 пробка 282, 419

проем 256, 377
 птица 135, 139, 140, 155, 157, 160–162, 177, 198, 221, 229, 230, 290; три птицы 290
 пук (вонючий газ) 90, 91
 Пупок 605
 Путешественник 606, 611
 пчела 228, 341–382, 414, 433, 471, 599; катание пчелок 117, 435
 пчеловодство 308, 344, 345, 346, 347, 350, 352, 360, 426

Р

радуга 110, 302, 303, 312–314, 317–319, 322, 323
 Райский Сад 185, 186
 рак 216, 219, 220
 распутник 424
 рвота (отрыгивание) 107, 132, 150
 Рождество / *Kalėdos* 73, 159, 185, 430, 433, 434, 435, 479, 519, 588, 589, 593, 600
 рожь 72, 73, 164, 186, 368, 392, 407, 521, 603–623; поднятие ржи 106, 583, 584
 роза 600
 роса 159, 199, 214, 230, 231, 328, 376, 378, 581; мучнистая р. 108–109, 112; р. Юргиса 584;
 праздник Росы 332
 рута 186, 327, 363, 368, 369, 581, 593, 594

С

сало 104, 105, 107, 397, 586
 свет (мир) 237, 316, 321
 свиной сон 109
 свинья 105, 107–113, 120–122, 275, 363, 402, 462, 463, 536, 551; голова с. 399; рыло с. 463, 536; хвост с. 75, 402; закалывание с. (скерстувес) 106, 120, 122, 462, 527, 536; жертвование с. 551, 552
 священники 518, 519
 седло 188, 201, 233, 234

селезенка 260, 464–466
 Сентябрь (посев ржи) 619
 сердце 149
 синий 318, 319
 сияние 319
 сказка 174–177, 181, 183, 286, 302, 450,
 512, 513, 520, 529, 530, 610
 скакание 367
 скарб (спрятанный) 134, 135, 143
 Скерстувес (праздник) 106, 121, 527
 скупость 349
 слепота 147, 150, 152, 154, 160
 смерть 117, 118, 169, 215–217, 219, 220,
 225–229, 231, 232, 249, 253, 264,
 266, 267, 269–274, 277–280, 289,
 300, 320, 325, 335, 338, 442,
 471, 472, 482, 483, 521; умерший
 не вове время 268–269
 снег 107
 сноп соломы 392, 393
 сносящий горы 190
 сноха 289–291, 347, 362, 364, 365, 368,
 370–372, 374, 375, 377–383, 599;
 кровь с. 75, 371, 372, 379; слезы
 с. 371–374
 сон 232, 471, 472
 сосед 430–433
 Сочельник 73, 75, 350, 374, 433, 573
 спать 232, 469; спящая королева 224
 Сретенье 410, 411, 418, 419
 стадо 353, 354; стадо Аушрине 197,
 198, 199, 209, 225, 232, 235, 236,
 253
 стебель (бобовых) 439, 440, 498
 столб (стойка, балка) 151, 407, 408,
 435, 436
 счастливый 288
 счастье 160, 161, 175, 179, 186, 241, 248,
 253, 254, 262, 265–267, 280, 281,
 284–286, 288–291, 310, 317, 319,
 336, 338, 339, 418, 431, 622
 сырой 57, 84, 89, 98, 130, 466

Т

табалай (муз. инструмент) 430–434

табалас (танец) 431
 талант 266
 танец молодой снохи 499
 творог 131, 132
 Тесмофории (гр.) 343, 380
 ткачество 342, 343
 топор 281, 282, 294, 305, 538, 539
 трехствольное (дерево) 291
 три 334, 335, 337; три кукушки 264;
 три лебедя 290, 291; три лаймы
 252, 254, 257, 258, 259, 261, 264,
 291, 316, 326; три птицы 290;
 три духа 217
 Троица 71, 356, 378, 520, 588, 589
 трутень 117, 344, 358–360, 362, 380;
 быть т. 362, 380
 туман 108, 322–324
 туча (облако) 109–111, 198

У

убывание 292, 293
 угол 412, 531
 уголь 97, 135, 516
 угощение после толоки 610
 уж 415, 416, 544, 548, 549, 558, 618;
 воздушный у. 139
 уздечка 201, 234
 умеренность (мера, воздержание)
 381, 429

Х

хлеб 88, 89, 317, 354, 355, 361, 362, 520,
 553, 585
 Хозяин 606, 607
 христианство 413
 хромота 150, 153, 154, 532, 533
 хряк 101–105, 108, 111, 112, 121, 125, 141,
 142, 456, 462, 463, 466; земля-
 ной хряк 463, 466

Ц

Цереалии (лат.) 583
 церковный двор 123, 525

Ч

чвикинас (еда) 75, 419, 420
 череп 105, 117, 118, 125
 черешня (дикая вишня) 157, 158, 161
 черный 139, 141, 142, 151, 152, 159, 160
 Чертова ступня 538
 Чертова тропа 538
 чертовы дороги 538
 Чертовы рыночки 538
 четное число 337
 число Лаймы 337
 чихание 227
 чума 300, 320–325, 330

