

## Земля-Мать в литовской народной традиции

Отождествление земли с женщиной и матерью — одна из наиболее широко распространенных универсалий в традициях разных народов мира, в том числе у балтов и славян. В патриархальном земледельческом обществе материнская ипостась земли была актуальна в немалой степени благодаря ее роли кормилицы, т. е. в силу ее значимости в прагматической сфере жизни, однако и в духовной культуре она была одной из основополагающих ценностей. Уважение и любовь к Земле ассоциируются с подобным эмоциональным отношением и к Матери. И Мать, и Земля являются чем-то родным, настоящим, надежной опорой. Владимир Николаевич Топоров, анализируя понятие Земли-Матери у славян, в основном у русских, утверждает, что Земля была объектом некоей религиозно-нравственной системы и что «Мать-Земля была высшим нравственным авторитетом, выросшим из должности-необходимости, ставшей порядком-правилом, той последней и высшей инстанцией, перед которой несли ответственность, на суд которой выносили то, что не могло быть решено иначе» [Топоров 2000: 269, 272]. Преклонение перед Землей должно было быть подкреплено определенной идеологией, которая в восточнославянской традиции, как отмечается, во многом была близка балтийской системе ценностей.

Для литовцев Земля также обладала высочайшим статусом в аксиологическом отношении и занимала важное место в религиозном мировоззрении. Это лучше всего прослеживается в аграрных обрядах, некоторых связанных с ними народных верованиях, сохранивших реликты древнего мифологического мировоззрения. В них проявляются тенденции сакрализации и даже обожествления Земли: она может быть представлена как священная стихия и как персонифицированное божество. Одним из наиболее ярких женских мифологических персонажей является как раз богиня земли, властительница хтонических сил мира. Это — литовская *Žemyna*, латышская *Zemes māte*. Земля и ее растительность с находящимися в надземном или подземном мирах живыми и мертвыми является сферой господства и попечительства этой богини. Литовская богиня земли могла быть просто отождествляема с землей. Об этом можно судить по тому, что Жямину иногда называли *Žemele* 'землица' (*Zemune, oder auch Zemele* — М. Преториус; [BRMŠ III: 121]); с другой стороны, обнаружены случаи, когда словами *žemyna*, *žemynos*, *žemuneka* называли саму землю.

*Rugiai iš žemynos virsta* 'Рожь из жямины расцветает' [Paulauskas 1977: 869].  
*Visi žemynon eis* 'Все в жямину пойду' [Ibid.: 869].  
*Žubers o juodom žemynėkom* 'Засыплют черной жяминеккой (землей)' [LMD III: 46b/5/].

Таким образом, *Žemyna* может иметь и нарицательное значение 'земля'. Со словами *žemyna*, *žemynėka* могут согласоваться те же эпитеты, что и со словом *žemė* 'земля' — *siera* 'сырая', *juoda* 'черная': *po sierąja žemyna* 'под сырой жяминной' [Paulauskas 1977: 869], *syrausioji žemynėka* 'сырейшая жяминекка' [LMD III: 131/12/], *o juodom žemynėkom* 'а черными жяминекками' [Ibid.: 46b/5/].

Богиня Жямина также могла представляться как мать. Примерно в 1970 г. в деревне Пеляса (совр. Белоруссия, р-н. Вороново) в разговоре с Марией Круопене (род. в 1920 г.) и ее сестрами я услышала возглас одной из них, обозначающий удивление, который, кстати, прозвучал очень естественно — *Žamyna mocina!* 'Жамина мать!' Позже от других жителей Пелясы и соседних деревень (Дубиняй, Смильгиняй) я получила подтверждение, что Жямина действительно называлась матерью в их краях, по-дзукийски — *mocina*.

Таким образом, *žemė* и *žemyna* — отчасти идентичные понятия. Оба слова могут иметь значение земли как материальной субстанции. Оба могут быть связаны с божественным материнством — как *Žemė Motina* 'Земля Мать', так и *Žemyna Motina* 'Жямина Мать', на что указывают уже сами их номинации.

В литовском языке и народной традиции представление Земли как матери основано на функциональном тождестве земли и матери. И земля, и мать — обе родительницы, кормилицы, «носительницы», покровительницы:

*Žemė reikia gerbti, ba žemė yra mūsų motka* 'Землю надо уважать, так как земля наша мать' [LTR: 1580/828/].

*Žeme, motina mano, aš iš tavęs esu, tu mane šeri, tu mane nešioji, tu mane po smerčio pakavosi* 'Земля, мать моя, я из тебя возник, ты меня кормишь, ты меня носишь, ты меня после смерти схоронишь' [Ibid.: 1539/39/].

*Žemė, dėl prigimimo motina tikroji, vis gimdo, tauso, pena ir vis palaidoja* 'Земля, по рождению мать настоящая, все рождает, бережет, кормит и все хоронит' [LKŽ XX: 313].

Таким образом, Земля считается матерью всего окружающего нас мира, а равно и человеческого существа. К земле обращаются — «мать моя» и объясняют: «я из тебя произошел». Следовательно, человек осознает свое происхождение из земли и воспринимает себя как земное

существо — не только из-за своей земной природы, но и из-за того, что вся его жизнь проходит на земле «носителнице», как на руках матери.

Земля — родительница в самом широком смысле: из ее чрева выходят все творения живого хтонического мира. Давать жизнь — это, как уж было упомянуто, одна из основных функций и богини земли, отождествляемой с самой землей. Матей Преториус отмечал по этому поводу: *dem die Zemynene || giebt u erhält, ihrer Meinung nach so Menschen Denn Vieh, u allen Dingen || das Leben [...] Wird jemand geboren, komt jemand zu einem || Stande, wird einem Hauß Wirth ein Pferd oder ander Vieh geboren, für || allen Dingen muß die Zemynene verehrt werden, daß sie allen das || Leben giebt und erhält* ‘Жяминеле дает и сохраняет жизнь человека и животного, и всех живых существ [...] Или что рождается, или в новое состояние переходит, или у хозяина жеребенок появляется, везде и всегда прежде всего должна быть почитаема Жяминеле (Zemynene), поскольку она всем жизнь дает и сохраняет’ [BRMŠ III: 197, 300].

