

Lelis, 1983 — J. Lelis. Latviešu valodas mācība pamatskolām. Portlandē Oregonā, 1983.

Lith — T. Mathiassen. A Short Grammar of Lithuanian. Slavica Publishers, 1996.

LVV, 1993 — V. Bērziņa-Baltiņa, J. Bičolis. Latviešu valodas vārdnīca. Amerikas Latviešu apvienība, 1993.

LLVV-3, 1975 — Latviešu literārās valodas vārdnīca. 3. Sēj. Rīgā, 1975.

LVPPV, 1995 — Latviešu valodas pareizrakstības un pareizrūnas vārdnīca. Rīga, 1995.

Marvan, 1967 — J. Marvan. Par verbu izteiksmes kategoriju mūsdienu latviešu valodā. — In: Latvijas valsts universitātes zinātniskie raksti. LX Sējums, 9 A laidniens, Rīga, 1967. — pp. 127-133.

ME-I — K. Mülenbachs. Latviešu valodas vārdnīca. I. Sēj. Rīgā, 1923-1925.

MLLVG, 1959 — Mūsdienu latviešu literārās valodas gramatika. I Sējums. Fonētika un morfoloģija. Rīgā, 1959.

Pauliņš, 1978 — O. Pauliņš, J. Rozenbergs, O. Vilāns. Latviešu valodas mācības pamatkurss. Rīga, 1978.

Zeps, 1981 — V. Zeps. [review of:] Trevor G. Fennell & Henry Gelsen. A Grammar of Modern Latvian. 3 vols. Mouton: The Hague [c.1980]. — In: Journal of Baltic Studies, 1981, XII, 4. — pp. 389-392.

Žulys, 1974 — V. Žulys. Trečiojo asmens nėra. — In: Kalbotyra, Vilnius, 1974, T. 25(1). — p. 83-92.

Terje Matiasena "A short Grammar of Latvian"

(Slavica Publishers, 1997, 236 pusl.)

Aleksej Andronov (Sankt-Peterburg)

Recenzijā tiek analizēti oriģinālie un strīdīgie problēmjaudājumu risinājumi, kas piedāvāti profesora Matiasena jaunajā latviešu valodas gramatikā. Pievēršot valodnieku uzmanību šādiem jautājumiem, gramatika ierosina tālākus latviešu valodas pētījumus. Kopā ar šī paša autora agrāko lietuviešu valodas gramatiku tā veido vērtīgu abu baltu valodu aprakstu, kas nodērēs, salīdzinot lietuviešu un latviešu valodas sistēmu. Zināmās darba nepilnības attaisnojamas ar objektīvām grūtībām, kas rodas atbilstošu — gan teorētisku, gan eksperimentālu — latviešu valodas pētījumu trūkuma dēļ, kā arī dažu svārstību un nenoteiktību dēļ, kas normas ziņā vērojamas mūsdienu latviešu literārajā valodā.

БАЛТИЙСКИЕ ДАННЫЕ К РЕКОНСТРУКЦИИ БАЛТО-СЛАВЯНСКОГО МИФОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗА ЗЕМЛИ-МАТЕРИ - *Zemīa & Mātē

ВЛАДИМИР ТОПОРОВ

Москва

Настоящая работа составляет часть более обширного исследования по мифологии земли и ритуалам, с нею связанным (шире — о Земле в призме духовной культуры архаичных индоевропейских традиций) и предполагает с в о й контекст. Он состоит, — идя из центра, изнутри, — из текста, посвященного образу Земли в н а р о д н ы х верованиях б а л т и й с к и х народов, как эти верования отражаются в материалах устной словесности (фольклор), этнографических описаниях, в языке, отчасти и в образах художественной литературы особого типа, в опытах рефлексии на тему Земли; — из текста о Земле, прежде всего Земле-Матери, в с л а в я н с к и х традициях, в основном — восточнославянской (эта часть печатается в очередном выпуске *Балто-славянских исследований*, предварительные размышления — в "Studia mythologica Slavica", 1, Ljubljana 1998); — из совокупного описания представлений о Земле в ряде других архаичных и н д о е в р о п е й с к и х традиций. Особое внимание здесь будет уделено древним античным традициям, в связи с которыми интерес к образу Земли возник уже давно и обозначен такими работами, как-то: A. Dietrich, *Mutter Erde*, Leipzig 1925 [3. Aufl.]; A. Mayer, *Erdmutter und Hexe*, München - Freisingen 1936; V. Scully, *The Earth, the Temple of the Gods. Greek Sacred Architecture*, New York - Washington - London 1962; F. Altheim, *Terra Mater*, Gießen 1931; здесь же уместно упомянуть и о ранней работе об образе Матери богов у балтов древнейшего времени, связанном в конечном счете с образом Матери-Земли, см. W. Mannhardt, *Die Mater Deum der Aestier*, "Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur", Bd. 24, 1880, 159-167. Наконец нужно подчеркнуть, что образ Земли в архаичных и генетически связанных индоевропейских традициях предполагает и более у н и в е р с а л ь н ы й аспект темы, обозначенный К.-Г. Юнгом в статье *Die Erdbedingtheit der Psyche*, появившейся в сборнике *Mensch und Erde*, Darmstadt 1927. Без учета этой перспективы любое суждение об образе Земли и об источниках, его питающих, было бы неполным.

* * *

Уже ранние источники по балтийской мифологии не оставляли сомнений в том, что Земля была предметом почитания или в ряду других космологических объектов, или в виде териоморфных символов, или же в виде более или менее персонифицированных божеств. Необходимо также сказать, что чаще всего Земля почиталась, если опираться на старые свидетельства, не столько в целом, сколько в разных частичных локальных ее образах - леса, поля, луга, воды, особо источники.

Наиболее полный список объектов культа, в число которых включены и разные образы Земли, содержатся в "Kronike von Pruzinlant" (1335г.) Николая из Ерошина, если говорить о ранних текстах. Ср.: *Und want in got sus was unkunt, / dā von dī irrikeit instūnt, daz sī in tumpl / chir vūre / ein icliche crêa tûre / vur got pflāgin betin an; / donre, sunne, stērne, mân, / vogle, tîr und ouch dī crotin / wārin in irkorn zu gotin. / Ouch sô hattin sī veldē, / wazzere unde welde / heilic nāch irme sinne...* (4001-4011), где перечисляется то, что было избрано пруссами своими богами (гром, солнце, звезды, месяц, птицы, звери, жабы) и что они считали священным (*heilic*) - луга, воды, леса. Примерно то же в качестве объектов культа перечислял десятилетием ранее и Петр Дусбург в *Chronicon terrae Prussiae* (1326) в главе *De ydololatria et ritu et moribus Pruthenorum*, дважды подчеркивая, что пруссы не знали ни богов, ни Бога, ср.: *Prutheni noticiam dei non habuerunt [...]* *Et quia sic deum non cognoverunt, ideo contigit, quod errando omnem creaturam pro deo coluerunt, scilicet solem, lunam et stellas, tonitrua, volatilia, quadrupedia etiam, usque ad bufonem. Habuerunt etiam lucos, campos et aquas sacras, sic quod secare aut agros colere vel piscari ausi non fueran in eisdem.* Но и двумя с половиной столетиями раньше в сообщении Адама Бременского в его *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* (ок. 1075 г.) отмечается священность (в форме запрета нарушать ее) лесов и источников, т.е. двух характерных образов-локусов Земли, у древних пруссов: *Usque hodie profecto inter illos, cum cetera omnia sunt communia nostris, solus prohibetur accessus lucorum et fontium, quos autumant pollui christianorum accessu.*

Приблизительно то же сообщают ранние источники и об объектах обожествления и культа у древних литовцев, акцентируя, правда,

и другие образы Земли - змеи, ужи, огонь (земной). Ср., например, свидетельство Яна Длугоша в его *Historia Polonica* (3-я четверть XV в.): *Reluctantibus barbaris et suaque Numina (erant autem haec praecipua: Ignis, quem credebant perpetuum [...]; Silvae, quas putabant sacrosanctas; et Aspides, serpentesque, in quibus Deos habitare et latere credebunt) impium et temerarium contra maiorum instituta deserere et pessundare asserentibus [...]* (*Annus Domini 1387*); *- [...] ante susceptam fidem coluisse, videlicet sacrum ignem [...], et in illo Iovem tonantem [...]; item silvas, quas vocabant sacrosanctas [...] in silvisque huiusmodi Deum Silvanum, caeterosque Deos [...] in aspidibus vero atque serpentibus [...] ad silvas, quas sanctas putaverant [...] venire et Diis patriis [...] victimas offerre [...]* (*Lithuanorum origo et cultus Deorum, moresque veterem describuntur*), или сообщение Энея Пиккололини в *Cosmographia in Assiae et Europae eleganti descriptione* (1477) со ссылками на Иеронима Пражского: *Primi quos adij ex Lituaniis serpentes colebant, paterfamilias suum quisque in angulo domus serpentem habuit, cui cibum dedit, ac sacrificium fecit in foeno jacenti [...]* *Post hoc gentem reperit, quae sacrum colebat ignem, eumque perpetuum appellabat [...]* *Profectus introrsus aliam gentem reperit, quae Solem colebat, et malleum ferreum rarae magnitudinis singulari culti uenerabatur [...]* *Rusit eorum simplicitatem Hieronymus, inanemque fabulam esse monstravit. Solem uero et Lunam et stellas creatas esse ostendit, quibus maxime Deus ornauit coelos, et ad utilitatem hominem perpetuo iussit igne lucere* (Ср. XXVI. *De Lithuania*) и др.¹

Из этих и подобных им примеров можно заключить (и подтвердить это заключение реконструкцией), что в мифологических представлениях древних балтов существовали два слоя (или уровня) в формировании объектов культа - "космогонический" (Небо, Солнце, Месяц, Звезды, Земля ...) и "земной" (леса, луга, воды, источники, земной огонь, змеи, ужи, вепрь и т.п.). Второй слой (если быть осторожным и не ставить здесь проблемы диахронии мифологических представлений) представляет собой дифференцирующую детализацию и специализацию образа Земли из "космологического" слоя, и сам образ Земли, как целого, восстанавливается из отражений ее частных и частичных образов.

¹ См. Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai I, 190, 333, 358, 551, 555, 591 и др., а также Mannhardt W., *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga, 1936.

Вместе с тем в балтийской мифологии хорошо известен (ср., в частности, фундаментальные труды Х. Биезайса)² и образ Бога неба, собственно обоженного Неба, небесного Света - **Deivas* (*Dievas, Dievs, Deivus, Deywis*), Отца Неба, иногда представляемого - в одной из своих ипостасей - как Бог богов, скорее их родоначальник и в силу этого их возглавитель. Учитывая параллельный образ Матери богов, разумеется, Богини богов (ср. *matrem deum venerantur* у айтиев, ср.: Тацит - *Germ.* 45) и, очевидно, образа Земли - айтии как знак своей веры носили изображение вепрей. Тацит сообщает об этом в характерном контексте, подчеркивая приверженность айтиев не к воинским занятиям, но к выращиванию плодов Земли, к земледелию: *insigne superstitionis formas a prorum gestant: id pro armis omniumque tutela securum deae cultorem etiam inter hostis praestat. rarus ferri, frequens fustium usus. frumenta ceterosque fructus patientius quam pro solita Germanorum inertia laborant* (*Germ.* 45). Все это с достаточной надежностью позволяет восстановить парный образ супругов - обоженного Отца-Небо и Земли, "материнство" которой имплицитно параллелизм с "отеческим" определением Неба, интерпретацией тацитовского *mater deum* и многочисленными существенно более поздними по времени фиксации образами Матери-Земли.

