

Санкт-Петербургский государственный университет
Факультет филологии и искусств
Кафедра общего языкознания

Дипломная работа

Студентки V курса
отделения баллистики
Елены Олеговны Лазаревой

Научный руководитель
асс. Н. А. Рикконен
« » 200 г.

Рецензенты
к. филол. н., доц. И. С. Веселова
к. филол. н., доц. В. П. Казанскене

Санкт-Петербург, 2009

Содержание	1
Вступление	3
Глава I. Домашние духи	7
1. Литовские домашние духи	7
1.1. Внешность	9
1.2. Появление в доме	11
1.3. Функции	12
1.4. Отношения с людьми	14
2. Латышские домашние духи.....	15
2.1. Внешность	17
2.2. Появление в доме	18
2.3. Функции	19
2.4. Отношения с людьми	19
3. Русские домашние духи.....	21
3.1. Внешность	22
3.2. Появление в доме	22
3.3. Функции	23
3.4. Отношения с людьми	24
4. Выводы	25
Глава II. Заложные покойники в фольклорной традиции.....	27
1. Умершие предки и заложные покойники. Возвращение в мир живых	28
2. Категории заложных покойников. Степень вредоносности	31
3. Бродячие покойники	41
4. Присвоение заложным покойникам персонажного статуса в литовской традиции	47
5. Присвоение заложным покойникам персонажного статуса в латышской традиции.....	50
6. Присвоение заложным покойникам персонажного статуса в русской традиции	53
7. Выводы	54
Глава III. Лауме	58
1. Литовская Лауме	59
1.1. Внешность	60
1.2. Функции	61
1.3. Отношения с людьми	68
2. Латышские мифологические персонажи с точки зрения основных функций лауме	69
3. Русские мифологические персонажи с точки зрения основных функций лауме	75

4. Выводы	82
Заключение	85
Список литературы	87

Целью дипломной работы является сопоставительное описание основных хтонических мифологических персонажей в балтийской и русской традициях. Под балтийской традицией в работе подразумеваются мифологические представления литовцев и латышей, поскольку прусских мифологических текстов, как известно, не существует.

Описываемые в дипломной работе мифологические персонажи относятся к так называемой «низшей» мифологии — *di minores* — к комплексу представлений о демонах, духах, нечистой силе и людях, наделенных сверхъестественными способностями. Основным интерес для меня представляет балтийский материал, в частности литовский, который я и беру за отправную точку сопоставления. Рассматриваемые в дипломной работе **aitvaras** (айтварас), **kaukas** (каукас), **laum** (лауме), а также

, характерны для литовской народной традиции, однако сведения о них зачастую обрывочны, разрозненны и противоречивы. Замечу, что центральный литовский мифологический персонаж **velnias**, традиционно переводимый на русский язык как ‘черт’ в работе рассматриваться не будет. Эта тема уже достаточно хорошо описана (в частности можно упомянуть монографию Н. Велюса [Vėlius N. *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis*. Vilnius, 1987]) и является настолько обширной, что заслуживает отдельной работы. Поэтому решено было обратить внимание на персонажи также важные, но поигрывающие черту по объёму текстов и интересу исследователей.

Цель работы предполагает решение нескольких задач:

Описание литовских мифологических персонажей, относящихся к разряду домашних духов (айтварас, каукас), с точки зрения их внешности, функций и характера взаимоотношений с людьми; описание мифологических персонажей, причисляемых к домашним духам в латышской и русской традициях.

Рассмотрение представлений о загробной жизни людей, умерших преждевременной или неестественной смертью (т.н. заложных покойников), в балтийской и русской традициях, а также описание мифологических персонажей, чей генезис в народном сознании непосредственно связывался с заложными покойниками.

Описание основного литовского женского мифологического персонажа лауме и сопоставление с мифологическими персонажами в латышской и русской традициях в свете ее основных функций и характеристик.

Общеизвестно, что географическая близость не является гарантом одинаковых мифологических воззрений, однако позволяет предположить некоторое сходство в ряде вопросов у соседних народов. Таким образом,

сравнение представлений об основных представителях «низшей» мифологии, а также рассмотрение отдельных мифологических персонажей у литовцев, латышей и русских представляет интерес для исследования.

В качестве основного материала, на основании которого производится описание мифологических персонажей в дипломной работе, был выбран отдельный жанр устного народного творчества, а именно былички. Согласно определению Померанцевой былички — это «суеверные рассказы о сверхъестественных существах и явлениях», мемораты, основанные на впечатлениях рассказчика от встречи с неким мифическим существом [Померанцева 1975: 5,6], с установкой на достоверность повествования, при отсутствии четко выраженной структуры текста.

По замечанию Н. А. Криничной, к быличкам тесно примыкают поверья, представляющие из себя вербальные тексты, «суждения, основанные на суеверных представлениях [...], чаще всего предписание из кодекса общения с мифическими существами» [Криничная 2004: 12]. В рамках дипломной работы обращение к жанру поверий также предполагается, поскольку нередко в народной традиции нередко именно на основе поверий разворачивается мифологический сюжет.

Причиной для выбора меморатов в качестве основного материала, используемого в работе, стал тот факт, что именно тексты быличек, преподносимые рассказчиком как отражение жизненного опыта — его собственного или близких людей, — позволяет судить о степени сохранности мифологических представлений, о том, насколько устойчив образ того или иного персонажа в народном сознании.

Тексты фабулатов (сказки, бывальщины, досюльщины и т.д.) в отличие от меморатов воспроизводят сюжеты, давно вошедшие в устную народную традицию. Мотивировка действий фигурирующих в таких текстах мифологических персонажей для рассказчика не столь важна, поскольку фабулаты предполагают представление уже сложившегося образа с закрепленными за ним функциями и характеристиками. Кроме того, в фабулатах нередко происходит трансформация персонажа в ответ на требования художественной системы.

Текст былички не только хранит, но и актуализирует представления о том или ином мифологическом персонаже, поскольку жанр мемората предполагает их непосредственное интегрирование в повседневную жизнь повествователя. Таким образом, мифологический персонаж, представленный в меморатах часто оказывается отличным от того, каким он предстает в фабулатах.

Как отдельный жанр устного народного творчества былички стали выделяться сравнительно недавно (приблизительно со второй половины XX в.), до этого времени на них либо не обращали внимания, либо включали в сборники фольклорных текстов, не отделяя от фабулатов. Таким образом, в одну из задач работы входит также отбор текстов меморатов при использовании подобных публикаций.

Актуальность работы заключается в попытке соотнесения текстов меморатов с конкретными мифологическими существами и разграничение случаев, когда вследствие смешения мифологических имен происходит присвоение персонажам несвойственных им функций и характеристик. Поскольку в меморатах часто не присутствует номинация персонажа или происходит взаимозаменяемость мифологических имен, при включении подобных текстов в сборники фольклорного материала иногда они могут быть отнесены не к тому мифологическому существу.

Новизна работы заключается в сопоставлении именно литовской, латышской и русской традиции, а также в том, что внимание концентрируется не на одном центральном персонаже.

При описании литовского материала в работе главным образом используются следующие сборники фольклорных текстов:

Выпущенные Й. Басанавичюсом четырехтомник «Lietuviškos pasakos yvairios» [Basanavičius 1903b; 1904a; 1904b; 1905] и сборник «Iš gyvenimo lietuviškų vėlių bei velnių» [Basanavičius 1903a]. Эти издания главным образом включают тексты меморатов и фабулатов, записанных на всей территории Литвы начиная с девяностых годов 19 века, а также выдержки из сведений, представленных в периодических изданиях, хрониках и церковных документах. В работе используются отобранные из данных книг мемораты.

Выпущенный Й. Балисом в 1956 году сборник литовских быличек «Lietuvių mitologiškos sakmės» [Balys 2003]. В данное издание вошли как оригинальные тексты, записанные в тридцатых годах XX века на всей территории Литвы, так и ранее публиковавшиеся тексты начала XX века. Кроме того, в сборник были включены былички, записанные в конце сороковых годов от литовцев, живущих в Америке.

Выпущенные Н. Велюсом сборники литовских быличек «Laumių dovanos» [Vėlius 1979] и «Sužeistas vėjas» [Vėlius 2005], первоначально выпущенный в 1987 году. Книги содержат тексты, записанные на всей территории Литвы, начиная с конца пятидесятых годов XX века.

Латышский материал представлен в пятнадцатитомном издании, выпущенном П. Шмитсом «Latviešu pasakas un teikas» (1925-1937 гг.). В работе были использованы только последние три тома, содержащие тексты меморатов. Эти книги содержат оригинальные тексты со всей территории Латвии, собранные начиная с двадцатых годов XX века, а также ранее публиковавшиеся материалы. Среди них особо стоит отметить выпущенное Лерисом-Пушкайтисом (Ansis Lerchis-Puškaitis) семитомное издание «Latviešu tautas teikas un pasakas» (1891-1901 гг.), содержащее тексты меморатов и фабулатов, относящиеся к XIX веку.

Поскольку печатное издание «Latviešu pasakas un teikas» оказалось недоступным, в работе использовалась электронная версия издания, подготовленная Лабораторией искусственного интеллекта Института математики и информатики Латвийского университета (LU MII Mākslīgā intelekta laboratorija), находящаяся по электронному адресу:

[<http://valoda ailab.lv/folklor/pasakas>]

Ссылки на тексты электронного издания оформляются следующим образом: [Šmits a: b, c], где a — номер тома; b — название раздела c — номер, под которым текст приводится в соответствующем разделе.

Для описания русского материала в основном используются мемуары, записанные на территории Русского Севера, и представленные в сборниках быличек, опубликованных В. П. Зиновьевым [Зиновьев 1987], О. А. Черепановой [Черепанова 1996] и К. Э. Шумовым [Шумов 1991]. Представленные в них тексты охватывают промежуток, начиная с восьмидесятых годов XX века. Также в некоторых случаях предполагается обращение к материалам, собранным в Полесье — историческом регионе на севере Украины и юге Белоруссии, — опубликованным в монографии Л. Н. Виноградовой [Виноградова 2000]. Именно материалы Полесья, как неоднократно отмечалось многими исследователями, в силу исторических условий, играют важную роль для понимания русской мифологии.

Выбор русского материала, используемого в работе, обусловлен хорошей сохранностью традиционных мифологических верований именно на этих территориях.

Цитируемые тексты приводятся в том виде, в котором они были опубликованы. В рамках работы мною был выполнен перевод литовских и латышских текстов на русский язык.

Дипломная работа состоит из трех глав, введения и заключения.

I.

Задачей данной главы является рассмотрение представлений о домашних духах в литовской, латышской и русской традициях. Как известно, к домашним духам-опекунам или «хозяевам», которые заботятся о благополучии дома и членов семьи, а также непосредственно связаны с ведением хозяйства, тесно примыкает такая категория мифологических персонажей как духи-обогатители, чья основная функция заключается в обогащении своего хозяина.

При рассмотрении материала меморатов можно заметить, что степень вхождения этих двух категорий мифологических персонажей в народную традицию у литовцев, латышей и русских неодинакова. Специфика представлений о домашних духах, бытующих в балтийской и русской традициях, определила и организацию данной главы.

Глава состоит из трех разделов, каждый из которых посвящен мифологическим персонажам, относящимся к домашним духам у литовцев, латышей и русских.

1. Литовские домашние духи

При рассмотрении текстов литовских меморатов можно увидеть, что ни в одном из них не фигурирует мифологическое существо, которое можно было бы однозначно охарактеризовать как домашнего духа-опекуна. Однако это не означает, что в литовской мифологической традиции никогда не существовало персонажа, которому была бы свойственна функция заботы о доме и ведении хозяйства¹.

В различных древних источниках можно найти многочисленные мифологические имена, относимые к литовским домашним духам и божествам, заботящимся о хозяйстве. Вопросами их аутентичности занимались многие исследователи. Поскольку системное изучение литовской демонологии началось лишь в XX веке, когда большинство мифологических

¹ Представления о покровителях дома и хозяйства можно отчасти увидеть в литовских поверьях, связанных с . Например, считалось, что под полом дома живут ужи, количество которых совпадает с количеством членов семьи. Ночью, выходя на поверхность, они выпускают свое дыхание на спящих людей, одаривая их жизненной силой и здоровьем. Убийство ужа в этот момент грозит и человеку, которого он опекает, смертью [Slaviūnas 1947: 30, 31]. Также литовцы верили в то, что если уж покидал опекаемый им дом, значит, в семье вскоре кто-то должен был умереть [Elisonas 1931: 142].

Считалось, что если во время семейной трапезы уж приползает к столу, его нужно непременно угостить [Elisonas 1931: 142]. В случае же непочтительного обращения уж мог отравить еду [Slaviūnas 1947: 36], [Elisonas 1931: 149]. Однако поскольку такие представления не связаны с мифологическими персонажами, в работе они рассматриваться не будут.

представлений давно исчезли из живой народной традиции, основная работа исследователей заключалась в проверке и уточнении данных ранних письменных источников, надежность многих из которых была весьма сомнительна¹.

Поскольку связь имени с соответствующим персонажем могла быть установлена только в результате реконструкции, мнения исследователей в оценке аутентичности упоминаемых в древних источниках мифологических имен, связанных с опекой дома и хозяйства, нередко расходились. Вставала перед исследователями также проблема происхождения персонажа — небесного или земного.

Й. Басанавичюс как основных духов-опекунов дома выделяет хранителей двора *Dimstipatis* и *Dvurgantis*; хранителя семьи *Šeimės dievas*, а также женских персонажей *Ažpelenė* и *Gabija*. Как божество, которому молятся при переезде, он определяет *Apidomė*. [Basanavičius 1926: 18-19].

З. Славюнас отмечает имя *Žemėpatis* — бог-хранитель усадьбы. Однако неясно, действительно ли это божество, поскольку в Катехизисе Мажвидаса *Žemėpatis* упоминается лишь как хранитель скота [Mažvydas 1997: 21]. Согласно Славюнасу, в его основные функции входила также помощь в сельскохозяйственных работах. Похожие функции выполняла *Žeminėlė*, которая заботилась о лошадях [Slaviūnas 1947: 49-50].

П. Скарджюс аутентичными именами мифологических существ, связанных с домом, считает имена *Gabija*, *Žemyna* (*Žemynė*), *Žemėpatis* [Skardžius 1954: 105]. Однако автор ничего не упоминает о функциях и происхождении данных мифологических персонажей.

Н. Велюс аутентичными именами литовских богов, связанных с домом, считает имена *Žemėpatis* и *Gabjaujis* [Vėlius 1977: 188].

Таким образом, исследователи приходят к общему выводу о том, что дух или божество, в чьи функции входила забота о доме и ведении хозяйства в литовцам некогда был известен. Однако, как видно из текстов меморатов, дух-опекун как мифологический персонаж в литовской устной народной традиции не сохранился.

Единственные два имени, в ряду упоминаемых в древних источниках литовских домашних духов и божеств, чье существование непосредственно подтверждается данными устной народной культуры это **áitvaras** (**á**) и **ka kas** (**á**), чья принадлежность к «низшей» мифологии не вызывает сомнения у исследователей (см. например [Vėlius 1977: 152-153]; [Топоров 1980: 293]). Оба мифологических персонажа на основании своих основных функций относятся к духам-обогатителям.

¹ В частности занчительной критике подвергалось сочинение польского публициста XVI века И. Ласицкого «De Diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum» [Lasickis 1969], в котором приводится длинный список имен «литовских домашних божеств»: *Ublanicza, Dugnai, Pesseias, Tratitas Kirbixtu, Alabathis, Polengabia, Aspelenie, Matergabia, Rauguzemepatis, Liubegelda, zemiennik* [Lasickis 1969: 22-25].

Область распространения меморатов об айтварасе и каукасе неоднородна. Н. Велюс пишет о том, что айтварас известен по всей Литве, тогда как каукас фигурирует в быличках, записанных на в основном территории Жемайтии. Однако он отмечает, что, по всей видимости, в XVI-XVIII вв. айтварас и каукас были одинаково популярны на территории Литвы и Восточной Пруссии, поскольку в большинстве источников того времени упоминаются оба мифологических существа [Vėlius 1977: 129-130].

Как каукас, так и айтварас в первую очередь связаны с обогащением своего хозяина, сходны и многие другие их функции, в результате чего примерно с XVII в. этих мифологических персонажей начинают путать. Мнения о том, что под влиянием айтвараса каукасу были приписаны многие изначально ему не характерные функции и характеристики, придерживается большинство исследователей (подробнее например [Balys 1934: 371]; [Slaviūnas 1947: 42]; [Vėlius 1977: 131]). Таким образом, стоит учитывать, что разграничение при описании каукаса и айтвараса во многом условно, поскольку в меморатах данные мифологические персонажи практически не дифференцируются.

1.1. Внешность

В меморатах можно встретить различные описания внешности . Его единственная неизменная характеристика — неантропоморфность. Согласно замечанию Н. Велюса, количество зафиксированных быличек, где айтварас фигурирует в человеческом облике столь незначительно, что их можно не принимать во внимание [Vėlius 1977: 152].

В случае айтвараса принципиально важно его местонахождение и деятельность в тот момент, когда его видит человек, поскольку от этого зависит, то какой облик он принимает. На основании просмотренных текстов можно сделать вывод о том, что в основном в устной народной традиции фигурирует айтварас. В этом случае почти всегда отмечается его связь с огненной стихией:

Mano tėvas [...] matė lekiant aitvarą [...]. Jis buvo ugninis, visas raudonas, didumo kaip pagaikštis [Balys 2003: 154].

Мой отец [...] видел как летит айтварас [...]. Он был огненный, весь красный, размером как кочерга.

Летающий айтварас может принимать облик неодушевленного предмета (кочерга, помело, оглобля, лента, мешок). (например [Vėlius 2005: 97]). Также айтварас может принимать вид зооморфного существа — червя, ужа, птицы (например [Vėlius 2005: 98]). В зависимости от того, летит ли айтварас с добычей, может меняться его цвет. Айтварас, несущий что-либо, обычно темного цвета, летающий без ничего — светлого, только хвост темный [Slaviūnas 1947: 39]. Иногда акцентируется род вещей, которые он несет, например, красный айтварас несет деньги, черный — зерно [Vėlius 1977: 151]. Порой от того, несет ли что-то айтварас, зависит его толщина [Vėlius 1977: 151]. Частотность появления образа летающего

айтвараса, по-видимому, связана с тем, что именно тогда он выполняет свою основную функцию — приносит хозяину материальные блага.

айтварас чаще всего принимает облик птицы (красного или черного петуха) [Vėlius 2005: 100], [Basanavičius 1904b: 327]. Реже животного — черной кошки, собаки, мыши [Balys 1934: 370], совсем редко — жабы или червя [Vėlius 1977: 151].

В отличие от айтвараса, внешний вид вполне стабилен. Каукасы антропоморфны — это человечки небольшого роста.

...Kaukas turėjo paveikslą žmogaus, o augumas buvo tiktai uolektis arba pusantrus [Balys 2003: 150].

...Каукас выглядел как человек, а рост был только локоть или полтора.

Редко говорится о том, что у каукасов длинная, до колен, борода; встречаются и единичные упоминания вроде того, что у каукаса треугольная голова [Slaviūnas 1947: 43]. Может описываться одежда каукаса — ее качество (вся разодрана, ветхая) и цвет [Slaviūnas 1947: 43]; [Vėlius 1977: 183]. Встречаются упоминания о том, что хотя каукасы и ходят в разодранной одежде, давать им новую не следует, иначе они посчитают ее расчетом за службу и уйдут [Balys 1934: 371]. Увидев обновки, они могут плакать, приговаривая: «Вот нам жалование, и должны мы отсюда уйти» [Vėlius 1977: 186].

Летать каукасы в отличие от айтвараса не умеют, что подчеркивалось многими исследователями (см. например [Balys 1934: 371]). Однако в некоторых меморатах все же можно найти упоминания о том, что они прилетают к своему хозяину

... jis pamatė atlekiant paukštį, kuriam per uodegą švyst švyst liepsnaėjo. Tai buvo kaukas [Balys 2003: 155].

... он увидел как прилетела птица, у которой через хвост блёск блёск пламя шло.

В этом отрывке описание внешности, в частности маркируемая связь с огнем, явно указывает на то, в данном случае происходит смешение имен и под каукасом подразумевается именно айтварас.

Как правило, каукасы появляются парно, при этом акцентируется их пол. Либо оба существа мужского пола, либо один каукас мужского, другой — женского пола [Vėlius 1977: 183].

В большинстве текстов фигурирует один айтварас. Значительно реже они появляются по двое [Balys 2003: 156]. В некоторых меморатах подчеркивается, что айтварасов существует большое количество и каждый приносит определенный тип добра: либо масло, либо зерно, либо деньги и т.д. [Basanavičius 1904b: 164].

1.2. Появление в доме

Описание того, каким образом айтварас и каукас появляются в доме, играют важную роль в литовских мемуаратах. Искусственное выведение человеком этих мифологических персонажей служит несомненным доказательством их демонологической природы.

Как айтварас, так и каукас могут появиться на свет,

. Однако в поверьях проводится четкое разграничение по природе яиц, из которых появляются эти мифологические существа.

вылупляется из яйца петуха [Basanavičius 1904b: 164]. Яйцо нужно носить подмышкой, реже его должна высидывать курица (кот, петух), совсем редко — старуха [Vėlius 1977: 154].

же появлялся из яиц хряка или жеребца. В зависимости от того, чьи яйца использовал человек, различались и способы выведения каукаса:

Яйца хряка нужно было положить в проделанное в дверном косяке и выложенное пухом углубление, которое после нужно было заколотить на определенный срок [Balys 1934: 373]. Также согласно одному из распространенных вариантов, нужно было взять яйца только что зарезанного семилетнего хряка и подложить под курицу [Vėlius 1977: 184].

Если использовались яйца черного жеребца, применялся, например, следующий способ выведения каукаса:

Kad tu nori kauką išperinti, tai imk iš juodo eržilo [...] išromijus kiaušinus, įvyniok į kiautą naujo vilnonio pilko milo [...] įkask į arklių mėšlus, ir keturias nedėlias laikyk [Balys 2003: 150].

Когда ты хочешь, чтобы вылупился каукас, то возьми оскопленного черного жеребца [...] яйца, заверни в домотканое новое серое шерстяное сукно [...] закопай в лошадиный навоз и четыре недели держи.

Вылупившегося каукаса нужно было без промедления одеть, при этом, как правило, существовали четкие сроки, за которые одежду нужно изготовить (один день, одна ночь, один час и т.д.). Занималась этим хозяйка, и если в установленное время одежда не была готова, каукас оставался голым и начинал выносить из дома добро, относя его соседям [Vėlius 1977: 189].

Помимо вылупления из яйца мог появиться в доме после того, как его в Риге или другом крупном городе у немца (купца, колдуна, путешествующего венгра и т.д.) [Vėlius 1977: 155] в виде некоторого предмета, например, лошадиных пут, но чаще всего уголька [Balys 2003: 151]. Мотив покупки характерен только для айтвараса и отсутствует в случае каукаса.