С функцией Земли-Матери как родительницы, носительницы жизни, возможно, связано представление о толстеющей, полнеющей как живое существо земле. Речь идет о выражении в словаре Йокубаса Бродовска: *Zėme nutuks* ‘Земля ожиреет’. Рядом же дается немецкое соответствие: *Die Erde wird dick* [BRMŠ IV: 22]. Толстеющая земля здесь могла бы восприниматься как носительница жизни, потенциальная роженица.

Однако существует яркое различие между настоящей матерью и землей с точки зрения выполняемых ими функций: только Земля-Мать может приютить земные существа после их смерти. Как известно из устной традиции, земля, точнее ее недра, подземелье — место пребывания душ умерших. Здесь души попадали во владения хозяйки этих недр, богини земли. По словам Матея Преториуса, если кто-то умирает, опять же Жяминеле (Zemynene) кланяются: *Stirbt jemand, wird die Zemynene bedienet, || ja ihr vertrauet, das, was sie der verstorbenen Seelen wiinschen u gönnen* ‘Под ее покровительство передается все, чего они душе покойного желают и хотят’ [BRMŠ III: 197, 300]. С другой стороны, умершие, по поверьям литовцев, жямайтийцев и древних пруссов, *ob müssen diejenigen so da sterben der Zamoluksej d.i. der Erdgöttin dienen* ‘должны служить Жямелюке (Zamoluksej), т. е. богине земли’ [Ibid.: 107, 228]. Таким образом, Жямина, как и сама Земля, является также матерью душ умерших, которые ей подвластны. В этой сфере ее материнская функция не менее важна, чем при встрече новой жизни или создании этой жизни самой Землей-Матерью.

Функцию покровительства душам под землей выполняла и латышская *Zemes māte*. Она, как и Жямина, принимала умерших [Šmitas 2004:

26–27], запирая их в своих недрах. Как засвидетельствовано в латышской мифологической традиции, *Zemes Māte* (также и *Veļu Māte* ‘Мать Душ’) имела ключи от могил [ME II: 226].

Основные характеристики Земли как мифического универсума отражают уже упомянутые здесь эпитеты, употребляемые в литовском разговорном языке и в фольклоре: *tamsi* ‘темная’ (*in tamsių žemelį* ‘в темную земельку’ [LTR: 2375/122/]), *juoda* ‘черная’ (*juoda žemelė* ‘черная земляца’ [LKŽ XX: 315]; *juodoji žemaitė* ‘черная земелька’ [Ibid.]), *siera* ‘сырая’ (*siera žemelė* ‘сырая земляца’ [LKŽ XX: 315; LTt II: 565; JLD: 1180, 1181, 1183]).

*Siera žemė* — калька выражения *сыра земля*, пришедшего от восточнославянских соседей, ср.: рус. *Мать сыра земля* [СД II: 316], белорус. *маці — сырая Зямля* [БМ: 201], укр. *мати — сира земля* [УМ: 294]. Только слово *сыра* в литовском языке (из-за похожего по звучанию *сера*) превратилось в *siera*, хотя должно было быть переведено *drėgna* или *šlapia*, что является основным значением слова *сыра*. Сырость у восточных славян считается обязательным признаком плодородной земли. Только сырая, увлажненная дождем или другими водами почва может быть плодородной, и в этом основная сила земли. Сырость земли особого рода, это — не просто влажность, не просто ее увлажнение водами, это свойство рождает ассоциации с плодородной силой. «Сырость в мифопоэтическом сознании только та влага, в которой кроме водной субстанции присутствует нечто такое, что имеет непосредственное отношение к творению жизни от ее зарождения до созревания плода» [Топоров 2000: 259–260]. То же выражение *Мать сыра земля* означает прежде всего землю, оплодотворенную небесной влагой и готовую родить [СД II: 316; Ūsaiytė 2002: 148–150]. А это, без сомнения, основная функция Земли-Матери.

### *Sacrum* и *sanctum*

Как утверждает Мирча Элиаде, появление земледелия по существу меняет не только хозяйственный уклад первобытного человека, но прежде всего *устои святости*. Начинают действовать новые религиозные факторы: половая принадлежность, плодовитость, мифология женщины и земли и т. д. Религиозный опыт становится более конкретным, более связанным с жизнью. Великие богини-матери и сильные боги или гении плодородия намного более «динамичны» и доступны людям, чем Бог-создатель [Eliade 1997: 88]. Таким образом, по замечанию Элиаде, с появлением земледелия религиозный опыт крестьянина становится более ориентированным на ежедневное существование и связанным с

практической деятельностью и ее целями, однако, с другой стороны, можно заметить и то, что представитель аграрной культуры выделяет землю как специфическую ценность, в которой, помимо ее материальности, различается еще и метафизический уровень — мир сверхъестественных явлений, связанных с землей и ее недрами. Поэтому, хотя *Žemė* часто означает то, что является совершенно «земным», материальным, видимым и реальным, одновременно это понятие могло ассоциироваться с более абстрактными и тонкими вещами: с тем, что является «совсем другим» — *ganz andere*, по словам Рудольфа Отто [Отто 1963: 28–37]. Земля проявлялась для религиозного человека в виде иерофаний. Осознавая таящуюся в земле силу и причисляя ее к большим ценностям, литовцы называли землю святой, как и восточные славяне: *Kaip tave šventa žemelė nešioja?! ‘Как тебя святая земля носит?!’* [BIR 1: 5]; *Šventoji žeme, žeme, žeme, žemela!* ‘Святая земля, земля, земля, земелька!’ [LTR: 6258/89/], белорус. *Зямля святая, яна наша маці* [БМ: 201].