Ш

шерсть 324, 360, 361
 Шилине 604, 620
 шиповник 204
 ширинка 419
 шюпинис (еда) 399, 402
 щепка 95, 97

Ю

Юрьев день, Юргинес 71, 106, 376, 378,
 394, 406, 576, 583, 589, 604

Я

яблоко 183–188, 190, 191, 199, 202, 229–
 231; собирать я. 187
 яблонево́й сад 181, 182, 184–186
 яблоня 184, 185, 190, 414
 явор 608, 610, 611, 612, 618, 622
 яворовый мост 609, 610
 ягненок (барашек) 218, 287–289, 310,
 362, 466

яйцо 102, 140–142, 160, 161, 198, 220,
 226, 227, 229, 273, 293, 375, 377,
 419

яички (test.) 102, 112, 121, 141, 142
 ястреб 176–182, 191, 196, 221, 265

В

Bobasuppe 371, 392

С

corē (гр.) 370

G

gabartai (ворота) 408

D

dirvolika 611

M

Mandragora officinārum (лат.) 85
melissa(i) (гр.) 343, 348
méros (гр.) 333
mētēr (гр.) 370

N

numphē (гр.) 370, 380, 381

P

plūdynē (напиток) 373
psyche (греч.) 524

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

- Ališauskas 2012 – V. *Ališauskas*. Dievai po Lietuvos dangumi. 1619 metai... Vienos dëlionës gabalëliai // Naujasis židinsys-Aidai. 2012. 2.
- Annuae 1618 – Annuae Litterae Societatis Jesu anni 1600. Antverpiae, 1618.
- Balys 1937 – J. *Balys*. Perkūnas lietuvių liaudies tikëjimuose // Tautosakos darbai. III. 1937.
- Balys 1940 – J. *Balys*. Lietuvių liaudies sakmës. I. Kaunas, 1940.
- Balys 1948 – J. *Balys*. Lietuvių tautosakos skaitymai. T. I–II. Vilnius, 1948.
- Balys 1949 – J. *Balys*. Istoriniai padavimai. Chicago, 1949.
- Balys 1966 – J. *Balys*. Lietuvių liaudies pasaulëjauta tikëjimų ir papročių šviesoje. Chicago, 1966.
- Balys 1968 – J. *Balys*. Papročiai // Lietuvių enciklopedija. T. XV. Vilnius, 1968.
- Balys 1977 – J. *Balys*. Apie mitologiją iš esmës // Naujoji Viltis. 10. 1977.
- Balys 1978 – J. *Balys*. Lietuvių kalendorinės šventës. Brooklyn; N. Y., 1978.
- Balys 1978a – J. *Balys*. Prof. J. Lebedžio knyga “Lietuvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime” / rec. // Draugas. Nr. 229 (34), 1978.
- Balys 1982 – J. *Balys*. Lietuvių liaudies pasakų antologija vokiškai / rec. // Draugas. Nr. 58 (11), 1982.
- Balsys 2010 – R. *Balsys*. Lietuvių ir prūsų dievai, deivës, dvasios: nuo apeigos iki prietaro. Klaipëda, 2010.
- Banaitis 1937 – J. *Banaitis*. Iš Mažosios Lietuvos tautosakos / surinko J. Banaitis, J. Bruožis, D. Jagomastas, R. Jankutë, A. Vilmantienë ir kt. // Tautosakos darbai. III. 1937.
- Basanavičius 1903 – J. *Basanavičius*. Iš gyvenimo vëlių bei velnių. Vilnius, 1903.
- Basanavičius 1921 – J. *Basanavičius*. Trakų ir lietuvių mitologijos smulkmenos. Vilnius, 1921.
- Basanavičius 1970 – J. *Basanavičius*. Rinktiniai raštai / Paruošë D. Krištopaitë. Vilnius, 1970.
- Basanavičius I–IV – J. *Basanavičius*. Lietuviškos pasakos įvairios. T. I–IV. Vilnius, 1903–1905.
- Benveniste 1969 – E. *Benveniste*. Le vocabulaire des institutions indo-européennes I: économie, parenté, société; II: pouvoir, droit, religion. Paris: Minuit, 1969.
- Beresnevičius 1990 – G. *Beresnevičius*. Dausos. Pomirtinio gyvenimo samprata senojoje lietuvių pasaulëžiūroje. Klaipëda, 1990.