С покупкой айтвараса связан один из популярных сюжетов вроде следующего:

Važiavo vienas žmogus Rygon pirkti aitvaro. Tai davedė jis pas tokį kupčiu, kad jis parduoda. Na, ir sako tas kupčius: „Tik mokėk su juo apseiti, [...] kai pasitiks pasiūlgus pati, tai tu pasakyki: „O kad tau velnias širdin!“ Davė, vadinasi, jam tokį pantį ir vežkis. Važiuoja

žmogus namo [...] ir mislija: „Kaip aš taip sakysiu?“ [...] Parvažiavo namo, pati pasitinka, o jis pasiūlgo pačios, taip jis ir pasakė: „Kad tau velnias šikinen!“ Tai tas velnias kad lėks lėks ir parlėkė namo [Balys 2003: 150].

Ехал один человек в Ригу покупать айтвараса. Вот доехал он до такого купца, что его продает. Ну, и говорит тот купец: «Только сумей с ним обойтись, [...] как встретит соскучившаяся сама [жена], так ты ей скажи: „А, чтоб тебе черт в сердце!“» Дал, значит, ему такие пугы и езжай, мол. Едет человек домой [...] и думает: «Как я так скажу?» [...] Приехал домой, сама [жена] встретила, а он соскучился по самой [жене], так и сказал: «Чтоб тебе черт в зад!» Так тот черт как полетит, как полетит, и вернулся домой.

Связь с этим сюжетом можно усмотреть в следующем поверье:

...tuose namuose, kuriuose buvo prilaikomas [aitvaras], visados šeimininkė serganti būdavus, nesveika [Vėlius 2005: 98].

...в тех домах, в которых держали [айтвараса], всегда хозяйка болеет бывало, нездорова.

В меморатах встречается и сюжет, в котором _____, однако он встречается реже, чем перечисленные выше. В таком случае утром человек находит на пороге кучку угля или прочие мелкие предметы. Если человек их принимает, айтварас начинает служить человеку; если выбрасывает — айтварас больше ничего не приносит [Vėlius 1977: 155]. Подобным образом могут действовать и _____, такие мемораты в связи с ними встречаются достаточно часто [Vėlius 1977: 189].

Следующие способы появления айтвараса в доме являются нехарактерными для каукасов: айтвараса (например, увидев летящего айтвараса, завязывают носовой платок в узел, втыкают в землю нож и уходят, не оборачиваясь [Vėlius 1977: 156] и т.п.). Айтварас _____, после того, как человек по неведению подбирает его на дороге в виде угля или хомута. Иногда айтвараса находят во время дождя под деревом в облике петуха [Vėlius 1977: 160].

1.3. Функции

Основная функция _____, отображаемая почти во всех быличках – _____. Прилетая к хозяину, айтварас приносит ему деньги, зерно или молочные продукты. Как правило, подчеркивается, что все, что несет айтварас, украдено у соседей [Balys 1934: 377], но может проводиться и различие – зерно айтварас крадет у соседей, а деньги берет неизвестно откуда [Vėlius 1977: 162].

Функция обогащения является основной и для _____. Они могут нести в дом сено, зерно и различные продукты питания [Vėlius 1977: 185]. Однако на основании рассмотренных текстов можно сделать вывод о том, что в отличие от айтвараса мотив воровства в быличках о каукасах не маркируется.

По замечанию А. Греймаса, можно заметить, что природа вещей, приносимых айтварасом и каукасами различна. Если айтварас несет предметы, «перекладывая их в пространстве с одного места на другое», то полученное от каукасов добро имеет свойство не кончаться или израсходоваться достаточно медленно [Greimas 2005: 55-56]. Данную особенность действительно можно заметить, например, в быличке, где попросившийся на ночлег человек слышит разговор каукаса и хозяина дома:

...Naktį girdi pro langą: „Parvežiau tris vežimus šieno“. „Kur padėjai?“ „Ant avilo“. Dabar tas ir galvoja: „Na, tai velnias! Kokie tie vežimai, kad ant bičių avilio uždėjo?“ Rytą jis eina pažiūrėti. Žiūri, kad ant bičių avilio trys smilgos padėtos. Tai, matai, jų tokia skalsa būdavo, kaip trijų vežimų [Vėlius 2005: 103].

...Ночью слышит за окном: «Привез три повозки сена». «Куда положил?» «На улей». Теперь тот [гость] и думает: «Вот, это черт! Какие это повозки, раз на пчелиный улей поставил?» Утром он идет посмотреть. Видит, что на пчелином улье три полевицы лежат. Видать, такое изобилие их [от них'] бывало, словно [от] трех повозок.

В случае, когда вещи приносит айтварас, их происхождение очевидно (кража), а количественный признак связан с непрерывной деятельностью, как, например, в следующем полусхемативном меморате:

...Dievuliau tu mano, kad prinešė vyžų: visas palėpes užuvertė, kad net katės ant gryčios negalėjo užlipti. Kai į gryčias ir palėpes nebetilpo, naktį paslapčiom į gyvenamą troba vilko. Kur tik ras vyžių – ant šiukšlynių, patvoriuose supuvusių ar ant senelio kojų, ar krautuvėse – atima ir velka tam gaspadoriui [Balys 2003: 153].

...Боженька ты мой, как нанес [айтварас] лаптей: весь подпол завалил, что даже кошка в избу не могла влезть. Когда в избу и подпол уже не помещалось, ночью тайком в жилую избу тащил. Где только найдет лапти – в мусоре, под забором сгнивший или на ногах старика – отнимает и тащит тому хозяину.

К второстепенным функциям можно отнести : иногда встречаются упоминания о том, что айтварас следит за порядком, охраняет хозяйский скот и поля, наказывает непослушных детей [Balys 1934: 375].

Для же помощь в хозяйстве хотя и не является главной функцией, но достаточно часто отражается в текстах. Они могут ухаживать за лошадьми, а также выполнять работу, которую не закончил человек [Vėlius 1977: 189]. Например, каукасы шьют одежду и обувь:

Kitąsyk gyveno neturtingas batsiuovys, [...] turėjo odos vieniems batams. Jis, surėžęs odą, padėjo ant savo dirbamojo stalelio. Jau buvo vakaras ir nebuvo kada pradėti darbą [...]. Bet rytą atsikėlęs rado batus jau pasiūtus [...]. Norėdamas sužinoti, kas taip daro, pasiliko sergėti. Ir pamatė nakties viduryje atlekiant du kaukus. Radę ant stalelio padėta darbą, sėdosi ir dirbo [Balys 2003: 163].

Однажды жил небогатый сапожник, [...] была [у него] кожа на одни ботинки. Он, вымыв кожу, положил на свой рабочий столик. Уже был вечер, и не было когда начать работу [...]. Но утром, проснувшись, нашел ботинки уже сшитыми [...]. Желая узнать,

кто это делает, остался сторожить. И увидел, как в полночь прилетели¹ два каукаса. Найдя на стол положенную работу, уселись и работали.

Н. Велюс к периферийным действиям айтвараса причисляет также , , например, переворачивать кровати со спящими людьми, безобразничать на кухне. [Vėlius 1977: 164]. По моим наблюдениям такие мотивы действительно достаточно редки. В случае каукасов подобная функция мне в текстах не встречалась.

1.4. Отношения с людьми

Среди способов, с помощью которых регулируются взаимоотношения человека с литовскими домашними духами, в качестве приоритетного выступает . Наиболее частая пища, которую оставляют для айтвараса – яичница. Реже его кормят горохом, творогом или блинами [Vėlius 1977: 158]. Особо отмечается, что пищу, приготовленную для айтвараса никто не должен пробовать.

Среди продуктов, которые оставлялись для каукасов, упоминается молоко, реже – белый хлеб [Balys 1934: 371] или масло, возможно, пиво [Slaviūnas 1947: 44]. Могли каукасы есть и клецки [Vėlius 1977: 185]. Стоит отметить, что мотив кормления каукасов в текстах встречается значительно реже, чем в случае айтвараса.

Литовцы верили, что человек, у которого в услужении находится айтварас, беспокоен, быстро стареет порой, сходит с ума [Vėlius 1977: 157]. Поэтому нередко упоминается желание человека избавиться от айтвараса. Например, человек может сжечь свой дом, надеясь, что с ним сгорит и айтварас [Balys 1934: 374]. Осознанное стремление человека избавиться от каукаса мне в текстах не встречалось.

Иногда упоминается, что при покупке айтвараса нужно отречься от Бога либо подписать кровью договор с чертом, или же айтварас служит человеку с уговором, что после смерти он сам будет служить айтварасу [Balys 1934: 373,375]. В таких случаях хозяин айтвараса трактуется как колдун. Но, скорее всего, это более поздние мотивы, сложившиеся под растущим влиянием христианства и переосмыслением данного мифологического персонажа как нечистой силы.

Еще одной особенностью домашних духов является . В основном это относится к айтварасу, который мстит за непочтительное к нему отношение. В одном из самых популярных сюжетов, где фигурирует айтварас, «непочтительное отношение» человека принимает буквальную форму. Слуга замечает, что хозяйка постоянно носит куда-то яичницу. Он съедает пищу и вместо нее кладет в посуду экскременты. Прилетевшие «два черных айтвараса» видят, что еду съели, а над ним подшутили и грозятся сжечь дом [Basanavičius 1904a: 151]. В целом, поджигание дома, как можно заметить из текстов, является для айтвараса наиболее распространенной формой мести.

¹ Как упоминалось выше, данная функция каукасам нехарактерна

Одно из повествований с подобным сюжетом рассказчик заключает следующими словами: «*Aitvaras didei nuliusta, kaip randa savo darbą apdergtą, mat, jis neša iš didžiausios malonies, o kad teip jį paniekina, tai ne atsiprašyt' ne duoda* /*Айтварас сильно расстраивается, как находит свою работу загаженной, видимо, он несет (добро) от большой симпатии, а когда им так пренебрегают, то и извиниться не дает*» [Basanavičius 1904b: 164].

Недовольные обращением каукасы либо просто исчезают из дома, либо начинают носить хозяйское добро соседям, могут начать мучить скотину [Vėlius 1977: 186].

2. Латышские домашние духи

Как и в случае с литовским материалам, о серьезных исследованиях латышской демонологии можно говорить только начиная с XX века. Основные проблемы, с которыми столкнулись исследователи, были теми же — большое количество упоминаемых в различных источниках мифологических имен, нередко являющихся плодом фантазии авторов, а также сложности в определении происхождения мифологических персонажей — хтонического или небесного.

По мнению П. Шмитса, имя древнейшего латышского домашнего божества реконструировать невозможно, так как, с одной стороны, оно могло быть табуистическим, а, с другой стороны, велика вероятность того, что общеизвестного имени вовсе не существовало, и в каждом доме использовалось отдельное имя [Šmitas 2004: 56-57]. Мнения, согласно которому каждый хозяин называл домашнего духа особым, одному ему известным именем, придерживаются, например, Э. Куокаре [Kokare 1999: 190], Й. Курсите [Kursīte 1996: 320-321].

К домашним духам Й. Курсите относит такие имена женских мифологических персонажей, как *Māršava*, чья главная функция заключалась в заботе о коровах, *Zirgu māte*, которая была связана с лошадьми, а также *Ceru māte* и *Mēslu māte*, функции которых сложно установить из-за недостаточности материала [Kursīte 1996: 326-328]. По всей видимости, функции данных мифологических персонажей являлись узкоспециализированными.

Чаще всего при обозначении латышского духа-опекуна дома в разного рода источниках, а также в некоторых меморатах, можно встретить имя **m jas kungs** (**á**), которое согласно мнению большинства исследователей появилось сравнительно недавно и нередко ошибочно трактовалось под влиянием христианской традиции как имя божества (лтш. *kungs* ‘господин, хозяин’ в христианской традиции употребляется как ‘Господь, Бог’).

Имя Майас кунгс стало общим обозначением домашних духов, которые первоначально в разных местностях могли носить разные имена, например *Bēlis*, *Cēlis*, *Ašgalvis*, *Luļķis*, *Cepla dievs* ([Šmitas 2004: 56]; [Kursīte 1996: 321]).

К текстам, в которых упоминается Майас кунгс стоит подходить с большой осторожностью. В первую очередь это связано с тем, что значительная часть материала, в котором упоминаются домашние духи, относится ко времени активного насаждения христианских идеалов и борьбы с язычеством (XVIII – XIX вв.). В основном это газетные статьи, и свидетельства духовных лиц, которые чаще всего предоставляли искаженные сведения о народных верованиях, стремясь утвердить правоту христианства. Так в некоторых текстах можно встретить упоминания о небесном происхождении Майас кунгса [Šmits XIII: Mājas-kungs, 1] Упоминания небесного происхождения этого мифологического персонажа приводились, по всей вероятности, с целью подчеркнуть политеизм латышей. Как уже упоминалось, в большинстве рассмотренных материалов при обозначении опекунов дома имя *mājas kungs* употребляется в контексте текстов, связанных с деятельностью церкви. В свидетельствах же недуховных лиц чаще используется либо общее обозначение *mājas gari* ‘домашние духи’, либо *vecains*, (напр. [Šmits 1941 a: 1836]) или *vecais tēvs* (напр. [Šmits XIII: Mājas-kungs, 10]) и подобные. В двух последних наименованиях можно увидеть прямое указание на генезис домашних духов от душ умерших предков (срвн. современный латышский композитив *vecaistēvs* ‘дед, дедушка’).

Таким образом, под общим именем _____ подразумевались, духи-опекуны дома хтонического происхождения, заботящиеся о благополучии членов семьи, охраняющие дом и хозяйство (см. например [Kursīte 1996: 317-321]). Именно в этом значении имя Майас кунгс будет употребляться далее в тексте работы.

В силу исторических условий, в частности активной борьбы церкви с язычеством, представления и духе-опекуне дома практически исчезли из живой народной традиции. В частности мотивировка задабривания духов-опекунов (кормление, поднесение денег) со временем латышами была утрачена, а локусы домашних духов, находящиеся за пределами дома (в частности камни, деревья — чаще всего дуб или липа) воспринимались как места обитания неких божеств [Šmits XIII: Mājas-kungs, 41] или же были переосмыслены как магические предметы, атрибуты нечистой силы:

1. Mežmalā bīš viens tāds akmins, pie kura agrāki veci cilvēki nēsāši ziedus. Reiz nu gani ēduši uz akmina, svieduši kaulus zemē un sācīši, ka šie pēc gada akal nākšot pie akmina ēst. Bet otrū gadu vis gani vais nenākuši pie akmina un nu šiem bīsi tāda slima, ka vais nekur dēties [Šmits XIII: Mājas-kungs, 24].

На краю леса был один такой камешек, которому раньше древние люди приносили жертвы. Ну однажды пастухи ели на камне, бросили кости на землю и сказали, что через год они снова придут к камню есть. Но на другой год пастухи больше не пришли к камню и вот у них была такая болезнь, что некуда деваться.

2. Agrāk pie mājas augusi veca liepa, pie kuras saimnieks arvien ziedus nesis. [...] Ļaudis runājuši, ka saimnieks esot ar nelabo draugos. [...] Liepu mācītājs licis nocirst [...] tad no zariem izskrējis melns kaķis, paskrējis zem paklētes un pazudis [Šmits XIII: Mājas-kungs, 65].

Раньше на краю(двора) росла старая липа, к которой хозяин носил жертвы. [...] Люди говорили, что хозяин дружит с нечистым. [...] Липу священник велел срубить [...] тогда из ветвей выбежал черный кот, пробежал под амбаром и исчез.

Так же как и у литовцев, связь с духами-опекунами можно увидеть в латышских поверьях, связанных с ужами, например: *Zem katras mājas dzīvojojt viena čūska; ja šī čūska no mājas aizbēgot, tad māja drīzumā nodegot* /Под каждым домом живет одна змея; если эта змея из дома уйдет, то дом вскорости сгорит [Šmits 1940 a: 320]. Такие представления в работе также рассматриваться не будут

Таким образом, можно заключить, что хотя некоторые упоминания о мифологических духах-опекунах дома можно увидеть в поверьях, в текстах быличек они практически не фигурируют.

Образ духа-обогапителя в латышской традиции сохранился гораздо лучше, чем представления о духах-опекунах. Таким мифологическим персонажем в латышских меморатах является **p is** (), буквально 'дракон'. Дух-обогапитель в литовской традиции может фигурировать также под другими именами, например, *vilce* и *rudzu-ruņģis*. Имя *rudzu-ruņģis* употребляется в основном при описании конкретной функции духа-обогапителя — приносить зерно (лтш. *rudzi* 'рожь').

О том, что два последних имени, скорее всего, не принадлежат отдельным мифологическим персонажам, говорит тот факт, что их функции совпадают с функциями пукиса, фигурируют они в текстах с аналогичными сюжетами, а также, в рамках одного нарратива данные имена могут употребляться наряду с именем пукиса, например [Šmits XIII: *Rudzu-ruņģis*, 2]. В работе как латышский дух-обогапитель будет описываться именно пукис, поскольку именно это имя чаще всего упоминается в народной традиции.

2.1. Внешность

Из немногочисленных упоминаний внешности латышских духов-опекунов, а также на основании связи с умершими предками, можно сделать вывод об их антропоморфности. В одном из поверий говорится о способности принимать облик неодушевленных предметов: *Viņš pārvēršas arī par sienu kaudzi, sniega kupeni jeb kādu koku* /Он также превращается в стог сена, снежный сугроб или какое-нибудь дерево [Šmits 1941a: 1178]. Но, как правило, домашний дух невидим.

Представления латышей о внешности содержат те же основные отличительные особенности, что и у айтвараса в литовской традиции. При описании пукиса выделяется его связь с огнем [Šmits XIII: *Pūķa iegūšana un darbība*, 11]; змеевидная форма [Šmits 1941 a: 1517]; возможность менять цвет в зависимости от того, несет ли он что-то своему хозяину: «*Pūķis kad ir pills, tad ir šviess, un kad ir tukšs, tad mells* /Пукис когда полон, тогда

светлый, а когда пустой, то черный» [Šmits 1941 a: 1516]. Или «пустой» пукис синий, а «полный» — красный [Šmits 1941a: 1518].

принимает в основном вид петуха [Šmits XIII: Pūķa iegūšana un darbība, 6], реже кота [Šmits XIII: Pūķis arvainots, 12].

пукиса чаще всего в виде уголька [Šmits XIII: Pūķa iegūšana un darbība, 36], также в виде веника [Šmits XIII: Pūķa iegūšana un darbība, 18] и прочих предметов.

Антропоморфный облик пукису не свойственен.

2.2. Появление в доме

В латышских меморатах отражается искусственный характер появления пукисав доме, при этом во многих текстах можно увидеть крайне негативную оценку его приобретения, явно сформировавшуюся под церковным влиянием, а также под влиянием литературной традиции.

В частности это относится к пукиса. Покупают пукиса чаще всего в Риге [Šmits XIII: Pūķa iegūšana un darbība, 62]. Момент приобретения отождествляется с передачей души покупателю черту, и описание процесса приобретения обрастает самыми фантастическими подробностями:

Pūķi var pirkt Rīgā pie namnieka. Jāpērk par sidraba naudu, bet par to jāapsola paša, sievas un bērnu dvēseles velnam. Namnieks iemet 15 kapeiku gabalu ugunī, kas tur dancodams un ar dzirkstelēm sprēgādams sadeg. Lai redzot, ka tā arī degšot pircēja dvēsele. [Šmits XIII: Pūķa iegūšana un darbība, 1].

Пукиса можно купить в Риге у бюргера. Покупать нужно за серебряные деньги, но за это нужно пообещать свою душу и душу жены и детей черту. Бюргер бросает 15-копеечную монету в огонь, где та, танцуя и, взрываясь искрами, сгорает. Можно увидеть, что в нем [огне] горит и душа покупателя.

Распространены и представления о том, что при покупке пукиса кровью подписывается договор о продаже души черту [Šmits XIII: Pūķa iegūšana un darbība, 5].

Также одним из основных способов выведения пукиса является его вылупление :

Jāizmeklē pavisam melns gailis, tas jātura deviņi gadi, devītā gada beigās gailis izdēj vienu olu. Tā ola saimniekam jānēsā septiņas nedēļas padusē, tad no tās izšķīļas melns putniņš, kas prasa, lai saimnieks šim atvēlot visu savu saimi. Kad saimnieks apsola, tad putniņš par septiņām dienām izaug par pūķi [Šmits 1941a: 1517].

Нужно найти совершенно черного петуха, который должен прожить [у человека] девять лет, в конце девятого года петух сносит одно яйцо. Это яйцо хозяину следует носить семь недель подмышкой, тогда из него вылупляется черная птичка, которая просит, чтобы хозяин ей предоставил всю свою семью. Когда хозяин обещает, тогда птичка за семь дней вырастает в пукиса.

В одном из текстов говорится о том, что при переезде в новый дом пукиса брали с собой: «Pēc kāzām līdz ar citām mantām bijis jāved arī pūķa uz

jauno dzīves vietu. Pūķis bijis ielikts nelielā koka kastē /После свадьбы пукиса вместе с другими вещами надо было перевезти на новое место. Пукиса поместили в небольшой деревянный ящик» [Šmits XIII: Pūķa iegūšana un darbība, 9]

2.3. Функции

О конкретных функциях домашних - , помимо общей идеи покровительства хозяйству и домочадцам, можно судить только по единичным, немногочисленным свидетельствам. Встречаются упоминания о том, что домашние духи , в частности о лошадях [Šmits 1941a: 1178],

Kādam mājiniekam mirstot, viņš taisa lielu troksni. Pa sapņiem mājas gars bieži vien apglaužot mājas cilvēkus, pēc kā mēdz zīlēt nākamību. Ja viņš glauž ar spalvainu roku, tad tas vēlē bagātību; ar siltu roku sludina laimīgu dzīvi, bet ar aukstu roku bēdas un nabadzību. [Šmits 1941a: 1178]

Если кто-то из домашних умирает, он поднимает большой шум. Во время сна домашний дух часто гладит членов семьи, по этому можно предсказывать будущее. Если он гладит мохнатой рукой, то это означает богатство; теплой рукой сулит счастливую жизнь, а холодной рукой беды и бедность.

Памятуя о том, что из народной традиции домашние духи-опекуны практически исчезли, к подробным описаниям их функций вроде вышеприведенного, которое напоминает описание русского домового, стоит подходить критически.