Таким образом, уже на предварительной стадии анализа выявляется тождество парных супружеских и "родительских" образов Отца-Неба и Матери-Земли в балтийской и славянской традициях, представленных, однако, в каждой из них неравномерно. В балтийской первенство принадлежит латышским данным, в славянской - русским (или - шире - восточнославянским), хотя, разумеется, такого рода утверждения должны корректироваться указаниями на количество свидетельств и их авторитетность, не говоря уж, естественно, о сохранности традиции. Вместе с тем, следует отметить, что, если русская мифопоэтическая и религиозная традиция выработала синтетически-универсальный образ Матери-сырой Земли, в котором в существенной степени растворяются частные образы и аспекты Земли, то в латышской традиции с исключительной полнотой и широтой "проработаны" именно частные обра-

² Ср. особенно Biezais H., *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, Uppsala, 1972.

зы Матери-Земли, среди которых общий образ Матери-Земли *Zemes māte* лишь первый среди равных.

Поэтому с латышских данных, особенно полно и доказательно представленных в дайнах, целесообразно начать обзор балтийских данных по теме этой работы. Образ Матери-Земли в латышской мифологии, как она представлена в фольклоре, стоит в ряду персонажей царства смерти, возглавителей душ усопших (*veļi*) в этом царстве, ср. *Veļu māte* (*Veļamāte*), *Kapu māte*, *Kapmāte*, *Nāves māte*, *Rūšu māte*, *Mēra māte*³, где идея смерти связывается с разными ее аспектами. *Zemes māte* в этом ряду актуализирует идею Земли, о которой уже говорилось в связи с соответствующей функцией русского образа Матери-сырой Земли - Земля как лоно не только рождающее, но и принимающее в себя все, что было порождено, всех детей Земли, всеобщая усыпальница.

Несколько примеров из соответствующих дайнов, цитируемых по изданию К.Барона (-Виссендорфа): *Gana lūdzu Zemes māti / Rokā maku turēdams: / Došu simtu dalderišu, / Atlaid manu augumīnu!* (27340 [1120, вар. 2]); - *Griež dancāt bālēliņi / Tē lielā žēlumā, / Iedevuši sav' brālīti / Zemes mātes meitiņai* (27699); - *Ar Dieviņu, māmuliņe, / Labvakar, Zemes māte! / Labvakar, Zemes māte, / Vai būs laba dušēšana?* (27520); - *Ar Dieviņu, tēvs, māmiņa, / Labvakar, Zemes māte, / Labvakar, Zemes māte, / Glabā manu augumīnu!* (27521); - *Šūpo mani, māmuliņa, / Neba mani daudz šūposi; / Šūpos mani Zemes māte / Apakš zaļa velēniņa* (27406); - *Vai, lūdzama Zemes māte, / Dod man kapu atslēdziņu, / Lai es varu kapu slēgt/ Priekš tās vecas māmuliņas* (27519), вар. *Veļu māte, Kapu māte*) и др.

Но известны примеры появления образа *Zemes māte* в старых источниках литературного происхождения, относящихся к 80-ым годам XVIII века. Речь идет о *Lettische Grammatik* и *Lettisches Lexikon*

³ Тематическую подборку примеров из дайнов, в которых выступают разные "матери" смерти см. *Latviešu mitoloģiskās dainas*. Izdevis M.Jonval. Paris, 1929, 214 сл.; ср. его же вступительную статью с подробными перечислениями "матерей" разных природных сил и различных объектов - 15-18; среди них - *Vēja māte*, *Jūras māte*, *Meža māte*, *Debess māte*, *Naktes māte*, *Miega māmiņ* (*Miega māte*), *Kara māte* (*Kapu māte*), *Ceļa māte* (*māmuliņe*), *Tirgus māte*, *Naudas māte*, *Mēslu māte*, *Rauga māte*, *Sāta māte*, *Gausu māte* (*Gausu māte*), *Skauga māte*, *Vidzemes māmuliņa*, *Rīgas māte*, *Igaunu māte* (*māmuliņa*) и т.п.

Г.Ф.Стендера - "Semmes makte Erdgöttin"⁴ и более подробно во фрагменте, посвященном этой Матери Земли: *Semmes makte, Erdgöttin, die in der Erde herschte und von welcher man alles verlorne forderte. Sie hatte ihre besondere Mädchens, unter welchen die Semmer makte oder Erdgööttin ihr Reich hatte. Diese Mädchen sollen für ihre Verehrer des Nachts alles arbeiten, dass sie, wenn sie aufstehen, alles fertig finden*⁵ (характерно отсутствие этого образа в труде Якоба Ланге *Vollständiges deutsch-lettisches und lettisch-deutsches Lexicon [Mitau, 1777]*)⁶. Стоит также отметить, что Стендером же засвидетельствовано божество *Semmes Tēhws*, т.е. *Zemes tēvs*, Отец Земли. Реально ли существовало такое божество или оно возникло по той же инерции, которая сказала и в одном из вариантов духовного стиха из *Голубиной книги* (*А яще ты, сударь, нам про то скажи: / "которая земля у нас в сим землям отец / [...]" [...]"светла Русь-земля в сим землям отец" / - Почему светла Русь - земля землям отец? / "Сокращена земля Божьим церквям; / по ней строятся церкви соборныя, / по усей земли, - всей подселенныя: / потому светла Русь-земля землям отец"*. Варенцов, 34), - сказать трудно⁷. Однако, стоит все-таки заметить, что в балтийских традициях именно в связи с Землей появляются не только женские, но и мужские "земляные" персонажи, из класса божеств-повелителей, духов места сего, покровителей и т.п.

Краткий обзор балтийских данных, относящихся к *Žem-/Zem*-персонажам без иных (дополнительных) обозначений, существует в двух точках зрения - конверсии образов Матери-Земли в персонажи, которые, сохраняя отчетливые "материнские" функции, тем не менее в своем имени лишены эксплицитно выраженной материнской идеи, во-первых, и выстраивания мужского

4 См. *Lettisches Lexicon*. - In zween Theilen, Mitau, [1789], 131.

5 Ср. Mannhardt W., Op. cit., 622, 629.

6 Из других примеров употребления образа *Zemes māte* в XVIII в. ср.: «Kad kāda meitene ir adatu pazaudējusi, viņa saka: "Zemes māte, atdodi adatiņi!"» ("Gelehrte Beyträge zu den Rigischen Anzeigen", 1764, V, 34: J. Harder), см. *Latviešu tautas ticējumi*. Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. IV. Rīga, 1941, № 34243.

7 Ср., однако, у Ланге под словом "Gözze" - *semmes deewiņi*. Вместе с тем, в дайнах известен и такой персонаж, как Отец леса - *Meža tēvs* (BW 2675), *Kakta (Meža) tēvs* (BW 30489) и т.п.

ряда "земляных" божеств к имеющемуся женскому ("маскулинизирующий" и "патрифицирующий" процесс), во-вторых.

Один из центральных и хорошо документированных женских образов литовской мифологии - *Žemyna*, божество земли и урожая, родительница и кормилица, которой поклонялись земледельцы, особенно выходя впервые весной на пахоту и сев, выгоняя скот на луга, и завершая цикл земледельческих работ осенью при сборе урожая, после которого в честь Жемины и Жемепатиса (см. ниже) устраивалось праздничное ритуальное пиршество "вскладчину" *sąmbaris* (ср. сбор-урожай и сбор-собрание, пиршество, из праслав. *съ-боръ < и.-евр. *som-bhor-). Те же рубежи, но уже не в годовом, а в жизненном цикле, были существенны для почитания Жемины по случаю рождения, свадьбы, похорон, находившихся под ее опекой. Скорее всего тацитовская "мать всех богов" у айстиев как раз и была Матерью-Землей, "земляной" богиней - **žemyna deivė*, где первое слово - Adj. fem. от названия земли⁸.

Первые упоминания о Жемине относятся к концу XVI века. Вероятно, первое из известных свидетельств обнаруживается в известном сочинении Яна Ласицкого *De Diis Samagitarum [...]*, вышедшего в Базеле в 1615 году, но рукопись которого была подготовлена около 1580 года. Упоминание о Жемине, помещенное между двумя божествами, покровительствующими пчелам, кратко - *Sunt etiam deae Zemina terrestris*, но никак не случайно и, более того, поддержано в том же тексте мужскими "земляными" божествами, ср.: *Nam praeter eum, qui illis est Deus Auxtheias Vissagistis, Deus omnipotens atque summus, permultos Zemopacios, id est, terrestres ii venerantur, qui nondum verum Deum Christianorum cognoverunt*⁹, с одной стороны, и, с другой, - в празд-

8 См. Zinkevičius Z., *Lietuvių kalbos istorija. II. Iki pirmųjų raštų*, Vilnius, 1987, 90. Впрочем, нельзя исключать и того, что лит. *Žemyna* словообразовательно то же самое, что русское *земина/землина*. Ср. Skardžius P., *Lietuvių kalbos žodžių daryba*. Vilnius, 1943, 266-272.

9 Представляется в высшей степени интересным фрагмент, непосредственно следующий за приведенным и надежно отсылающий к топике "основного" мифа в варианте с мотивом поражения некоего персонажа, укрывающегося от молний Громовержца. Ср. *Percunos Deus tonitrus illis est; quem coelo tonante, agricola capite detecto et succidiam humeris per fundum portans, hisce verbis alloquitur: Percune deuaite niemuski und mana, dievov melsu tavovi palti miessu. Cohibe te inquit Percune, neuē in meum agrum calamitatem immittas: ego vero tibi hanc succidiam dabo*, - после чего следует характеристика *Percuno tete*,

ник после сбора плодов Земли (урожая)- *Primus augur certa verba prolocutus, animalis caput caeteraque membra fuste verberat, quem turba idem agens ac haec dicens sequitur: Haec tibi o Zemiennik deus gratias agentes offerimus, quod nos hoc anno incolumes conservaris, et omnia nobis abunde dederis, idem ut et in posterum facias, te oramus.* И сразу же вслед за этим другой, не менее важный фрагмент - *Antequam vero ipsi comedunt, uniuscuiusque ferculi portionculam abscisam in omnes domus angulos, ista dicentes abjiciunt: Accipe o Zemiennik grato animo sacrificium, atque laetus comede. Tum demum ipsi quoque praelaute epulantur*¹⁰ - с существенным уточнением относительно ареала этого обряда, объединяющим Литву и Русь: *Qui ritus etiam nonnullis Lituaniae atque Russiae locis observatur, ac Igi dicitur.* И еще один важный фрагмент, объединяющий женское, материнское, порождающее с мужским и отцовским, причем и то и другое - из класса “земляных” мифологических персонажей, ср.: *Matergabiae deae offertur a foemina ea placenta, quae prima e maestra sumta digitoque notata, in furno coquitur; hanc post non alius quam paterfamilias, vel eius coniux comedit. Simili modo Rauguzemapati offerunt, posteaque ebibunt, primum vel cervisiae vel aquae mulsaе, e dolio haustum, quem Nulaidimos, illum autem primum e massa exemptum panem Tasviris cognominant*¹¹.

которая mater est fulminis atque tonitru. Не трудно, кажется, предположить, что некогда объектом поражения был не сам земледелец, а женское воплощение и персонификация Земли-Матери (mater) жена Громовержца, изменившая своему мужу и наказанная им за это (наиболее важный вариант “основного” мифа). И это она просила-умоляла Громовержца *niemuski und mana*, и позже земледелец (agricola) лишь подхватил эту мольбу.

¹⁰ См. Mannhardt W., *Op. cit.*, 356, 358.