- Beresnevičius 1992 – G. Beresnevičius. Sovijaus mitas kaip senosios baltiškos kultūros šifras // *Ikikrikščioniškosios Lietuvos kultūra* [Senovės baltų kultūra. T. 1]. Vilnius, 1992.
- Beresnevičius 1995 – G. Beresnevičius. Baltų religinės reformos. Vilnius, 1995.
- Beresnevičius 1999 – G. Beresnevičius. Lietuvių dievų tarpusavio santykiai // *Kultūros istorijos tyrinėjimai*. T. 5. Vilnius, 1999.
- Beresnevičius 2004 – G. Beresnevičius. Lietuvių religija ir mitologija: sisteminė studija. Vilnius, 2004.
- Beresnevičius 2006 – G. Beresnevičius. Žaibuojančios intuicijos ir struktūros [rec.: Algirdas Julius Greimas. *Lietuvių mitologijos studijos*, Vilnius: Baltos lankos, 2005] // *Šiaurės Atėnai*, 2006–06–03. Nr. 21 (799).
- Beresnevičius 2014 – G. Beresnevičius. Lietuvių religija ir mitologija // *Liaudies kultūra*, 2014. Nr. 2 (155).
- Bezenberger 1877 – A. Bezenberger. Eine neugefundene litauische Urkunde vom Jahre 1578 // *Altpreußische Monatsschrift*, 14. Königsberg, 1877.
- Biezais 1972 – H. Biezais. Die himmlische Götterfamilie der alten Letten. Uppsala, 1972.
- Bretkūnas 1590 – *Biblia tatai esti Wissas Schwentas Raschtas Lietuwischkai pergulditas per Jana Bretkuna Lietuwos Plebona Karaliaucziui*e (рукопись 1590 г.).
- Bretkūnas 1591 – J. Bretkūnas. Postilla, tatai esti Trumpas ir Prastas Ischguldimas Euangeliiu, sakamuiui Basznicoie Krikschonischkoie. Königsberg, 1591.
- BRMŠ I–IV – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. Vilnius. T. I: 1996; T. II: 2001; T. III: 2003; T. IV: 2005.
- Brodovskis – J. Brodovskis. *Lexicon Germanico-Lithvanicum et Lithvanico-Germanicum: rankraštiniis XVIII amžiaus žodynas* [издан в Вильнюсе в 2009 г. – *Примеч. перев.*].
- Būga I–III – K. Būga. Rinktiniai Raštai. I–III. Vilnius, 1958–1961.
- Buračas 1935 – B. Buračas. Kupiškėnų vestuvės // *Tautosakos darbai*. T. I. 1935.
- Buračas 1937 – B. Buračas. Kupiškėnų Sekminės // *Tautosakos darbai*. III. 1937.
- Butkevičius 1971 – I. Butkevičius. Lietuvos valstiečių gyvenvietės ir sodybos. Vilnius, 1971.
- Cappeller 1904 [1970] – C. Cappeller. Kaip senieji lietuvininkai gyveno. Heidelberg, 1904 [То же // *Lietuvininkai: Apie Vakarų Lietuvą ir jos gyventojus devynioliktajame amžiuje / paruošė V. Milius, vertė V. Jurgutis*. Vilnius, 1970].
- Clavis – *Clavis Germanico-Lithvana*. T. I: Aal – Lust: Msc 85 in 4^o; T. II: Maal – Zwölfter: Msc. 86 in 4^o [рукопись, написанная между 1673–1701 гг.].
- Čeplikaitė-Pakulienė 1937 – G. Čeplikaitė-Pakulienė. Dzūkų lalauninkai // *Tautosakos darbai*. III. 1937.
- Daukantas 1845 – S. Daukantas. Būdas senovės lietuvių, kalnėnų ir žemaičių. Peterburgas, 1845.
- Daukantas 1846 – S. Daukanto *Dajnes*. Žemajtiu pagal Zodiu Dajniniku iszrasytas... Petropilie, 1846.
- Daukša 1599 – M. Daukša. Postilla catholica, tai est Ižguldimas ewangeliiu kiekvienos nedelos ir szwėtes per wissús metų. Vilnius, 1599.