Пукис, также как и литовский айтварас, , украденное у соседей: «...*kādam bagātam saimniekam bijuši pūķi, tie gājuši uz kaimiņu rījāt un nesuši ārā labību /у одного богатого хозяина были пукисы, которые пробирались в соседские овины и выносили добро [Šmits 1941a: 1518]. Пукисы несли в основном молочные продукты [Šmits 1941a: 1517], зерно [Šmits XIII: Pūķis apturēts, 1], деньги [Šmits XIII: Pūķis apturēts, 15].*

В редких случаях деятельность пукиса может связываться с : «*Kas pūķi pietura, tam klēts nekad nebūs tukša; tādam lopi padodas - piens un sviests viņam bez apziņas; arī apzagt tādu nespēj /У кого есть пукис, у того амбар никогда не будет пуст; у того скот послушный – молока и сыра у того без меры; также обокрасть такого нельзя» [Šmits XIII: Pūķa iegūšana un darbība, 23].*

2.4. Отношения с людьми

Как уже упоминалось ранее, основным действием, регулирующим отношения человека и домашнего духа, являлось . Латыши оставляли в местах, где обитали домашние духи молоко, масло, сыр, могли приносить деньги [Šmits XIII: Mājas-kungs, 8]. Встречаются упоминания и о кровавых жертвах — зарезанных петухах и курицах [Šmits XIII: Mājas-kungs, 1]. Однако стоит учитывать, что подобные свидетельства в основном

происходят из церковных источников. Известно, что домашним духам доставался первый кусок хлеба или иной приготовленной еды, первый глоток сваренного пива [Šmits XIII: Mājas-kungs, 19; 20]. Это относилось как к духам-опекунам, так и к духам обогатителям [Šmits XIII: Pūķa iegūšana un darbība, 12].

Дело с домашними духами имели только хозяин или хозяйка, что подтверждают многочисленные свидетельства вроде следующего:

..pats redzēju, kā saimniece baro mājas garus. Bija tur viņai pie pirts sakrauti akmeņi, kas skaitījās svēta vieta, kurai pat sēta bija apkart, lai neviens lieki nestaigā. [Kursīte 1996: 315]

...сам видел, как хозяйка кормит домашних духов. Были там у нее около бани сложены камни, что считалось святым местом, вокруг которого даже забор был, чтобы никто лишний не ходил.

На основании просмотренного латышского материала можно увидеть, что если в случае - локус находится вне дома, то - обогатителя кормили непосредственно в доме.

Пукису оставляли еду в том месте жилого помещения или хозяйственной постройки, куда не позволялось заходить постороннему человеку [Šmits XIII: Pūķa iegūšana un darbība, 12], [Šmits XIII: Pūķis posists, 1]. Это связано с тем, что как духи-опекуны, так и духи-обогатители благожелательно относятся только к «своим».

В одном из текстов говорится о том, как, вводя молодую жену сына в дом, старая хозяйка у домашнего очага лучиной прижигает девушке волосы: *vecā saimniece, vīra māte, to tīši bija padarījusi, lai mājas gars saostu un iepazītos ar jaunās saimnieces smaku* /Старая хозяйка, свекровь, это специально сделала, чтобы домашний дух понюхал и познакомился с запахом новой хозяйки [Šmits XIII: Mājas-kungs, 7]. Очевидно это действие стоит в одном ряду с разнообразными ритуалами, известными многим народам, направленными на задабривание домашнего духа, чтобы он принял нового члена семьи.

Вредоносность духа-обогатителя для посторонних заключалась в первую очередь в краже добра для своего хозяина. В латышских меморатах, также как и в фабулатах, именно человек, не входящий в состав семьи, зачастую по неведению или осознанно уничтожает духа-обогатителя [Šmits XIII: Pūķa iegūšana un darbība, 63].

Популярным у латышей, также как и у литовцев является сюжет, в котором слуга, видя, что хозяева носят духам-опекунам еду, съедает ее и кладет в посуду экскременты. Разозленные духи-обогатители сжигают дом [Šmits XIII: Pūķi ēdina ar mēsliem, 6].

Оскорбивший пукиса человек также мог тяжело заболеть [Šmits XIII: Pūķis arvainots, 14]. Реже при ненадлежащем обращении пукис исчезал и больше не появлялся [Šmits XIII: Pūķis arvainots, 16].

3. Русские домашние духи

В отличие от балтийской традиции, в русской демонологии четко выделяется основной — . Известны также его многочисленные табуистические имена, например, *доброжил, доброхот, кормилец, соседушка (суседушка), хозяин, дедушка* и т.д. В быличках фигурирует также жена домового — *домаха, домовиха, бабушка*.

Согласно мнению Э. В. Померанцевой, таких мифологических персонажей как, например, *дворовой, рижник, гуменник, хлевник*, как тип домашних духов можно считать периферийными [Померанцева 1975: 111, 112]. По замечанию Н. А. Криничной, данные мифологические персонажи дифференцировались из образа общего домашнего духа по мере развития жилища человека и появления большого количества хозяйственных построек [Криничная 2004: 93]. Поскольку большинство функций вышеперечисленных мифологических персонажей совпадают с функциями домового, в данном разделе русские домашние духи-опекуны будут рассматриваться обобщенно — как .

Образ - в русских меморатах распространен мало. И хотя не вызывает сомнений тот факт, что русской традиции эта категория мифологических существ известна, со временем дух-обогадатель из народных представлений практически исчез, что затрудняет выделение характеристик этой категории персонажей.

Общеизвестного имени у русских для духа-обогадателя нет. На основании внешних признаков употребляются такие названия как, например, *огненный змей* [Шумов 1991: 24], *змея-деньгоносица*, *змей-носак* [Толстой 1999: 148], *летучий змей*.. Немногочисленные упоминания о них в быличках содержат в основном описания обстоятельств встречи. Иногда рассказчик предполагает, что змей летает к конкретному человеку, однако цель таких посещений ему неясна.

...Так он словно головенка по небу летел, искрами так и сыпал. Люди старые говаривали, что он к одному старику летал. В связи он какой-то был со стариком. Чуть полторы крыши не поджег [Шумов 1991: 23-24]

У русских змей как дух-обогадатель тесно связан с другим мифологическим персонажем — змеем-мифическим любовником, который в народной традиции сохранился гораздо лучше. К духам-обогадателям он не относится и связан в первую очередь с заложными покойниками (подробнее см. следующую главу). Однако ввиду практически полной утраты мотивировки посещений змея как духа-обогадателя, эти два персонажа в народном сознании синтезировались, что отмечают многие исследователи (подробнее например [Толстой 1999: 147-148; 332-333]). Непосредственно в текстах меморатов как имя, так и внешность и функции у этих персонажей могут быть взаимозаменяемы, поэтому во избежание путаницы в данной главе для обозначения русского духа-обогадателя будет применяться имя - , в меморатах не встречающееся.

3.1. Внешность

Постороннему человеку дух-опекун показывается редко, описание зачастую дается только в представлении его характеристики, чаще всего звуковой. Домовой может шуметь [Зиновьев 1987: 59], стучать [Зиновьев 1987: 60], издавать странные звуки: «Слышим: харчит. И так страшно харчит!» [Зиновьев 1987: 71].

Также могут описываться тактильные ощущения от встречи с домовым, в таком случае подчеркивается наличие у домового большого количества волос, даже шерсти: «мягко что-то тако, пушисто» [Зиновьев 1987: 68]. Может описываться запах: «да на меня -хы!- как дохнет! Но такой запах — просто невозможный» [Зиновьев 1987: 65] и т.д.

В случаях, когда описывается внешность домового, чаще всего говорится об его антропоморфном облике. Упоминается его маленький рост [Шумов 1991: 89] и неопрятные волосы [Зиновьев 1987: 58]. В основном он описывается как «мужичок» или старик: «сидит старик такой белый. Ну, он голый только, волосам обросший, белый [...], седой, борода длинная» [Зиновьев 1987: 56]. Очень часто домовый принимает облик хозяина дома — живого или умершего [Черепанова 1996: 40, 41].

Может домовый появляться и в зооморфном облике — принимать обличье кошки [Шумов 1991: 88], собаки, коровы, петуха [Мелетинский 1992: 195], реже крысы или змеи [Черепанова 1996: 45], ласки [Черепанова 1996: 40]. Иногда домовый появляется в облике непонятого существа: «белка – не белка, кошка – не кошка» [Зиновьев 1987: 74]; «больше кошки, а на кошку не похож» [Шумов 1991: 87].

При описании - неизменно подчеркивается его связь с огненной стихией, что подчеркивается и в таком его названии как огненный змей: «искры-то как летят у него из роту! А он, как коромысло [...] летит, выгибается» [Зиновьев 1987: 98].

Упоминают и его вытянутую форму: «Как змей извивается по всей дороге, по всему лесу светит» [Шумов 1991: 24]. Иногда он принимает облик птицы [Виноградова 2000: 82].

3.2. Появление в доме

Известно, что генетически - связаны с умершими предками, таким образом, их нахождение в жилище человека подразумевалось, и в русских меморатах нельзя встретить объяснение их присутствия в доме — они там были и все.

В данном разделе будет упомянут только частный случай появления духа-опекуна в жилище человека, а именно при переезде в новый дом. Считалось, что домового обязательно нужно пригласить с собой на новое место, иначе он может обидеться. Это могло быть устное приглашение, также особое значение приобретали предметы, рассматриваемые как инкарнация домового и связанные с его локусами (в частности печью). Часто это были угли

...жена же его еще раньше, переходя с угольком из старого жилища на новое, пригласила к себе хозяина [Криничная 2004: 140].

Могли это быть и любые другие предметы, посредством которых домового «перевозили» на новое место:

...лапоть в печь бросили и кричат: «Домовой, выходи!» Затем лапоть в полотенце обернули и на новую квартиру принесли [Шумов 1991: 11-12].

Русский - не обитает в доме изначально. Его можно на базаре у цыган, евреев, венгров и т.п. [Толстой 1999: 149].

Также он . Для этого яйцо нужно было носить подмышкой, в паху или же закопать в навоз [Криничная 2004: 125]. Считалось, что человек, который вынашивает яйцо со змеем-обогатителем, на протяжении всего этого времени не должен мыться, стричь волосы и ногти, менять белье и т.п. [Толстой 1999: 148].

Сюжеты, в которых змей-обогатитель мне в меморатах не встречался.

3.3. Функции

как дух-опекун заботится о благополучии дома и хозяйства, о здоровье домочадцев. Он в жилище, сердится, если в доме грязно, неубрано

...мусор не убрали, так на третьем этаже что-то бегало, кричало, ходило так. Домовой, наверное, наказал за то, что мусор не убрали. [Шумов 1991: 100]

Он и горюет, если с кем-то из домочадцев случается несчастье [Зиновьев 1987: 70-72], предупреждает о скорой беде: *«Мужику похоронной быть, у меня ночью как камень навалился, вся мокрехонька. По полу как лошадь пошло. Домовейко давил»* [Черепанова 1996: 40]. Здесь можно увидеть переключку с еще одной из функций домового, в связи с которой он часто фигурирует в быличках: способность . Встреча с домовым нередко трактовалась как предзнаменование грядущих перемен — хороших или плохих:

Вот говорят некоторые, он трогает. Он иногда, бывает, если голое, голый, как человек, это к плохому давит, а если мохнатенький, как кошечка, это к хорошему давит [Черепанова 1996: 42].

Домового при этом можно и непосредственно спрашивать о будущем: *«Надавил на коленки, в рот дунул. А я: „К худу ли, к добру?“ „К худу“»* [Шумов 1996: 97], но «отвечает» в быличках домового редко, чаще подает некий звуковой сигнал: *«Он тебе сказал бы „Кху“, если к худому»* [Черепанова 1996: 39]

Домовой , но только за тем, который ему по душе. Чаще всего говорится о его связи с лошадьми: он их чистит, чешет [Черепанова 1996: 40], заплетает гривы [Шумов 1991: 110]. Если же животное не по душе (часто из-за цвета [Черепанова 1996: 43]), начинает его мучить, изводить, например, кататься ночью на лошадях: «...у всех овес насыпан, гривы заплетены. А этот вспаренный весь, храпит» [Зиновьев 1987: 75].

Также как и у латышей и литовцев, основной функцией русского - было приносить хозяину различное добро — это могли быть деньги, продукты питания и т.д. [Виноградова 2000: 81, 285]. Можно найти упоминания о «неправедности» такого обогащения:

Змеи были в наших местах. Все говорили, что уж какой-то летает [...]. У кого он залюбит, то наносит, а у кого не залюбит, все вынесет [Черепанова 1996: 47]

Так же, как и в балтийской традиции, могло проводиться разделение змеев-обогащателей по типу приносимого ими добра [Криничная 2004: 205].

Другие функции духа-обогащателя в русских меморатах не встречаются.

3.4. Отношения с людьми

Отношения человека с домовым как духом-опекуном были «длительные и постоянные» [Померанцева 1975: 116]. Но домашние духи-опекуны не являются существами, дружелюбными по отношению к любому человеку и в их случае четко проявляется оппозиция свои/ чужие. Домовой настороженно относится к появлению новых людей, выживая не понравившегося человека из дома, как правило, начиная его души т ь .

...вдруг старик лохматый из-за печки выходит, подходит ко мне и давай души т ь [...]. Я наутро рассказал поварихе, она мне говорит: «Э-э, солдатик, ты здесь не задержишься. Это тебя домовой невзлюбил [Зиновьев 1987: 58].

Обидевшись на хозяев, домовый мог начать пакостить и им [Шумов 1991: 94]. Как и в случае других персонажей народной демонологии, в отношении домового существовал определенный кодекс поведения. Домовой мог наказать за неосторожное слово, недостойное поведение, непочтительное к себе отношение, также если при совершении определенных действий, касающихся ведения хозяйства (приглашение гостя, покупка скотины, переезд) не спрашивали его разрешения.

Помимо соблюдения определенных правил поведения по отношению к домовому, его могли , которая по замечанию Мелетинского, носила характер бескровной жертвы [Мелетинский 1992: 195]. С течением времени, когда обязательное кормление домашнего духа постепенно исчезало из народной традиции, мотивировка поднесения пищи стала более «человеческой»: домовый тоже может проголодаться:

...а это, наверное, суседко выглядывал. Он, может, голодный был. Дык ему поисть дать никто не догадался [Шумов 1991: 90]

В случае - можно наблюдать только сниженное восприятие его как нечистой силы. в данном случае воспринимается как некий магический ритуал, направленный на поддержание отношений с «нечистым». Человек, к которому летает змей-обогатитель трактуется как неправедный человек, часто колдун [Шумов 1991: 24], [Черепанова 1996: 47].

Кормили змея-обогатителя чаще всего молоком, кашей [Криничная 2004: 150]. Кого именно кормит такой человек, рассказчику часто непонятно, встречаются упоминания о том, что такой человек «прикармливает чертей»:

Колдуны те чертей кормят [...]. Наложит пельменей [...] и в голбец ('подпол') несет. [...] Живет у них кто тама? [Шумов 1991: 295]

4. Выводы

В заключение данной главы можно сделать следующие выводы.

В представления о домашних духах включены две категории мифологических персонажей — духи-опекуны и духи-обогатители.

На основании просмотренного материала можно заключить, что основное различие в представлениях о домашних духах в балтийской и русской традиции заключается в разной степени выраженности представлений о духах-опекунах и духах-обогатителей.

Наиболее ярко выраженный русский домашний дух — — относится к духам опекунам.

В отношении домового к людям прослеживается четкая оппозиция свои/чужие. Чужой человек в основном сталкивается с недоброжелательными действиями домового, в частности тот может выживать человека из дома, давя на него ночью. Видна эта оппозиция и в связи домового с домашним скотом, когда он мучает «невзлюбившуюся» лошадь или корову. По отношению к «своим» домовый выступает в непосредственных опекунских функциях: следит за порядком в жилище, ухаживает за скотом горюет, если с кем-то из членов семьи случается несчастье, что иногда воспринимается как способность предсказывать будущее.

- в русской традиции представлены слабо, нет единства в номинации персонажа. По материалам северно-русских меморатов можно составить его собирательный образ змеевидного существа, связанного с огненной стихией, прилетающего в дом своего хозяина. Мотивировка таких посещений была постепенно утрачена, только в некоторых меморатах они связываются с главной функцией духов-обогатителей — принесением своему хозяину всевозможного добра. На основании змеевидной внешности в русской традиции образ духа-

обогаителя смешался еще с одним мифологическим существом — змеем мифическим-любовником, который как персонаж меморатов сохранился гораздо лучше.

В балтийской традиции при практически полном отсутствии духов-опекунов как мифологических персонажей, в меморатах хорошо представлены духи-обогаители — литовские и , латышский .

Указания на некогда активную роль домашнего духа-опекуна в латышской народной традиции можно увидеть в реликтах представлений, связанных с так называемым, , в связи с которым доступен только поздний слой представлений, когда данный персонаж практически утратил связь с представлениями о мифическом предке-родоначальнике и под влиянием церкви были негативно переосмыслены, трансформировавшись в нечистую силу, иногда преподносившись также в качестве языческого божества. В литовских меморатах дух-опекун как выраженный мифологический персонаж не появляется.

На основании рассмотренного материала можно констатировать, что хотя под влиянием исторических условий, духи-опекуны исчезли из живой народной традиции латышей и литовцев, их функции и характеристики отчасти были распределены между духами-обогаителями, что видно при привлечении материала о русском домовом как ярком представителе категории духов-опекунов.

Косвенно тенденцию к рассмотрению балтийских духов-обогаителей в качестве духов-опекунов можно усмотреть в том, что айтварас и пукис в момент приобретения носят вид уголька, что можно соотнести с процессом переноса русского домового — также в виде уголька — из одного дома в другой. Такой вывод можно сделать на основании сакрального восприятия домашнего очага, как в русской, так и в балтийской традициях. В отдельных меморатах и литовский айтварас, и латышский пукис связываются с общей идеей благополучия в хозяйстве.

Наиболее ярко выраженным представляется частичный перенос функций и характеристик духа-опекуна на литовского каукаса, несмотря на небольшое количество зафиксированных меморатов с его участием. Это антропоморфность; локус, отражаемый в меморатах — чаще всего дом или хозяйственные постройки; отмечаемый в некоторых меморатах мотив кормления не в качестве платы за услуги, но как задабривание; трактовка в некоторых меморатах каукаса как помощника человека, а также тенденция к осмыслению приносимых им предметов в духе нескончаемого блага. Тем не менее, как «идеального» духа-опекуна вроде русского домового, каукаса трактовать не стоит.

II.

Смерть занимает особое место в верованиях многих народов: как погребальные обряды играют важную роль в традиционной обрядности, так и представления о дальнейшей судьбе умерших людей являются неотъемлемой частью устной народной традиции.

Не принимая в расчет христианские представления, можно увидеть, что в народном сознании дальнейшая судьба умершего определялась не столько его жизнью, сколько характером смерти. Впервые вопрос о противопоставлении умерших «своей» и «не своей» смертью в русской фольклористике подробно осветил Д. К. Зеленин в очерке «Умершие неестественной смертью и русалки». Исследователь соответственно, разделил умерших на два разряда: (также *родители*

[Зеленин 1995: 39], *деды* [Седакова 2004: 38]) и

Согласно определению Д. К. Зеленина, заложными покойниками являются люди, «умершие прежде срока своей естественной смерти, скончавшиеся, часто в молодости, скоропостижною несчастною или насильственной смертью». К ним исследователь относит самоубийц, пропавших без вести, опойц — «лиц, умерших от излишнего употребления вина», тех, кого прокляли родители, младенцев, умерших некрещеными, а также людей, которые по всеобщему мнению были связаны с нечистой силой, пусть даже их смерть наступила вследствие естественных причин. [Зеленин 1995: 40].

Выделение заложных покойников в особую категорию умерших проецировалось в первую очередь на процесс захоронения — как в балтийской, так и в русской традиции заложным покойникам отказывали в проведении традиционных погребальных обрядов и хоронили за чертой кладбища. Подобная практика частично происходила из убеждения в том, что заложные покойники недостойны покоиться рядом с телами умерших предков, кроме того, нельзя не принимать во внимание влияние Церкви, которая помимо того, что не проводила поминальные службы по заложным покойникам, запрещала хоронить их на территории общего кладбища.

Различие между двумя категориями умерших проводилось и по времени их пребывания в мире живых. Если появление душ умерших предков среди людей было «узаконено» во время календарных и семейных праздников и сопровождалось традиционными обрядами (например, угощение предков), то возвращение заложных покойников не зависело от календаря или приглашения людей. Представления, согласно которым что человек, умерший прежде времени, будет находиться на земле и вредить людям до тех пор, пока не пройдет отведенный ему срок жизни, а иногда и дольше, широко распространены как у русских, так и у литовцев и латышей. В народном сознании заложные покойники были тесно связаны с нечистой силой и зачастую сами приобретали определенный

мифологический персонажный статус с соответствующим набором характеристик и качеств — то есть демонологизировались.

Задачей данной главы является рассмотрение дальнейшей судьбы заложных покойников в балтийской и русской традициях, а также, описание основных мифологических персонажей, которые в народных представлениях непосредственно вели свое происхождение от людей, умерших преждевременной или неестественной смертью.

1. Умершие предки и заложные покойники. Возвращение в мир живых

Посещения умершим человеком мира живых рассматривались как нарушение границы между двумя мирами, этим и «тем» - страшным, неизведанным, и воспринимались как предзнаменования перемен – чаще всего нежелательных.

Так умершие предки являлись к человеку, находящемуся на пороге смерти, для того, чтобы проводить его в последний путь. В одном из литовских мемуаров человек, проходящий мимо дома тяжело больного, видит, как души идут к умирающему «другу» [Vėlius 2005: 171]. В одной из русских быличек давно умерший муж навещает свою жену перед смертью [Черепанова 1996: 39] У русских представления о том, что смерть человека наступает тогда, когда умерший предок забирает его с собой, широко отражены и в поверьях.

Сознательное дистанцирование от мира умерших можно увидеть в упоминаниях о том, что теми дорогами, которыми мертвые ходят в мире живых, человеку ходить нежелательно. Согласно литовским представлениям, души умерших предков могут передвигаться по воздуху, собираясь в большие «стаи», и сносить с места предметы, оказывающиеся на их пути — крыши домов, деревья и т.д. — или даже сбивать с ног людей [Basanavičius 1903: XXI]. В латышских текстах душа умершего может принимать вид небольшого черного клубка, который сбивает людей с ног [Šmits 1941b: 1950]. В одной из литовских быличек рассказывается о том, как с человека, который пас коней и ночью заснул в поле, ночью что-то постоянно стягивало сермягу. В конце рассказывающий прибавляет: «видимо, этой дорожкой души ходят и живому там нельзя быть» [Vėlius 1979: 190]. Мотивы, отражающие нежелательность соприкосновения с локусами, закрепленными за душами умерших, находит отражение и в латышских поверьях:

Veļu laikā pa nakti nedrīkst staigāt, jo veļi maldina. Ja aiziet tādā vietā, kur veļiem gadās iet, tad nevar tikt no tās vietas ārā. Līdz kādu gabalu paiet, atrodas atkal atpakaļ tai pašā vietā. [Šmits 1941 b: 1964].

Во время возвращения души на землю ночью не следует ходить, так как души вводят в заблуждение. Если придешь в такое место, где случается душам ходить, то не сможешь из того места выбраться. Пройдешь какое-то расстояние, оказываешься опять на том самом месте.