Подобно тому, как небо в мифическом мире связано с трансцендентностью, направленной в бескрайние высоты, земля также представляется имеющей «потусторонний мир», расположенный в хтонических глубинах. Если небесная бесконечность и усматриваемая в ней трансцендентная плоскость связана с неизмеримой высотой, то аналогичная плоскость земли связана с тайнами, кроющимися в ее глубинах — недрах. Религиозный человек верил, что его отношения со святой Землей-Матерью могли повлиять на действия хтонических сил, заключенных в недрах земли, на плодородие растительности. Само плодородие могло осознаваться как иерофания хтонической Матери. По словам Натана Сёдерблома, сакральность считалась некоей силой или мифическим явлением, направленным на определенные существа, вещи, события или действия [Söderblom 1913: 731]. Видимо, сакральность Земли-стихии и существа, ее олицетворяющего, могла проявляться как специфическая сила, отражающаяся в процессах вегетации растений или в таинственных феноменах, происходящих под землей, как неведомая и непонятная человеку мистика. Это материнство Земли по отношению к ушедшему в мир иной, эта *mysterium tremendum* (страшная тайна) ее темных недр относится к специфической сфере религиозных явлений, связанных с землей.

Религиозный литовец, будучи официально христианином, сохранил живую связь со своей исконной религией и еще в прошлом столетии рассматривал Землю-Мать как сакральную сущность. Такое отношение к земле довольно ярко проявлялось не только в значимых ситуациях бытия, обрядах перехода, но также и во время сельскохозяйственных работ — в начале и в конце земледельческого цикла, как это пока-

зывают достаточно устойчивые народные верования и обычаи. Люди понимали, что прикосновение к Земле может так или иначе на нее повлиять, поэтому при обработке земли следовало исполнять определенные обряды, которые явно демонстрируют религиозную связь человека с хтонической основой его бытия.

Существовала естественная потребность обращаться к Земле-Матери весной при первом выходе в поле и осенью при сборе или после сбора урожая. В первом случае это делалось с целью задобрить обладающую плодородными силами кормилицу, чтобы она была благосклонна к крестьянину, во втором случае — чтобы поблагодарить ее за предоставленные земные плоды. К началу работ на земле готовились как к важному акту, требующему внутреннего подъема, устанавливали духовную, религиозную связь с Землей как с божественной сущностью: идущий в первый раз в поле пахарь умывался, одевался в чистую одежду, старался быть в приподнятом настроении, даже запевал песню [BĪŽ: 6/73]. Знак высокого уважения к земле — ее целование:

*Artojas, pirmąkart išėjęs į lauką, bučiuoja žemę, kad ji gerą derlių išduotų, neprasisvertų ir ko nors pikto nepadarytų* ‘Пахарь, первый раз выйдя в поле, целует землю, чтобы она дала хороший урожай, не расступалась и чего-нибудь плохого не сделала’ [BĪŽ: 3/37].

Оказывать знаки уважения земле было актуально и перед посевной; земледелец, начинавший сеять, тоже обычно целовал землю [ibid.: 24/368].

Землю целовали в различных ситуациях, не только перед началом ее обработки. Говорили: *Ar žemę pabučiuosi, ar mūkele, tai lygūs bus atpuskai* ‘Землю ли поцелуешь или распятие, одинаковое будет отпущение [грехов]’ [BIR I: 4/10]. Хотя христианство укоренилось уже давно, землю все еще целовали в литовских деревнях, как зафиксировано в окрестностях Дусетай, — утром и вечером, перед началом и концом молитв, или, как замечено в окрестностях Салантай и Лишкявы, — после молитв. и такое смешение традиций показывает, насколько была живуча традиция почитания земли:

*Seniau bučiuodavo po poterių rytą ir vakare žemę, žodžių nesakydavo* ‘Раньше целовали после молитв утром и вечером землю, слов не говорили’ [BIR: 4/7].

*Kai buvau maža, pakalbėjus poterius turėdavom pabučiuoti žemę <...>* ‘Когда я была маленькая, после молитв мы должны были поцеловать землю’ [ibid.: 4/6].

*Ypač vaikams sukalbėjus poterius liepdavo pabučiuoti žemę užtat, kad žemė — mūsų motka* ‘Особенно детям после прочтения молитв велили поцеловать землю, поскольку земля — наша мать’ [ibid.: 4/4].

В последней приведенной здесь цитате объясняется, почему надо целовать землю — поскольку она «наша мать», следовательно, почитая ее как мать мы должны ее целовать, так же как из уважения мы целуем руку матери. Кое-где в Литве, например около Видукле, землю целовали 7 или 12 раз в день:

*Žemę, kaip maitintoją, reikia pirmą gegužės mėn. dieną septynis kartus pabučiuoti* ‘Землю, как кормилицу, нужно в первый день мая семь раз поцеловать’ [BIR: 4/8].

*Žemė žmones maitina ir rėdo, dėlto reikia į dieną dvylika sykių pabučiuoti žemę* ‘Земля людей кормит и обеспечивает, поэтому нужно в день двенадцать раз поцеловать землю’ [Ibid.: 4/9].

По свидетельству более раннего источника XVII в., целование земли могло быть частью общественных обрядов. Преторий описывает, как недалеко от Вайнотай один старый жямайтиец, считавшийся волшебником, поздним летним вечером, когда было очень звездное небо, стоял между двумя дубами, потом упал на колени и три раза поцеловал землю. То же делали и другие люди: стоя на коленях у дуба с поднятыми руками, они смотрели на небо и шептали молитвы, а потом три раза целовали землю. Старый жямайтиец все это делал, чтобы узнать, что случилось с одним ушедшим на войну и пропавшим без вести литовцем. Выполнив обряд, жямайтиец рассказал собравшимся родственникам, что тот человек на войне был три раза ранен, но поправился [BRMS III: 158–159, 269]. Объяснение, почему в этом случае обращались к земле словно с просьбой о помощи, мы находим в письменных источниках XVIII в.: *semnes mahte, diese herschet unter der Erde, daher fordern sie von ihr, wann sie etwas verlohren* ‘Земля-Мать, она правит под землей, поэтому у нее спрашивают, если что-то пропало’ (Якоб Ланге; [BRMS IV: 170]; см. также [Ibid.: 166, 179, 184, 208]). Таким образом, во власти Земли-Матери, хозяйки подземных владений, по поверьям, находилось раскрытие тайн, связанных с исчезновением людей и вещей. Вероятно, исполняя обрядовые действия с подобной целью, люди и могли целовать землю.