- Davainis-Silvestraitis 1973 – *M. Davainis-Silvestraitis*. Pasakos, sakmės, oracijos. Vilnius, 1973.
- Detienne 1971 – *M. Detienne*. Orphée au miel // *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. 12. 1971.
- Detienne 1972 – *M. Detienne*. Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce. Paris, 1972.
- Detienne, Vernant 1979 – *M. Detienne, J.P. Vernant*. La cuisine du sacrifice en pays grec. Paris, 1979.
- Dieveniškės 1968 – *Dieveniškės*. Vilnius, 1968.
- DLKŽ – Dabartinės lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1972.
- Dubingiai 1971 – Dubingiai. Vilnius, 1971.
- Dumézil 1929 – *G. Dumézil*. Le Problème des Centaures. Etude de mythologie comparée indo-européenne. Paris, 1929.
- Dumézil 1952 – *G. Dumézil*. Les Dieux indo-européens. Presses universitaires de France, 1952.
- Dumézil 1969 – *G. Dumézil*. Idées Romaines. Paris, 1969.
- Dumézil 1975 – *G. Dumézil*. Fêtes romaines d'été et d'automne: suivi de, Dix questions romaines. Paris, 1975.
- EDEL – Etymological Dictionary of the English Language. Oxford, 1910.
- Elisonas 1939 – *J. Elisonas*. Gamtos garsų pamėgdžiojima i lietuvių tautosakoje // *Tautosakos darbai*. T. VI. 1939.
- Fraenkel 1947 – *E. Fraenkel*. Sprachliche, besonders syntaktische Untersuchung des kalvinistischen litauischen Katechismus des Malcher Pietkiewicz von 1598. Göttingen, 1947.
- Gaidės ir Rimšės apylinkės 1969 – Gaidės ir Rimšės apylinkės // *Lietuvos TSR paminklų apsaugos ir kraštotyros draugija*. Vilnius, 1969.
- Gaigalaitis 1900 – *V. Gaigalaitis*. Die Wolfenbütteler litauische Postillen Handschrift aus dem Jahre 1573. Tilsit, 1900.
- Geitler 1875 – *L. Geitler*. Litauischen Studien. Prag, 1875.
- Gimbutienė 1985 – *M. Gimbutienė*. Baltai priešistoriniais laikais. Vilnius, 1985.
- Gisevius 1847 – *E. Gisevius*. Eine Littauische Ballade // *Neue Preussische Provinzial-Blätter*, Bd. III, 1847.
- Gizevijus 1970 – *E. Gizevijus*. Mano gyvenimas // *Lietuvininkai: Apie Vakarų Lietuvą ir jos gyventojus devynioliktajame amžiuje / paruošė V. Milius, vertė V. Jurgutis*. Vilnius, 1970.
- Glagau 1970 – *O. Glagau*. Lietuvininkų buitįs ir būdas // *Lietuvininkai: Apie Vakarų Lietuvą ir jos gyventojus devynioliktajame amžiuje / paruošė V. Milius, vertė V. Jurgutis*. Vilnius, 1970.
- Greimas 1966 – *A.-J. Greimas*. Sémantique structurale. Paris: Larousse, 1966.
- Greimas 1966a – *A.-J. Greimas*. Eléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique // *Communications*. 1966. Nr. 8.
- Greimas 1970 – *A.-J. Greimas*. Du sens. Essais sémiotiques. Paris, 1970.
- Greimas 1972 – *A.-J. Greimas*. Comparative Mythology // *Mythology / ed. P. Maranda*. PenguinBooks, 1972.
- Greimas 1973 – *A.-J. Greimas*. Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur // *Langages*. 8. XXXI. 1973.

- Greimas 1975 – A.-J. Greimas. Tāvvals – deus auctor facultatum // *Baltistica*. XI (2). 1975.
- Greimas 1976 – A.-J. Greimas. Maupassant. La sémiotique du texte. Exercices pratiques. Paris, 1976.
- Greimas 1976a – A.-J. Greimas. Vulcanus Jagaubis // *Metmenys*. 1976. Nr. 32.
- Greimas 1983 – A.-J. Greimas. Du sens II. Paris, 1983.
- Greimas 1983a – A.-J. Greimas. Sakmė apie Šovį, vėlių vedlį // *Metmenys* (Chicago). 1983. Nr. 45.
- Greimas 1984 – “Les voix du mythe en Lithuanie”. Entretiens avec Algirdas Julien Greimas // *Lalias*, 1984. Nr. 6.
- Greimas 1990 – A.-J. Greimas. Tautos atminties beiėškant. Vilnius; Chicago, 1990.
- Greimas 1991 – A.-J. Greimas. Iš arti ir iš toli. Vilnius, 1991.
- Greimas 1991a – A.-J. Greimas. La France est gagnée par l'insignifiance' // *Le Monde*. 1991-10-22.
- Greimas 1998 – A.-J. Greimas. Gedimino sapnas (lietuvių mitas apie miesto ikūrimą: analizės bandymas) // *Kultūros barai*. 1998. Nr. 8/9.
- Greimas 2005 – A.-J. Greimas. Lietuvių mitologijos studijos. Vilnius, 2005.
- Greimas 2008 – A.-J. Greimas. Le songe de Gediminas: essai d'analyse du mythe lithuanien de la fondation de la cité // *Rivista di semiotica*. 2008. Nr. 01/02.
- Grunau 1876–1896 – Simon Grunau's preussische Chronik / hrsg. von M. Perlbach, R. Philippi und P. Wagner. Bd. 1–3. Leipzig, 1876–1896.
- HDA III – Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 3. 1930.
- Hjelmslev 1971 – L. Hjelmslev. Essais linguistiques / Ed. de Minuit. 1971.
- Ivinskis – L. Ivinskis. Kalendorius arba metškaitlius. Vilnius, 1846–1867; 1878–1879.
- Jablonskis 1941 – K. Jablonskis. Lietuviški žodžiai senosios Lietuvos raštinių kalboje. T. I: Tekstai / sudarė K. Jablonskis. Kaunas, 1941.
- Jablonskis 1973 – K. Jablonskis. Lietuvių kultūra ir jos veikėjai. Vilnius, 1973.
- Jucevičius 1846 – Ludwik z Pokiewia. Litwa pod względem starożytnych zabytków i zwyczajów. Wilno, 1846.
- Jučas 1968 – M. Jučas. Lietuvos metraščiai. Vilnius, 1968.
- Jurgelionis 1913 – Mūsų knyga. Lietuvių mįslių rinkinys (su viršum 1000 mįslių) / Surinko ir paaiškino K. Jurgelionis. Chicago, III, 1913.
- Jurginis 1970 – J. Jurginis. Žemdirbių deivė // *Kultūros barai*, 1970, 4.
- Jurginis 1976 – J. Jurginis. Pagonybės ir krikščionybės santykiai Lietuvoje. Vilnius, 1976.
- Juška 1883 – A. Juška. Lietuviškos svotbinės dainos. T. I–II. Petropylė, 1883 [2 leid., Vilnius, 1955].
- Juška 1954 – A. Juška. Lietuviškos dainos. II tomas. Vilnius, 1954.
- Kalvaitis 1905 – Prūsijos Lietuvių Dainos / Surinko V. Kalvaitis. Tilžėje, 1905.
- Keleiwis – Keleiwis iz Karalaucziaus Broliams Lietuvininkams Žines praneszas. Verantwortlicher Redakteur Prediger Fr. Kurschat in Königsberg.
- Kerbelytė 1969 – B. Kerbelytė. Kai milžinai gyveno. Padavimai apie miestus, ežerus, kalnus, akmenis. Vilnius, 1969.
- Kerbelytė 1970 – B. Kerbelytė. Lietuvių liaudies padavimai. Vilnius, 1970.