В одной из латышских быличек рассказывается о том, как человека, расположившегося на ночлег недалеко от двери овина, мучает некий черный клубок, очевидно, являющийся душой умершего: «...tiklīdz taisījes aizmigt, melns kamols ievēlies pa durvim un uzsaucis: «Ko guli durvju priekšā, kur katram jāstaigā? Vai citur nevari gulēt? /...только собирался уснуть, катился в двери черный клубок и произнес: «Что спишь перед дверьми, где всем ходить нужно? Разве в другом месте не можешь спать?» [Šmits XIV: Lietuvēns nenoteiktā veidā, 6].

Желание увидеть души умерших наказуемо, а людей, от природы обладающих способностью постоянно видеть души умерших, в народе жалели, да и сами они считали себя глубоко несчастными.

Согласно литовским представлениям, люди, видящие души – *dvasregiai* – были вынуждены им «прислуживать», например, открывать-закрывать перед ними двери, выполнять различные просьбы. В одном из меморатов человек, которому души умерших приказывали выйти из избы на улицу, послушался только с третьего раза. В отместку за непослушание они на всю жизнь оставили у него на лице отпечатки своих пальцев [Vėlius 1977: 267]. Встречаются у литовцев и упоминания о том, что человек, видящий души, должен переносить их на своих плечах [Balys 2002: 198]. Частым мотивом, отражаемым в меморатах является нежелание таких людей посещать похороны, поскольку кладбище в народном представлении являлось местом наибольшей концентрации душ.

Подобные сведения можно найти и в латышском материале. И отношение к ним в народе также было жалостливым. В одном из латышских меморатов говорится, человек, видящий души «*kad gājis kapos, tad viņu mocījuši mirušie /когда ходил на кладбище, то его мучили умершие»* [Šmits XIV: Veļi māžojas, 80].

Таким образом, можно увидеть, что любая встреча с умершим человеком воспринимается живущими с опаской. Но особо негативно воспринималось возвращение умершего во время, не узаконенное традицией, – безотносительно к календарным или семейным праздникам. И здесь мы сталкиваемся не только со случаями возвращения заложных покойников, которые стабильно возвращались в мир живых в связи с характером своей смерти, но и с возвращением умерших предков, не разорвавших окончательно связей с живущими. Не затрагивая здесь общую идею о возвращении умершего в связи с неточным соблюдением погребального обряда как ритуала, «узаконивающего» переход человека в новую ипостась, хотелось бы остановиться на частном случае возвращения умерших предков, а именно

.

Их упоминание в рамках работы представляется важным, поскольку в этих случаях по степени своей вредности умершие предки практически приравниваются к заложным покойникам, и разграничение этих двух типов

умерших в текстах меморатов затруднительно, порой практически невозможно.

Необходимо отметить, что общим для балтийской и русской традиции является хорошо осознаваемая связь предков, возвращающихся из-за тоски своих близких, с нечистой силой и высокая степень их вредоносности. По замечанию О. А. Черепановой, подобное отношение было связано с тем, что чрезмерное оплакивание умершего противоречило христианскому пониманию смерти как отходу в иной мир, где человек должен предстать перед богом и ждать дня Страшного суда и воскресения из мертвых [Черепанова 1996: 116].

Здесь нужно учитывать, что в народном сознании подобные покойники могли и не соотноситься непосредственно с умершим предком, но считалось, что это нечистая сила принимает его облик. В русской традиции сильной тоской близких мотивировали появление такого мифологического персонажа как *змей-мифический любовник*, то есть змей-мифический любовник, которому характерно оборотничество (принимает облик умершего родственника) и соблазнение женщин. Этот мифологический персонаж давно известен русским и упоминается во многих источниках¹. В меморатах образ змея часто перекликается с образом *черта*, который, согласно народным представлениям, также может появляться в виде умершего члена семьи. Приведу для иллюстрации следующие тексты:

1. *...ну змей [...] искры-то как летят у него изо рту! А он, как коромысло [...] летит, выгибается [...]. И все говорили, что он к Лидке. Когда мать-то умерла, она плакала по ей. И все говорили — к ей. Потом-то он женщиной делается ведь?* [Зиновьев 1987: 98]

2. *К вдовам муж покойный ходит, но это же не покойный, а в его образе кто-то приходит, чтоб увести с собой, может, или просто соблазнить женщину. К им, говорят, что ночью змей ходит, летучий, конечно. Он прилетит, а она его ждет, думает, что это муж померший, а это черт конечно [...]. Потом один явился прямо перед ей. Сели за стол, как всегда. А стал вставать, глядит, а у его хвост видать* [Черепанова 1996: 25].

Аналогичные мотивы, связанные с осмыслением умерших, возвращающихся из-за тоски близких, как нечистой силы, принявшей их облик, распространены и в балтийской традиции. Популярным как у литовцев, так и у латышей является сюжет, отраженный в тексте (2), в котором к женщине возвращается покойный муж, по которому она долгое время горюет. Позже женщина обнаруживает некоторые физические отклонения, свидетельствующие о том, что вернувшийся на самом деле является нечистой силой. Например, она может нагнуться, чтобы поднять упавший предмет и увидеть, что у «мужа» на ногах копыта (например

¹ См., например, «Повесть о Петре и Февронии Муромских» [Изборник: Повести Древней Руси. М., 1987 стр. 249-259]

[Balys 2003: 32]; [Šmits XIV: *Velni nogalina cilvēkus*, 10]), что является одним из наиболее распространенных внешних характеристик черта.

Такие нарративы как в балтийской, так и в русской традиции часто заканчиваются смертью женщины. Как можно увидеть, в данных случаях умершие предки, так же как и заложенные покойники осмысляются как опасные и вредоносные персонажи, связанные с нечистой силой. И в народных представлениях их образ сближается с образом заложного покойника, возвращающегося в качестве бродячего мертвеца (подробнее о бродячих мертвецах далее в соответствующем разделе).

Таким образом, можно заключить, что и в балтийской, и в русской традиции любая встреча с умершим воспринималась живущими с опаской. Но наиболее негативно воспринималось возвращение заложных покойников, как не до конца изживших свой срок людей, вынужденных отбывать его в мире живых уже в качестве вредоносных душ, часто наделенных демонологическими признаками. В отличие от умерших предков – то есть умерших «своей» смертью, их возвращение не было привязано к календарным или семейным праздникам.

Временной фактор становится определяющим и при осмыслении умерших предков, поскольку в случае их возвращения к родным в незаконный традицией период в народном сознании они сближаются с заложными покойниками. В случае, когда их возвращение вызвано чрезмерной тоской близких, умершие предки могут приобретать черты демонических существ и фактически становиться в один ряд с заложными покойниками на основании ярко выраженной связи с нечистой силой и опасности для живущих.

2. Категории заложных покойников. Степень вредоносности

Если разделить заложных покойников на категории, исходя из причин смерти, то можно увидеть, что некоторым из них приписывалась большая степень вредоносности, чем остальным. В первую очередь это связано с тем, насколько «неправильной», ведущей к появлению зловредного заложного покойника, считалась такая смерть в народном сознании и насколько четко в каждом случае проводилось различие между заложным покойником как «неправильным» мертвецом и умершим предком как мертвецом «правильным».

Выше были описаны случаи возвращения умерших предков, когда происходило их уподобление заложным покойникам и негативное переосмысление под влиянием христианской традиции.

Помимо этого существует круг сюжетов, в которых возвращающийся в «неположенное» время умерший предок не столько осмысливается как мертвец, которому свойственно беспричинное желание причинения вреда, сколько его возвращение рассматривается в качестве своеобразной просьбы о помощи. Сюжет нарративов в этом случае строится по следующей схеме:

Покойник является близким (часто во сне) с некой просьбой → человек ее выполняет → умерший ему больше не является/ является в последний раз,

чтобы поблагодарить. Для иллюстрации приведу, соответственно, литовский, латышский и русский пример быличек такого типа.

1. ...gyveno šeimyna. Kai jie miegojo, tada pasibeldė kas į duris [...]. Tada jie neleisti, jis belsti ir jie neleido. Tik rytą atsikėlę pamatė, kad kambarį ištrankyta, išmėtyta. [...] Antrą naktį vėl taip pasikartojo. [...] Po kiek laiko tas už durų sako: „Kodėl kai aš numiriau, neuždėjot man batų? Tai duokit dabar dvi poras“. Tos šeimos buvo numiręs sūnus, jie tikrai nebuvo uždėję batų. Tada jie davė ant mišiu, pasimeldę parėjo namo. Nuo to laiko jau nieks nesibelsdavo į duris [Balys 2003: 37].

...жила семья. Когда они спали, то постучался кто-то в дверь [...]. Тогда они - не пускать, он - стучать, а они не пустили. Только утром, проснувшись, увидели, что в комнате побито, пораскидано. [...] На вторую ночь снова так повторилось [...]. Через некоторое время этот за дверьми говорит: «Почему, когда я умер, не надели мне ботинок? Вот давайте теперь две пары». У этой семьи умер сын, они вправду ему ботинок не надели. Тогда они отправились на мессу, помолившись, вернулись домой. С этого времени никто больше не стучался в дверь.

2. ...otrā naktī pēc bēru dienas namirusī meita atnākusi sapnī pie mātes un teikusi: «Māmī', kādēļ tu man neapsēji prievītas ap kājām? Māte iedomājusies gan, ka tiešām prievītas neapsējusi, bet sapnim nepiegrīzusi nekādas vērības. [...] Pēc tam vēl ilgi meita rādījiesies sapņos un gaudusies pēc prievītām. Kad māte aizgājusi uz kapsētu un prievītas ierušinājusi kapa koriņā, tad meita vairs nekad sapņos nerādījiesies un neprasījusi prievītas [Šmits XIV: Veļi prasa savas mantas, 15].

...на вторую ночь после дня похорон умершая дочь явилась матери во сне и сказала: «Мамочка, почему ты мне ноги ленточками не обвязала?» Мать задумалась, что и вправду ленточками не обвязала, но сну не придавала никакого значения. [...] После этого еще долго дочь появлялась во сне и выла о ленточках. Когда мать пошла на кладбище и закопала ленточки в могильный холмик, то дочь больше никогда во сне не появлялась и ленточек не просила.

3. Вот было, что снится женщине сон, что приходит к ней мальчик, маленький такой, говорит ей: «Вот умер я столько-то лет», [...] и говорит ей, мол, мать похоронила его, только денюжку дала, а поминки-то не справила, а он кушать хочет. Ну, женщина потом спроси его: «А где твоя мать живет?» Ну, он ей сказал, ну она пошла и мать нашла, ей сказала, ну мать заплакала, запричитала и справила поминки. И не являлся ей больше [Черепанова 1996: 39].

Во всех трех примерах возвращение умершего является результатом неточного исполнения похоронного обряда, который призван ритуально закрепить перемену статуса человека — его причисление к душам умерших предков. В текстах (1) и (2) отражены представления о том, что умершего человека необходимо одеть и обуть соответственно традиции, нарушение которой вызывает недовольство покойного. В тексте (3) возвращение умершего вызвано неисполнением ритуального действия. Таким образом, действия человека в данных случаях направлены на то, чтобы помочь

умершему предку совершить окончательный переход в мир мертвых¹.

2.1. По той же схеме, что и в вышеприведенных нарративах может происходить взаимодействие между человеком и некоторыми категориями заложных покойников, представления о которых в меморатах предстают в христианско-мифологическом синкретизме. В первую очередь это относится к , которые являются к живущим с просьбой о том, чтобы их тела похоронили должным образом.

В одном из литовских сюжетов незнакомец помогает человеку в выполнении работ по хозяйству, после чего рассказывает, что является его братом, убитым их матерью. Рассказав, где лежат его кости, он просит их похоронить и исчезает [Basanavičius 1903a: 141]. В латышской быличке идущему по лесу путнику является душа ограбленного и убитого человека, которая показывает, где зарыто тело и просит его похоронить [Šmits XIV: Veļi prasa lai aprok, 3].

Как можно заметить, в нарративах такого типа различие между покойниками, изначально относившимся к заложным и возвращающимися умершими предками практически нивелируется. По замечанию О. А. Седаковой, с течением времени под влиянием Церкви убитые в народном сознании стали восприниматься как умершие «по-божески». В отношении таких покойников на первый план выдвигается не столько боязнь исходящих от таких мертвецов вредоносных действий, сколько «жалостливое» отношение к ним живущих [Седакова 2004: 45-46]. В полной мере это применимо и к балтийскому материалу.

Таким образом, под влиянием христианских идеалов убитые постепенно исключаются из рядов вредоносных заложных покойников и осмысляются как достойные того, чтобы занять свое место в ряду «правильных» покойников – то есть умерших предков.

2.2. В текстах поверий отчасти можно заметить тенденцию к подобной трактовке еще одной категории заложных покойников, а именно . Д. К. Зеленин упоминает встречающееся у русских поверие, согласно которому душа утопленника появляется у своего тела в виде собаки и воеет над ним, желая, чтобы его нашли [Зеленин 1995: 298]. В литовских меморатах встречаются рассказы о том, что утопленники снятся людям и просят похоронить их должным образом [Basanavičius 1903a: 135, 136]. В одном из литовских поверий говорится: «*Skenduolis visuomet kaimynams prisisapnuoja, kodėl ir kaip jis nusiskandino /Утопленник всегда соседям приснится, почему и как он утонул*» [Balys 2004: 182].

¹ Сюда же относятся такие общие случаи возвращения душ предков, как невыполнение последней просьбы умирающего, невозвращенный долг или невыполненное дело, подробнее остановится на которых в рамках работы не представляется возможным.

Трактовка образа утопленника, как души, стремящейся к приобретению статуса «предка», несомненно, относится к более позднему времени, и, вероятнее всего, является результатом неразличения случайно утонувших и утопившихся сознательно, поскольку согласно традиционным народным представлениям, утопленники-самоубийцы считались крайне вредоносными мертвецами. В литовском материале встречается упоминание о том, что *...ežeruos būdavę paskenduoliai, tai anys ir įtraukdavę žmones* /...в озерах бывали утопленники, так они утягивали людей [Balys 2004: 196]. В латышских поверьях говорится, что «*Kur reiz kāds ir noslīcis, tur arvien cilvēki tiek rauti iekšā* /Где кто-то когда-то утонул, туда всегда людей утягивает» [Šmits 1941 a: 1700]. Бытовали подобные представления и у русских [Зеленин 1995: 298].

Прямую связь с утопленниками можно увидеть в многочисленных меморатах, где речь идет о встрече с неперсонифицированными демонологическими персонажами, носящими антропоморфный облик, чьим локусом являются разнообразные водоемы. В одной из литовских быличек охотник видит на болоте человека со «страшными глазами», который «*iškišęs galvą iš vandens, rankomis įsikibęs į krantą, ėmė į jį žiūrėti* /высунув голову из воды, зацепившись руками за берег, принялся на него смотреть» [Basanavičius 1903a: 187].

В латышской быличке рассказывается о том, как «*viens plīks vīrs nācis no [...] ezera. Plīkais iegājis viena skrodeņa priekšnamā un uzrāpies uz paspārni.* [...] *Skroderis tam sviedis ar cirvi, bet plīkais tūliņ pazudis* /один голый человек вышел из [...] озера. Голый вошел в сени одного портного и влез на стреху. [...] Портной метнул в него топором, но голый тотчас пропал [Šmits XIV: Ēni māžojas, 44].

Утопленники также являются категорией заложных покойников, которой присуща тенденция к демонологизации. В целом она заметна во всех описываемых традициях, однако степень выраженности персонажных характеристик в балтийских и русских представлениях различна.

Ни в литовских, ни в латышских быличках мне не встречалось ярко выраженного мифологического персонажа, чей генезис связывался бы с утопленниками¹. Представления о данной категории заложных покойников по большей части неопределенны, и содержат общие соображения о вредоносных душах с минимальным персонажным статусом. Тем не менее, наличие у таких покойников демонических признаков ставить под сомнение не приходится. Для иллюстрации приведу следующие тексты соответственно литовского и латышского меморатов:

1. *...sedžiu prie to upelio. [...] Tik bega toks mažytis kaip vieno menesio vaikutis. [...] Atbega prie manęs ir siekia kelių, siekia galvos. Man nemalonu – ką jis turi bendra su manim? Aš jį pačiupinėju – šaltas. [...] Aš jį bakst į vandenį numėčiau. Jis iš karto nuskendo. Paskui išlenda ir vėl kabinasi. Ir kitą kartą išlinda, ir visas šlapias lipa nuo koju iki krūtinių. Aš stoviu.*

¹ Случаи явного заимствования мифологических персонажей из традиций других народов, как, например, литовские *parės* или *undinės* здесь рассматриваться не будут.

Užlipo antrą kartą. Aš paėmiau už kojukės ir daviau į tą kelmą. Aš jį mušiau į kelmą, o jis vis vienodas [...] Kai numečiau jį trečią kartą, prapuolė vandeny [Velius 2005: 24].

...сижу у той речушки. [...] Тут бежит такой малюсенький как одномесячный ребенок. Подбегает ко мне и тянется к коленям, тянется к голове. Мне неприятно – что у него со мной общего? Я его пощупал – холодный. [...] Я его бакст (звукоподражание) в воду бросил. Он сразу утонул. Затем вылезает и снова цепляется. И другой раз вылез, и весь мокрый взбирается с ног до груди. Я стою. Залез второй раз. Я взял за ножки и дал об тот пень. Я его бил о пень, а он все тот же (одинаковый) [...] Как бросил его третий раз, пропал в воде.

2. *...pēc vienpadsmitiem viņš redz: no upes nāk trīs zēni. Viņš pazīst: tie ir tie, kas noslika. Zēni tieši nāk uz viņu. Piegājuši lūdzoties, lai nākot viņiem palīdzēt tīklu izvilkt, jo esot daudz zivju un viņi nevarot izvilkt. [...] Nu tik viņu visi trīs velk uz upi, lai nākot, bet puisis turās atspēries. Jau netālīt bijis no upes un puisis jau domājis: tagad jau viņu ievilkšot upē. Bet te podziedājis gailis mājā un šie tūliņ viņu palaiduši vaļā [Šmits XIV: Veļi moka cilvēkus, 5].*

...после одиннадцати он [батрак] видит: из реки выходят три мальчика. Он узнает: это те, кто утонул. Мальчики идут прямо к нему. Подойдя, просят, чтобы он пошел им помочь сети вытащить, так как много рыбы и они не могут вытащить. [...] Ну тут его все трое тащат к реке, чтобы шел, но батрак старался упираться. Уже недалеко были от реки и батрак уже думал: сейчас они его утащат в реку. Но тут запел петух в доме и они тотчас его отпустили.

В тексте (2) принадлежность персонажей к утопленникам выражена напрямую; в тексте (1) такой вывод можно сделать на основании закрепленности за персонажем локуса, характерного для утопленников – водоема. Как текст (1), так и текст (2) содержит указание на демонологическую природу фигурирующих в них существ. В тексте (1) это неуязвимость, характерные ощущения от тактильного контакта (холодный), гипертрофированные внешние характеристики (маленький как одномесячный ребенок) при сохранении антропоморфного вида. В тексте (2) сила покидает утопленников как только слышится пение петуха, что характерно для представителей нечистой силы. И в тексте (1), и в тексте (2) действия персонажей воспринимаются рассказчиком как заведомо вредоносные.

В русских меморатах степень демонологизации утопленников различалась в зависимости от пола. Если представления о мужчинах-утопленниках, также как и в балтийской традиции неопределенны, то с утопленницами в некоторых областях непосредственно связывался генезис , являющихся мифологическими персонажами, повсеместно известными в русской традиции.

2.3. Амбивалентным, как в балтийских, так и в русских меморатах, является отношение к такой категории заложенных покойников как , . С одной стороны, на их восприятие сильно повлияла христианская традиция: можно встретить многочисленные упоминания об особом месте погребения младенцев, которое выбиралось с таким расчетом, чтобы их косвенно «крестили» живущие. Известно, например, что русские могли зарывать младенцев под порогом избы. Таким

образом, входящие в дом люди, крестясь у порога, тем самым как бы перекрещивают и мертвеца; кроме того, считалось, что души предков, обитающие в доме, могут взять душу младенца под свое покровительство [Зеленин 1995: 73]. У литовцев встречается упоминание о том, что некрещеного младенца нужно хоронить на перекрестке под крестом. Когда роса с креста упадет на могилу ребенка, он будет крещен и не станет являться живым [Balys 2004: 176]. В одном из литовских меморатов говорится о том, что умершие некрещеными младенцы могут ночами играть в избе, но ничего плохого живым не делают [Balys 2004: 180].

И у литовцев [Basanavičius 1903: 206], и у латышей [Šmits XIV: Veļi prasa lai arrok, 25], и у русских [Виноградова 2000: 80] распространены мемораты, в которых говорится о том, что души детей плачут и стонут, прося дать им имя и окрестить или же похоронить должным образом. Но даже сквозь христианский пласт представлений можно заметить сильную мифологическую традицию трактовать умерших младенцев как крайне вредоносную и подверженную демонологизации категорию заложных покойников. Показательным является следующий литовский текст:

1. *Vieną kartą dvylikos metų mergaitė ir trylikos metų berniukas vežė vaiką krikštyti. Važiuojant pradėjo labai pustyti, [...] jie atsuko arklių atgal ir sugrižo. Parvažiavę pasakė vaiko vardą, bet jie nesisakė, kad nebuvo pas kunigą. Po trijų nedėlių tas vaikas numirė. Ta mergička užaugo [...]. Beeidama keliu žiūri — mažas vaikiukas atlekia tiesiai ant jos. Tada jis jai ir sako: „Pakrištyk tu mane!“ — „O kaip tave pakrištyti?“ — „O taip: su burna prisigerk vandens ir krištyk“. Moteriškė tuojau atsigulė ant kelio į vandenį, o tas vaikas užgulė jai ant galvos ir prigirdė [Balys 2003: 73].*

Однажды двенадцатилетняя девочка и тринадцатилетний мальчик везли ребенка крестить. Когда они ехали, начало мети, [...] они повернули лошадь назад и вернулись. Приехав домой, сказали имя ребенка, но они не сказали, что не были у священника. Через три недели тот ребенок умер. Та девочка выросла [...]. Идя по дороге, видит — маленький ребеночек прилетает прямо к ней. Тогда он ей и говорит: «Покрести ты меня!» - «А как тебя покрестить?» - «А так: набери в рот воды и крести». Женщина тотчас легла на дорогу в воду, а тот ребенок навалился ей на голову и утопил.

В данном меморате (1) можно заметить совмещение древнейших и более поздних представлений о судьбе умерших детей. К более позднему, христианскому, пласту относится желание ребенка, чтобы его покрестили. Для сравнения в тексте (2) приводится диалог между человеком и явившейся ему душой ребенка:

2. *Toliau klausia: „Kas tu per vienas ir ko tu čia nori?“ Sako: „Aš esu be krikšto mergos vaikas [...] mane pakryštyk, aš vietos neturiu“. Sako tas bernas [...]: „Pakrištyti tave, buk mano vardą“. Toji baidyklė jam paskui sako; „Dėkui tau, brolau, jau aš dabar būsiu laimingas, jau gausiu vietą [Balys 2003: 73].*

Дальше спрашивает (человек): «Кто ты такой и что тебе здесь надо?» Говорит: «Я — без креста ребенок девушки [...] меня Покрести, мне места нет». Говорит тот парень [...]: «Покрестил тебя моим именем». Это страшилище ему затем говорит: «Спасибо тебе, брат, теперь я уже буду счастливым, уже получу место.