Религиозное отношение к Земле-Матери отражалось и в других ритуальных действиях, выражающих высочайшее почтение: перед посевом человек снимал шляпу, опускался на колени и крестил почву, «делал на земле крест», а потом, встав, снова крестил землю [BIŽ: 23–24/363]. Посеяв злаки, опять же нужно было «поцеловать землю этого участка, тогда лучше уродятся злаки» [Ibid.: 30/475]. В окрестностях Шяуленой в начале посевной приносили освященные злаки и [освященную?] воду. Водой обливали руки, крестили поле, потом целовали землю и начинали сеять, проговорив перед этим какие-то слова [Ibid.: 24–25/

381]. В других случаях освященной водой поливали зерно перед посевом, таким образом, видимо, передавая ему защиту и витальные силы [Ibid.: 42/685].

Некоторые из описанных обрядов, отражающие почтение к земле — коленопреклонение, перекрещивание, — по своей форме, конечно, уже связаны с христианской традицией, однако их цель и адресат сформированы еще хранящимся в народном сознании более ранним мифопоэтическим мировоззрением. Многогранная народная культура подтверждает, что элементы христианского ритуала могли использоваться довольно универсально: и в этом случае, снимая шапку, опускаясь на колени и перекрещивая почву, люди стремились выразить не только глубокое уважение почитаемому объекту, но и желание уберечь от злых сил эту проявляющуюся иерофаниями стихию.

Земле-Матери приносились жертвы, и это подтверждает, что хтоническая сфера, по поверьям, заключает в себе нуминозное начало. Преторий отмечает, что потомки пруссов «придерживаются мнения, что в земле скрыто нечто божественное» [BRMŠ III: 196, 300]. Что представляет собой божественность земли, как она могла проявляться, прямо не объясняется. Следует считать, что эта божественность земли специфическая, иная, чем у небесных божеств. По замечанию В. Н. Топорова, Земля имеет нечто божественное, и представляется, что эта божественность иная, чем «божественность» языческих божеств [Торогов 2000: 265]. Божественность земли — это, как можно прокомментировать, опираясь на контекст мифологического содержания ее образа, — особая сила, выходящая из темных глубин хтонического мира, тяжелой земной материи и дающая потенцию вегетативной витальности, с которой тесно связана и властительница этой стихии — богиня земли. Последняя является олицетворением этой специфической силы земли, хтонической нуминозности. В земле или в пшеничном колосе скрыта Жямина, так же, как, по словам Эмиля Дюркгейма, «Зевс скрыт в каждой капле воды, как Церера в каждом снопе урожая». Видимо, божественная сущность может представляться не только в конкретном и осязаемом облике, но вместе с тем трактуется и как абстрактная сила, которая проявляется в пространстве и «таится в каждом из своих творений» [Durkheim 1999: 222]. К Земле, видимо, обращались отчасти как к божеству, веря, что в комьях земли находится Жямина. Этим, скорее всего, мотивируется и упоминавшаяся потребность приносить жертвы земле, то есть скрытому в ней божественному началу. Люди приносили материальные жертвы — хлеб, соль, чтобы обрабатываемая почва также дала человеку подобные блага. Собираясь пахать, приносили хлеб, иногда и соль. Крестьянин жертвовал земле, чтобы получить от нее зре-



лые колосья пшеницы, иначе говоря, хлеб. Поэтому принесенный хлеб при проведении первой борозды опахивали, чтобы год был урожайным [Blž: 6/79, 80]. Или после проведения нескольких борозд тут же в поле ели хлеб, кормя им и коня [Ibid.: 6/86]. Иногда с буханкой хлеба хозяин обходил поле, чтобы уродилась пшеница [Ibid.: 6/76, 77]. Также хлеб и соль клали в землю, выполняя некоторые работы, связанные с землей, например при посадке дерева [Ibid.: 117/1882]. Хлеб, как и пшеница, — атрибуты, свойственные земле, а нередко и самой богине земли, которыми *pars pro toto* может быть представлена дающая урожай земля и ее божество.

Земле приносили даже кровавые жертвы: Жямине или не называемой по имени богини земли приносили в жертву домашних животных и птиц — свинью или курицу и петуха [BRMS II: 605–606, 608; III: 188, 293]. Известно, что кровью животных могли окроплять дерево в надежде на хорошие плоды. В других случаях под корнями плодоносного дерева закапывалось животное: поросенок, цыпленок, кот, собака [Blž: 117/1184, 1885].

Ритуалы жертвоприношения, являясь составной частью аграрных процессов, свидетельствуют о живой, периодически обновляемой связи *homo religiosus* с землей, для поддержки плодородной силы которой, ее божественного проявления и гарантии благосклонности ее божественного начала и приносились эти жертвы.

Йоханн Якоб Бахофен, известный швейцарский ученый, исследователь античной мифологии и обрядов, наделяет землю признаком *sanctum* — ‘то, что свято, неприкасаемо’. Наряду с этим термином он употребляет и *sacrum* — ‘то, что свято’. Оба понятия связаны со священным, святым. Однако Бахофен обнаруживает между ними различие, утверждая, что *sanctum* отражает признаки теллурической (земной) материи, а *sacrum* — светящегося пространства. Таким образом, *sanctum*, по его мнению, связано с землей и хтоническими силами, а *sacrum* — с распространяющимися свет началами и с высшими божествами. В дальнейших рассуждениях он приходит к выводу, что *sanctum* выражает женский принцип неподвижной материи, *sacrum* — мужской кинетический [Bachofen 1967: 40]. Таким образом, *sanctum* могло бы быть критерием оценки земли, земных объектов: насколько они содержат *sanctum*, насколько они являются неприкасаемыми, незагрязненными, чистыми, насколько они сохранили свою настоящую, ненарушенную, не оскверненную природу.

Еще наши предки оберегали землю от осквернения — не только физического, материального, но и от энергетического, например, землю нельзя было бить. В поверьях это выражается как табу:

*Anys sakydavo, kad nevalnia žemė nei mušt, nei kitaip kaip išnevožyt* 'Они говорили, что нельзя землю ни бить, ни иначе как-то не уважать' [BIR 1: 4/10].