¹¹ В связи с именем *Rauguzemapatitis*, божество ферментации, брожения, квашения, того евангельского “осоления”, без которого Земля остается без своей подлинной силы, ср. также *Raugupatis* (без “земляного” компонента) и *Rugiczus, Rugiczus* (и без “земляного” и без “властно-охранительного” компонентов). У Стрыйковского *Rugiczis* - бог кислой, свернувшейся пищи, которому приносят в жертву пестрых молодых кур (*Kronika polska, litewska* [...], 1582), ср. лит. *rūgti* ‘киснуть’, ‘скисать’, ‘бродить’, *rūginti* ‘квасить’, ‘солить’ (*Rugiczus* обычно интерпретируется как *Rugičus = ruginčus*) и *rūgti* с тем же кругом значений (ср. также *rāugas* ‘закваска’, ‘бродило’, *rāugalas* ‘брага’, ср. русск. *рыгать*). Не случайна связь этого божества с пивом,

Другое важное свидетельство о Жемине относится к 1595 году, когда появился литовский перевод *Kamexizusa* (составленного Я. Ледесмой), выполненный М. Даукшей. Соответствующий фрагмент, являющийся оригинальным текстом, ориентированным на литовские языческие реалии, которые осуждаются, именно ими и ценен, поскольку Жемина в нем оказалась включена в ряд, представленный огнем, змеями, гадюками, Перкунасом, деревьями, местами для жертвоприношения, Медейной (“лесной”, букв. - “древесный” персонаж), кауками и другой нечистью, колдовством-ворожкой, видимо, приготовлением особого напитка и т.п. Вот этот текст:

*Szitie ĩpaczei, kurie gārbiną vgnį, žemina, giwatės zālizių perkūną, mėdziūs, atkūs, Mėdeinės, kaukūs ir kitūs biėssus: ir anie kurie žinauia, būrę, nūdių, atwu yr waškū lāia, ant pūtos ir ant pauto weizdi: ir kurie tā tiki: šitie wissi Diewo atsizada, ir pristōia wėlnop ir vž Wieszpaty sau apturi*¹².

Имя Жемины из старых авторов упоминается у Даниэля Клейна в середине XVII века¹³ и неоднократно с весьма ценными и многочисленными подробностями полвека спустя у М.Преториуса. Первое же упоминание Жемины в сочинении этого автора включено в диагностически важный контекст (из которого, между прочим, следует надежность его сообщений) основанный и на изучении материалов, принадлежащих авторам, писавшим о пруссах, и на личном опыте самого Преториуса. Ср.:

«Nach dem, was uns die Preussischen Chronisten, wie auch was wir aus eigener Erfahrung und augenscheinlicher Gewahrsam bemerkt, könnte man die altpreussischen Götter einteilen in Himmels-Erde-Wasser-Viehe-Menschen-Arbeits- und Handels-Götter. Zu den Himmels-

о чем неоднократно говорится в *Preussische Schaubühne oder Deliciae Prussicae* (1703 г.; начало работы - с 1684 г.) в связи с *Žem-/Zem-* персонажем и однажды в связи с Раугупатисом, ср.: *Raugupatis, der Gott, der die G e h r hilft, wenn das B i e r volgiret, den T e i g wohl säuert.* См. Mannhardt W., *Op. cit.*, 358, 545, а также 338, 370, 392, 400, 521-522, ср. также этот мотив в связи с эксплицитно “земляными” божествами.

¹² См. Mannhardt W., *Op. cit.*, 402.

¹³ Ср. примеры на женский род: “*Deiwe Dea, Zemyne Dea terrae, Ceres.* См. *M. Danielis Kleinii Grammatica Litvanica et Compendium Litvanico-Germanicum.* Regimonti, 1653, 157 // *Pirmoji lietuviu kalbos gramatika 1653 metai.* Vilnius, 1957.

Göttern gehören Occopirrus, Layme, Perkunas. Unter den Erd-Göttern sind Zemepattys Zemyne oder auch Zemele, Zemeluksztis, Pusszaitis. Wasser-Götter Antrimpus, Laumes [...]» (Kap. IV, § 3).

Здесь нужно отметить важные детали. Жемина определяется тем, что внутри своего ряда “земных” богов она должна трактоваться как женское соответствие Жемепатису, скорее всего - его жена, а при соотнесении с “небесными” богами - как соответствие Лайме, в данном случае или супруге небесного “первейшего” бога Окопирмаса или, если речь идет о метатезе исходного Перкунас - Лайма, жене громовержца Перкунаса. В любом случае такая информация, даже при сохранении альтернативы, весьма важна. Также существенны сам набор “земных” богов с корнем *Žem-*, отсылающих к мотиву Земли, и, конечно, форма *Zemele* (= *Žemelė*), по всей вероятности, сопоставимая с именем Семелы, фракийско-фригийской богини Земли, в древнегреческой мифологии матери Диониса, рожденного ею от Зевса, ср. др.-греч. Ζεμελή при новофригийской формуле βεωζ ζεμελωζ κε, относящейся к богам Неба и Земли¹⁴, и с обращениями к Земле и таким ее обозначениями как земелюшка, земля, земелька.

Другой фрагмент, в котором фигурирует Жемина, представляет собой описание прусского ритуала, известного Преториусу от очевидца. Не входя здесь в рассмотрение этого ритуала, все-таки уместно процитировать отрывок из его описания, чтобы понять и сам тип ритуала и персональный контекст, в который входит Жемина:

«[...] Jedoch hat er [Wilhelmus Martinius, очевидец ритуала. - В.Т.] nach fleissiger Nachforschung erfahren, dass sie ihrem Gott, der ihnen Essen und Trinken, Nahrung und Aufenthalt gegeben, gedanket haben, haben aber denselben nicht nennen wollen. Nach verichtetem Geben hat sich das junge Volk bey den Händen gefasst und umb die Eiche und umb die Stange getanzt, welcher Tanz, sobald der Weydulut wieder mit der Kauszel gebetet, aufgehöret. Sobald er nach dem Gebet die Kauszel ausgetrunken, hat er die Stange angerühret, dazu alle beygesprungen, die Stange ausgehoben, auch alle nach dem Pusch gegriffen. Das Ziegenfell aber hat der Weydulutt zu sich genommen als eine Belohnung vor seine Mühe,

¹⁴ См. Heubeck A., *Praegraeca*. Erlangen, 1961, 77; Haas O., "Linguistica Balcanica", 10, 1966, 92-93; Chantraine, 996 и др.

wiewol er von dem Kraut, so sie auf der Stange hatten, jedem sehr sparsam ausgeteilet. Darauf haben sie sich umb die Eiche und Stein niedergesetzt; der Weydulut aber uf den Stein das Fell gelegt, sich darauf gesetzt, einen Sermon gehalten von ihren Herkommen, alten Gebrauchen, Glauben etc., den Zemyna den Perkunas und andere mehr genennet. Nach gehaltenem Sermon haben sie alle mit dem Kopf auf die Erde sich gebeuget, darauf er vom Stein unter sie gegangen, worauf ein Fressen und Saufen entstanden, so bis in den dritten Tag gewähret. Solches Ziegenfell sollen sie aufgerichtet haben, wenn sie angefangen die Wintersaat zu säen. Dabey sie mit allerhand abergläubischen Possen das Fleisch verzehret und zugleich brav herumb gesoffen haben. Es scheint, dass diese Ceremonie eine Reliquie sey der Beehrung, damit sie vordem den Curcho beehret haben [Curcho, дух, способствующий возрастанию злаков - В.Т.]» (Kap. VII, § 15)¹⁵.

Ценными у Преториуса нужно признать и контексты, в которых *Žem-* персонажи находятся в разных языковых вариантах и в непосредственном соседстве, ср.: *žempattys*, *Zemelukyitis*, *žemyne seu zemele...* (Kap. IX, § 2). Еще более интересно другое сообщение, согласно которому «Die Zemynle oder auch Zemyna, item Zemynylena, wird gehalten vor des Zemepattys Schwester und wird derselben die Wirkung zugeschrieben, dass durch sie die Erde fruchtbar wird» (Kap. IX, § 23)¹⁶. Весьма интересно включение Жемины в текст главы VIII, озаглавленной *Von den Verlöbnissen der jungen Leute, wie es auch zur Zeit bei den Nadrawern, Zalavonern in Preussen gebräuchlich ist*. Уместно привести здесь § 4 этой главы:

«Wenn dann der Pirszlys [сват. - В.Т.] zum andern Male mit dem Rautenstrauss, den er auf einem frischen, grünen (nicht trockenem) Birkenstab gesetzt, wieder kommt, so beweiset sich die Braut, heisst ihn willkommen, giebt ihm auf Hoffnung, dass er nicht umsonst geritten sei. Vater und Mutter tractiren ihn, doch mit der Ceremonien, dass der Vater die Kauszel in der Hand haltend betet, der

¹⁵ См. Mannhardt W., *Op. cit.*, 539-540. Ряд моментов в описываемом обряде напоминает соответствующие детали русских обрядов, связанных с поклонением Земле (ср. отчасти вышесказанное).

¹⁶ См. Mannhardt W., *Op. cit.*, 586-598.

Zemynele mit den gewöhnlichen Worten etwas auf die Erde giesst, auch palabinkt [приветствует. - В.Т.] bis er es austrinkt. So nachher auch der Pirszlys».

Разумеется, и здесь напрашивается сравнение со сходными "ритемами" и в русских свадебных обрядах и в обрядах, связанных специально с Землей. Такие схождения и переключки в пределах достаточно большой и непрерывной территории говорят о единстве типа обряда и дают повод ставить вопрос о реконструкции общего и единого генетического прототипа, по крайней мере в ряде случаев.

Но, конечно, наиболее информационно ценными нужно считать описания других обрядов, посвященных Жемине, особенно, когда в них приводятся тексты, как правило, в немецком переводе, но нередко представленные как знак подлинности в литовском варианте, зафиксированном в Восточной Пруссии.

Ценнейшие сведения - и при этом достаточно подробные - содержатся в сочинении М.Преториуса в главе, которая называется *Von den heimlichen Feyertagen der jetzigen Nadrawen, Zalavonien etc. [...] betreffend ihre Generalceremonien:*

«§ 3. Jeder Feyer - und Festtag wird mit Saufen angefangen. Es wird jedesmal eine Kanne oder ein Gefäss mit Bier herzugebracht, darin liegt ein hölzerner Schlof oder Schöplöffel (samtis). Ferner sind eine oder mehrere Kauszelen, d.s. Trinkschalen notwendig, die auf den Tisch oder halben Scheffel gesetzt werden. Die Kauszele oder Handschale hat entweder einen Griff, um sie besser zu halten, oder sie ist ohne Griff. Letztere dient gemeinhin, um sie über den Kopf zu werfen, letztere ist gemeinhin eine szwencziam oder geheiligte Kauszele und wird für einen Maldininkas oder Beter gehegt, wie wohl auch Kauszelen mit dem Handgriff geheiligt werden.

§ 4 (As). Die Kauszele wird allezeit rein und trocken auf den Tisch gebracht. Der Wirt giesst in sie allewege zuerst ein klein wenig Bier, das er bald wieder ausgiesst für die Zemynele d.i. die Erdgötter. Dann erst füllt er ein. Bei einigen wird nach dem Gebet der Zemynele wieder gegossen. Ist aber schon aus der Kauszele getrunken, so bleibt das unterwegs.