- Kerbelytė 1993 – B. Kerbelytė. Algirdas Julius Greimas – mitologinių tekstų aiškintojas // Tautosakos darbai II (IX), 1993.
- Klvd – Prusijos Lietuvių Dainos. Surinko... Vilus Kalvaitis. Tilžėje 1905.
- Kossarzewski – Lituanica czyli Wiadomości o Litwie zebrane przez ... Ambrozego Kossarzewskiego (рукопись).
- Kossarzewski 1937 – Tautosaka iš Kossarzewskio "Lituanikos" // Tautosakos darbai. III. 1937.
- Krėvė-Mickevičius 1926 – V. Krėvė-Mickevičius. Kerai // Tauta ir žodis, IV, 1926.
- Krėvė-Mickevičius 1934 – V. Krėvė-Mickevičius. Patarlės ir priežodžiai. 3 tomai. Vilnius, 1934.
- Kurschat 1883 – F. Kurschat. Deutsch-litauisches Wörterbuch von Friedrich Kurschat. Halle, 1883.
- Lalis 1912 – Lenkų ir lietuvių kalbos žodynas. Surengė Antanas Lalis. Vilniuje 1912.
- Lasickis 1969 – J. Lasickis. De Diis samagitarum caeterorumque sarmatarum et falsorum Christianorum. = Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus. Vilnius, 1969.
- Laurinkienė 1996 – N. Laurinkienė. Senovės lietuvių dievas Perkūnas: kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose. Vilnius, 1996.
- Laurinkienė 2013 – N. Laurinkienė. Žemyna ir jos mitinis pasaulis. Vilnius, 2013.
- LEB – Lietuvių etnografijos bruožai / red. A. Vyšniauskaitė. Vilnius, 1964.
- Lebedys 1976 – J. Lebedys. Lietuvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime / sudarė V. Zaborskaitė. Vilnius, 1976.
- Lemeškin 2009 – I. Lemeškin. Sovijaus sakmė ir 1262 metų chronografas (pagal Archyvinį, Varšuvos, Vilniaus ir I.J. Zabelino nuorašus). Vilnius, 2009.
- Lemke 1884 – E. Lemke. Volksthueimliches in Ostpreussen. Edité par Harich. Mohrungen, 1884.
- Lévi-Strauss 1964–1971 – C. Lévi-Strauss. Mythologiques. T. I–IV. Paris, 1964–1971.
- LEW – E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg-Göttingen, 1962–1965.
- Lietuviškos vestuvės 1970 – Nežinomas autorius. Lietuviškos vestuvės // Lietuvininkai: Apie Vakarų Lietuvą ir jos gyventojus devynioliktajame amžiuje / paruošė V. Milius, vertė V. Jurgutis. Vilnius, 1970.
- Lietuwiszka Ceitunga – Lietuwiszka Ceitunga. Iszeinanti kas Utarninką. Klaipėda, 1877–1889.
- Ligers 1954 – Z. Ligiers. Ethnographie lettone. Paris, 1954.
- LKA – Lietuvių kalbos atlasas. T. I: Leksika. Vilnius, 1977.
- LKT – Lietuvių kalbos tarmės. Chrestomatija. Vilnius, 1970.
- LKŽ – Lietuvių kalbos žodynas. T. I–XX. Vilnius, 1941–2002.
- LLDK I – Lietuvių liaudies dainų katalogas. T. I. Vilnius, 1972.
- LMD – Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai (рукописи Литовского научного содружества, хранящиеся в Архиве Института литовской литературы и фольклора, Вильнюс).
- LT I–V – Lietuvių tautosaka. T. I: Dainos: Vilnius, 1962; T. II: Velykinės dainos: Vilnius, 1964; T. III: Pasakos: Vilnius, 1965; T. IV: Pasakos, sakmės, pasakojimai, oracijos: Vilnius, 1967; T. V: Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai: Vilnius, 1968.