*Seniau senieji bardavosi, kada vaikai žemę mušdavo* 'Раньше старики ругались, когда дети землю били' [Ibid.: 4/15].

*Žemė nemožna runciu mušt, ana mus peni* 'Землю нельзя рукой бить, она нас кормит' [Ibid.: 4/16].

Строго запрещалось с негативными намерениями плевать на землю, что подтверждает и русская традиция. Это — оскорбление и осквернение Земли, как думал простой крестьянин и, между прочим, Достоевский [Торогов 2000: 271].

Следовательно, должно сохраняться *sanctum* Земли. Совсем другое — прикосновение к ней с позитивной целью — целование. В последнем случае ее *sanctum* не нарушается, поскольку целуется земля из-за своей святости, из-за того, что к ней ощущается безусловное, *a priori* почтение. Святость Земли специфична, ее следует связывать не только с проявлением теллурических сил (которые имеют иной характер, чем небесные силы), но и с ее *sanctum*, словно сохранившейся первоначальной чистотой.

Таким образом, если *sacrum* более свойственно небу, патристическому началу, мужским религиозным фигурам и феноменам, связанным с духом (хотя это, следовало бы признать, скорее патриархальный взгляд), *sanctum* — прежде всего атрибут земли, хтонического мира, женского и матристического начала и связанных с ним божеств, явлений души, признак, определяющий их уровень и качество в системе религиозных ценностей.

## Иерогамия

Тему Земли-Матери продолжают и связанные с ней фрагменты сюжета священного брака, которые иногда прямо свидетельствуют о иерогамии Земли и Неба, но чаще всего лишь аллюзиями, метафорами указывают на этот сакральный контакт основных противоположных полюсов мира и на его следствия во всеобъемлющем мироздании и теогоническом процессе. Один из классических примеров, зафиксированных в письменных источниках, — контакт греческой Геи, персонифицированной, обожествляемой Земли, и Урана, Неба, вследствие которого появляются боги и другие существа мифического мира: титаны и титаниды, среди них — Рея и Крон, родители Зевса; они произвели на свет Теиду, Гипериона и Япета и других наследников [Hes. Theog.: 45–46, 132–149]. В восточнославянской мифологии бога Неба может представлять Перун, а Землю-Мать — хтоническое божество Мокошь, отражающая

по своей сути идею сырости, необходимой для зарождения жизни. В традициях различных народов иерогамия символизирует и просто связь Неба и Земли, проявляющаяся в природных явлениях, таких, как гром, молния, дождь. Обработка земли — пахота, посев также могут быть интерпретированы в народных поверьях как проявление священной свадьбы [МНМ II: 422–423; Simek 1984: 178–179; Топоров 2000: 263, 266]. Священная свадьба — это мифическая модель соития, которое как символический прецедент может проявляться в специфических образах во всем пространстве мифологической традиции: как в необъятном универсуме, в мире богов, так и в мире человеческих существ, которые символически повторяют созидательное действие, производимое первыми мифическими прародителями. Таким образом, демонстрация контакта Неба и Земли, а также заменяющих их нуминозных персонафицированных существ, одновременно словно дает идеальный пример соединения полов, слияния духовного и душевного начал (дух, как известно, представляет небо, душа — землю).

Как уже говорилось, в патриархальном сознании Небо и Земля составляют различные по своему характеру полюса мифического мира: в е р х н и й, связанный со светом, неограниченным небесным пространством, андрогенным принципом, концепцией Бога-отца; и н и ж н и й, который ассоциируется с тьмой, земными и подземными глубинами, женственностью, Богиней-матерью. Это — основная оппозиция окружающего нас космоса, бытия, с одной стороны, рождающая напряжение и конфронтацию, с другой — таящаяся в этих противоположных полюсах, в их внутренней природе тенденция к соединению ведет к уничтожению противоположностей, к хоть и временному, но периодическому повторению и созданию новой жизни.

На формирование концепции земли как матери решающее влияние могло оказать появление земледелия. Женщина не только выполняла работы на земле, но и могла спокойно, не спеша наблюдать, как из упавшего в землю семени пробивается росток. Земля воспринималась как большое чрево, в котором из посеянных семян завязывается зародыш. Таким образом, Земля становится матерью [Элиаде 1998: 278]. Жест сеятеля здесь обретает тайный смысл. Это созидательный жест, а плуг считается фаллическим символом. Сам аграрный акт сближается с половым актом — это хорошо известно из истории религии. Однако без дождя земля не плодородна, поэтому она должна быть оплодотворена небесной бурей [Там же].

Концепция Неба как Бога-отца хорошо сохранилась в представлениях о римском Юпитере, боге неба и бури. Само имя Юпитер (*Juppiter, Iovis Pater*, более ранняя форма — *Diespiter*), компонент *-piter* в кото-

ром связывается с лат. *pater* ‘отец’, постулирует идею Бога-отца [МНМ II: 679]. В балтийской мифологии существуют теонимы, в которых можно усмотреть корень *pat-*, имеющий значение отца, супруга, мужчины. Это Жемепатис (*Žemėpatis*), литовский бог земли, покровитель хозяйства и дома, Димстипатис (*Dimstipatis*), литовский бог дома и огня, Вейопатис (*Vėjopatis*), литовский бог ветра, Раугуземапатис (*Rauguzemapatis*), литовский бог закваски. Компонент *-patis* в этих именах богов связан со словом *pats*, которое в литовском языке используется не только как местоимение ‘сам’, но и как существительное, означающее именно мужа, супруга (соответственно и *patī* ‘сама; жена’; кстати, Жемина могла назваться — *Zemes pati* — [BRMŠ IV: 29]; см. также [Ibid.: 82]); *Kai geras pats, gera pati, tai gražiai i gyvena* ‘Когда хорош муж, хороша жена, то и живут красиво’ [LKŽ IX: 633]; *Pasiuto bartis pati ant paties* ‘Жена бешено ругается на мужа’ [Ibid.]; *Patie mano, širdžiau mano!* ‘Муж мой, сердце мое!’ [Ibid.]; *Pats su pačia, katė su šuniu — teip ir kulia* ‘Муж с женой, кошка с собакой — так и бьются’ [Ibid.: 634]. *Pats* родственно латинскому *pater*; далее оба эти слова связаны с индоевропейским \**patēr*. Таким образом, балтийские языки и мифология демонстрируют существование целого ряда богов, которых можно трактовать как персонажей типа Бога-отца, об этом свидетельствуют уже сами обозначающие их теонимы.