§ 5. (As). Diese Ceremonie, ehe sie trinken, zuallererst etwas auf die Erde zu giessen, nennen sie zemynelauti, die Zemynele bedienen, denselben ihr devoir tun. Ohne dieses pflegen sie nichts zu verrichten, ja nicht anzufangen. Unter dem Giessen

murmeln sie einige Worte unter den Bart. Solviel ich erfahren habe, pflegen sie insgemein dieses zu sprechen: Zemynele žedkellei žydek ruggeis, kweczais, mežais ir wissais jauwais, bute linksma diewel' ant musu, pritu musu darbu szwents angelas pristotu piktu žmogu proszalia nukreipk, kad mus ne apjoktu; heiss soviel: Liebe Erdgötter, durch welche alles blühen muss, lass unser Feld blühen mit Korn, Weizen, Gerst und anderem Getreidigt. Sei uns freunlich Gott und lass deinen heiligen Engel bei uns sein, die einen bösen Menschen von uns wegtreiben, dass er unser nicht spotte.

§ 6. Sie pflegen auch bei jeder Feier straks zu palabinti d.h. das Trinken zu segnen. Sobald aus der Kauszele der Zemynele librit ist, hebt der Wirt an zu palabinken. Er tut einen kleinen Zug, dann segnet er, die Kauszel in der Hand haltend, das Trinken etwa mit diesen Worten in preussisch-nadrauischer Sprache: "Gott sei Dank, dass er uns gesund erhalten und uns seine guten Gaben gegeben hat. So sei auch Dank dem Wirten und der Wirtin, dass sie dies wol bestellt und verdienet haben. Gott wolle ihn und alle das Seine (da mancher alles specificiret) bei gutem Wolstande erhalten. Gott segne unser Trinken, dass wir bei frohen Gemüt bleiben und von einander scheiden und gebe uns künftig mehr, nicht wenger". Darauf wird ihm die Kauszel wieder voll geschenkt. Das heisst palabint. Die Kauszel aber hält er allewege in der Hand, sowohl wenn er betet, als wenn er trinkt und auch wenn er ausge-trunken hat.

§ 7. Wenn die Kauszel wieder eingeschenkt ist, trinkt er sie erst recht aus, entweder er repetiret das Trinken, oder er trinkt einem anderen zu. Und wenn er ausge-trunken und wieder eingeschenkt hat, überreicht er einem anderen die Kauszel und giebt ihm darauf die Hand. Der andere nimmt die Kauszel und giebt wieder seine Hand zum Zeichen der Aufrichtigkeit und Treue. Doch ist zu notiren, dass zemynelauti und palabinti nur bei der ersten Kauszel, mit der man eine Feier anfängt, beobachtet werden, beim Trinken der zweiten und folgenden Kauszel fallen die Libation und Benediction fort, ausgenommen bei einem Trauerbegaõgnis, doch dass jeder, der die Kauszel zum erstenmale kriegt und trinket, libando et benedicendo trinket, das Handgeben beim Weitergeben wird jedoch bei jeder folgenden Kauszel beobachtet.

§ 8. Es wird jede Solennität ebenfalls mit einer oder mehreren Kauszelen beschlossen, wobei der Wirt dann bisweilen abermals *z e m y n e l a u k t* und *p a l a b i n k t*. Gemeinhin dankt er Gott, dass er ihn diese Feier hat erleben und verrichten lassen, und bittet, ihn weiter zu segnen. Sie hatten ihre Feiern gemeinhin des abends, in gewissen Fällen des morgens und zwar zu einer Zeit, wenn sie keinen Gast vermuten. Kommt ein Nachbar von ungefähr, so wird er nicht eingelassen und der Wirt verläugnet, auch leiht niemand an solchem Tage etwas aus, weil das schädlich sein dürfte.

§ 9. Wenn die Nadrauer und Zalavoner ihre Feier halten und fröhlich werden, redet dann und wann ein alter Mann, auch wohl der Wirt, die Leute an: Weil wir von Gott dieses fröhliche Stündchen erhalten, lasset uns ihn nicht vergessen, lasset uns ihn loben und hebt ein geistliches *L i e d* an. Nach geendigtem *L i e d e* wird ihm von allen gedanket, sie pflegen auch wohn bald nach dem Gebet, wenn sie die Feier anfangen, ein *L i e d* zu singen» (Kap. III, § 3-9)¹⁷.

Достаточно интересно и описание праздника в честь посева, содержащееся в сочинении М.Преториуса. Ему посвящена глава IV - *Von Einsäefest*. Многие обрядовые элементы, отмеченные в предыдущем фрагменте, повторяются и здесь. Поэтому тут придется ограничиться только теми микрофрагментами, которые непосредственно относятся к Жеминеле-Жемине и где упоминается ее имя.

Ср.: «Den Namen *P e r g r u b r i u s* habe ich hierorts nie als den eines Gottes oder einer Feier gehört, aber das Fest wird ihrer jetzigen Rede nach Gott oder der *Z e m y n e l e* zu Ehren gefeiert, mit manchem Aberglauben vermischt [...]

§ 4. Ehedem haben sie einen *M a l d i n i n k a s* (Beter), deren an der Zamaitischen Grenze noch viele sich befinden, berufen und das Gebet verrichten lassen. Nach verrichtetem Gebet giesst der Hausvater ein wenig auf die *E r d e*, der *Z e m y n e l e* zu Ehren, dann trinkt er einen Schluck, und sofort hebt er wieder an zu *p a l a b i n k e n*, dann geht die Kauszel in Gesellschaft herum, bis sie wieder an den Wirt kommt [...]

¹⁷ Ibidem, 560-562. - К *Zemynėle žedkellei...* ср. песню 84 из собрания Л.Резы - *Žemynėle, žiedekėle | Kur sodinsiu rožių šakelę?...* См. Rėza L., *Lietuvių liaudies dainos*. T. I. Vilnius, 1958, 301-302.

§ 6. Dann setz er die Kauszele auf den Tisch, fasset sie mit der Hand, giesst der *Z e m y n e l e* etwas auf die *E r d e* und *p a l a b i n k e t*. Dann fasst er sie mit den Zähnen ins Maul, säuft sie aus und wirft sie über dem Kopf [...]

О Жемине-Жеминеле говорит Преториус и в главе VII, посвященной празднику сбора урожая, ср. выше о *sámbaris* (*Vom Fest Samborios oder Getreidefest*. Kap. VII, §§ 1-16):

«§ 1. Wenn alles eingeaustet, auch bereits mit dem Dreschen begonnen ist, Anfangs December halten sie ein Fest, das sie *S a b a r i o s* nennen, weil sie alsdann das Getreidig zusammen werfen und von dem zusammengeworfenen Getreide Fladen backen, und Bier brauen. Es heisst auch das Fest der *d r e i m a l n e u n*, auf *t r y u d e w i n u*, und schliesst in sich eine Heiligung aller Getreidesarten, welche Gott ihnen segnen wolle, damit sie von jeder mochten Nutzen haben. Der Wirt nimmt dann von jeder Gestreidesorte, die man aussät (Weizen, Leinsaat, Gerste, Hafer, Erbsen, Bohnen, Linsen usw.) je *n e u n* guter Handvoll, und zwar herrscht dabei die Ceremonie, dass er jede Handvoll in *d r e i*. Teile teilt, indem er dreimal zugreift, ehe es recht eine Handvoll ist. So wirft er *27 W ü r f e* von jedem Getreide auf einen Haufen und *s c h ü t t e n a l l e s z u s a m m e n*¹⁸ [...].

§ 5. Ehe er [der Wirt. - B.T.] zapfet, fällt er beim Viertelchen oder der Tonne nieder und bittet Gott etwa also: «Du gnädiger Gott, du hast mir gegeben diese deine Gabe, segne es nach deiner Mildigkeit, lass mich weiterhin mehr deinen Segen geniessen» p.p. Darauf zapft er ins Kännchen, *g i e s s e t*, ehe er trinket, daraus *d r e i m a l* auf das Spund der *Z e m y n e l e n*, dabei er seine gewöhnlich Compliment derselben abelget, sprechend: *Z e m y n e ž y d k e l l e i ž y d e k r u g g e i s, m e ž a i s i r w i s s a i s j a u w a i s, b u k l i n u s m a s D i e w e a n t m u s u p r i t u m u s u d a r b u s z w e n t s A n g e l a s p r i b u t u, i r p i k t u ž m o g u p r i s z a l i n n u k r a i p y k, k a d m u s n e a p j o k t u e t c.*¹⁹ [...].

¹⁸ В данном случае числовая символика произведения 3x9 отсылает к идее "собранной" полноты, связанной не только с надежным, но и как бы идеально устойчивым благополучием - 3x3x3 = 27.

¹⁹ Ср. текст этой обрядовой песни выше - Kap. III, § 5.

§ 8. Während der Wirt den Hahnen und die Henne totschiägt, hebt ein jeder seine beide Hände auf zu Gott und spricht: "Gott und auch du Zemyn ele! sie wir schenken dir diesen Hahn (Henne), nimm auf als ein Opfer (Geschenk), so von gutem Herzen von uns geschichtet" [...]» (Kap. VII, § 1-16).

Можно напомнить, что жертвоприношение петуха и курицы в подобных обрядах (в частности, окропление их кровью земли с целью увеличения ее плодородия) известно в русской и ряде других славянских ритуальных традициях. Само окропление земли кровью образует "ритему", соотносимую с мотивом "основного" мифа - оплодотворение Матери-Земли дождем.

Жеминеле упоминается у Преториуса и далее, в частности, в связи с обрядовым праздником, посвященном Габъяуе (*Gabjauja*, также *Gabjaujis*, *Gabjaukurs*), божеству, связанному с урожаем зерновых (ср. *gabija*, священный огонь домашнего очага, святыня и *jauja* 'овин', 'рига')²⁰. Об этом празднике Преториус рассказывает в главе IX- *Von Fest Gabjaugis*. Его суть изложена в первых строках главы. «§ 1. Wenn sie ihr Getreidig ausgedroschen haben, halten sie auch ein Fest, dasselbe nennen sie G a b j a u g i o s , gleichsam die Verrichtung des Dreschens in der Jaugien oder Scheunen, darinnen sie ihr Getreidig trocken und dreschen. G a b j a u g a i s ist ein Fest gleichsam der Jaugien und wird dem Gott G a b j a u g j a gehalten. Der wird als ein Gott der Jaugie, des Getreidigs und Feuers gehalten, welches allerdings aus ihren Gebeten zu sehen, die sie bei diesem Fest hersagen [...]».

В описании праздника есть ряд небольших текстов, обращенных хозяином дома к Габъяуе. Один из них почти сразу продолжается молитвенным обращением к Жеминеле:

«Nachdem ein solches Gebet verrichtet, setzt sich der Wirt nieder. Ehe er aber aus der ersten Kauszel etwas trinkt, g i e s t er erst etwas Bier der Zemyn ele auf die Erde, sprechende: Zemyn ele buk linksma ir žydek musu ruggeis etc. "Zemyn ele sei fröhlich und ergötze dich, lass unser

²⁰ Ср. в латинском стихотворном тексте *Ad plebem Lituanicam*, посланном Вильгельмом Мартини (позже на него будет ссылаться М.Преториус) в 1666 г. Клейну в качестве предисловия к клейновскому собранию песен: *Omittas tandem plures effingere Deos | Qui mare, qui coelum, qui moderentur humum, | Absint Perkunas, Lituans, Babilasque Gabartai | Nec non Gabjaukurs Baubeque žetepati [...]*.

Korn in unserm Felde blühen" etc. Darauf trinket er etwas aus der Kauszel und palambinket das Bier d.h. segnet es mit diesen Worten: Diekui mielam Diewui uz tus gerrus downanus, dūk muns kitta metu tolus tawogerybe, iszlaikyk prigerros Sweikatos etc. Daraus trinkt er es aus und seinem Sohne oder Knechte zu, der die Kauszel vom Wirt mit beiden Händen empfangen muss und gleich ihm der Zemyn ele hingiessen und palabinken, nur dass lange Gebet nicht repetiren darf. [...]» (Kap. IX, §§ 1-6)²¹.