- LTA – Lietuvių tautosakos archyvas (Архив литовского фольклора).
 LTAP – Lietuvių tautosakos apybraiža / red. K. Korsakas. Vilnius, 1963.
 LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas (Архив фольклорных рукописей Института литовской литературы и фольклора).
 Mannhardt 1936 – W. Mannhardt. Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936.
 Mansikka 1929 – V. Mansikka. Litauische Zaubersprüche. Helsinki, 1929.
 Merkinė 1970 – Merkinė. Vilnius, 1970.
 Mielcke 1800 – K.G. Mielcke. Littauisch-deutsches und deutsch-litauisches Worbuch. Königsberg, 1800.
 Mierzyński 1894 – A. Mierzyński. Przysięga Kiejstuta. Poznań, 1894.
 Mikhailov 1997 – N. Mikhailov. Vieno šaltinio lingvistinės-mitologinės reabilitacijos klausimu. Jono Lasickio “De Diis Samagitarum” // Naujasis židinys-Aidai. 1997. Nr. 11–12.
 Mikhailov 2004 – N. Mikhailov. Una curiosa coincidenza nei trattati di Lasicki (1580?) e di Thunmann (1772) // Res Balticae. 2004. Vol. 9.
 Mikhailov 2007 – N. Mikhailov. Ancora una volta sul Trattato di mitologia samogizia di Jan Łasicki // Res Balticae. 11. 2007.
 MLTE – Mažoji lietuviškoji tarybinė enciklopedija, II, 1968.
 Narbutt 1835 – T. Narbutt. Dzieje starożytnie narodu litewskiego. T. I: Mitologia Litewska. Wilno, 1835.
 Nef et al 1976 – F. Nef et al. Structures élémentaires de la signification. Bruxelles, 1976.
 Nesselmann 1851 – Wörterbuch der Littauischen Sprache von G.H.F. Nesselmann. Königsberg, 1851.
 Niemi 1996 – A.R. Niemi. Lituanistiniai raštai. Vilnius, 1996.
 Pašuta 1971 – V. Pašuta. Lietuvos valstybės susidarymas. Vilnius, 1971.
 Petrulis 1970 – J. Petrulis. Bitininkystė Varėnos rajone // Merkinė. Vilnius, 1970.
 Petrulis 1971 – J. Petrulis. Bitininkystė // Dubingiai. Vilnius, 1971.
 PPr – Patarlės ir priežodžiai. Vilnius, 1958.
 Praetorius 1871 – M. Praetorius. Deliciae Prussiae, oder Preussische Schaubühne / hrsg. von W. Pierson. Berlin, 1871.
 Puhvel 1974 – J. Puhvel. Indo-European Structure of the Baltic Pantheon // Myth in Indo-European Antiquity. Berkeley, 1974.
 Račiūnaitė-Vyčiniene 1999 – D. Račiūnaitė-Vyčiniene Daiva. “Lino mūka” lietuvių tautosakoje. Semantikos paieška // Liaudies kultūra, 1999, Nr. 2.
 Razauskas 1999 – D. Razauskas. Andajās, Nunadievis (ir Perkūnas): dar viena interpretacija // Tautosakos darbai. 1999. T. 11 (18).
 Razauskas 2004 – D. Razauskas. Vėjūkas: lietuvių vėjo demono vardo ir įvaizdžio rekonstrukcija, atsižvelgiant į vieną skitų atitikmenį (osetinių wəjɤg / wəjɤg). Vilnius, 2004.
 Razauskas 2010 – D. Razauskas. Ledkalnis tuo aukštesnis, kuo daugiau jo po vandeniu nematyti: Iljos Lemeškino *Sovijaus sakmė ir 1262 metų chronografas* // Tautosakos darbai. 2010. T. 39.
 Razauskas 2016 – D. Razauskas. *Visi dievai: “panteono” sąvokos kilmė, pirminis turinys ir lietuviškas atitikmuo. [Sovijaus studijų ir monografijų serija]* Vilnius, 2016.