Развитие сюжета в тексте (2) происходит по схеме, соотносящейся с христианскими представлениями, согласно которым душа некрещеного ребенка не может попасть в рай. Его контакты с человеком обусловлены желанием занять свое место среди душ праведно умерших. После того как происходит имянаречение, он благодарит за спасение своей души и покидает мир живущих.

В тексте (1) мотивировка просьбы нарушена. Просьба крещения оказывается «обманным маневром», после чего душа проявляет свою демоническую сущность и топит женщину, наваливаясь на нее. Функция же удушения, давления на человека является характерной для такого литовского демонологического персонажа, как *слогутис*, генезис которого согласно древнейшим представлениям связан с душами умерших детей (Подробнее о *слогутисе* далее в тексте работы).

Негативное восприятие умерших некрещеными детей отражено и в литовских представлениях о том, что души младенцев, похороненных спеленатыми, не могут сами ходить и вынуждены перекатываться, либо садиться на плечи человеку, чтобы он их нес, доставляя ему значительное неудобство. [Basanavičius 1903: XX], и в встречающихся в латышском материале упоминаниях о том, что плач душ детей, просящих захоронения наводят на оказавшихся поблизости панический ужас [Šmits XIV: *Veļi prasa lai aprok*, 22]. В одной из латышских быличек оказавшегося в лесу мужчину младенцы *samocījies līdz gaismiņai; tad iedziedājies kautkur gailis un nu mazie saskrējuši krūmos atpakaļ /мучили до света; тогда запел где-то петух ну маленькие и убежали снова в кусты»* [Šmits XIV: *Ēnī māžojas*, 16]

С умершими детьми связывалось происхождение ряда мифологических персонажей. У литовцев души умерших детей становились, как уже упоминалось, (*slogutis*), а у латышей — (*lietuv ns*). У русских в разных местностях считалось, что некрещеные младенцы становятся или . Кроме того, как в балтийских, так и в русских мемуарах, умершие младенцы нередко выступают в качестве вредоносных духов без определенного персонажного статуса.

2.4. Следующие две категории заложных покойников неизменно воспринимались как опасные и вредоносные, и как по функциям, так и по характеристикам в народном сознании четко противопоставлялись умершим предкам. Возможность их возвращения в мир живых в демонологической ипостаси не ставилась под сомнение. Это ,

(даже если такой человек умирал от старости, отношение к нему было таким же, как и к вредоносным заложным покойникам), а также , в частности повесившиеся. Сохранность подобной трактовки, по всей видимости, связана с тем, что в народные представления совпали со взглядами Церкви, рассматривающей самоубийство как страшный грех, а тех, кто имел отношение к нечистой силе считавшей «безбожниками».

И в балтийской, и в русской традиции души самоубийц и людей, связанных с нечистой силой считались крайне вредоносными и опасными для живущих и с ними связывалось происхождение многочисленных неконкретизируемых демонических существ.

Смерть колдунов или ведьм, то есть , в народных представлениях осмыслялась как переход их души во власть нечистой силы. В меморатах, связанных с этими категориями заложенных покойников часто отражаются представления о том, что тела таких мертвецов также могут причинять вред живущим. Встающие из могил тела воспринимались как вредоносные бродячие мертвецы. Подобные представления можно встретить и в связи с другими категориями заложенных покойников, в частности самоубийц. Подробнее об этом в следующем разделе.

Так же как и в случае с колдунами и ведьмами, связь самоубийц с нечистой силой людьми под сомнение не ставилась. В частности архаична связь с чертом, получившая широкое отражение как в балтийском, так и в русском материале. Считалось, что именно черт толкает людей повеситься, чтобы после заполнить их души. Встречаются и сюжеты, в которых черт говорит встретившемуся человеку, что спешит туда, где кто-то недавно повесился [Vėlius 1979: 68,69]; [Шумов 1991: 107].

Нередко черт наказывает человека, который притворяется, шутя, что собирается повеситься, тем, что действительно его вешает. В одной из русских быличек рассказчик предупреждает: «Нельзя с веревкой баловаться, а то черт подтолкнет в петлю и удавит» [Шумов 1991: 106]. Популярны такие представления и среди литовцев, например:

Sumanė žmogus pasikart. Nubėgo jis kluonan, užmetė kilpą ir jau karstis. Bet ėmė ton kilpon įdėjo šiaudų kūlį ir sako: „Na, velne, jeigu tu esi, ir man tada bus lengva pasikart“. Žiūri, kad tas kūlys ir keliasi. Tai tam žmogui taip pasibaisėjo, kad išbėgo iš kluono ir daugiau nesikorė [Vėlius 2005: 135].

Задумал человек повеситься. Прибежал он на гумно, набросил петлю и давай уже вешаться. Но взял, в ту петлю вдел сноп соломы и говорит: «Ну, черт, если ты есть, и мне тогда будет легко повеситься». Смотрит, что этот сноп уже поднимается. Тогда этому человеку так страшно стало, что выбежал с гумна и больше не вешался.

Среди латышских нарративов популярен сюжет, в котором черт мешает людям спасти вешающегося человека, например:

Viens vīrs iegājis šķūni kārties. Turpat ganījusi ganu meitene. Tā pamanījusi, ko šis grib darīt, skrējusi saitī pušu griezt; bet nedabūjusi: šķūnī gadījies melns suns, tas nelaidis meiteni klāt. Melnais suns esot bijis velns. Tiklīdz kārējies bijis pagalam - suns pazudis [Šmits XIV: Velni mudina cilvēkus kārties, 7].

Один человек зашел в сарай, чтобы повеситься. Тут же гнала скот девочка. Она заметила, что тот хочет сделать, побежала, чтобы узел, разорвав, развязать; но не вышло: в сарае возникла черная собака, которая не подпустила девочку. Черной собакой был черт. Как только вешавшийся умер – собака исчезла.

И у литовцев, и у русских встречаются упоминания о том, что самоубийц черти превращают в лошадей и используют для своих нужд [Vēlius 1979: 109]; [Зеленин 1995: 55]. В латышской традиции подобные представления не распространены. В единственном встретившемся мне тексте такого рода, в качестве лошади у чертей выступает богач, при жизни мучавший своих людей [Šmits XIV: Velni moka cilvēkus, 3].

В балтийской и русской традиции имеют множество общих черт. Представляется удобным прокомментировать их на примере трех характерных быличек, соответственно, литовской, латышской и русской:

1. *...ėmė ir pasikorė ant tos pušies. Žmonės, ant rytojaus atradė jį pasikorusi, pakasė po ta pušele, nes negalima į kapus laidoti, kurs pasikaria. Po kiek laiko ėmė vaidintis: kai tik saulė nusileidžia, girdėti tenai kažin kas vaitoja tokiu liūdnu balsu, - verkdamo, vaitodavo, šaukdavo visokiais balsais* [Balys 2003: 81].

...взял и повесился на той сосне. Люди утром нашли его повесившимся, закопали под той сосенкой, так как нельзя на кладбище хоронить, который повесился. Через некоторое время начало чудиться: как только солнце зайдет, слышно там кто-то стонет таким грустным голосом, - плакал, стонал, звал всякими голосами.

2. *...saķer pie kājām un velk pa bērzu augšā. Puisis turas pretī, cik spēka, bet nevar noturēties ne arī pabļaut.[...] Citi puiši gan dzird, bet domā, ka pārdrošais tikai jokojas, bet iet tomēr skatīties. Aizgājuši pie bērza, redz, ka pārdrošais jau bērzam līdz pusei un, acis pārgriezis, spārdās un raustās. Četri puiši saķēruši pārdrošo pie rokas un vilkuši atpakaļ. Ar lielām pūlēm atņēmuši pārdrošnieku no neredzamā spēka* [Šmits XIV: Veļi nogalina cilvēkus, 6].

...хватает за ноги и тащит вверх на березу. Парень сопротивляется что есть сил, но не может ни удержаться, ни закричать. [...] Другие же парни слышат, но думают, что смельчак просто шутит, однако идут посмотреть. Дойдя до березы, видят, что смельчак уже на середине березы и, вывернув глаза, лягается и дергается. Четверо парней схватили смельчака за руки и потащили назад. С большими усилиями отняли парня у невидимой силы.

3. *В роще на ветле повесился крестьянский парень Григорий. Едва только похоронили самоубийцу, как деревенские бабы стали толковать, что на том месте, где он повесился, появилось привидение и в образе Григория показывалось прохожим. [...] Однажды кучер соседнего помещика возвращался к себе домой через этот лесок и встретил Григория, с которым был дружен при жизни. «Пойдем ко мне в гости», - пригласил его Григорий. Кучер согласился. Пир был на славу, но пробило двенадцать часов, петух запел, и Григорий исчез, а кучер оказался сидящим по колена в реке, которая протекала недалеко от села* [Левкиевская 2000: 215-216].

Во всех текстах отражена вера в то, что самоубийца

. И в балтийских, и в русских меморатах широко представлен мотив нежелательности нахождения человека в локусах, связанных с самоубийцами.

В тексте (3) маркируется и потенциальная мертвеца живущими. Это характерная черта самоубийц как в

балтийской, так и в русской традиции. (срвн. например [Balys 2003: 61]; [Šmits XIV: Ēni māžojas, 18])

В текстах (1), (2) мертвец , в тексте (1) его присутствие обозначается звуковой характеристикой (стон). Представления о том, что помимо видимого образа, души (как заложных покойников, так и умерших предков) могут появляться в виде тени, звука, света являются общими как для русской, так и для балтийской традиции (срвн. например [Basanavičius 1903a: XX]; [Šmits XIV: Ēni māžojas, 4]; [Черепанова 1996: 27-28]).

В тексте (2) отражается представление о возможности причинения мертвецом живущим. Не только в латышских, но и в литовских и русских быличках отражены представления о том, что мертвец может разодрать или задушить человека, однако чаще всего это относится не к неупокоенной душе самоубийцы, а к его вставшему из могилы телу (бродячий мертвец), о чем подробнее в следующем разделе. В тексте (1) отражена функция над живущими, также характерная для бродячих мертвецов.

В тексте (1) можно увидеть указание на такую функцию как живущих, («звал разными голосами»), которая находит широкое отражение как в балтийских, так и в русских меморатах (срвн. [Šmits XIV: Ēni māžojas, 18]; [Шумов 1991: 240]).

Таким образом, на примере вышеприведенных текстов (1); (2); (3) можно выделить следующие основные черты народных представлений о самоубийцах (повешенных), которые являются общими как для балтийской, так и для русской традиции:

- Связь с местом гибели;
- появление как в невидимом, так и в антропоморфном облике;
- потенциальная узнаваемость живущими;
- возможность возвращения не только душ, но и тел самоубийц, с которыми связывается генезис бродячих мертвецов;
- заведомая вредоносность – причинение физического вреда; заманивание; подшучивание над людьми (больше свойственно бродячим метвецам)

2.5. К заложным покойникам относят и (в основном детей, проклятых родителями), к которым не относился общий для заложных покойников отказ от традиционного захоронения и поминовения, в силу субъективности определения человека как «проклятого». Расплывчатость данной оценки, а также условность ее связи с жизненными реалиями определяет и характер функционирования образа проклятого человека в народных представлениях.

Проклятые люди практически не фигурируют в быличках, гораздо чаще становясь персонажами сказочных фабулатов, и большинство функций и характеристик, приписываемых им, явно возникают в ответ на требования сказочной художественной системы или даже заимствуются из

литературных произведений. Поскольку работа предполагает использование материала быличек, такие случаи здесь рассматриваться не будут.

И в балтийской, и в русской традиции проклятые люди фигурируют в повериях, главная идея которых заключается в запрете родителям даже сгоряча проклинать своих детей, поскольку считалось, что проклятие обязательно сбудется. Такие представления идут из древней веры в магическую силу слова, следовательно проклятие может реализоваться в буквальном смысле. Нередко проклятые дети попадают во власть нечистой силы, поскольку, ругаясь, обычно посылали человека к одному из ее представителей, что в результате и происходит. В одной из русских быличек рассказчик заключает: «*Вот в двенадцать часов дня скажи ребенку: «Унеси ты леший!» - и унесет*» [Шумов 1991: 74].

В одном из текстов латышских поверий говорится: «*Māte vai tēvs var dažreiz bērnu lielās dusmās nolādēt. No tādiem lāstiem bērns var tūliņ pazust, iekrist zemē jeb pārvērsties par kādu kustomi /Мать или отец могут порой ребенка в большом гневе проклясть. От таких проклятий ребенок может тот тотчас пропасть, упасть в землю или превратиться в какое-то животное*» [Šmits 1940 b: 985]. Поверия могут разворачиваться и в тексты быличек, например, как в следующем литовском меморате:

...močia sako: „Kad tu prapultum jaunuose dienose!“ Kol jis užaugo, viskas buvo gerai, o kad važiavo iš jungtuviaų, pamatė zuikį lekiant. Jis iš ratų ir vytis tą zuikį. Nuo tos dienos jo niekas ir nebematė. [...] Tai mama sakydavo, kad negalima keikti, nes vaiką gali prakeikti [Vėlius 2005: 222].

...мама говорит [ребенку]: «Чтобы ты пропал в молодые дни!» Пока он выросстал, все было хорошо, а когда ехал со свадьбы, увидел что бежит заяц. Он из повозки и гнаться за тем зайцем. С того дня никто его и не видел больше. [...] Так мама говорила, что нельзя ругать (проклинать), так как ребенка можно проклясть.

В русской традиции проклятые люди могут фигурировать в быличках в качестве уже демонологизировавшихся персонажей, однако их генезис маркируется не всегда. Например, считалось, что люди, на которых лежит родительское проклятие, становятся [Зеленин 1995: 148],

[Померанцева 1975: 32] или

[Померанцева 1975: 50]. И

повсеместно распространенным такое объяснение происхождения данным мифологических персонажей назвать нельзя. Е. Е. Левкиевская упоминает о том, что на Русском Севере можно встретить единичные упоминания о происходящем из проклятых людей

- демонологическом

персонаже, который ночами сидит на колокольне и разрывает на части людей, рискнувших к нему приблизиться [Левкиевская 2000: 268].

В балтийской традиции с проклятыми людьми генезис конкретных мифологических персонажей не связывался.

3. Бродячие покойники

В данном разделе рассматриваются случаи возвращения заложенных покойников с маркированным признаком телесности. То есть случаи, когда

сохранность тела в могиле осмысляется как принадлежность мертвеца к бродячим покойникам — труп человека, которого земля не принимает, может выходить из могилы.

Общая идея вредоносности тела покойника с древних времен известна как в русской, так и в балтийской традициях. У русских распространена была вера в то, опасность для живущих представляет как тело умершего целиком, так и отдельные его части. В особенности это относилось к костям, волосам, ногтям и зубам умершего [Седакова 2004: 58]. Согласно представлениям литовцев наибольшую опасность представляли глаза покойника. Считалось, что из них исходят вредоносные лучи, которые могут даже убить человека. Способность глаз вредить живущим сохранялась и у изображений умерших, находящихся в жилом помещении (подробнее [Dundulienė 1992: 27 31]; [Dundulienė 2002: 247]). Позднее идея вредоносности тела в первую очередь стала относиться к заложным покойникам¹. В латышских меморатах, в которых человек слышит плач умерших некрещеными детей нередко оказывается, что звуки издает не душа, а кость ребенка [Šmits XIV: Veļi prasa lai aprok, 21-23].

В литовских и русских меморатах для обозначения бродячего покойника использовались отдельные наименования. В литовской традиции таких мертвецов называли **vaiduliai**. П. Дундулене упоминает также название **plev sa**, относя его конкретно к повешенным [Dundulienė 1992: 31].

По наблюдениям О. А. Седаковой, русским известны такие наименования бродячих покойников как нечистик, двудомник, ни притомник [Седакова 2004: 40], двужильный, дводушник [Седакова 2004: 217] и прочие. Но чаще в народе таких покойников называли просто (сниженное ‘мертвец’). С поднимающимся из могилы телом мертвеца связывалось происхождение такого мифологического персонажа как

В латышской традиции для обозначения бродячих мертвецов не использовалось отдельное название и такие покойники обозначались общими понятиями, например, *mironis* – ‘мертвец’.

3.1.

В литовской традиции в связи с хождением тела умершего чаще всего упоминаются и . П. Дундулене упоминает, что бродячими покойниками могли становиться и , в связи с чем существовал обычай «погребать» пропавших со всеми почестями, кладя в могилу вместо тел их личные вещи. Считалось, что таким образом они будут спасены от подобной участи. [Dundulienė 2002: 281].

¹ В качестве бродячих мертвецов и в балтийской, и в русской традиции могли рассматриваться люди, умершие «своей» смертью, но вернувшиеся из-за сильной тоски близких. Особенно часто этот мотив возникает в сказочных фабулатах. Такие случаи в работе рассматриваться не будут.

Бродячие покойники появлялись перед людьми в том же облике, что и при жизни и в той же одежде, в которой были похоронены. Упоминания вроде того, что когда разрывали могилу подозревавшегося в хождении, в гробу находили некое «создание» с глазами «*kaip kamuoliai /как клубки*» [Dundulienė 1992: 31], единичны и, скорее всего, являются плодом индивидуальной фантазии рассказчика.

Бродячий покойник является в основном к близким и знакомым, например, муж к жене [Balys 2003: 61], колдун к соседям [Basanavičius 1903a: 238] и, как правило, легко узнаваем живущими.

, бродячий покойник может осматривать свое хозяйство [Balys 2003: 60]; перекладывать вещи с места на место или переворачивать все вверх дном [Balys 2003: 62]; пытаться задушить своих близких [Balys 2003: 61].

бродячие мертвецы могут преследовать [Balys 2003: 62]; предложить ему помериться силой [Balys 2002: 201], [Basanavičius 1903a: 138]; подшутить над ним, например, отсыпав яблоч, которые оказываются лошадиным навозом [Vėlius 1979: 182].

Защитить от бродячего покойника могли различные обереги, например, считалось, что мертвец не может зайти в дом, в котором стоят ветки рябины [Balys 2004: 197]. Встречается упоминание и о том, что спасти от встреченного бродячего мертвеца-повешенного могли следующие слова: «*Ko tu vaikščioji, prakeiktas šėtone, tave tėvas ir motyna iškeikė, saulė ir menuo ir visi šventieji, eik sau nuo manęs /Что ты бродишь, проклятый демон (сатана), тебя отец и мать прокляли, солнце и месяц и все святые, иди себе от меня*» [Dundulienė 2002: 257].

Однако такие способы защиты являются далеко не самыми популярными. Наиболее широко отражена в литовских меморатах и повериях вера в то, что обезвредить бродячего покойника можно только отрубив ему голову. При этом подчеркивалось, что отрубленную голову необходимо положить непременно в ноги, потому что если она будет на груди или в пределах досягаемости рук, покойник будет ходить и без головы:

...jis ėmė ir pasikorė kluonė. Kai pasikorė, tai jis ėmė naktimis rodytis, nedavė spakainybės. [...] Tai paskui jį atkasė, nukirto galvą ir padėjo prie šono. Tai žmonės matė, kaip jis tą galvą nešė po pažastimi [...] tada vėl atkasė ir padėjo galvą gale koju, tai paskui jau nevaikščiojo [Balys 2003: 61].

...он взял и повесился в гумне. Когда повесился, так стал ночами являться, не давал покоя. [...] Так потом его откопали, отрубили голову и положили сбоку. Так люди видели, как он ту голову нес подмышкой [...] тогда снова откопали и положили голову в ноги, так потом он не бродил.

Помимо непосредственного отрубания головы иногда череп мертвеца прибавляли к гробу рябиновым, липовым или ясеневым колом [Dundulienė 1991: 370]. Кроме того, трупы могли связывать ноги [Balys 2003: 62].

Несмотря на такие вышеупомянутые характеристики возвращающегося мертвеца как узнаваемость живущими и хождение к «своим», бродячий покойник в литовской традиции не всегда отождествлялся с умершим человеком. Согласно распространенным у литовцев представлениям бродячими покойниками являются черти, натянувшие на себя кожу, содранную с мертвеца. В связи с подобными представлениями упоминаются в основном люди, при жизни знавшие с нечистой силой:

1. *Tėvas mirdamas pasakė sūnui: „Man mirštant pažiūrėk pro kamanas. Jei man bus blogai, tai nedaryk taip, kaip aš dariau“. Kad tėvas ėmė mirt, sūnus užlipo ant krosnies ir žiūrėjo pro kamanas. Pamatė, kad prisistatė velniai. Jie nuėmė odą, kūną išsinešė. Į odą įlindo vienas velnias ir būna. Sūnus pašarvojo numirėlį, pakvietė žmones. Paskui prinešė malkų, užkūrė krosnį, [...] pradėjo raišioti numirėlį. [...] Suraišiojo, paėmęs įmetė į krosnį ir uždegė. Kai tik odą sudegė, velnias kad lėkė ir krosnį išgriovė!* [Vėlius 2005: 173]

Отец, умирая, сказал сыну: «Когда я буду умирать, посмотри сквозь узду¹. Если мне будет плохо, то не делай так, как я делал». Когда отец стал умирать, сын залез на печь и смотрел сквозь узду. Увидел, что явились черти. Они сняли кожу, тело вынесли. В кожу влез один черт и готово. Сын установил гроб с телом, пригласил людей. Затем принес дров, растопил печь, [...] начал связывать мертвеца. [...] Связал, взяв, бросил в печь и поджег. Как только кожа сгорела, черт как полетел и печь развалил!

В тексте (1) старик прямо не назван колдуном, однако содержится указание на его несправедную жизнь: *«не делай так, как я делал»*.

В связи с осмыслением бродячего покойника как нечистой силы, забравшейся в его кожу, в таких нарративах появляется мотив боязни бродячим покойником освященных предметов, что редко встречается при трактовке его как вставшего из могилы человека. В одном из литовских сюжетов работник брызгает на черта в коже мертвеца святой водой, и черт так пугается, что, выбегая из избы, сносит дверь, оставив в спешке кожу на пороге [Basanavičius 1903a: 238]. Такой способ борьбы с бродячим покойником, видимо, относится к более позднему времени. В одном из нарративов встречается следующее объяснение тому, зачем черти натягивают кожу покойника: чтобы по свету бродить, людей пугать и иметь возможность заходить *даже в церковь* [Basanavičius 1903a: 237].