В литовских загадках можно найти намеки на образ Земли как матери, Неба как отца, а также на их детей — сына и дочь:

*Močia didelė, tėvas dar didesnis, sūnus sukčius, duktė — žabalė* ‘Мать большая, отец еще больше, сын мошенник, дочь — слепая’ (Отгадка: земля, небо, ветер, ночь [LTR: 4102/279/]).

Среди литовских богов неба значение отца, то есть божественного отца, сохранил, кроме уже упомянутых здесь божеств, еще и Перкунас. В одной фольклорной записи Йонаса Басанавичюса приводится субститут имени Перкунаса — батюшка (*tėvulis*): *vėšas tėvulis graudža* ‘старый батюшка гремит’ [BsFM: 178]. Такую трактовку Перкунаса подтверждают и данные латышского фольклора: *Ei, Pērkonī, vecais tēvs* ‘Эй, Перкун, старый отец’ [LTdz: 7845]. Перкунас для латышей и для литовцев, как показывают приведенные здесь выражения, — старый отец. В литовской устной традиции Перкунас не только обозначен как отец, но еще и утверждается, что от него зависит урожай хлебов, иначе говоря, плодородие земли:

*Juo Tėtis padangėmis dardės, juo mus' jewelei užderės* ‘Чем больше Отец будет по поднебесью грохотать, тем лучше наш хлеб уродится’ [KlvK: 111].

Мы должны это понять так: чем больше будет греметь гром, тем лучше уродится пшеница. Здесь уже совсем ясно говорится, что небесный Отец, то есть Перкунас, является гарантом плодородия, или, иначе говоря, он, как Отец, влияя на Землю, пробуждает ее плодородные силы. Следовательно, здесь идет речь об иерогамии, только, как мы видим, с использованием метафорического языка.

Священная свадьба Неба или замещающего его божества, как показывает приведенная сентенция, Перкунаса с Землей. происходила весной. Возможно, время этой свадьбы совпадало с первой грозой, которая обычно бывала после таяния снега во второй половине марта или в апреле. Деревенские люди представляли, что весной, на Благовещение или день св. Юргиса (Георгия), земля раскрывается после зимних холодов. В песнях праздника Юргинес отмыкающим недра земли является сам Юргис [LTR: 2920/58/; 1924/14/], который, кстати, в более позднее время мог стать и заменой Перкунаса (*Perkūnas yra šv. Jurgio su ratais važinėjimas po dangų, kibirkštys iš po ratų — žaibas* 'Гром — это св. Юргис ездит по небу, искра из-под колес — молния' ([LTR: 1144/1/]; см. также [LTR: 832/146/; Laurinkienė 1996: 195–201]). Отмыкание Земли — важный акт, если принять во внимание концепт земли как матери, способной к деторождению. Даже если земля, как и мать, может получить семена и сама из себя — партогенетическим способом, то мужская сила и действие (в том числе и как пахаря, сеятеля) нужны для того, чтобы она открылась (ср. [Neumann 1989: 71]). В песнях на Юргинес поется и о свадьбе Юргиса, которую его просят сыграть только после отмыкания земли: согрев ее, выпустив росу и траву [LTR: 1924/14/]. С ролью Юргиса как отмыкающего землю, а возможно, и оплодотворяющего ее мог быть связан обряд Юргинес, зафиксированный в Клайпедском крае (в Паскальвайя), — водить по деревне рожденного во время Юргинес ребенка, называемого Юргисом или Юрой, раздетого догола [BLKŠ: 168]. В песнях восточных славян Юрий является мифическим персонажем, увеличивающим плодородные силы: когда он обходит поля, лучше растет пшеница [Иванов, Топоров 1974: 187]. В других мифологических традициях св. Георгий считается и могущественным оплодотворителем женщин. В Англии верили, что св. Юргис может оплодотворить бесплодных женщин. В Северной Сирии бесплодные женщины приходили в святилище св. Георгия, чтобы их оплодотворил святой, воплотившийся в своих жрецах [FWSO: 966]. Последнее свойство св. Георгия отражено в мифологии с помощью определенной символики. Аллюзии, обнаруживаемые в песнях и обрядах, позволяют констатировать, что литовский мифологический персонаж св. Юргис мог выполнять и функцию отмыкания земли, а возможно, и оплодотворения.

Возвращаясь к весенней грозе как теофании, пробуждающей плодородие, интерпретируя это явление как манифестацию *Deus pater*, следовало бы отметить, что в сохранившихся поверьях и обычаях говорится: после первого грома начинает расти пшеница, трава, лучше растут грибы [BrčNR: 474; LTR: 763/50/, 1032/124/]. Таким образом, вышеприведенное поверье о грохотании Батюшки на небе, улучшающем урожай пшеницы, подтверждается и другим фольклорным материалом, только в нем говорится о самом действии грохотания, без упоминания того персонажа, который вызывает этот грохот:

*Griausmingi metai — derlingi, žemei neduoda supult* ‘Громовой год — урожайный, земле не дает осесть’ [LTR: 1032/122/].

*Kakiais metais daugiau griaudžia, daugiau žemį sutrinkia, geriau auga* ‘В какой год больше гремит, больше о землю стучит, лучше все растет’ [ibid.: 1032/123/].

*Griausmas sujudina žemę, ir augalai pradeda geriau augti* ‘Гром расшевеливает землю, и растения начинают лучше расти’ [ibid.: 761/5/].

Только после первого грома может быть начат новый земледельческий и животноводческий цикл. Люди верили, что после этого события, когда гром расшевелит землю, то есть подготовит ее к принятию семени, можно заняться посевом, посадками, и только тогда все начнет расти:

*Sugriaudus pirmą kartą pavasarį ūkininkai mistija, kad Dievas jau sujudino žemę, ir jau galima pradėti dirbti, sėti, ir jau viskas augs* ‘После первого грома весной хозяева думали, что Бог уже расшевелил землю, и уже можно начать работать, сеять, и все будет расти’ ([LTR: 828/329/; см. также [LTR: 828/455/; BrčNR: 474]).