Шестая книга сочинения М.Преториуса начинается с главы, обозначенной как *Iszwentinnimas sodybes*. *Die Einheiligung der Baustätte*, и тема Жеминеле и других мифологических *Zem*-персонажей занимает значительное место; более того, в самом начале главы формулируется мысль о том, что в Земле присутствует нечто божественное, и, представляется, за этим божественным стоит что-то иное по сравнению с "божественностью" языческих богов. Да, Земля имела в балтийской мифологии свои воплощения, и число их было даже избыточно, хотя эта избыточность сама по себе показательна: она свидетельствует о работе мифологической мысли и образного осмысления феномена земли на пути к Земле, но результатом этой работы, пожалуй, было только осознание или даже появление смутного чувства некоего существенного отличия Земли от других божественных мифологических персонажей, ощущение, может быть, и понимание, что идея образа Земли шире и, главное, глубже, чем даже ее персонажные воплощения. В этом отношении некоторые интересные параллели возникают между этими представлениями о Земле в балтийской традиции и тем, что говорилось выше о "богословии Земли" в русской традиции, о синтетически-универсальном образе Земли.

Во всяком случае в цитируемых ниже фрагментах традиционное, укорененное в языческих представлениях о земле иногда озаряется, правда, неясно и смутно и лишь на мгновение, предвестием открытия новой глубины в старом образе, однако введение христианства не позволило развить дальше эти намеки. Подлинная глубина религиозных идей и образов открылась в том, что преодолевало "языческие" видения истины. Тем не менее, путь к ней вел не только

²¹ См. Mannhardt W., *Op. cit.*

извне, но и изнутри, и потому это "внутреннее" не должно игнорироваться.

Разумеется, при оценке цитируемого ниже нельзя отождествлять представления литовского земледельца о Земле и рефлексии на ее счет "ученейшего" Преториуса. Ср.:

«§ 1. Der Nachlass der alten Nadrauer, Zalawonen, Sudauer sind der Meinung, dass in der Erden etwas Goöttliches stecke, daher der Erde unter dem Namen *Zemynelis*, *Zempattys* oder *Zemynele* allerhand Verehrungen erweisen, insonderheit der *Zemynele*.

§ 2. Der *Zemynelen* schreiben sie alle die *munia* und Wirkungen zu, die die Preussischen Historici dem Pergubrio, *Padrympo*, *Curcho*, *Ausszwaito*, *Pilwitto* zuschreiben. Denn die *Zemynele* giebt und erhält ihrer Meinung nach Menschen und Vieh und Dingen das Leben, darum sie auch bei allen ihren Solennitäten allezeit sie zuerst verehren. Wird jemand geboren, kommt jemand zu einem Stande, wird einem Hauswirt ein Pferd geboren, für allen andern Dingen muss die *Zemynele* zuerst verehret werden, da sie allen das Leben giebt und erhält. *Stirbt* jemand, wird die *Zemynele* bedient, ja ihr vertrauet, was sie des Verstorbenen Seele wünschen und gönnen. Sie wird zu Zeit fleisiger bedient, als bei andern Feiern, weil der Verstorbene der *Zemynelen* benötigt ist, gleich als würde es ihm nicht wol gehen, wenn sie auf ihn zürne. Darum bedienen sie sie nicht allein zu der Zeit, der wenn der Mensch gestorben ist und begraben wird, sondern noch viele Jahre hernach um die Zeit seines Begräbnisses.

§ 3. Sie machen einen Unterschied zwischen dem Masculinum *Zemepatys* und dem Femininum *Zemyna* oder *Zemynele*. Doch hört man bisweilen auch *Zemynele* gleichsam wird "*Zemynele (Zemyna) buk linksmasant musu*" gleichsam "*Terra sis nobis benignus*", während sie doch sonst sehr accurat nach ihrem Syntaxi reden (VI, Kap. I, §§ 1-3)».

Далее в этой же главе следуют §§ 5-8, посвященные Жемепатису, о котором вкратце см. ниже, но в § 7 снова упоминается Жеминеле:

«Dann trinkt er [der Hauswirt. - B.T.] auf gewöhnliche preussische Art mit der Sonnen herum, *po sauli* (l. *pa saulini*). Auf diese Weise trinkt er die drei Kauszeln nach einander aus und die andern müssen es ihm nachtun; zuletzt hebt er an zu singen. Nach dem Gesange heben sie an zu essen. Ein jedweder

drückt sein Brod, indem er es anfasset, an die Erde und spricht: "Du *Zemepatie*, du gibst uns solch gut Brod. Wir danken dir. Hilf, dass wir durch deinen Segen unsre *Aecker* betreiben und durch Zutun der *Zemynele* mehr deiner guten Gaben empfangen". Darauf heben er das Brod in die Höhe, gen Himmel sehend und spricht: *Diewe pasotinx mus!* Gott sättige uns! Damit wird kniend gegessen. Nach dem Essen sagt er sein Gebet mit Danksagung, dass Gott sich diese Feier gefallen lassen, und mit der Bitte um weitere Bewahrung des Hauses etc. Dann trinkt er *zemynelaudams*, *palabindams*, *papildams* (l. *papildidames*) aus und also gehen alle drei Kauszeln herum» (VI, Kap. I, § 7)²².

Жеминеле также упоминается в главе III (той же шестой книги), озаглавленной *Die Einheiligung der Pferde*:

«§ 1. Gegen Weihnachten, wenn der Wirt seine Pferde einstellt, begeht er seine alljährliche Feier und nimmt das *Bier*, das er beim Feste *Sabarios* gehabt.

§ 2. Dann ersieht er sich einen Hahnen (derselbe darf nicht rot sein) und zapft sich ein ganz Weniges in ein Kännchen, *giesset* es der *Zemynele* auf die Erde und dann erst füllt er die Kanne mit Bier ganz voll.

Er nimmt die Kanne in die Hand, und bittet Gott nach gebührender Danksagung, dass er ihn sammt seinem Vieh, insonderheit die Pferde erhalten, er wolle auch weiter ihr Futter segnen und ihn vor allen Unfälle im Stalle, auf der Reise, bei der Arbeit, vor Wolfen usw. bewahren [...]

§ 5. [...] item neben ihm steht mit *Bier* gefüllt ein offen Gefäss nach Art eines Eimers, worin ein Schlöf (Schöpflöffel *samtis*) steckt. Dasselbe wird zu diesem Zweck vorrätig gehalten und ist von einem *Maldeniken* geheiligt. Will er nun die Feier anfangen, so *giesset* er in eine neue geheiligte Kauszel zuerst ein wenig für die *Zemynele* und schüttet es auf die Erde mit dem gewöhnlichen Compliment: *Zemynele buk linksma ant musu ir mano arkliu* [...] Nachdem er ausgetrunken fängt er an nach Art der Pferde zu weihern und mit dem Munde zu prausten [...]» (VI, Kap. III, §§ 1,2,5)²³.

22 Ibidem, 577-579.

23 Ibidem, 583-584.

Дважды возникает образ Жеминеле в главе IX - "О крестинах" (Von Kindebieren):

«§ 8. Darauf giebt der Wirt der Alten ein dazu bereit gehaltenes Töpfchen mit Brantwein. Diese nimmts in die Hand, dankt Gott und betet für Mutter und Kind, gießset darauf der Žemynele etwas auf die Erden, sprechend: buk linksmā etc. zydek musu ruggeis, kweczeis etc. Sei doch gnädig dem Kinde! - Sie trinkt etwas palabindama, die es auch palabindama trinket und ihrem Manne zubringt, der bringts dann ohne Benediction der Alten, die weiter der Mutter, die Mutter dem Vater usw [...]

§ 11. Wenn der Vater die Taufe bestellt und Gevattern kommen, geht die Hebamme ihnen mit der Kauszel entgegen und alle trinken herum. Dann giebt die Hebemutter ihnen das Kind, indem sie dasselbe auf dem linken Arm, in der linken (l. rechten) Hand die gefüllte Kauszel trägt und die Panna Maria (oder die Laimē) um Hilfe anruft, dass des Kind die Taufe erhalten und seinen Namen verdienen möge. Nach dem Gebet gießset sie auf die Erde und bittet die Žemynele, sie möge dem Kinde gnädig sein und es auf Erden glücklich werden lassen [...]

Наконец, Жеминеле появляется в главе XI - Von den Ceremonien bei den jetzigen Begräbnissen der Preussen, Nadrauen und Zalavonier, и ее связь с похоронным обрядом как бы заключает тот жизненный круг и те ключевые события, где роль Жеминеле является отмеченной и определяющей:

«§ 2. Stirbt nun der Mensch, so wachsen sie ihn sauber, bekleiden ihn mit seinen besten Kleidern und setzen ihn auf einen Stuhl. Dabei wird tapfer getrunken. Einer von den Freunden betet, die Kauszel in der Hand haltend, für die Seele des Verstorbenen, giest dann etwas auf die Erde mit den Worten: Žemynele buk linksmā ir priimk szę dusele, ir gerrai kawrok! i.e. Sei fröhlich, Žemynele, und nimm diese Seele wol auf und verwahre sie wol. Darauf trinkt er palabindams, worauf ihm die Kauszel wieder gefüllt wird und er dem Todten zutrinkt: "Nun du, mein guter Freund, Bruder etc. Gott wolle deine Seele wol bewahren!" Nachdem er ausgetrunken, reicht er es dem Nachbar, der auch žemynelaudams und palabindams trinket und so geht es in der Gesellschaft herum [...]

24 Ibidem, 599-600.

§ 8. Sie meinen, dass die Seele des Verstorbenen dadurch Erleichterung habe, wenn ein jedweder der Žemynele etwas libiret und ihr die Seele recommandiret, danebenst auch beim palabinken dem Verstorbenen alles gutes wünscht. Haben alle auf solche Art getrunken, so fast der vornehmste Freund unter den Trauerleuten die Kauszel an und hält ein Gebet, worin er sowol des Todten gedenkt, als um Segnung der Speise bittet. Darauf wird gesungen, und nach den altpreussischen Ceremonien getrunken. Dann steht es jedem frei zuzulangen und zu essen. Die Gäste beim Trauermahl tun aber das gewiss, dass sie drei Bissen Brod, und ebensoviel Bissen Fleisch, und ebensoviel Löffel auf die Erde giessen und werfen, mit dem Anwunsch bei jedem, dass Žemynele dem Verstorbenen in der andern Welt (einige sagen im Himmel) gnädig sein wolle und die Seele wol bewahren und pflegen. Nach geschעהner Danksagung trinken sie weiter und singen dabei geistliche Lieder [...]