Более архаичной представляется идея общей порчи тела. Помимо отрубания головы в одном из меморатов упоминается, что при встрече с таким «мертвецом» нужно рвать на нем одежду, тогда черт бросится прочь, боясь, что вместе с одеждой порвут и кожу [Basanavičius 1903a: 238]. В другом меморате священник советует человеку, увидевшему, что в кожу его отца-колдуна влез черт, следующее: *«Užvirink vandens katilą, užpilk tėvui ant piršto, jei krutės – pilk visą». Taip ir atsitiko – velnias tėvo odoj išdūmė /“Вскипяти котел воды, налей отцу на палец, если пошевелится – лей весь”*. *Так и случилось – черт в коже отца умчался»* [Balys 2004: 197].

¹ Согласно литовским представлениям человек мог увидеть души умерших, смотря на них через узду [Balys 2003: 142], хомут [Balys 2004: 142] или между ушей собаки, лающей на души [Balys 2004: 201].

Встречаются единичные упоминания о вампиризации бродячих покойников, однако в целом данный мотив нехарактерен для литовской традиции. В одном из нарративов упоминается, что в Пруссии был известен *kraujasurbis* (букв. 'кровосос'), которого можно узнать по тому, что умирает он «с красным лицом». По ночам он встает из гроба и не успокоится до тех пор, пока всю семью в могилу не сведет [Basanavičius 1903a: 240]. Встречается также название *vampugas* — мертвец, который, встает ночами из могилы и сосет кровь спящих людей [Balys 2004: 196] — что очевидно является заимствованием из представлений других народов.

3.2.

Непосредственно в рассмотренных мной русских быличках бродячий мертвец фигурирует нечасто. По замечанию О. А. Черепановой, в меморатах Севера его образ размыт [Черепанова 1996: 122]. Однако и из имеющихся упоминаний можно увидеть, что образ бродячего покойника в русской и литовской традиции сходен в главных чертах:

Трактовка колдуна-покойника как мертвеца,

,

:

1. *В одной деревне жил дед Василий. Говорят, что он был колдуном. Помер, значит он. [...] Потом приходят мужики, а он на лавке сидит, ноги поджал и руки сложил. А один мужик не растерялся и говорит: «Ложись, Васька, а то топором башку отрублю». Это его лукавый и черт подняли* [Черепанова 1996: 85].

Еще более иллюстративным является следующий пример, в котором потенциальный бродячий покойник непосредственно отождествляется с нечистой силой, занявшей его место:

2. *Они, еретики, недоброй смертью умирают. Иной человек умрет, как спит, а они наказаны. Дьявол их наказывает. [...] Один мужчина был. [...] Тожо чертей знал, [...] лежал на лавке больной, [...] а пацан сидел тут на голбце ('подпол'). Она (баба) приходит со двора, [...] а он говорит: «Мама! Каки-то три дяденьки зашли. [...] Двое-то тятю-то увели, а один на его место лег» [Далее рассказчик поясняет, что подобным покойникам нужно жечь пятки. И если вместо мертвеца — черт, тогда он улетает. [Шумов 1996: 350-352].*

В тексте (1) отражается также представление о том, что для обезвреживания бродячего покойника необходимо отрубить ему голову, что совпадает с основной идеей порчи тела бродячего покойника в литовской традиции. В тексте (2) аналогично с литовскими меморатами частичная порча тела изгоняет черта, занявшего место покойника.

Мотив вредоносного мертвеца в целом является достаточно распространенным у славян. Помимо отрубания головы бродячим мертвецам могли ошпаривать тела кипятком или рубить их пополам (подробнее [Седакова 2004: 48-49]; [Зеленин 1995: 62]). Мертвецам могли также пробивать тело или голову осиновым колом [Зиновьев 1987: 271]; [Черепанова 1996: 27]. Подобные способы борьбы с бродячими покойниками

существовали с представлениями о предметах, которых такие мертвецы боятся. Например, для защиты вокруг дома могли рассыпать мак или лен [Седакова 2004: 51].

Стоит упомянуть здесь и мифологический персонаж, не столь распространенный у русских, но широко известный южным славянам – . Упырь осмыслялся как крайне вредоносный бродячий мертвец, который по ночам встает из могилы в антропоморфном (налитый кровью мертвец) или реже зооморфном облике (например, черной кошки) и всячески вредит людям (подробнее [Толстой 1995: 283-286]). Как правило, признак телесности такого мифологического персонажа маркирован, поэтому часто описывается его внешний вид. Это может быть скелет, раздутое тело, налитое кровью или же человек с красным лицом или отсутствием спины [Виноградова 2000: 76]. Согласно позднейшим представлениям упырем мог стать после смерти и человек, рожденный от нечистой силы — обычно считалось, что он появляется на свет с телесными аномалиями, например, двумя макушками, сросшимися бровями, двумя сердцами и т.п. или даже обыкновенный мертвец, через тело которого перескочила черная кошка [Мелетинский 1992: 563]

На Украине считалось, что упыри — черти в коже умершего колдуна — помимо прочего являются виновниками болезней, засух и неурожаев [Виноградова 2000: 77]. Считалось также, что упырь может высасывать у живущих кровь [Мелетинский 1992: 563]. Но в целом мотив питья крови — вампиризации бродячего мертвеца — характерен южным славянам, и практически не встречается в русских мемуарах.

3.3.

В латышском материале мне не встречалось отдельное обозначение для бродячего покойника. Не упоминают таких наименований и латышские исследователи. Однако это не значит, что представления о телах мертвецов, поднимающихся из могил и возвращающихся к живым, латышам известны не были. Также как у латышей и литовцев категории заложных покойников, становящиеся бродячими мертвецами – это самоубийцы и люди, связанные с нечистой силой.

В быличках, в которых фигурирует бродячий мертвец ярко выражена функция . При этом из материала быличек можно увидеть тенденцию к разграничению:

Повешенные, став бродячими мертвецами нападают на любого человека оказавшегося рядом с местом их гибели, например:

...te priekš ilgim gadim pakāries viens zaldāts. [...] Varēs jau būt tā ap pusnakti, ka saimnieks uzreiz pamanīs, ka no grāva iznāk baits cilvēks, sit plaukstas un nāk saimniekam virsū. Saimnieks bīs dūšīgs vīrs un nekā nebēdāš. Šis nu paķēris plinti un gājis baidekļam virsū. Bet nu baideklis gāzies saimniekam vē ātrāki virsū un saimniekam bīs gribīšam negribīšam jālaiž to vaļā [Šmits XIV: Velis nobeigts, 4].

...здесь много лет назад повесился один солдат. [...] Должно быть было уже около полуночи, когда хозяин внезапно заметил, как из могилы выходит страшный человек,

хлопает в ладоши и идет на хозяина. Хозяин был дюжий человек. Ну он схватил ружье и пошел на страшилу. Но страшила навалился на хозяина еще быстрее, и хозяину волей-неволей пришлось того отпустить.

Бродячие мертвецы-колдуны возвращаются домой и нападают на своих близких. В одной из быличек муж-колдун, вернувшись домой, разрывает на куски своих детей и собаку. Напасть на жену ему мешает раздавленное пение петуха. Жена идет к священнику и тот «*pavēlēja jam nūcierst golvu, rūkas un kuojas, un tod kotru lūcekli aprakt pa sevīm. Nu tuos reizes turūnis vairs nikod nasariodīja /велел ему отрубить голову, руки и ноги, и тогда каждый член тела закопать отдельно. С тех пор мертвец больше никогда не появлялся*» [Šmits XV: Burvju nāve, 16].

В одной из быличек умершая колдунья ходит

:

Saimniece bīsi ragana un ka šī nomirusi, ta nākusi no kapa laukā un mocīsi lopus. Katru nakti lopi bīsi nojādelēti vienās putās. Pēdīgi nu vais nevarēši nekādā galā tikt un nomirušo saimnieci izrakuši un sakapāši gabalos. Nu ar to pašu pieticis un šī vais nenākusi no kapa laukā [Šmits XV: Raganu nāve, 8].

Хозяйка была ведьмой и когда она умерла, то выходила из могилы наружу и мучила скот. Каждую ночь скот был заезжен до пены. Наконец ну уже было просто невозможно и умершую хозяйку выкопали и разрубили на куски. Ну, этого хватило и она больше не выходила из могилы наружу.

В двух вышеприведенных примерах можно отметить и идею как главный способ борьбы с бродячими мертвецами.

Встречается в латышском материале и восприятие бродячего покойника-колдуна, занявшего место мертвого тела. Наиболее ярко данные представления отражены в следующей быличке:

Reiz nomiris viens saimnieks, ļauns, bezdievīgs cilvēks. Ielikuši viņa līķi pagrabā. Naktī puisis izdzirdis troksni un gājis lūkoties. Pa šķirbu viņš ieraudzījis, ka zārks vaļā, pagrabā deg gaiša uguns, un pie zārka divi melni vīri. [...] Viens melnais izņēmis līķi, bet otrs iegūlies zārkā. Pirmais paņēmis līķi, aiztaisījis zārka vāku, un devies prom. Otrā rītā sanākuši bērinieki. Puisis teicis, lai parādot, kas tas tur par līķi esot. Bērinieki attaisījuši vāku, bet puisis ielējis melnajam (tas bijis velns) acīs izkausētu alvu. Velns skrējis kaukdams, bļaudams uz mežu. Saimnieka līķi bērinieki atraduši dziļi mežā nosviestu [Šmits XV: Burvju nāve, 17].

Однажды умер один хозяин, злой, безбожный человек. Положили его тело в погреб. Ночью батрак услышал шум и пошел посмотреть. Через щель он увидел, что гроб нараспашку, а у гроба два черных человека. [...] Один черный вынул тело, а второй улегся в гроб. Первый взял тело, закрыл крышку гроба и ушел. Наутро собрались участники похорон. Батрак сказал, чтобы показали, что за тело там внутри. Участники похорон открыли крышку, а батрак залил черному (это был черт) глаза расплавленным оловом. Черт, воя и крича побежал в лес. Тело хозяина участники похорон нашли брошенным глубоко в лесу.

4. Присвоение заложным покойникам персонажного статуса в литовской традиции

4.1. Общим случаем демонологизации душ заложных покойников, характерным для литовской традиции является их превращение в

klajojan ios ugnel s (также *klystžvakės, žiburiniai* [Balys 2004: 197]) — буквально ‘блуждающие огоньки’. С одной стороны, блуждающими огоньками могли стать души людей, которые вели несправедную жизнь и теперь вынуждены мучаться в чистилище, с другой стороны, блуждающие огоньки чаще осмысливались именно как души заложных покойников, в частности и людей, знавшихся с нечистой силой [Balys 2004: 198, 199].

Помимо облика огонька, *klajojančios ugnelės* могли принимать вид светящегося изнутри человека: «*vien tik griaučiai matosi ir viduj to žmogaus ugnis dega /виден только скелет и внутри этого человека огонь горит*» [Balys 2004: 198]. Считалось, что блуждающие огоньки крайне вредоносны и встречи с ними искать не следовало:

Sako, vienas bernas geidęs jį pamatyti. Vieną vakarą nuėjęs gulti ir pagalvojęs apie žiburinį. Tada prie lango pasigirdęs balsas: „Visi šiuo laiku miega, o tu ko nori?“ Bernas pažvelgęs į langą ir netekęs žado, tik po kelių dienų rankomis parodęs, kad nuo žiburinio žado netekęs [Balys 2004: 200].

Говорят, один парень желал его (огонек) увидеть. Однажды вечером пошел спать и подумал об огоньке. Тогда у окна послышался голос: «Все в это время спят, а ты чего хочешь?» Парень посмотрел в окно и лишился речи, только через несколько дней руками показал, что лишился речи из-за огонька.

Любая встреча с блуждающим огоньком была чревата неприятностями — болезнями или даже смертью [Balys 2002: 201], [Balys 2004: 200]. На пути у блуждающего огонька стоять не следовало, поскольку он мог задушить человека, но и убежать было нельзя, так как он мог увязаться за человеком и значительно его потрепать [Balys 2004: 199]. В одном из меморатов говорится о том, как у человека, который, пошутив, попросил у блуждающего огня прикурить трубку, он сжег всю одежду и опалил рот [Balys 2004: 200].

При встрече такой огонек, как правило, нужно было перекрестить, а после заказать поминальную службу [Balys 2004: 197].

Стоит отметить, что образ блуждающих огоньков отчасти известен и русским, но, по наблюдениям Л. Н. Виноградовой, является более традиционным для западнославянских верований, где блуждающие огоньки также представлялись душами заложных покойников [Виноградова 2000: 73, 88].

4.2. Согласно литовским представлениям умерший некрещеным младенец мог превратиться в **slogūtis** (слогутис). Известна также его женская ипостась — **slogūt** (слогута). Половая принадлежность данному демонологическому существу в литовской традиции присваивалась безотносительно к полу умершего ребенка, но зависела от функций мифологического персонажа, отображаемых в каждом конкретном нарративе.

Круг сюжетов, связанных с образом слогуте почти всегда отражает ее связь с мужчинами. Так слогуте фигурирует в популярном сюжете, где мифологический женский персонаж становится женой человека:

Vieną virą naktimis miegant vis slogindavo slogutės. Jis gulėjo vienas klėty [...] Vienas žiniūnas jam patarė, kad reikia tvirtai uždarinėt langus, užkišt raktą skilutę, po puodu pavožt degančią žvakę — ir pagausi slogutę. Taip jis ir padarė. Vos tik pradėjo miegoti, ir pajuto kad jį kažkas užgulė ir slogina taip tvirtai, kad turėjo pabusti. Pabudęs pakėlė puodą ir apšvietė klėtį. Staiga kaip iš ugnies iš po patalų iššoko nuoga, visai jauna, labai graži mergina ir norėjo išlįsti pro raktą skilutę, bet — užkimšta. [...] ...kadangi mergina buvo labai graži, tai jis aprenge gražiai ją, prisijaukino ir vedė. Ji apsiprato, bet vis klausinėjo vaikiną, kaip ją pagavo. Vieną naktį toj pačioj klėtelėj jis ir pasakė [...]. Vos tik baigė pasakot, ji pakilo iš po patalų ir išnėrė pro raktą skilutę [Vėlius 2005: 187].

Одного мужчину ночами во сне все давили слогуте. Он спал один в амбаре [...] Один ведун ему посоветовал, что нужно крепко затворить окна, заткнуть замочную скважину, накрыть горшком горящую свечу — и поймаешь слогуте. Так он и сделал. Едва только заснул, как почувствовал, что на него кто-то улегся и так крепко начал давить, что тот должен был проснуться. Проснувшись, поднял горшок и осветил амбар. Внезапно словно из огня из-под постели выскочила нагая, совсем юная, очень красивая девушка и хотела вылезти через замочную скважину, но — застряла. [...]... так как девушка была очень красива, ну он ее красиво одел и женился. Она обвыклась, но все спрашивала парня, как он ее поймал. Однажды ночью в том самом амбаре он и рассказал [...]. Едва закончил рассказывать, она поднялась из кровати и выскочила через замочную скважину.

Как известно, брак человека с персонажем, обладающим некими демонологическими свойствами, в представлении многих народов рассматривается как способ высвобождения последнего из-под власти нечистой силы. Широко известен брачный мотив в отношении проклятых или похищенных нечистой силой людей. В подобных нарративах наряду с слогуте может фигурировать и лауме (срвн. например [Balys 2003: 144,145], [Basanavičius 1903b: 69-70]).

Описание слогутиса как молодой красивой девушки в данном тексте, несомненно относящемся к фабулатам, не стоит считать закрепленным в народном сознании, поскольку в меморатах этот образ не встречается.

В нарративах, где речь идет о слогутисе или половая принадлежность мифологического персонажа не маркируется, он главным образом осмысляется как вредоносное существо, : «*užgula ir negali nė iš vietos pasijudinti /наваливается, и не можешь с места сдвинуться»* [Balys 2003: 192].

Внешний вид слогутиса чаще всего не конкретизируется, но может маркироваться антропоморфность: «*toks kaip žmogus, bet kažkoks slidus /такой же как человек, только скользкий»* или возраст (младенец). Наиболее ярко связь слогутиса с некрещеными младенцами представлена в описаниях его как холодного на ощупь ребенка, например [Basanavičius 1903a: 202].

Образ слогутиса отличается размытостью и взаимозаменяемостью с другими демонологическими персонажами. Например, можно встретить упоминания такой его функции, как

[Balys 2002: 215], что в литовской традиции в большей степени свойственно чертям и ведьмам, а также лауме. В этом случае неясно, происходит ли здесь смешение мифологических персонажей или можно говорить о периферийных функциях слогутиса.

5. Присвоение заложным покойникам персонажного статуса в латышской традиции

5.1. Широко известным демонологическим персонажем у латышей является **lietuv ns** (лиетуенс), чье происхождение непосредственно связывалось с душами заложных покойников: «*Lietuvēns ir nožņaugtu bērnu, pakārušos, slīkoņu vai nosisto dvēsele, kurai jāmaldās pa šo pasauli tik ilgi, cik ilgi tai bij nopriests dzīvot /Лиетуенс это душа задушенных детей, повесившихся, утопленников или убитых, которой нужно скитаться в этом мире так долго, сколько ей было суждено жить*» [Šmits 1940 b: 1078].

В данной поверии отражена связь лиетуенса практически со всеми категориями заложных покойников, которая реализуется и в текстах быличек. Кроме того, можно встретить и объяснения происхождения лиетуенса из душ ведьм [Šmits XIV: Lietuvēns moka lopus, 6]. На основании рассмотренного материала можно заключить, что чаще всего в меморатах фигурируют упоминания о генезисе лиетуенса из _____ ,

В меморатах лиетуенс может фигурировать в антропоморфном облике — как «небольшой мужичок» [Šmits XIV: Lietuvēns moka lopus, 1] или младенец:

...Te žvāks! Kautkas uzgāžas vīram virsū. Viņš ķer ar vienu roku, ķer ar otru — nogrābj mazu puiku. Tas bijis lietuvēns. Vīrs nu sabīstas un domā pilnā kaklā bļaut, bet puika noņēmis balsi. Beidzot tas saķer no visa spēka un nosviež puiku [...]. Mazais pazūd un vīram tūlīt balss atkal gadās. Tomēr no tā laika vīrs vairs neticis no lietuvēna vaļā [Šmits XIV: Lietuvēns cilvēka izskatā, 2].

...Вдруг žvāks! (звукоподражание) Кто-то навалился сверху на мужчину. Он хватает одной рукой, хватает второй — ловит маленького мальчика. Это был лиетуенс. Ну мужчина пугается и собирается кричать во все горло, но мальчик голос отнял. Наконец тот собирает все силы и сбрасывает мальчика [...]. Маленький исчезает, и у мужчины снова появляется голос. Однако с того времени мужчина больше не мог избавиться от лиетуенса.

Но чаще описание внешности лиетуенса ограничивается общими характеристиками вроде «*kaut kas sarkans/ что-то красное*» [Šmits XIV: Lietuvēns moka lopus, 12] или «*liels plats kā guba /большой, широкий как конна*» [Šmits XIV: Lietuvēns nenoteiktā veidā, 15].

Встречаются латышские мемораты с аналогичным литовскому сюжетом, в котором лиетуенс как и литовский слогутис фигурирует в качестве необычайной красоты девушки, которая, будучи пойманной человеком, становится его женой а после того, как вспоминает о своей демонической природе, исчезает навсегда (например [Šmits IV: Pūsis apprecē lietuvēnu meitu, 1]).

Основная функция лиетувенса аналогична литовскому слогутису — он укладывается на человека и на него: «*Cilvēks, kam lietuvēns uzbrucis, jūtot stipru nelabumu, svīstot un nevarot kustēties /Человек, на которого напал лиетувенс чувствует огромное неудобство, потеет и не может пошевелиться*» [Šmits 1940 b: 1078]. При этом человек чувствует невыносимую тяжесть, такую, что «...*domājis, ka visus kaulus šim saberzīšot /думал, что все кости ему в порошок разотрет*» [Šmits XIV: Lietuvēns penoteiktā veidā, 4].

Иногда упоминается, что лиетувенс свою жертву [Šmits XIV: Lietuvēns penoteiktā veidā, 15]. Согласно текстам поверий для того, чтобы освободиться от лиетувенса, нужно пошевелить большим пальцем/ мизинцем ноги [Šmits 1940 b: 1078]. Однако в текстах быличек чаще всего либо лиетувенс исчезает сам, либо человек набирается сил и сбрасывает его.

Вредоносные действия лиетувенса могут быть направлены и на скот. Он может [Šmits XIV: Lietuvēns moka lopus, 6] и , всячески мучить их, даже лишать коров молока [Šmits XIV: Lietuvēns moka lopus, 7]. Эта функция лиетувенса закреплена не только в меморатах, но и в текстах поверий. Считалось, что защитить скот от вредоносного духа может особый знак — *lietuvēna krusts* буквально ‘крест лиетувенса’ — начерченный либо на теле животного, либо на двери/ дверном косяке помещения, где держали скот [Šmits 1940 b: 1077]. Иногда такой крест рекомендовалось рисовать на себе и людям, которых мучил лиетувенс.

Можно встретить единичные упоминания о том, что лиетувенс ночами [Šmits XIV: Lietuvēns cilvēka izskatā, 2]

5.2. Именем **vad t js** (вадатайс), буквально ‘тот, кто водит туда-сюда’ в латышской традиции обозначаются духи, которые заставляют человека блуждать. Также относительно к ним часто употребляется имя **mad t js**, буквально ‘тот, кто вводит в заблуждение’.

Par māņiem, vadātājiem jeb maldinātājiem sauc tos garus, kuri vientuļus gājējus vai nu nakts vai dienas laikā vadā un maldina [...] Šie pa lielākai daļai bijuši tādu cilvēku gari, kuri savu mantu priekš nāves apglabājuši, vai arī tādi, kas nelaikā dabūjuši vai padarījušies sev galu. Šie parādoties cilvēkam vai nu redzamā veidā, vai arī rīkojoties neredzami [Šmits 1941 b: 2095].

Māņi, vadātāji или maldinātāji называют те души, которые одиноких прохожих либо ночью, либо днем водят и вводят в заблуждение [...]. Они по большей части были душами тех людей, которые свое добро перед смертью схоронили, или также те, что не в свое время умерли или сами себя убили. Они показываются человеку либо в видимом облике, либо также действуют невидимыми.

Мемораты, в которых рассказчик обозначает встреченный им мифологический персонаж именем вадатайс неоднородны по содержанию. Объединяет их сюжетобразующий мотив – человек не может дойти до конечной цели своего пути. Блуждать человек может как днем, так и ночью. При этом в большинстве меморатов указывается конкретная

временная точка, с которой начинаются блуждания человека - 12 часов дня или ночи. Как известно, именно это время осмыслялось как «переходное» и рассматривалось в качестве своеобразной границы между миром живых и миром мертвых, когда появлялось большинство демонологических существ.