- Rhesa 1825 – Dainos oder Littauische Volkslieder, gesammelt, übersetzt und mit gegenüberstehendem Urtext / hrsg. von L.J. Rhesa. Königsberg, 1825.
- RP – Rytų Prūsijos XVII amžiaus rankraštis, nežinomo autoriaus 40 lapų (Рукопись неизвестного автора из Восточной Пруссии XVII века, 40 страниц).
- Ruhig 1747 – Littauisch-Deutsches und Deutsch-Littauisches Lexicon, Worinnen ein hinlänglicher Vorrath an Wörtern und Redensarten, welche sowol in der H. Schrift, als in allerley Handlungen und Verkehr der menschlichen Gesellschaften vorkommen, befindlich ist: Nebst einer historischen Betrachtung der Littauischen Sprache; Wie auch einer gründlichen und erweiterten Grammatick, mit möglichster Sorgfalt, vieljährigem Fleiss, und Beyhülfe der erfahrensten Kenner dieser Sprache gesammelt von Philipp Ruhig... Königsberg, 1747.
- Sabaliauskienė 1969 – R. *Sabaliauskienė*. Piemenėlių vargai ir džiaugsmi // Liaudies kūryba. I. Vilnius, 1969.
- Savukynas 1970 – B. *Savukynas*. Dievai ir jų vardai // Kultūros Barai, 6, 1970.
- Savukynas 1990 – B. *Savukynas*. Tautos atminties ieškotojas // A.J. Greimas. Tautos atminties beiėskant. Apie dievus ir žmones. Vilnius; Chicago, 1990.
- Skardžius 1941 – P. *Skardžius*. Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius, 1941.
- Skeirytė 1972 – M. *Skeirytė*. Audimas // Kernavė. Vilnius, 1972.
- Skrodenis 1970 – S. *Skrodenis*. Kalendorinių apeigų tautosakos bruožai // Merkinė. Vilnius, 1970.
- Slančiauskas 1974 – M. *Slančiauskas*. Šiaurės Lietuvos pasakos. Vilnius, 1974.
- Slančiauskas 1975 – M. *Slančiauskas*. Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai. Vilnius, 1975.
- Slaviūnas 1955 – Z. *Slaviūnas*. “Svotbinės rėdos” pastabos ir paaiškinimai // Lietuviškos svotbinės dainos, užrašytos A. Juškos ir išleistos J. Juškos / paruošė V. Maknys, II. Vilnius, 1955. P. 569–594.
- Slaviūnas 1958–1959 – Z. *Slaviūnas*. Sutartinės: daugiabalsės lietuvių liaudies dainos. I–III. Vilnius, 1958–1959.
- Smoczyński 2007 – W. *Smoczyński*. Słownik etymologiczny języka litewskiego. Vilnius, 2007.
- Strykowski 1582 – M. *Strykowski*. Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszystkiej Rusi (wydana w Królewcu 1582).
- Szyrwid 1629 – C. *Szyrwid*. Dictionarium trium linguarum in usum studiosae juventutis. Wilno, 1629.
- Szultz 1673 – Compendium Gramaticae Lithvanicae Theophili Szultzen Past. Catenov. Regiomonti Typis Friderici Reüsneri Ser. El. Br. Typogr. Ao. 1673.
- TD – Tautosakos darbai. T. I: 1935; T. III: 1937; T. IV: 1938; T. VI: 1939; T. VII: 1940.
- Usener 1896 – H. *Usener*. Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896.
- Vaiškūnas 2007 – J. *Vaiškūnas*. On the Possible Astronomical Significance of Lithuanian Autumn Goat Ceremony // Lights and Shadows in Cultural Astronomy. Proceedings of the SEAC 2005. Isili, Sardinia, 28 Juny to 3 July. Isidi, 2007.

- Vaiškūnas 2012 – J. *Vaiškūnas*. Skaitant dangaus ženklus: lietuviško Zodiako pėdsakai. Vilnius, 2012.
- Vaitkevičiai 2001 – D. *Vaitkevičienė, V. Vaitkevičius*. XIII a. Lietuvos valstybinės religijos bruožai // Lietuvos archeologija. 2001. Nr. 21.
- Vaitkevičienė 2017 – D. *Vaitkevičienė*. Greimo mitologijos tyrimų takais // Tautosakos darbai. 2017. T. 53.
- Valaitytė 2013 – R. *Valaitytė*. The Myth of Sovijus and its Relation to Lithuanian Cultural Memory // *Sovijus*. Tarpdalykiniai kultūros tyrimai. 2013. T. 1. Nr. 1.
- Valančius 1867 – M. *Valančius*. Patarles Zemajcziu. Tilžėje, 1867.
- Valančius 1972 – M. *Valančius*. Raštai. I–II. Vilnius, 1972.
- Vėlius 1968 – N. *Vėlius*. Senųjų tikėjimų liekanos // Dieveniškės. Vilnius, 1968.
- Vėlius 1971 – N. *Vėlius*. Etiudas apie Šaukšteliškių pasakorių Balį Ilgevičių // Dubingiai. Vilnius, 1971.
- Vėlius 1977 – N. *Vėlius*. Mitinės lietuvių sakmių būtybės. Vilnius, 1977.
- Vėlius 1986 – N. *Vėlius*. Senovės lietuvių religija ir mitologija // Krikščionybė ir jos socialinis vaidmuo Lietuvoje. Vilnius: Mintis, 1986.
- Vėlius 1988 – N. *Vėlius*. Kaip baltai laidojo mirusiuosius // Kultūros barai, 1988, Nr. 1.
- Vėlius 1993 – N. *Vėlius*. Lietuvių mitologijos rekonstrukcija [apie A. J. Greimo tyrinėjimus] // Tautosakos darbai. 1993. T. 2 (9).
- Walter 2011 – P. *Walter*. The ditty of Sovijus (1261). The nine spleens of the marvellous boar: an indo-european approach to a Lithuanian myth // *Archaeologica Baltica* 2011. Vol. 15.
- Wolter 1886 – Ed. *Wolter*. Mythologische Skizzen // *Archiv für Slavische Philologie*. Bd. IX. 1886.
- Zinkevičius 1981 – Z. *Zinkevičius*. Lietuvių kalbos istorinė gramatika II. Vilnius, 1981.
- Вольтер 1886 – Э. *Вольтер*. Об изучении Литвы и Жмудии // Ковенския губернская ведомости. 1886. № 64.
- Вольтер 1886а – Э. *Вольтер*. Литовский катехизис Даукши 1595 г. (с объяснениями). СПб., 1986.
- Гинкен 1894 – Г.Г. *Гинкен*. Материалы по литовской этнографии // Живая старина. 1894. Вып. 3–4.
- Добрянский 1882 – Ф. *Добрянский*. Описание рукописей Виленской Публичной библиотеки, церковно-славянских и русских. Вильна, 1882.
- Каралюнас 2009 – С. *Каралюнас*. Древний литовский пантеон и его сравнительно-исторический контекст // Балто-славянские исследования XVIII. М., 2009.
- МНМ – Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1997.
- Оболенский 1851 – М. *Оболенский* (публ.). Летописец Переяславля Суздальского // Временник Императорского Московского Общества истории и древностей российских. Кн. 9. М., 1851.
- ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. Т. 2. III. Ипатьевская летопись. СПб., 1845.
- Разаускас 2010 – Д. *Разаускас*. Пенка семиотики на молоке образности: Альгирдас Жюльен Греймас или Альгирдас Юлюс Греймас? // Современная семиотика и гуманитарные науки / ред. Вяч.Вс. Иванов. М., 2010.