(VI, Kap. XI, §§ 2,8)²⁵. В первой половине XVIII века Жемину, обычно вместе с Жемепатисом, упоминают и лексикографы литовского языка. Так, Я.Бродовский в рукописи немецко-литовской части своего словаря в разделе Götze приводит: Ceres Žemynal Zemespāti Göttin des Getreyds (стр. 597), а в литовско-немецкой части поясняет - Žieminele Ziedkele. Du Blüthe bringende Erde, geseegne unser Hände Arbeit. Labindami. Diese Redens Art gebrauchen die Littauer, wenn sie eine Hable Bier trincken und davon auff die Erde giessen, NB auch wenn sie in der Christnacht ihre Mahlzeit halten (стр. 457)²⁶. Филипп Руиг в своем лексиконе отмечает - Žieminā, Žempati M. die Erdgöttin der Heyden. По сути дела, известная песня из собрания Л. Резы Mergaitė tarp svetimų знаменует открытие нового источника для суждения о Жемине-Жеминеле, хотя, конечно, песенные цитаты неоднократно встречались и в более ранних текстах, представляющих собой описания балтийских религиозных обрядов, в которых Земля играла важную роль. Тем не менее значение этого обращения

25 Ibidem, 602-604.

26 В той же литовско-немецкой части словаря Бродовского ср. под словом tirsztas 'густой': «Tirsztas krums, dirma [dirva. - В.Т.] Rassa, brandze Warpa, Žeminele ziedkele, iszlaikyk sweikatoje ir gerybeje, zegnog valgomus, geremus, Sejemus, akejemus, ant szos zemineles ziedkeles pazidzaugtis, apzergek nūg Alkana zweris».

к Жеминеле в песнях из собрания Резы возрастает и поэтому, что в ней этот образ включается в нарратив, в сюжет и как бы получает новое пространство для выявления своих потенций.

Впрочем, и в конце XIX века, согласно этнографическим данным, в некоторых местах земледельцы-дзуки знали, что Жемина - богиня, ведающая урожаем хлебных злаков и связанная особенно тесно именно с земледельцами. Да и сам земледелец, ленившийся работать на пашне или плохо взрыхлявший ее (*Žemei maistelio neduodavo, daigams patalėlio nepaklodavo*), сознавал свою вину перед Землей в виде ее персонифицированного образа. И Жемина таким нерачительным земледельцам не помогала. Но есть свидетельства и иного отношения к земле и к ее мифологизированному образу Земле. Существуют данные, относящиеся к началу XI века (1004 г.), из которых видно, что пруссы охраняли землю от чужестранцев, людей иной веры, и заботились о том, чтобы они не топтали их Землю, потому что она может рассердиться и не принести урожая, плодов, потомства²⁷.

Значение этих литовских ритуалов с участием Жемины-Жеминеле и особенно сочинения Преториуса, если говорить о старых источниках, тем больше, что латышская народная традиция акцентирует аналогичный образ *Zemes māte* в дайнах, и в ней, как и в русской традиции, описания ритуалов этого рода сведены к минимуму, точнее - к более или менее разрозненным деталям их, их языковым обозначениям или соответствиям в виде формул и иного рода речений, в обычаях, привычках, представлениях, часто оторванных от ритуалов, хотя, конечно, по происхождению с ними связанных. Эти особенности каждой из названных традиций помогают восполнить пробелы или восстановить мотивировки, не зафиксированные в другой традиции.

Так известно, что в русской традиции есть обычай в особых случаях целовать землю, но контекст этого акта оказывается в источниках слишком разреженным и недостаточно определенным, чтобы восстановить целое, частью которого он был некогда. Зато литовские данные, относящиеся к недавнему времени, позволяют с достаточной надежностью предполагать нечто подобное и для русского целования земли. П.Дундулиене сообщает, что литовские

²⁷ См. Dundulienė P., *Lietuvių kalendoriniai ir agrariniai papročiai*. Vilnius, 1979; Eadem, *Senovės lietuvių mitologija ir religija*. Vilnius, 1990, 107 и др.

крестьяне не только чтили Землю-кормилицу и устроительницу, но и любили ее и в разных случаях в знак этой любви целовали ее. Чаще всего это происходило утром при вставании или вечером, когда отправлялись спать, также начиная какие-нибудь сложные работы. В окрестностях Видукле требовалось в течение дня двенадцатикратно поцеловать Землю. Весной, когда начинали цвести плодовые деревья и другие растения, Землю целовали семикратно. При целовании Земли люди творили молитвы. Крестьяне-земледельцы, жившие в районе Кретинги и Саланты, целуя Землю, приговаривали: «*Iš Žemelės parėjau, i Žemele nueisiu*» или «*Žeme, motina mano, aš iš tavęs esu, tu mane šeri, tu mane nešioji, tu mane ir po mirties pasiimsi*»²⁸. Кстати, здесь очень важно обращение к Земле как к своей матери, поскольку в литовской традиции образ Матери-Земли по сравнению с латышской и русской народными традициями оказался несколько оттесненным на периферию, в частности, и потому, что существовало и мужское, персонифицированное воплощение Земли. Впрочем, такое же обращение повторяется и в других известных случаях. Так, в деревне Рекайчяй (уезд Тауреге) Землю коленопреклоненно целовали утром и вечером, приговаривая: «*Žeme mano, motina mano, aš iš tavęs atėjau ir vėl noriu atgal pareiti*». Сходным образом говорили и в деревне Паэжеряй (Расяйняйский р-н), целуя Землю: «*Žeme, motina mano, iš tavęs atėjau ir i tave pavirsiu*». Эта формула подтверждает принадлежность человека Земле, единство с нею через свое сыновство. Каждый человек не просто человек Земли, но именно ее сын или дочь (насколько позволяют понять типологические данные, такие формулы произносятся обыкновенно мужчинами)²⁹.

²⁸ Соответственно - «Из Земелюшки я вышел, в Земелюшку я сойду» и «Земля, мать моя, я из тебя, ты меня кормишь, ты меня носишь, ты меня и после смерти возьмешь к себе». См. Dundulienė P., *Senovės lietuvių mitologija ir religija*. Vilnius, 1990, 107.

²⁹ Впрочем, конечно, и женщины обращались к Земле в важнейший момент своей жизни. В уезде Паневежиса невеста, покидая дом родителей, целовала отцу руки, потом, встав на колени, целовала под столом Землю и все четыре угла у стола, приговаривая: «*Sudie, ju do ji Žemele, mano nešiotojė! Bėginėjau maža būdama, bučiavau tave rytas vakarėlis*». Образ черной Земли-земли известен и в русской народной словесности и в литературе, продолжающей эту образность. Ср. у А.М.Ремизова: *вещая, как самая черная земля; - От черной ли земли исходил этот призрачный зов... Только ли знак "смерти" эти голоса [...] Фатевна знает тайну своей черной*

Обращались к Земле и целовали ее и в других важных жизненных событиях. Так, еще в начале XX века крестьяне в окрестностях Швянче-ниса, отправляясь в дальнюю поездку и покидая семью, становились на колени, молились и заключали молитву целованием Земли, веря, что “странствующий и путешествующий” вернется домой здоровым и невредимым (такой же обряд в подобных случаях отмечен и в русской народной традиции). Нечто подобное совершалось в отмеченные моменты земледельческого цикла, особенно при начале пахоты или сборе урожая, когда целование Земли нередко сопровождалось и жертвоприношениями персонифицированным образам Земли - Жемине, Жеминеле, Жемеле и “мужскому” Жемининкасу или Жемепатису. Подробные сведения о таких обрядах, почерпнутые из сочинения М.Преториуса, в изобилии приведены выше³⁰, ср. выливание пива на Землю-Жеминеле, напоевая ее прежде чем сами участники обряда начинают пить. Этот мотив, существующий в обрядовой практике и других традиций, своими корнями уходит в глубокое прошлое. Достаточно напомнить об изображении в трипольской керамике Великой Матери, изливающей из своей груди на Землю оплодотворяющий ее дождь, или сцену похорон Патрокла из “Илиады”, когда Ахилл, зачерпнув вина, выливает его на Мать-Землю³¹.

Если в обряде целования Земли активен человек, сын Земли, и действие направлено от него к ней (правда, в надежде, что Земля со временем воздаст ему с избытком свои блага), то в обряде прислушивания к Земле, слушания ее человек скорее пассивен: он ждет, что

земли [...]; - Много тайн и чар открыто было Серафиме Павловне: тайны ее черной земли и чары звездного неба и т.п. (ср. там же образ черной свечи). См. Ремизов А.М., *В розовом блеске*. М., 1990, 506, 513, 601, 670 и др.

³⁰ Учитывая домоохранительные и домостроительные функции Жемепатиса, не приходится удивляться, что подобные действия в отношении Земли совершались и при окончании строительства дома, основании поселения и т.п.

³¹ Земля может принимать некую живительную (“ферментированную”) влагу, в конце-концов соприродную ей и происходящую из нее, но плевание слюной, тоже “ферментированной”, но отрицательно (она - “темное” Нижнего мира), строго запрещено. Оно - оскорбление и поношение Земли, как считал и простой крестьянин и, между прочим, Достоевский. Более сложный и менее ясный вопрос связан с тем, когда мочатся на Землю.

скажет ему Земля, выступающая как наиболее информативная участница этого немого диалога.

В контекст персонифицированных образов Земли в ее высоком и положительном значении входят и мужские божества, известные в литовской народной мифологической традиции под такими именами, как *Žemininkas*, *Žemepatis*, *Žeminežlis*, *Žemeliukas* и являющиеся вариантами обозначения по сути дела единого мифологического образа. В широком смысле все эти “мужские” алловарианты составляют единство с “женскими” алловариантами *Žemyna*, *Žemynė*, *Žemynėlė*, *Žemėlė*, *Žemynylena*, хотя женское персонифицированное воплощение Земли-Матери (ср. *Žeme*, *motina mano...*), очевидно, существенно древнее ее мужского дублера-напарника³².

Появление и развитие этой “мужской” ипостаси традиционно “женской” Земли составляет важное отличие литовской мифологии и - шире - литовского представления о мире, его движущих силах и его устройстве, если угодно, важной особенности литовского менталитета (“мужественное” творчество на пути от природы к культуре, конструктивное собиране, “мужское” чувство ответственности), от соответствующих представлений русской народной традиции, русской психеи и русской ментальности. “Маскулинизация” женского образа Земли, зашедшая достаточно далеко (ср., в частности, обозначение человека как “земного” - ст.-лит. *žmiõ* (Бреткунас, Даукша, Ширвид, см. Fraenkel LEW 1320), совр. *žmogùs*, *žmónės* ‘люди’ при сохранении *žmonà* ‘жена’, ср. также *móteris* ‘женщина’, *mótė* ‘жена’, ‘мать/матери/’ и т.п.), образует существенный вектор движения сознания и находит подтверждение отнюдь не только в языке, в сфере бессознательного, подсознания, но и в опытах рефлексии.

³² О “земных” божествах, воплощающих как Мать-Землю, так и мужскую персонификацию Земли, ср.: Mierzyński A., *Źródła do mitologii litewskiej, zebrał, ocenił i objaśnił Antoni Mierzyński*. T. 1-2. Warszawa, 1892-1896; Mannhardt W., *Op. cit.*; Greimas A.J., *Apie dievus ir žmones lietuvių mitologijos studijos*, Chicago, 1979; Dundulienė P., *Senovės lietuvių mitologija*, Vilnius, 1990; *Lietuvių mitologija*. 1 tomas. Parengė N. Vėlius. Vilnius, 1995; *Baltų religijos šaltiniai* I. Vilnius, 1995 и др. Разумеется, “земляными” персонажами тема Земли в литовском народном мировоззрении и мироощущении не может быть ограничена. Более широкий взгляд представлен в упомянутой книге А. Греймаса, а также в книгах Н.Велпоса - *Senovės baltų pasaulėžiūra: Struktūros bruožai*. Vilnius, 1983 и *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis*. Vilnius, 1987.

Целый ряд данных о Жемининкасе-Жемепатисе приводились уже ранее, когда это божество выступало бок о бок с Жеминной-Жеминеле. Поэтому, учитывая выше приведенные примеры и помня о вторичности “мужского” образа Земли и о несколько иной трактовке им того, что понимается под Землей, можно ограничиться лишь несколькими дополнительными примерами, которые небезразличны и для понимания контекста, в котором выступает Жеминна-Жеминеле.