В некоторых меморатах человека, по его мнению, водит неведомая сила. При этом ее присутствие никак не обозначается:

1. *...eimu, eimu - nevaru un nevaru saiet: kā Sukšņa sudmalas priekšā, tā priekšā. Beidzot par laimi iekūlos Pienavas Krimūnās. Dazos pie durvim - ielaiž tas brīnās: «Kur tad tu, Gribuli, pa pašu pusnakti?» Atsaku: «Es esmu pavisam pie beigām - visu nakti samocījos.» Jā, tā es pats zinu un pieredzēju pie Sukšņa kalna, ka vadātājs ir [Šmits XIV: Vadātājs nerēdzams jeb nenoteikts, 1].*

...иду, иду – не могу да не могу дойти: Сукинская мельница все впереди да впереди. В конце концов, к счастью, попал к Кримунам (имя собственное) в Пиенаве (топоним). Стучусь в двери – впускают они, удивляются: «Куда же ты, Грибулис (имя собственное), в самую полночь?» Отвечаю: «Я уже совсем на последнем издыхании – всю ночь промучался.» Да, это я сам знаю и испытал у Сукининской горы, что есть вадатайс.

В другом случае рассказчик видит прямую связь вадатайс/мадатайс с заложным покойником, однако внешность его также не описывается и он фигурирует исключительно в представлении своей функции. Например, в одном из меморатов женщина завершает рассказ о том, как ночью долго блуждала по лесу следующей фразой:

2. *Rītīnā tik dabūju zināt, ka pagāšo nakti Podes upē noslīcis viens [...] saimnieks. Nu, man jau ar laikat gadījās [...] nākt caur Vecpodes silīnu, ka saimnieks slīka [...] vadatāš vie jau bī! [Šmits XIV: Vadātājs nerēdzams jeb nenoteikts, 13]*

Утречком только узнала, что прошлой ночью в реке Пуоде утонул один [...] хозяин. Ну, мне, видимо, случилось [...] идти через Вецпуодский бор, как хозяин тонул [...] вадатайс уж он был!

В отдельную группу можно выделить многочисленные мемораты, в которых встреченный в образе человека вадатайс/мадатайс заводит его не туда, куда нужно:

3. *... Jānim gadījies ap pašu pusnakti iet [...] Gandrīz jau bijis norai pāri, te atskatījies atpakaļ un ieraudzījis cilvēku pakaļ steidzami. Nāves bailes viņu pārņēmušas, bet nācējs viņu laipni uzrunājis, Jānim tūdaļ visas bailes pārgājušas un viņi beidzot, dažādi sarunādamies [...] te gailis kādās mājās dziedājis un svešais piepēži pazudis. Nāves bailes saņēmušas atkal Jāni un kad atjēdzies, tad redzējis, ka vairāk veršku bijis aizgājis atpakaļ un iestidzis līdz ceļiem kādā [...] purvā. Tagad viņš nopratis, ka bijis kritis maldinātāja nagos [Šmits XIV: Vadātājs cilvēka izskatā, 2].*

...Янису случилось в самую полночь ехать [...] Почти уже был за этой поляной, тут посмотрел назад и увидел, как вслед торопится человек. Смертельный страх его объял, но идущий вежливо с ним заговорил. У Яниса тут же весь страх прошел и они, в конце концов, на разные темы разговорились [...] тут петух в каком-то доме запел, и

чужак неожиданно исчез. Смертный страх снова объял Яниса, а когда очнулся, то увидел, что на несколько версточек вернулся назад и по колени увяз в каком-то [...] болоте. Тогда он сообразил, что очутился в когтях малдинатайса.

Нередко неизвестный попутчик описывается как «черный человек». Сюжеты такого типа хорошо известны в латышской традиции и связываются с чертом, при описании его функций шутить над людьми или сбивать их с дороги. Для сравнения приведу текст (4), схожий с текстом (3), но в котором фигурирует непосредственно черт:

4. *Vīrs brauc pa ceļu. Piegadas smalks kungs: lai viņu pavedot! Labi. Kungs iekāpj ratos - ceļš būtu ļoti labs - zirgs nepavisam vairs pavilkt. Gan sitis ar pātagu, gan dzinis - ne un ne. Tad nopratis, ka smalkais kungs ir pats velns, un metis krustu. Aizmetis krustu - kungs palicis tūdaliņ par viesuli aizskrējis krākdams projām. Bet vīrs apskatīsies labi - armana, ka iebraucis purvā un zirgs iegāzies avotā [Šmits XIV: Velns par vadātāju, 19].*

Мужик едет по дороге. Появляется изящный господин: мол, путь его подвезет! Хорошо. Господин влезает в повозку – путь был бы очень хорошим – конь совершенно не может потащить. И бил его кнутом, и гнал – нет и нет. Тогда сообразил, что изящный господин это сам черт, и бросил крест. Забросил крест – господин тут же превратился в вихрь и, шумя, улетел прочь. Ну мужик хорошо осмотрись – замечает, что заехал в болото и конь свалился в родник.

Как можно увидеть, ни в тексте (1), ни в тексте (2) употребление имени вадатайса не сопровождается описанием данного демонологического существа. В целом описание вадатайса в быличках практически не сопровождается персонажными характеристиками. В тексте (3), где дается описание внешности, именем мадатайс очевидно обозначается черт. Таким образом, можно предположить, что имя **vad t js/ mad t js**, употребляемое в меморатах, не столько относится к самостоятельному мифологическому персонажу, сколько связывается с некими неведомыми силами, заставляющими человека блуждать.

6. Присвоение заложным покойникам персонажного статуса в русской традиции

6.1. В русской традиции одним из самых распространенных демонологических существ, чей генезис связывается с заложными покойниками, является ¹. Образ русалки крайне сложен и неоднозначен, поэтому в рамках данного раздела представляется возможным остановиться только на некоторых общих моментах.

Как показал в своей монографии Д. К. Зеленин, [Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995] в народной традиции отчетливо осознается связь русалок с утонувшими женщинами (в частности незамужними девушками), а также некрещеными

¹ Наименование не единственное, присваемое данному персонажу, не является оно и исконно народным. Однако, учитывая обзорный характер описания, в тексте работы будет употребляться только это имя.

младенцами. В меморатах Русского Севера происхождение русалок также связывалось с проклятыми детьми:

Русалки в реках и сейчас есть. В русалку обращается, говорят, проклятый человек. Проклинать ребенка нельзя, а то умрет, русалкой будет [Левкиевская 2000: 234].

По замечанию О. А. Черепановой в меморатах Русского Севера русалка фигурирует нечасто и имеет исключительно антропоморфный вид с постоянным признаком распущенных длинных волос [Черепанова 1996: 145, 146]. Но в целом на территории России ее внешность варьируется, и в разных местах ей может приписываться также зооморфный или частично зооморфный образ. По замечанию Е. Е. Левкиевской, нередко отмечается способность русалки к оборотничеству [Левкиевская 2000: 237]

Локус русалки связывался не только с водой, но и с сушей – с полями, реже лесами. В зависимости от локуса различаются и функции русалок. Но, по замечанию Э. В. Померанцевой, любое действие русалки является потенциально вредоносным [Померанцева 1975: 80-81]

. Чаще всего русалка в воду [Черепанова 1996: 55], может и до смерти встреченного человека [Виноградова 2000: 48]. Нередко в быличках русалки поют песни, водят хороводы или раскачиваются на ветвях деревьев. В связи с русалками часто упоминается и мотив прядения (подробнее [Левкиевская 2000: 243-245])

6.2. В связи с умершими некрещеными младенцами Е. Е. Левкиевская упоминает таких демонологических персонажей как – маленькие мохнатые человечки, которые любят селиться в омутах и на мельницах и могут звуками предвещать несчастье, а также – безрукие и безногие существа, проказничающие ночью в домах [Левкиевская 2000: 258]. Непосредственно в текстах просмотренных мной меморатов данные персонажи не встречались.

6.3. В русской традиции в различных местностях можно встретить представления о генезисе демонологических персонажей из

. Так с проклятыми родителями детьми связывалось происхождение , обычно представляемой в образе маленькой уродливой старушки, обитающей в доме или хозяйственных постройках. Ее присутствие хозяевами дома воспринималось негативно, поскольку она могла пакостить, шуметь и всячески досаждать людям. Ее присутствие часто предвещало грядущие несчастья (подробнее например [Толстой 1999: 494-495]). Также встречаются упоминания о генезисе из проклятых людей , или .

7. Выводы

В заключение главы можно сделать следующие выводы:

Представления о загробной жизни людей, умерших преждевременной или неестественной смертью, — заложных покойников — в балтийской и русской традициях одинаковы и заключаются в изначальном восприятии их

как вредоносных душ умерших, которые находятся в мире живущих до того времени, пока не умерли бы «своей» смертью, иногда и дольше.

Как в балтийской, так и в русской традиции возвращение умерших предков в мир живущих строго регламентировалось семейными и календарными праздниками, в возвращение в иное время воспринималось негативно. Особой вредоносностью отличались ,
- . Как в литовских, так и в латышских и русских меморатах можно найти сходные сюжеты, в которых такие умершие приравниваются к нечистой силе.

Аналогичным путем под влиянием Церкви происходила трансформация осмысления вредоносности отдельных категорий заложных покойников — невинно убитых, отчасти некрещеных младенцев и утопленников, — представления о которых в меморатах предстают в христианско-мифологическом синкретизме.

На основании рассмотренного материала можно заключить, что степень вредоносности определенной категории заложного покойника определяется и частота ее фигурирования в текстах меморатов. Подобную закономерность можно объяснить спецификой былички как жанра устного народного творчества. Э. В. Померанцева отмечала, что в структуре былички выделяется три основных момента: встреча с неким явлением (персонажем); опасность; избавление от опасности или гибель человека [Померанцева 1975: 65]. Таким образом, самыми «интересными» для быличек оказываются наиболее опасные категории заложных покойников. В данном случае, как для балтийской, так и для русской традиции это

Можно выделить следующие общие характеристики вредоносного заложного покойника в балтийской и русской традиции: связь с местом гибели (не столь маркирована в случае некрещеных младенцев); вариативность внешнего облика: чаще всего антропоморфен, потенциально узнаваем живущими, но может быть невидим; недоброжелательность по отношению к живущим; связь с нечистой силой; тенденция к присвоению определенного персонажного статуса.

Общей является также тенденция к демонологизации представителей некоторых категорий заложных покойников, однако степень выраженности персонажных признаков у них различна. Сильнее всего в балтийской и русской традициях демонологизации были подвержены

. В народных представлениях с ними связывался генезис следующих мифологических персонажей:

В литовской традиции: ; отчасти

В латышской традиции:

В русской традиции: отчасти , ,

Литовский и латышский сходны не только своим генезисом из душ умерших некрещеными младенцев, но и функциями: давление на спящего человека, иногда удушение. Находит отражение в балтийских меморатах такая функция этих персонажей как причинение вреда домашнему скоту, однако в латышской традиции она выражена гораздо определеннее и широко отражена в повериях.

Сильно отличается в русской и балтийской традиции степень демонологизации. В литовской и латышской традиции с ними связаны общие представления о вредоносных духах, у русских же утопленницы становились широко известными мифологическими персонажами —

Особым образом реализуются в меморатах представления, связанные с быличками, в которых они фигурируют, по большей части являются развернутыми сюжетами поверий, отражающих веру в силу слова и запрещающих родителям даже сгоряча проклинать своих детей. В балтийских меморатах проклятые люди не фигурируют в качестве самостоятельных мифологических персонажей, в русской традиции с ними может связываться генезис некоторых демонических персонажей, например,

В латышских меморатах достаточно часто фигурирует такое наименование как (), которое упоминается в сюжетах, связанных с тем, что человек блуждает и не может дойти до конечной цели своего пути. Несмотря на то, что в латышских текстах генезис вадатайса может связываться с заложными покойниками, эта связь не столь явно выражена. У вадатайса (мадатайса) отсутствуют ярко выраженные персонажные характеристики, имя часто употребляется в традиционных сюжетах, связываемых с чертом. Таким образом, можно предположить, что наименование вадатайс в силу своей ярко выраженной мотивированности ('тот, кто заставляет бродить') появилось сравнительно недавно и не принадлежит определенному латышскому мифологическому персонажу, но используется для общего обозначения неких сил, заставляющих человека блуждать.

При известном во всех описываемых традициях образе как тела заложного покойника, способного встать из могилы, наиболее определенный персонажный статус ему присваивается в русской традиции (), несмотря на то, что непосредственно в северно-русских меморатах этот персонаж представлен слабо. Выраженными персонажными характеристиками обладают бродячие покойники и в литовской традиции (**vaiduoliai**). Наименее выражен образ бродячего покойника в латышской традиции.

Как у литовцев, так и у латышей и русских бродячий покойник осмысляется как мертвое тело колдуна или самоубийцы, покидающее могилу. При этом мертвецы-колдуны могут отождествляться с нечистой силой (чертом), занявшей их тела, либо принявшей их облик. Главным образом бродячие мертвецы навещают своих близких, однако мертвецы-самоубийцы нападают и на людей, оказавшихся у места их гибели. Часто подчеркивается возможность нанесения ими физического вреда живущим. Главным способом борьбы с бродячим покойником является порча тела, в частности, отрубание головы. Мотив вампиризации бродячих покойников не свойственен ни балтийской, ни русской традиции.

Как в балтийской, так и в русской традициях с заложными покойниками связывалось происхождение многочисленных неперсонифицированных вредоносных душ.

III.

В рамках данной главы предполагается решение нескольких задач. В первую очередь — описание литовской лауме (laímė) — одного из основных персонажей литовской демонологической прозы с точки зрения основных характеристик и функций, отражаемых в быличках, а также рассмотрение ее взаимодействий с людьми, в народной традиции трактованных амбивалентно.

Ни в русских, ни в латышских меморатах не фигурирует столь же активный и ярко выраженный мифологический персонаж, которому в полной мере был бы присущ весь спектр действий и характеристик, приписываемых литовской лауме.

Таким образом, в задачу данной главы входит также рассмотрение мифологических персонажей в латышской и русской традиции, за которыми закреплены основные функции и мотивы, характерные для литовской лауме.

В латышской демонологической прозе встречаются упоминания о женском мифологическом персонаже лаума (lauma). Сведений о ней не столь много и опираясь исключительно на материалы меморатов сложно говорить о семантической идентичности литовской laímė и латышской lauma. Ввиду недостаточности материала, из текстов быличек невозможно получить полное представление о круге функций и характеристик, присущих латышской лауме, однако и имеющийся материал указывает на их близость.

Здесь уместно упомянуть точку зрения В. Н. Топорова, который в работах, посвященных разработке основного индоевропейского мифа, реконструирует для балтов имя ***Lauma/ *Laume**, которое предполагает единый мифологический женский образ, первоначально относившийся к высшему уровню языческого пантеона и объясняемый из сюжета «основного» мифа.

Согласно точке зрения В. Н. Топорова, со временем произошло разделение жены Громовержца Перкунаса на две ипостаси, каждая из которых обособилась в своей функции. Таким образом, Laume<*Laume — актуальная жена Перкунаса, небесная, связанная с положительно-«счастливым» образом¹.

Laume же — историческая супруга Перкунаса, ипостась, связанная с иным кругом функций и занятий (связь с землей и функцией рождения), отвергнутая им и пережившая божественный статус на демонологический,

¹ Согласно теории В. Н. Топорова, небесной ипостасью балтийской ***Lauma/*Laume** стало божество, связанное с идеей счастья, доли (прусс. laeimis, лит. laimė, лтш. laime). В литовском и латышском материале это соответственно laimė и laime (laima). О возможности сведения литовских laímė и laimė к одному протоперсонажу упоминает и Н. Велюс [Vėlius 1977: 120 - 121]

став со временем родовой представительницей класса духов природы. Вследствие этого лауме приобретает отрицательные черты, в частности функции «вредоносной ведьмы», с сохранением в народном сознании и реликтов ее восприятия как образа, принадлежащего к высшему уровню пантеона [Топоров 1990: 156-169].

Таким образом, согласно теории В. Н. Топорова, в независимой реконструкции литовская лауме и латышская лаума обнаруживают в прошлом единый образ супруги Громовержца.

Как уже упоминалось, опираться на латышский материал сложно, ввиду его недостаточности, однако литовский материал представлен достаточно полно. И, исходя из теории В. Н. Топорова, двойственность и противоречивость образа лауме можно объяснить переменной ее статуса, снизившегося с божественного до уровня духов, и последующим приобретением вредоносных характеристик.

1. Литовская Лауме

Литовская лауме — это женское мифологическое существо, которое обладает ярко выраженными персонажными характеристиками и фигурирует в большом количестве литовских нарративов — как в меморатах, так и в фабулатах. Находят широкое отражение представления, связанные с лауме, и в текстах поверий. Образ лауме сложен и противоречив. С ней связываются комплексы различных действий, которые даже в пределах одного жанра устного народного творчества могут трактоваться амбивалентно. Неоднозначны и закрепленные за ней локусы, а также внешние характеристики. Тем не менее, образ лауме в большинстве случаев узнаваем, и она является самым ярко выраженным хтоническим женским персонажем в литовской традиции.

Несмотря на то, что выделяются некоторые функции и характеристики этого женского мифологического персонажа, которые можно считать относительно устойчивыми, часть мотивов, связываемых с лауме, постепенно исчезают из народной традиции, и в меморатах они практически не представлены.

Так литовскими исследователями отмечается упоминание имени лауме в преданиях, связанных с изменением рельефа. В таких текстах лауме фигурирует наряду с такими персонажами, как великан или черт, которые выступают в гиперболизированном представлении их размера и силы. Так лауме может ставить замки, рыть озера или перегораживать устья рек гигантскими камнями. [Kerbelytė 1977:274-277]; [Vėlius 1977: 109-110]. Несмотря на то, что такие предания редки, но они записаны на всей территории Литвы. В литовских же быличках такие мотивы не встречаются.

На вопрос о лауме сложно дать однозначный ответ. Среди упоминаний о том, где водятся лауме встречаются и упоминания о том, что они *gyvenusios miškuose, didžiuose tankumynuose* /жили в лесах, в

глухих чащах [Basanavičius 1904a:68], и о том, что лауме *...gyvendavo tarp žmonių. Apsigyvens, budavo, jaujoje ir verpia /...жили среди людей. Поселятся, бывало, в овине и прядут* [Basanavičius 1904a: 70], и о том, что они живут в воде [Balys 2003: 143]. В большинстве случаев локус появления оказывается в прямой зависимости от описываемых функций или действий лауме.

По мнению Н. Велюса, в связи с большим количеством гидронимов, связанных с именем лауме, а также ее частым появлением вблизи водоемов, наиболее древней представляется связь лауме с водой [Vėlius 1977: 111-113]. Как демонологический персонаж, связанный с водой рассматривает лауме и В. Н. Топоров [Топоров 1990: 155].

Принимая во внимание данную точку зрения, на основании просмотренного материала, можно отметить, однако, что непосредственно из текстов меморатов приоритетность связи лауме с водой не столь очевидна, и на суше она появляется столь же регулярно. Едва ли не в наибольшей части быличек лауме действует в хозяйственных постройках или даже непосредственно в жилых помещениях, что, однако, не стоит рассматривать как указание на ее принадлежность к домашним духам, поскольку приходит она все же и з в н е .

1.1. Внешность

Внешность лауме упоминается редко и не детализируется. В большей части меморатов она остается для рассказчиков невидимой, и об ее присутствии судят только по звуковым характеристикам. Это могут быть звуки выполняемых ею работ, которые, как подчеркивается, легко узнаваемы [Basanavičius 1904b: 312]; в некоторых меморатах о присутствии лауме судят, слыша ее речь (например [Vėlius 2005: 91]).

В тех текстах, где человек видит лауме, в основном упоминается ее антропоморфность, нередко рассказчик не сразу понимает, что перед ним не простой человек, а лауме [Vėlius 2005: 88]. Описание внешности чаще всего дается обобщенно: лауме представляется как пожилая женщина или же молодая девушка.

В тех случаях, когда лауме описывается как пожилая женщина, она чаще всего уродлива. Редко могут упоминаться некоторые отличительные особенности, например, длинные неухоженные волосы [Balys 2003: 140]; большая грудь [Basanavičius 1904b: 315]; длинные железные ногти [Basanavičius 1904a: 68]; большие зубы или длинные руки [Vėlius 1977: 94]. В случаях, когда лауме представлена молодой девушкой, говорится о ее необыкновенной красоте:

...jaunos laumės [...] atėdavusios į kaimo jaunimus pasišokti [...]. Yra ir dabar posakis: „Graži kaip laumė“ [Balys 2003: 143].

...молодые лаумы приходили к деревенской молодежи потанцевать [...]. И даже сейчас говорят: «Красива как лауме».

Примечательно, что в быличках, в которых лауме описываются как молодые девушки, почти всегда идет речь об их встречах с мужчинами (например [Basanavičius 1904a]). Встречаются и сюжеты, в которых лауме выходит замуж за человека [Vėlius 1977: 107]. В таких случаях ничего не говорится об ее отличиях от людей, выделяется она только своей привлекательностью.

Polcius Lakmantavičius buvo pagavęs laumę. Ji vis ateidavo pas jį kluonan gult, tai juosta ją perjuosęs atsivedė trobon. Laumė buvusi labai graži, su dideliais papais, minkšta. Ji labai prašiusi pas Polčiu, kad tik ją paleistų. Jis ją paleido, o ji prižadėjo daugiau neiti pas jį kluonan, trukdyti jam miegą. Ir daugiau ji nelankė jo [Balys 2003: 145].

Польцюс Лакмантавичюс поймал лауме. Она все приходила к нему на гумно спать, так [он] поясом ее перевязав (перепоясав), привел в избу. Лауме была очень красивая, с большими грудями, мягкая. Она очень просила Польчюса, чтобы он только ее отпустил. Он ее отпустил, а она пообещала больше не ходить к нему на гумно и не тревожить его сон. И больше она не навещала его.

Зооморфный облик лауме в меморатах не свойственен, хотя можно встретить единичные упоминания о том, что у нее куриные/петушиные ноги:

...Pamatė, kad trobon jėjo dvi laumės. Viena buvo su vištos kojomis ir marška apsisupusi, o kita buvo su gaidžio kojomis ir šiaudais apsikarsčiusi [Vėlius 2005: 89].

...Увидела [пряха], что в избу вошли две лауме. Одна была с куриными ногами и завернута в простыню, а другая была с петушиными ногами и увешана соломой.

Помимо самой лауме в текстах может фигурировать ее семья: муж и дети. Описания редки и ограничиваются общими характеристиками вроде следующей: *...katrie matė tuos vyrus, sako, kad jie atrodo kaip čigonai /...кто видел этих мужей говорит, что они выглядят как цыгане [Balys 2003: 144].* В качестве самостоятельного персонажа меморатов муж лауме не выступает, не связываются с ним и сюжетообразующие мотивы.

Дети лауме — **laumiukai** или **laumukai** — часто фигурируют в быличках с традиционным сюжетом — подмена лауме новорожденных детей [Balys 2002: 216]. Это антропоморфное, но очень уродливое существо, чье отличие от человеческих детей выражается в гипертрофированных размерах некоторых частей тела: *turėdavo tais dideles galvas, kuries jie niekadus nulaikyti negalėjo /имели такие большие головы, которые никогда удержат не могли [Basanavičius 1903b: 67].*

Тела у лаумюкасов небольшие, они не растут с течением времени, а остаются маленького роста [Basanavičius 1904b: 316]. Подчеркивается в быличках их неумение (или нежелание) говорить [Vėlius 2005: 92].