О влиянии грозы на плодородие земли свидетельствуют и такие поверья, в которых говорится о том, что во время первого грома женщины валялись по земле, веря, что от этого лен и репа хорошо урождаются:

*Pirmąkart griaudžiant išgirdusios moterys puola ant žemės ir voliojasi: kad linai derėtų — linai bus rąstu paristi, sulig žmogaus didumo* ‘Женщины, услышав первый гром, падают на землю и валяются: чтобы лен уродился — лен будет с бревно длиной, с человеческий рост’ [LTR: 1041/116/].

*Būdavo seniau, kai pirmą kartą užgriaudžia, tai moteros, kur tuo laiku buvo ir pasvoliodavo, tai, sako, ropės dera* ‘Бывало раньше, как впервые гром загремит, то женщины, которые в это время бывали и валялись, говорят, репа уродится’ [ibid.: 374с/1310/].

Таким образом, женщины валялись на земле как раз в то время, когда проявлялась мужская небесная сила, увеличивающая плодородие,

в образе грома или Перкунаса. Они касались земли, словно соединяясь с ней, а вместе с тем и отдавались пробуждающей плодородие силе, идущей с неба. Валяющиеся на земле женщины здесь как будто перенимают силы, придаваемые теофанией, раскрывающейся в природных знаках, и передают их льну и репе<sup>1</sup>.

В некоторых поверьях отмечается, что во время первого грома валяться на земле надо голым, таким образом, скорее всего, желая всем своим телом почувствовать идущее с неба грохотание Перкунаса-«Батюшки», а вместе с тем и Землю-мать, испытывающую влияние этого:

*Kai išgirsta pirmąkart perkūną, bėga nuogi, voliojasi po pievą, kad blusos nekąstų* ‘Когда слышат впервые грозу, бегут голые, валяются на лугу, чтобы не кусали блохи’ [LTR: 1349/49/];

*Kai išgirsti pavasarį pirmą griausmą — pasivoliok (pasivitenk) ant žemės — nebijosi perkūno. Žmonės voliojas. Voliojis reikia nuogam tris kartus: pasivoliok, atsikelk iki 3 kartų* ‘Когда услышишь весной первый гром — поваляйся (покатайся) по земле — не будешь бояться грозы. Люди валялись. Валяться нужно голым три раза: поваляйся, встань до 3 раз’ [LMD I: 653/5].

Обряд катания по земле хорошо известен и восточным и южным славянам. Это делалось не только во время первого грома, но и в другие периоды смены сезонов и при выполнении некоторых аграрных действий. Например, в западной Болгарии в день св. Иеремии (1 мая) молодые женщины выходили еще до восхода солнца на луга и катались попарно на траве, символически изображая соединение полов, от этого, по поверьям, трава обретает магическую силу [СД II: 479]. В Житомирской области в день св. Георгия мужчины с женщинами катались (*пэрэкатывались два разы друг чэрэз друга*), чтобы был хороший урожай ржи [Там же].

Литовцы также верили, что не только символическая связь земли и женщины с манифестацией *Deus pater* означает активизацию сил плодородия, но и реальное соитие мужчины и женщины, происходящее в человеческой плоскости, пробуждает плодородие земли и растений. Поэтому при выполнении определенных работ по возделыванию земли, особенно при посеве, посадке, происходило соитие женщин и мужчин с целью интенсификации вегетации растений: *Kai bobos pasodina agurkus, tai pagauna ir guldo vagon kokį nors vyriškį, tada labai gerai mezgasi agurkai* ‘Когда бабы сажают огурцы, то ловят и кладут на борозду ка-

<sup>1</sup> Действия человека могли пробуждать плодородие земли, а с другой стороны, и сама земля давала/возвращала силы человеку. Русские женщины, валяясь по полю после окончания сбора урожая, говорили: *Нива (жнивка), отдай мою силу* [СД II: 479].

кого-нибудь мужчину, тогда очень хорошо завязываются огурцы' [ВІЖ: 100/1598/]. Влияние полового акта на «жизнь» растений известно из мифологических традиций многих народов. Во многих местах в начале весны проходили ритуальные оргии с целью получения хорошего урожая [Элиаде 1998: 281].

Все-таки чаще огурцы сажали мужчины и даже делали это без штанов или, по крайней мере, голыми их перешагивали, обходили, бегали вокруг, когда плоды начинали завязываться [LTR: 73a/150/, 716/225/, 68/443/; ВІЖ: 135/2149]. Это указывает на плодотворную силу мужчин не только по отношению к женщине, но и к соответствующей ей с функциональной точки зрения Земле. Говорят, что если конопля не растет, надо мужчине без штанов на кочерге вокруг обскакать — тогда будет расти [LTR: 546/2/, 440/123/]. Чтобы хорошо уродилась пшеница, хозяин голый перед Иваном Купалой, когда пшеница начинает цвести, обегает поле [ВІЖ: 134/2139–2141].

В некоторых случаях при посеве использовалась какая-нибудь мужская вещь как символ потенции или мужского пола. Семена пересыпали через штанины: *Morkų ir ropių sėklas pila per ilgų kelnių blauzdą, kad jos ilgos išaugtų* 'Семена моркови и репы пересыпают через штанины длинных брюк, чтобы они выросли длинными' [ВІЖ: 20/305/7b]; *Linų sėklas pila į ilgų kelnių blauzdas, kad išaugtų ilgi linai* 'Семена льна пересыпают через штанины длинных брюк, чтобы вырос длинный лен' [Ibid.: 20/305/8].

Как известно из земледельческих обычаев, сеятель, прежде всего пшеницы, обычно был мужского пола. Некоторые особенности его облика — а именно мужские признаки, кстати, ассоциировались с характерными атрибутами Перкунаса. Например, в поверьях утверждается, что чем пышнее борода сеятеля, тем лучше будет расти пшеница: *Jei barzda gerai sužėlusī, tai ir javai gerai sužels, tankiai sudygs, bus krūmuoti ir pan.* 'Если борода хорошо растет, то и пшеница хорошо вырастет, будет куститься и под.' [ВІЖ: 14/213; см. также 15/220–225].