- Темчин 2010 – С.Ю. Темчин. О возможном восточном происхождении мифа о Совии, изложенного в иудейском хронографе 1262 года // *Senoji Lietuvos literatūra*. 2010. 29 knyga.
- Топоров 1966 – В.Н. Топоров. Об одной ятвяжской мифологеме в связи со славянской параллелью // *Acta Baltico-Slavica* III. 1966.
- Топоров 1972 – В.Н. Топоров. Заметки по балтийской мифологии... Б. О раннелитовских списках богов // Балто-славянский сборник. М., 1972.
- Топоров 1980 – В.Н. Топоров. Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980.
- Топоров 1987 – В.Н. Топоров. Заметки по похоронной обрядности (к 150-летию со дня рождения А.Н. Веселовского) // Балто-славянские исследования–1985. М., 1987.
- Топоров 1987а – В.Н. Топоров. О мифологизированных описаниях обряда трупосожжения и его происхождения у балтов и славян // Балто-славянские исследования–1985. М., 1987.
- Топоров 1990 – В.Н. Топоров. О «льняном» мифе в ареальной перспективе // *Croatica. Slavica. Indoeuropaea*. Wien, 1990.
- Юшкевич 1883 – Литовские свадебные народные песни, записанные Антоном Юшкевичем и изданные Иваном Юшкевичем. СПб., 1883.
- Юшкевич 1897–1922 – А. Юшкевич. Литовский словарь с толкованием слов на русском и польском языках. Т. 1: СПб., 1897; Вып. 2: СПб., 1904; Вып. 3 (Т. II, вып. 1): Пг., 1922.

Альгирдас Юлюс Греймас

О БОГАХ И ЛЮДЯХ

Исследования
по литовской мифологии

В ПОИСКАХ НАРОДНОЙ ПАМЯТИ

В оформлении обложки использована
репродукция картины М.-К. Чюрлениса
"Жертвенник" (1909)

Оригинал-макет А. С. Старчеус

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other INDRIK publications may be ordered by

www.indrik.ru

or by tel./fax: **+7 495 938-01-00**

Налоговая льгота –
общероссийский классификатор продукции (ОКП) – 95 3800 5

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.

40,5 п. л. Тираж 300 экз.

Отпечатано в ООО «Фотоэксперт»

Всемирно известный ученый
Альгирдас Юлюс Греймас
(1917–1992), лингвист, структура-
лист, мифолог, один из создате-
лей французской семиотической
школы в исследованиях по литов-
ской мифологии обращается к своим
литовским корням. В рамках струк-
турной антропологии и мифоло-
гической теории он рассматривает
литовское фольклорное наследие
как культурный текст, реконструи-
рует литовскую мифологию и мифо-
логический словарь по «осколкам»
этнографических, лингвистических
и фольклорных данных.

Части книги, написанные в разное
время (часть «О богах и людях»
впервые была опубликована
в 1979 г., часть «В поисках народной
памяти» — в 1990 г.), не потеряли
своей актуальности и сегодня.

Для широкого круга специалистов —
в области мифологии, семиотики,
фольклора, этнографии, антрополо-
гии, культурологии, религиовведе-
ния, литературоведения.