Как известно, Жемининкас-Жемепатис - покровитель усадеб, построек - жилых и хозяйственных (в частности, предназначенных для скота), оберегающий хозяйство в целом, и в этом смысле он представляет собой интенсифицированный *sub specie* культуры образ Земли. В обращении самой книжечки (*Kniegeles*) к литовцам и жемайтам, предшествующем первому переводу *Katexizusa* (1547 г.), Мажвидас писал:

Kaukas Szemepatis lauksargus pameskiet,
Visas welnuwas deiwes apleiskiet.
Tos diewes negal iums neka giera doty
Bet tur wysus amszinai prapuldinty.

В предисловии к литовскому изданию *Katexizusa* фиксируется современное Мажвидасу состояние веры и заблуждений, распространенных среди литовцев Восточной Пруссии - «*Sunt qui Percino uota faciunt, quibusquam ob rem frumentariam Laucosargus et propter pecuariam Semepates colitur*». Упоминается Жемепатис и в рукописи *Вольфенбюттельской Постиллы* (1573 г.). Примерно то же, что и Мажвидас, пишет о пережитках язычества среди литовцев и Й. Бреткунас в своей *Постилле* (1591г.): «*Pamiesk gi, miela Lietuva, melstis į Kaukus, Aitvara, Žemepaczius arba kitas deives ir mirusius šventuosius...*» И далее он указывает, что Жемепатиса и каукаса почитают «*pirm Saulės ir Mėnulio*». В другом месте он отмечает еще раз выделенность Жемепатиса и каукаса - «*meldesi Szemepaczius, Kaukus*». В своей *Хронике* (1582г.) М.Стрыйковский упоминает бога Земли Жемининкаса (*Ziemiennik*), которого почитали в Литве (в этой же связи говорится и о змеях, которых кормили молоком, о жертвоприношении черных кур). Особенно важны сообщаемые в “Хронике” детали праздника сбора урожая, Участники собирались в большом доме (а не на жертвоприносительном холме, как это было ранее). Стол покрывали сеном и полотняной скатертью и ставили на него несколько короваев хлеба,

а по краям стола расставляли большие кувшины пива. Потом приводили теленка и телицу, овна и овцу, козла и козу, двух поросят - мужского и женского пола, петуха и курицу, гуся и гусыню. Под руководством жреца (знахаря) происходило заклинание этих животных. При этом произносились такие слова: “Тебе, Жемининкас, наш бог, приносим жертву и благодарим за то, что за протекший год ты сохранил нас здоровыми и в избытке всего, зерна и всего хорошего дал, от огня, железа, чумы и от всех наших врагов сохранил”³³. (Впрочем, наиболее ранняя фиксация имени Жемининкаса принадлежит не Стрыйковскому, а Яну Длугошу, XV в.). Подобный праздник урожая в 1595 году был описан Генненбергом, сообщившим ряд новых деталей³⁴.

Жемепатис был отмечен и Я.Ласицким, сначала кратко, в составе своего рода определения («[...] permultos Zemopacios, id est terrestres ii venerantur»), а несколько далее - подробнее при описании праздника, устраиваемого в честь сбора урожая: «*Primus augur, certa verba prolocutus, animalis caput caeteraque membra fuste verberat, quem turba idem agens ac haec dicens sequitur: Haec tibi o Zemiennik deus gratias agentes offerimus, quod nos hoc anno incolumes conseruamus, et omnia nobis abunde dederis, idem ut et in posterum facias, te oramus [...]* Antequam vero ipso comedunt, uniuscuique ferculi portiunculam abscisam in omnes domus angulos, ista dicentes abjiciunt: *Accipe Zemiennik grato animo sacrificium, atque laetus comede. Tum demum ipsi cuoque praelaue epulantur*” (ср. также «*Simili modo Rauguzemapati offerunt*»).

Согласно А.Гванини и Я.Ласицкому обряд, посвященный этому божеству, совершался в конце октября и продолжался несколько дней. Его название *Ilgių šventė*. Детали этого праздника позволяют отождествить его с тем праздником сбора урожая, который описал Стрыйковский. Существенная деталь относится к началу обряда - перед началом еды каждый откусывает маленький кусок кушанья и бросает в угол, говоря: “О Жемининкас, прими с

33 См. Strykowski M., *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkich Rusi*. Warszawa, 1846, I, 147.

34 См. Hennenberg C., *Erklärung der Preussischen grösseren Landtafeln oder Mappen*. [s.l.], 1595, 351.

удовольствием эту жертву и, радуясь, съешь ее. После этого присутствующие начинают пировать. Стрыйковский же указывает, что подобный обряд был известен и на Руси³⁵.

В уже цитированном стихотворении В.Мартини *Ad plebem Lituanicam* (1666 г.) также упоминается *Žemerpati*.

Но, конечно, ничто из этих свидетельств не может сравниться (даже в их сумме) по полноте, детальности и точности с описанием М.Преториуса. Несколько примеров (кроме приведенных уже ранее в связи с Жеминеле):

«§ 5. *Zempatys* ist eigentlich ein Gott der über die *Sodyben* d.h. die Wohn- und Baustätten eines Wirts die Aufsicht hat und dieselbe schützt und bewahret. An diesem Gott hanget die Wolfahrt der Wirtschaft. So der *Zemepatis* erzürnet ist, wirds keinem in der Wohnung recht ergehen, weder dem Wirt, seinem Kindern und Gesinde, noch sogar dem Vieh. Aller Segen und Schade, der in einem Gehöft erfordert wird oder geschehen kann, wird gleichsam dem *Zemepattei* zugeschrieben.

§ 6. Denselben zu begütigen, pflegt er Hauswirt jährlich, wenn die kürzesten Tage sind, es auch wol etwas ungestüm ist, von den Erstlingen des Getreides, davon er auf dieselbe Art wie beim Fest *Sambarios* genommen, ein Bier zu brauen. Die Wirtin bucket Strützel von besten Weizen und Brod vom besten Korn, und zwar soviel als der Wirt Leute von seinem Geblüt am Tische hält (Weib, Kinder, Kindeskind, Bruder, Schwester und deren Kinder, wo sie in seinem Hof und seiner Haushaltung leben). Die Abgeteilten aber und das gemietete Gesinde werden von dieser Feier ausgeschlossen. Der Wirt zapft sich selbst ein Töpfchen Bier voll und geht in die *Namus*, d.i. ein offen Haus ohne Ofen, Rauchhaus, worin sie allezeit Feuer halten. Hat er solch *Namus* nicht, so verrichtet er es in seiner Stube, da er auf die Erde drei oder vier brennende Lichte setzt. Dorthin ist auch ein Hahn und eine Henne von einer Farbe (aber nicht rot) und von einer Brüte hingebacht. Dann kniet er nieder und das Töpfchen in der Hand haltend tut er zu Gott und zu dem *Zemepatys* sein Gebet, worin er Gott danket, dass er ihm und seine Wohnung und alles was darinnen ist, habe erhalten wollen, und ihn die Güte erwiesen, dass er diese Feier wol anfangen und schliessen volle.

³⁵ См. Стрыйковский М. *Op. cit.*, I, 122-123.

§ 7. Nach dem Gebet trinkt er mit den gewöhnlichen Ceremonien *zemynelaudams* und *palabindams*, aber nicht *papildams* (l. *papildidams*), i.e. dass ihnen nicht wird aufgefüllt, ein Drittel. Darauf schlägt er kniend mit einem dazu gewidmeten Stock den Hahnen todt, jetzt trinkt er wiederum, dann schlägt, er die Henne todt. Wenn nur der Wirt den Hahnen oder die Henne schlägt, seufzen die Anwesenden mit dem Wirt zu Gott: "Nimm vorlieb, lieber Gott *Zemepati*, mit dieser Gabe, sei freundlich über uns". Wenn das geschehen, trinkt er alles aus. Den Hahnen und die Henne nimmt die Wirten zu sich, macht sie rein und kochet sie. Wenn nun alles fertig ist, die Wirtin den Platz der *Erden* in der Stuben, worauf sie essen wollen, reinlich bekleidet, drei oder vier Licht aufgesteckt, einem jedweden sein Brod vorgelegt, der Wirt seine Pfeifkanne Bier und seine drei geheiligte Kauszeln neben sich gesetzt, kniet er nieder mit allen Seinigen. Kein Fremde oder gemietetes Gesinde darf dabei sein. Er nimmt die erste Kauszel in die Hand, tut sein Gebet Gott und dem *Zemepati* dankend, dass er ihn mit den Seinigen, sein Haus und Hof und was drin ist (er specificiret dabei fast Alles; worin sein Vermögen steckt) vor allem Schaden, besonders vor Feuer bewahret. Er bittet ihn weiter zu behüten, um sein Gehöft die heil. Engel zu halten und auch dem heiligen Feuer zu wehren, das es ihm keinen Schaden tue. Dann trinkt er auf gewöhnliche preussische Art mit der Sonnen herum, *posauli* (l. *pasaulini*). Auf diese Weise trinkt er die drei Kauszeln nach einander aus und die Andern müssen es ihm nachtun; zuletzt hebt er an zu singen. Nach dem Gesange heben sie an zu essen. Ein jedweder drückt sein Brod, indem er es anfasset, an die Erde und spricht: "Du *Zemepatie*, du gibst uns solch gut Brod. Wir danken dir. Hilf, dass wir durch deinen Segen unsere Aecker betreiben und durch Zutun der *Zemynele* mehr deiner guten Gaben empfangen". Darauf hebt er das Brod in die Höhe, gen Himmel sehend und spricht: *Diewe pasotinx mus!* Gott sätige uns! Damit wird kniend gegessen. Nach dem Essen sagt er sein Gebet mit Danksagung, das Gott sich diese Feier gefallen lassen, und mit der Bitte um weitere Bewahrung des Hauses etc. Dann trinkt er *zemynelaudams*, *palabindams*, *papildams* (l.

papildidams) aus und also gehen alle drei Kauszeln herum [...]» (VI, Kap. I, §§ 5-7)³⁶.

Об упоминании *Zemespati*, *Žemepati* у Бродовского и Руига см. выше³⁷. Варианты названия *Zemeluks* отмечены прежде всего у Преториуса - наряду с основной формой *Zemeluks* ср. *Zemelukas*, *Zemelukis*, *Zemelukytis*, *Zemeloxis*, *Zemeluksztis*³⁸.

Несколько существенных наблюдений напрашиваются из приведенного материала. Они касаются как собственно литовской ситуации, так и соотношения ее с русской традицией при том, что за “литовским” и “русским” в определенной степени стоит “балтийское” и “славянское” и вся проблема балто-славянской мифологической и языковой реконструкции.

Прежде всего - о соотношении в литовском *Žemininkas*'а и *Žemepatis*'а. Соображения внутреннего характера и весь сравнительно-исторический контекст склоняют к тому, чтобы первенство в авторитетности и в древности отдать форме *Žemepatis* и стоящему за ним образу, а в форме *Žemininkas* и соответствующем образе видеть менее официальное и более интимное обозначение того же самого Жемепатиса, возникшее как результат своего рода конверсии - и семантической и словообразовательной. Поэтому поиск индоевропейских параллелей, естественно, должен быть ориентирован на форму *Žemepatis* и на образ Господина³⁹ Земли, ее повелителя и защитника.