Таким образом, в литовской мифологической традиции соитие Неба как мужского начала с Землей, женским началом, проявляется в различных формах, во многих случаях символических<sup>2</sup>. Мужское начало представляет Перкунас, который исполняет роль *Deus pater*, оказывающий влияние на Землю и растения, или его отчасти замещает св. Юр-

<sup>2</sup> Роль богини Жямини, управляющей Землей и представляющей ее, как возможной супруги Перкунаса возможна, но об этом говорится только на уровне предположений [Топоров 2000: 259]. Женой громовержца могла быть не только Жяминя, но и Лауме. Зафиксировано, правда, несколько разрозненных, единичных данных о Перкунасе и Лауме как супругах [Laurinkienė 1996: 173–183].



гис. В крестьянском сознании эта идеологема была так твердо закреплена, что еще в прошлом столетии при земледельческих работах мужской и женский принципы, отражающие универсальную иерогамию, охватывающую мир природы и человека, символически представляли сами люди — пара земледельцев или только один из них исполнял обряд пробуждения земли, ее плодородных сил. Это символическое замещение божеств, изображающее Священную свадьбу, делало людей участниками космического действия.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- БМ --- Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. Мінск, 2004.
- Иванов, Топоров 1974 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей.* М., 1974.
- МНМ --- Мифы народов мира / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. I. М., 1980; Т. II. 1982.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. I. М., 1995; Т. II. 1999; Т. III. 2004.
- Топоров 2000 --- *В. Н. Топоров. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери \*Zem@a & \*Mātē (\*Mati) // Балто-славянские исследования 1998–1999.* М., 2000.
- УМ — *В. Войтович. Українська міфологія.* Київ, 2002.
- Элиаде 1998 — *М. Элиаде. Азиатская алхимия.* М., 1998.
- Bachofen 1967 — *Myth, Religion, and Mother Right. Selected Writings of J. J. Bachofen / Transl. from the german by R. Manheim.* New York, 1967.
- BLKŠ — *J. Balys. Lietuvių kalendorinės šventės. Tautosakinė medžiaga ir aiškinimai.* Vilnius, 1993.
- BIR — *J. Balys. Raštai / Parengė R. Repšienė.* T. I. Vilnius, 1998.
- BIŽ — *J. Balys. Lietuvių žemdirbystės papročiai ir tikėjimai / Lietuvių tautosakos lobynas.* X. Silver Spring, MD, 1986.
- BrĖNR --- *B. Buračas. Perkūnas: Burtai ir prietarai // Naujoji Romuva.* 1934. № 180-1.
- BRMŠ — *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Sudarė N. Vėlius.* T. I. Vilnius, 1996; T. II. 2001; T. III. 2003; T. IV. 2005.
- BsFM --- *J. Basanavičius. Fragmenta mythologiae: Perkūnas-velnias // Mitteilungen der Litauischen Literarischen Gesellschaft.* Bd. 2. Heidelberg, 1887.
- Durkheim 1999 — *E. Durkheim. Elementarios religinio gyvenimo formos.* Vilnius, 1999.
- Eliade 1997 — *M. Eliade. Šventybė ir pasaulietiškasumas.* Vilnius, 1997.
- FWSD — *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend.* Vol. 1–2. New York, 1949–1950.
- Hes. Theog. — *Hesiodas. Teogonija / Iš senosios graikų k. vertė, paaiškinimus parašė bei vardų rodyklę sudarė A. Kudulytė-Kairienė. Baigiamąjį straipsnį parašė N. Kardeelis.* Vilnius, 2002.
- JLD — *Lietuviškos dainos / Užrašė A. Juška.* T. 1–3. Vilnius, 1954.
- KLvK — *V. Kalvaitis. Lietuviškų vardų klėtėlė su 15 000 vardų.* Tilžė, 1910.
- Laurinkienė 1996 — *N. Laurinkienė. Senovės lietuvių dievas Perkūnas: kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose // Tautosakos darbai.* T. IV. Vilnius, 1996.

- LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. T. XX. Vilnius, 2002.
- LMD — Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne.
- LTdz — Latviešu tautasdziesmas / Izlasi kārtojuši: A. Ancelānc, K. Arājs, M. Asare, R. Drizule, V. Greble. Rīga, 1957. Sēj. 3.
- LTR — Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
- LtIt II — Lietuvių tautosaka. T. 2: Dainos, raudos / Medžiaga paruošė V. Barauskienė, B. Kazlauskienė, B. Uginčius. Vilnius, 1964.
- ME — Mitologijos enciklopedija. T. II. Vilnius, 1999.
- Neumann 1989 — E. Neumann. Die Grosse Mutter: Eine Phänomenologie der Weiblichen Gestaltungen des Unbewussten. 9. Auflage. Olten und Freiburg im Breisgau, 1989.
- Otto 1963 — R. Otto. Das Heilige. München, 1963.
- Paulauskas 1977 — J. Paulauskas. Lietuvių kalbos frazeologijos žodynas. Kaunas, 1977.
- RE — The Encyclopedia of Religion / Editor in Chief M. Eliade. New York, 1987. Vol. 6.
- Simck 1984 — R. Simck. Lexikon der germanischen Mythologie. Stuttgart, 1984.
- Söderblom 1913 — N. Söderblom. Holiness // J. Hastings. Encyclopaedia of Religion and Ethics. 6. Edinburgh, 1913.
- Šmitas 2004 — P. Šmitas. Latvių mitologija / Iš latvių kalbos vertė D. Razauskas. Vilnius, 2004.
- Toporov 2000 — V. Toporov. Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai / Rinktinė. Sudarė Nikolai Mikhailov. Vilnius, 2000.
- Ūsaiytė 2002 — J. Ūsaiytė. Motina žemė: moteriškumo reprezentacija // Tautosakos darbai. T. XVI (XXIII). Vilnius, 2002.

Перевод с литовского языка М. В. Завьяловой