Несомненно, что в старых данных о Жемепатисе (и Жемининкасе) - и собственно мифологических и относящихся к ритуалу - он выступает не как “земляной” дух (хотя бы и как их господин-повелитель) и не как хтонический персонаж, но именно как Г о с п о д и н Земли, равноправный партнер Жемины, с которой он разделяет (*sum cuique*) весь круг земных функций. В данном случае существенно подчеркнуть важное различие этих двух персонажей, весьма вероятно, являющихся супругами (ср. элемент *pat-* : *pats*

³⁶ См. Mannhardt W., *Op. cit.*, 578-579.

³⁷ Стоит отметить поздние ошибочные определения Жемепатиса как Windgott. См. Mannhardt W., *Op. cit.*, 611.

³⁸ О божестве *Zemeluks* у М. Преториуса см. Mannhardt W., *Op. cit.*, 522, 532-533, 541, 544.

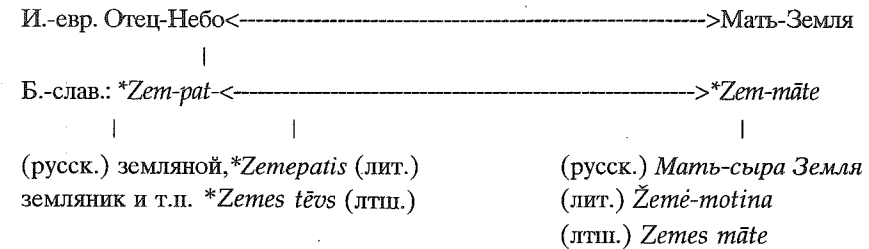
³⁹ Кстати, и слово господин, ст.-слав. *господинъ*, *господь* и под. в свою очередь отражают результат конверсии.

‘муж’, ‘сам’ - *pati* ‘супруга’, ‘сама’). Но прежде всего в этом контексте возникает вопрос, не является ли и форма *Žemyna* результатом конверсии, подобной той, что дала в результате *Žemininkas*'а и не следует ли для известного периода реконструировать форму **Žem(es)-pati* как обозначение Г о с п о ж и -Земли, параллельное мужскому образу Г о с п о д и н а Земли - **Žem(es)-pats* (**Žemepatis*); во всяком случае в русской народной словесности известен образ *Госпожи Земли* (*Государыни Земли*), хотя встречается он нечасто. Определенный ответ на этот двойной вопрос дать трудно, но считаться с возможностью и такой реконструкции необходимо. Если же это так, то тезис о большей архаичности женского образа Жемины перед мужским Жемепатисом приобретает черты относительности или, по меньшей мере, требует дополнительного разъяснения.

Таким разъяснением могло бы быть предположение, основанное на реконструкции древнейшей божественной пары Отца-Неба и Матери-Земли, зафиксированный в ряде архаичных индоевропейских традиций. Согласно внутренней форме имени **Žemepatis* он Господин Земли (но никак не Господин-Земля в отличие от Госпожа-Земля!), что в ряде других традиций соответствует Господину или Отцу-Небу. Это различие еще раз подчеркивает, что сфера Неба - вотчина Господина и Отца, и с нею этот Господин и Отец сливается полностью, в той же степени, что и Госпожа и Мать-Земля с самой Землей, ее владением. Земля самодостаточна, в частности и потому, что она пассивна и пребывает в вечном ожидании. Небо не самодостаточно и нуждается в проективном пространстве для своей реализации, где оно и оставляет свой “отцовский” след в общих с Землей детях. Поэтому нельзя исключать, что *Žemepatis* - результат той ипостаси Отца-Неба, в которой он спускается на Землю и в которой он как бы увиден с Земли. То, что Небо в н е ш н е по отношению к Земле, ничему не препятствует, в частности, его супружеским функциям. Эта “внешность” Неба искупается и компенсируется большей энергетичностью, активностью и агрессивностью его. С е м я ж и з н и у него, и на первом шагу к ее порождению инициатива у Неба, и все зависит от него и только от него. Ответственность Земли начинается лишь тогда, когда это семя жизни получено ею. Не случайно, что во многих архаичных традициях мужская партия в рождении расценивалась как основная, и древние греки в V веке до н.э., как можно судить, между прочим, по трагедиям, видимо, разделяли этот взгляд.

В этой перспективе Жемепатис, Господин Земли (но не Господин-Земля), спустившийся на нее с Неба и долженствующий сохранить свое положение Господина над Землей, инициатора жизни, породителя (во внешнем аспекте акта порождения), зачинателя-зачателя, неизбежно получает свою самую важную “земную” долю - дом, двор, усадьба, хозяйство, дороги, социальное устройство, ритуал, т.е. то, чего “природная” Земля создать не может. Иначе говоря, к у л ь т у р а на Земле - локус и функция Жемепатиса. И если раньше Земля обрабатывалась, возделывалась, на ней взращивали потомство, жили, обитали, населяли ее, но и почитали, уважали (все эти действия охватываются латинским глаголом *colo, cultum*), то с приходом Неба на Землю в лице Жемепатиса наиболее интенсивная часть порождаемого, к у л ь т у р а (*cultura*) как своего рода стрела развития становится его, Жемепатиса, делом, а сам Жемепатис, если угодно, превращается в культурного героя, продолжающего творение на его новом, уже “вне-природном” (хотя с природой и связанном) этапе. Что это именно так, подтверждают и многие фрагменты из сочинения Преториуса, и следы ритуалов с участием Жемепатиса, отмечаемые вплоть до начала XX века, и сам культ (*cultus*) этого божества, и роль его в создании культа как такового. Во всяком случае таковы были первые деяния Жемепатиса на Земле, о которых можно судить, и таковы были потенции развития его образа, взятое им направление, обозначенная этим образом цель, о чем можно, однако, только предполагать. Если сказанное имеет основание, то перед нами разительная разница с “русской” ситуацией, когда уделом мужского начала в сфере Земли становится быть “нечистью” (хотя и не особенно вредной), “земляными” духами наряду с духами водными (водяной), лесными (леший, лесовик), болотными (болотник) и т.п.

Все это дает основание и тем более повод предложить некую достаточно обобщенную и потому, конечно, условную схему реконструкции “небесно-земного” фрагмента балто-славянской мифологии, ориентированную на “земное” (и потому сознательно неполную):



В заключение следует напомнить, что довольно многое может быть подтверждено при обращении к индоевропейскому уровню, но эта задача здесь не преследуется. Поэтому тут достаточно обозначить (разумеется, весьма условно) с т а р т о в у ю ситуацию - и.-евр. *patē(r)-d̥jeus & *mātē(r)-g'h̥dem- (g'h̥dom), а также привести несколько примеров (исключительно для иллюстрации), подтверждающих архаичность образования *Žem-patis* (потенциальное **Žem-pod̥* в праславянском коде) и стоящего за ним образа. Количество примеров и традиций, из которых эти примеры могли бы быть почерпнуты, легко могло бы быть увеличено, но здесь в этом нет необходимости. При рассмотрении параллелей лит. *Zeme-patis* с в е д и й - с к и м и (все из RV) примерами (а они наиболее убедительны, хотя и неединственны) следует помнить об отмеченных выше “домашне-хозяйственно-имущественных” и социальных функциях Жемепатиса.

Ср.: *Vāstoṣ pate prāti jānihy asmān* (VII, 54, 1) “О Вастошпати [букв. - Господин дома, двора, жилья. - В.Т.], признай нас”; - *Vāstoṣ pate pratāraṇo na edhi / gayasphāno gōbhir aśvebhir indo* (VII, 54, 2) “О Вастошпати, будь нам продлевателем (срока жизни), / Коровами и конями приводя хозяйство к процветанию”; - *Vāstoṣ pate śamāyā saṃsādā te / sakṣimāhi ra ṇvāyā gātumāyā* (VII, 54,3) “О Вастошпати, пусть будем мы одарены твоим (все)могущим / Обществом, доставляющим наслаждение, открывающим (все) выходы!; - *Vāstoṣ dhruvā sthūna...* (VIII, 17,14) “О Господин дома: крепкий столб...”; - *kṣétrasya pate mādhumantam ūrmīm* (IV, 57, 2) “О Господин поля, подоись у нас медовой волною”; - *kṣétrasya pátir mOadhumān no astv* (IV,57, 3) “Господин поля да будет нам медовым”; - *úpa bravāmahai / sōmatṃ svastī bhūvanasya yás pátih* (V, 51,12) “мы обращаемся к Come на благо - кто Господин вселенной”; - *á pavasva pata ārjikāt soma nūdhvaḥ* (IX,113,2) “Очищайся, о Господин

сторон света, щедрый Сوما из Арджики” (к сторонам света ср. углы стола в ритуале, где участвует Жемепатис); - *śam nāḥ kṣétrasya pátir astu śambhuḥ* (VII, 35, 10) “На счастье нам пусть будет Господин поля благодатный!”; - *agnír mūrdhā divāḥ kakút patih* (VIII, 44,6) “Агни - глава неба, вершина; он хозяин Земли” (к теме Неба, спустившегося на Землю и хозяйствующего на ней, см. выше); - *prá no yacha víśas pate dhanadā asi no tvam* (X, 141,1) “Подари нам, о Господин племен, ты наш даритель богатства”; - *Vayám u yvā pathas pate* (VI, 53, 1). “Вот и мы, о Господин пути” (в гимне к Пушану); - *utó no asyá pūrvyāḥ pátir dán* (I, 153,4) “А наш Господин дома - первый в этом жертвоприношении” (*asyá*, здесь букв. - “в этом”); - *pátis adhvārāṇaam* (I,44,9) “Господин праздника жертвоприношения”; - *iḍás pátis* (VI, 58,4) “Господин живительного напитка” (ср. нем. *Labug*, *Labetrunk* при *Labwasser* ‘закваска’, ‘бродило’; ‘бодрящий напиток, соответствующий пиву в ритуале с участием Жемепатиса); - *iśás pátis* (IV,55,4) “Господин жертвенных услад” (собств. - услад, связанных с напитком, который пьют при жертвоприношении, ср. пиво в связи с Жемепатисом в литовской ритуальной традиции) и т.п.

Эти и им подобные примеры, литовское обозначение Господа *Viešpats* (ср. вед. *viśas pátis*, как и лит. *Viešpats*, возводимое к и.-евр. **u(e)ik'-potis*, надежный термин для хозяина-господина дома (ср. др.-греч. δεσπότης [из *δεσ-пότης ‘хозяин дома’] при вед. *dámpati-*, *p0atir dán*, авест. гат. *dang pati* и вероятном б.-слав. **dom-potis* (при праслав. **gos-rodь*), пам-пат- (даже если это неологизм, возрождающий, однако, архаичную модель) [ср. также обозначение литовского божества охранителя дома, усадьбы, хозяйства, чье имя зафиксировано в источниках XVII века, - *Dimstipatis*, *Dimstapatis* при лит. *dimstis* ‘двор’, ‘усадьба’; ‘крыльцо’, ‘прихожая’]) и т.п. - все это подтверждает дополнительно принадлежность имени Жемепатиса и обозначаемого им образа к архаичному слою индоевропейского словаря, мифологии и представлений об устройстве Земли, дома, хозяйства, социальных структур, ритуала.

Baltische Daten zur Rekonstruktion der baltisch-slawischen mythologischen Figur der Mutter-Erde *Zemjā & Mātē

Vladimir N. Toporov (Moskva)

In diesem Artikel, der nur den "baltischen Teil" einer längeren Arbeit über die *Mutter-Erde* in den baltischen und in den slawischen mythologischen Traditionen darstellt, werden mehrere schriftliche Quellen (Łasicki, Praetorius, *Latviešu dainas* u. a.) angeführt, in welchen diese Figur (in ihrer weiblichen *Žemyna*, *Zemes mātē*, aber auch männlichen Hypostase *Žemepatis*, *Zemennik* u. a.) registriert wird.