1.2. Функции

Лауме присуще большое количество разнообразных функций, находящихся отражение в меморатах, а также нередко переносимых на почву

сказочных текстов. В связи с популярностью образа лауме, при описании ее функций стоит учитывать сложный характер взаимодействия сказочной и несказочной прозы и учитывать модификацию некоторых функций и характеристик лауме в меморатах в зависимости от того, насколько они популярны в сказочных фабулатах. В некоторых случаях такое разделение возможно, однако в большинстве текстов смешение сказочных и несказочных сюжетов не столь очевидно.

В данном разделе описание функций лауме дается на основании материалов быличек, однако при этом стоит помнить и вышеупомянутую особенность данных текстов.

Определенную сложность в выделении содержательного плана вызывает тот факт, что в народной традиции *laumė* нередко фигурирует под именем *gagana* 'ведьма', употребляется и двойное имя *laumė-gagana* (лауме-ведьма). Важно отметить, что говорить об изначальной семантической идентичности ведьмы и лауме не приходится, поскольку в литовской традиции они являются самостоятельными персонажами. В меморатах под ведьмой подразумевается в первую очередь , (в частности способностью к оборотничеству) основные функции которой отличаются от функций лауме¹. Круг мотивов, связанный с лауме характеризует ее как , но не человека.

Однако в связи с тем, что оба персонажа — женского пола, а также в высшей степени антропоморфны, в литовской традиции их имена часто взаимозаменяемы. При этом круг функций может оставаться неизменным.

Если обратиться к текстам фабулатов, то можно заметить, что сказочная проза рисует образ персонажа под именем лауме, совершенно отличный от образа лауме, возникающего в меморатах. Это исключительно вредоносный персонаж, антагонист главного героя. К примеру, в одном из сказочных сюжетов, известном и славянам, *laumė-gagana* (в русской традиции, как правило, Баба-яга) пытается посадить героя в печь и изжарить, однако он сам сажает ее в печь, заставив показать, как именно нужно влезть внутрь [Basanavičius 1904a: 171-173]. Вместо двойного имени *laumė-gagana* в похожих сюжетах имена *laumė* и *gagana* могут употребляться и изолированно. Подобные упоминание имя лауме в связи со смешением этого издавна известного литовцам мифологического персонажа с ведьмами и фигурирование *laumė* как сказочной ведьмы (*gagana*) более или менее очевидно. Такие сказочные сюжеты, как в «чистом виде», так и стилизованные под мемораты, в работе рассматриваться не будут.

В несказочных нарративах образ лауме и ведьмы не столь различимы. О сближении данных мифологических персонажей в народном сознании

¹ Согласно каталогу мотивов литовской устной народной прозы Й. Балиса [Balys 2002: 211-213] главными функциями ведьмы, отражаемыми в быличках, являются вредительство по отношению к скоту, а также превращение людей в животных.

говорит, например, тот факт, что порой в быличках их имена хотя и могут разделяться, но употребляются в одном ряду:

...laukuose, kada valkiojosi laumės ir raganas [Basanavičius 1905: 132].
...[это было] в полях, когда шатаются лаумы и ведьмы.

Б. Кербелите указывает на то, что во время экспедиции, проводимой Институтом литовского языка и литературы (Lietuvių kalbos ir literatūros institutas) в 1970 году в районе Gervečiai, находящемся на территории Белоруссии, специально обращалось внимание на употребление информантами имен *laumė* и *ragana*. В результате выяснилось, что чаще всего при упоминании круга сюжетов, связанных с лауме, упоминается именно *ragana* [Kerbelytė 1977: 277].

Учитывая взаимозаменяемость имен, а также тот факт, что в народном сознании *фабулаты* и *мемораты* находятся в тесной связи, можно предположить, что и некоторые функции ведьмы, изначально не присущие лауме, позже могли быть ей присвоены.

В данном разделе при описании функций лауме, отражаемых в литовских меморатах, основное внимание уделяется текстам, к которым лауме предстает в образе, представляющим наиболее закрепленным в народном сознании.

1.2.1. Одним из основных мотивов, связанных с лауме, является . В данной группе текстов чаще всего фигурирует «несколько» или три лауме.

Особое значение в данной группе меморатов приобретает время появления лауме. Работают они после захода солнца, как правило, в четверг вечером. В это время запрещалось выполнять определенные работы:

...neturėjo tą vakarą but skalbiama po saulės nusileidimo, ir nei šėip kokie darbai neturėjo but dirbami, kuriuos Laumes dirbdavo [Basanavičius 1903b: 71].
...нельзя было в тот вечер стирать после захода солнца, и вообще никакие такие работы нельзя было выполнять, какие Лауме выполняли.

Помимо стирки не рекомендовалось прясть или ткать. В одном из меморатов рассказчик предупреждает: «*...nors darbą pradėtumei, mesk jį ir eik namo, o Laumės rabaigdavo /...даже если работу начал, бросай ее и иди домой, а Лаумы заканчивали*» [Basanavičius 1904a: 72].

Нежелательно было также выходить в это время на улицу. Встреченная ночью лауме могла защекотать до смерти [Basanavičius 1904a: 68], замучить [Balys 2003: 143] или разодрать на куски [Basanavičius 1905: 140]. Работы, выполняемые лауме в это время, осмыслялись как потенциально опасные для человека, оказавшегося поблизости.

а) Одним из действий, выполняемых лауме, является . В некоторых текстах говорится, что лауме стирают белье, замоченное женщинами вечером и оставленное на ночь [Balys 2003: 145], но чаще не

уточняется, кому именно оно принадлежит [Vėlius 2005: 91]. Описание звуков, сопровождающих деятельность лауме, играет здесь важную роль.

...laumės skalbimas visiškai kitoks budavęs, visai nepanašus, kaip mergaičis arba moters, [...] labai retai: plumt, plumt ir taip toliau [Basanavičius 1904b: 312].

...стирка у лауме совсем другая бывала, совсем не похожа на ту, что у девушек или женщин, [...] очень редко: плумт, плумт [звукоподражание] и так далее.

Это звуки для человека неприятные, вызывающие страх и беспокойство: *...pradėjo laumės skalbt, kad baugu buvo klausyti! /начали лауме стирать, так что жутко было слушать! [Vėlius 2005: 90].* В данном случае речь о практической пользе от деятельности лауме не идет, но больше об устрашении тех, кто оказывается поблизости.

б) В связи с лауме часто встречается круг мотивов, связанный с . Реже упоминается, что лауме могут и .

Лауме появляются перед женщинами, которые прядут в «запретное» время, либо в том случае, если женщина, жалуясь на большой объем работы, неосторожно зовет их на помощь [Basanavičius 1905: 140]. В одной из быличек говорится, что лауме приходят со своими инструментами [Balys 2003: 141], но в других мемуаратах принадлежность инструмента не маркируется.

Прядут лауме быстро и качественно, однако если заканчиваются материалы, начинают прядть волосы женщины [Balys 2002: 217] или ее жилы [Basanavičius 1904a: 71]. Спасти от лауме можно несколькими способами. Лауме не тронут женщину, если той удастся обеспечить их работой на всю ночь, до пения петухов. Однако поскольку работают лауме с невероятной скоростью, это практически невозможно:

...motina nuėjo gulti, o duktė pasiliko beverpianti. Po valandėlės atsidarė durys ir jėjo dvi laumės. Įėjusios sako: „Duok ką tik turi, viską suverpsim, jei nebeturėsi, ko verpti beduoti, tau bus blogai“. Duktė vos tik spėja nešti vilnas, linus, pakulas, žodžiu, ką tik besugriebdama. Laumės viską bematant suverpia [Balys 2003: 141-142].

...мать пошла спать, а дочь осталась прядть. Через некоторое время открылась дверь, и вошли две лауме. Вошедшие говорят: «Дай что только есть, все спрядем, если больше не будет [у тебя] что прядть еще дать, тебе будет плохо». Дочь едва успевала нести шерсть, лен, намолот, словами, что только схватить удавалось. Лауме все моментально спрядают.

От неминуемой расправы женщине иногда удается спастись обманом, например, сообщив лауме, что изба загорелась [Balys 2003: 141] или где-то плачет ребенок. Выбежав на улицу, лауме внутрь вернуться не могут:

...O marti sako: „Bet ką aš girdėjau!“ Laumės klausia, ką ji girdėjusi. Marti tarė: „Rytų šalyje girdėtis vaikų riksmas“. Laumės šoko laukan paklausti, kas ten rėkia. O marti tuo tarpu užsidarė duris [...]. Laumės tarė: „Na, tavo laimė, kad tokia išmintinga esi! Kad ne, tai mes būtumėm tavo plaukus suverpusios!“ [Vėlius 2005: 88]

...А невестка говорит: «Но что я слышала!» Лауме спрашивают, что она слышала. Невестка сказала: «С восточной стороны слышится детский крик». Лауме выбежали наружу послушать, кто там кричит. А невестка тем временем заперла дверь [...]. Лауме сказали: «Ну, твое счастье, что ты такая умная! Иначе бы мы твои волосы спряли!»

В некоторых фабулатах лауме говорят, что не тронут женщину, если та угадает их имена, или имена их мужей. Женщина подслушивает разговоры лауме за работой, отвечает правильно и таким образом остается жива (например [Basanavičius 1903b: 71-72]; [Vėlius 2005: 89]).

В отдельную группу, связанную с этими мотивами можно выделить тексты, в которых лауме приходят на помощь сироткам, вынужденным прясть (ткать) ночью. В такого рода нарративах обязательно присутствует антагонист главной героини (злая мачеха, сводная сестра), который, попытавшись обманом обогатиться при помощи лауме, погибает.

...*Duktė atsisėdo austi šeštadienio vakarą. Audžia audžia. Šeimininkė sako: „Eik duktė gult, pailsėt“. Ta plonu balseliu: „Baigiu baigiu, baigiu baigiu“. Močia vėl varo, bet ji nieko nesako. Tik storu balsu: „Baigiu baigiu, baigiu baigiu, tik nagai“. Motina įšoko pirkelėn [...] žiūri — duktė už kojų pakarta ir belikę tik kojų nagai. Va, kiek priaudė. E laumė, kai baigė draskyti, tai sakė: „Baigiu baigiu, baigiu baigiu, tik nagai“ [Vėlius 2005: 90].*

... Дочь села ткать субботним вечером. Ткет-ткет. Хозяйка говорит: «Иди, дочка, спать, отдохнуть». Та тонким голосом: «Заканчиваю-заканчиваю, заканчиваю-заканчиваю». Мать снова гонит [ее спать], но она ничего не говорит. Лишь грубым голосом: «Заканчиваю-заканчиваю, заканчиваю-заканчиваю, только ногти». Мать заскочила в избу [...] смотрит — дочь за ноги повешена и остались только ногти ног. Вот, сколько наткала. [Это] лауме, когда заканчивала раздирать, то говорила: «Заканчиваю-заканчиваю, заканчиваю-заканчиваю, только ногти».

Несмотря на то, что по форме такие тексты иногда могут напоминать мемораты, в содержании явно просматривается сказочный сюжет. Подобным образом были построены и нарративы, в которых фигурировали забытые в поле дети (см. ниже).

1.2.2 Следующая группа функций, присущих лауме, связана с ее

. Здесь выделяются два круга сюжетов, которые условно можно связать с противоположными по своему характеру действиями лауме, направленными на ребенка. С одной стороны, это тексты, в которых действия лауме по отношению к детям осмысливаются . С другой стороны, это нарративы, связанные с действиями лауме. Еще раз подчеркну, что данное разделение условно, поскольку в обоих случаях присутствует амбивалентная оценка действий лауме.

а) К негативно осмысливаемым действиям лауме относятся представления, согласно которым она похищает некрещеных детей — новорожденных, оставленных матерью без присмотра (либо в темноте). Вместо похищенного младенца лауме оставляет своего ребенка —

ламинукаса. Помимо ламинукаса лауме может подменивать ребенка на тюк сена [Balys 2003: 146] или веник [Basanavičius 1903b: 68]. В нарративах, приближенных к фабулатам, люди, как правило, не замечают подмены:

Sykį vienai moteriškei apmainė vaiką: laumė savo paliko, o moteriškės nunešė. Tie žmonės apie tą mainą nieko nežinojo. Tas paliktas vaikas užaugo iki dvidešimties metų, o vis nieko nešnekėjo [Vėlius 2005: 92].

Раз одной женщине подменили ребенка: лауме своего оставила, а женщины [ребенка] унесла. Те люди о подмене ничего не знали. Тот оставленный ребенок дорос до двадцати лет, а все ничего не говорил.

Как можно увидеть, в качестве главного демонического признака является нежелание подменыша разговаривать. В фабулатах согласно совету нищего или «знающей бабушки» удастся разоблачить ламинукаса, только заставив его заговорить:

...sukirskit qžuolinių malkų, sukurkit vidury trobos ugnį, sumuškit keliolika kiaušinių, apstatykit apie ugnį, o jį priešais pasodinkit prisižiūreti. [...] Tas vaikas tuoj pradėjo kalbėti, sako: „Tas qžuolas turi šimtą metų, o aš už jį penkisysyk senesnis ir dar tokių dvyų nemačiau, kas čia padaryta!“ [Vėlius 2005: 92]

... нарубите дубовых дров, разведите посреди избы огонь, разбейте несколько десятков яиц, выставьте вокруг огня, а его посадите рядом присматривать. [...] Тот ребенок (ламинукас) тотчас заговорил, произносит: «Этому дубу сто лет, а я в пять раз его старше, но таких чудес не видел, что здесь творятся!»

Популярен также сюжет, в котором слуга, замечая подмену, успевает спрятать ребенка, которого собираются украсть лауме [Balys 2003: 146-147]. Представления, согласно которым лауме воруют новорожденных детей, представлены и в текстах поверий, из которых можно увидеть, что опасность для ребенка лауме представляли только пока он не крещен:

1. *Gimusį vaiką reikia kuo greičiausiai krykštyti arba škaplierius uždėti, kad laumės neapmainytų [Balys 2004: 41].*

Родившегося ребенка следует как можно скорее крестить или ладанку надеть, чтобы лауме не подменили.

2. *Kol kūdikis nepakrikštytas [...] turi visą laiką kas nors budėti ir saugoti kūdikį, kad jo laumė nepavogtų arba savuoju nepakeistų [Balys 2004: 41].*

Пока младенец не покрещен [...] должен все время кто-нибудь бодрствовать и охранять младенца, чтобы его лауме не украли или на своего [ребенка] не поменяла.

Куда уносила лауме ребенка неизвестно. Однако в одной из быличек говорится, что если притвориться, что собираешься убить ламинукаса, лауме вернет похищенного ребенка, сетуя на то, что она с похищенным хорошо обращалась, а ее ребенка обижают [Basanavičius 1904b: 316].

Крайне редко говорится, что лауме не похищает, а _____ ребенка. В одном из меморатов лауме,ждавшись, пока мать искупает ребенка и

выйдет из комнаты, окунает младенца в крутой кипяток [Basanavičius 1903b: 71].

б) С лауме связаны сюжеты, в которых она присматривает за детьми, забытыми матерями при выполнении каких-либо сельскохозяйственных работ, как правило, в поле.

...kitąsyk moteris ravėjo lyses [...] ir ji taip buvo jau užimta tuo darbu, kad tas vaikas miegojo. Ji sau pareina namo, visai pamiršusi apie tą vaiką.[...] Kada susėdo vakarienės valgyt, vyras sako: „Kur vaikas?“ O ji sako: „Oi, pamiršau, tai tarplysy aš jį palikau“. Jau ji bėga greit prie to vaiko, girdi iš tolo balsą: „Čiūčia liūlia, užuomaršos vaiką...“ Kokos jau moteriškės balsas. Jau ji bėga ir iš tolo prašosi. O tos, tos laumės sako: „Eik še, eik še, moteriške, pasiimk savo vaiką, mes nieko nedarom. Mes žinom, kad tu užimta labai darbu ir tu to nenorėjai padaryt, tu užmiršai“. Ir jos tiek pridėda tam vaikui visokio turto, visokių vystyklų, visko, kad jau bus keliem vaikam užaugint [Balys 2003: 139].

...однажды женщина пошла грядки [...] и она так была уж занята той работой, что тот ребенок спал. Она себе возвращается домой, совсем забыв о том ребенке. [...] Когда уселись ужин есть, муж говорит: «Где ребенок?» А она говорит: «Ай, забыла, так между грядками я его оставила». Вот она бежит быстро к тому ребенку, слышит издали голос: «Čiūčia liūlia (‘баюшки-баю’) ребенка забывчивой...» Какой-то вот женщины голос. Вот она бежит и издали просит. А те, те лауме говорят: «Иди сюда, иди сюда, женщина, возьми своего ребенка, мы ничего не делаем. Мы знаем, что ты занята очень работой и ты этого не хотела делать, ты забыла». И они столько надавали тому ребенку всякого добра, всяких пеленок, всего, что хватит несколько детей вырастить.

В данном меморате женщина вступает в непосредственный контакт с лауме, которые к тому же непосредственно к ней обращаются. Однако гораздо чаще женщина только слышит, как ее ребенка баюкает лауме, при приближении же человека та убегает [Basanavičius 1904a: 70]. Отражается в некоторых меморатах и страх женщины перед лауме: она боится забрать ребенка ночью, слыша пение лауме, и приходит за ребенком только утром [Balys 2003: 140].

Мемораты с подобным сюжетом всегда содержат вторую часть, в которой завистливая женщина нарочно оставляет своего ребенка, надеясь, что и тот будет благодетельствован лауме. Однако таких детей лауме убивают — разрывают на куски [Basanavičius 1903b: 108], сворачивают шею [Basanavičius 1904a: 70], или же женщина «*ant rytojaus nueina pasiimt tą savo vaiką — gi vieni kaulėliai /с утра идет взять того своего ребенка — а одни косточки*» [Balys 2003: 140]. В одной из быличек лауме наказывают и саму завистницу: «*...ji ete miųyt [...] ji buva kai anglis mėlyna sugnaibyta /...стали ее мучить [...] она была как уголь синяя зацпанная*» [Basanavičius 1903b: 108]

1.2.3. В отдельных меморатах можно встретить упоминания о том, что лауме ночами . Они могут душить коров: «*...karvė stėna — laumė slogina /...корова стонет — лауме душит*»

[Basanavičius 1905: 141], стричь овец [Balys 2003: 142], совсем редко говорится о том, что лауме ночами объезжает лошадей. В просмотренном мной материале такие упоминания единичны. Указывает на крайне редкое появление в мемуаратах мотивов, связанных с вредительством лауме домашнему скоту, и Н. Велюс [Vėlius 1977: 108]. По всей вероятности, эта функция приписывается лауме в результате смешения с ведьмой.

1.3. Отношения с людьми

Как видно из выполняемых лауме функций, ее отношения с людьми неоднозначны и любые ее действия в народной традиции могут оцениваться амбивалентно. С одной стороны, лауме можно рассматривать как доброжелательное людям существо, помощницу, даже охранительницу, учитывая, что она выполняет различные хозяйственные работы, присматривает за оставленными детьми. С другой стороны, подчеркивается потенциальная вредоносность ее «полезных» действий.

Ten vienas susiedas anas [laumes] mylėjo — būdavo, giria, sakydamas, kad anos yra geros, moka puikiai viską dirbti. Anos jam ir suverpdavo, ir išskalbdavo. Bet geriau su anomis neprasadėti [Balys 2003: 145].

Вот один сосед их [лауме] любил — бывало, хвалит, говоря, что они хорошие, могут прекрасно работать. Они ему и пряли, и стирали. Но лучше с ними дела не иметь.

Подобное противоречие в отношении людей к этому мифологическому персонажу, с одной стороны, связано с характером любой работы, которую выполняет лауме — это работа, которую она по своей воле закончить не может, работа без начала и конца. Как бесконечную можно охарактеризовать не только работу лауме, но и их дары — все, что получает от них человек, имеет свойство не заканчиваться.

Так человек, например, может получить от лауме ткань с наказом «*Nežiurėk nė pradžios, nei pabaigos, o bus tavo vaikų vaikams* /Не смотри ни начала, ни конца, а будет [пряжа] детям детей» [Basanavičius 1904b: 317]. В некоторых текстах говорится, что если поприветствовать лауме, когда они стирают, те отдадут белье, и полученная таким образом одежда не кончится до тех пор, пока не начнешь ее измерять [Basanavičius 1904b: 312]. В случае нарушения запрета волшебное свойство подарка пропадает.

Можно заметить, что определение «без начала и конца», перенесенное с работы лауме — где она оценивается как потенциально вредоносная — на продукт их работы, резко меняет оценку в глазах рассказчиков.

С другой стороны, как и в случае прочих мифологических персонажей, тесно связанных с повседневной жизнью, вредоносные действия лауме, направленные на человека возникают в ответ на нарушение им определенного рода запретов (не работать после захода солнца, не оставлять новорожденного в темноте), а также нормативных предписаний в обращении с ними. Лауме наказывает за непочтительное к себе обращение, как в популярном сюжете, где парень портит воздух в бане, в которой моются

лауме, за что те чуть не раздирают его на кусочки [Basanavičius 1904a: 69], а также за попытки обманом обогатиться.

В народе противоречивость функций могла объясняться существованием нескольких типов лауме:

Senovēj mūsū krašte buvo daugybė laumių. Vienos kaip moterys laukuos dirbdavo, atėjusios į namus, joms vaikus nupraudavo, verpdavo, drobės ausdavo. [...] Be tų, buvo daug pikty laumių. Jos vogdavo žmonių vaikus [Vėlius 2005: 92].

Раньше в нашем крае было множество лауме. Одни как женщины в полях работали, придя домой им (женщинам) детей умывали, пряли, одежду ткали. [...] Кроме них было множество злых лауме. Они крали у людей детей.

2. Латышские мифологические персонажи с точки зрения основных функций лауме

2.1. Как уже говорилось выше, имя **lauma** в латышском материале встречается редко, главным образом в тексте поверий. В зафиксированных быличках упоминания о ней единичны, таким образом, судить о функциях и характеристиках этого женского мифологического персонажа можно только по обрывочным сведениям.

По замечанию В. Н. Топорова, уже в старых текстах можно увидеть трактовку латышской лауме как колдуньи [Топоров 1990: 162]. То есть имя лауме в латышской традиции постепенно утрачивало связь с отдельным персонажем демонической природы. В одном из меморатов имя лауме употребляется по отношению к ведьме как женщине, наделенной сверхъестественными способностями:

Ja lauma par žagatu pa gaisu skrien, tad var tūliņ pazīt, ka tā nav īsta žagata: astes tai trūkst. [...] Stāsta, ka ar sudraba lodi jeb sudraba gabalu raganas varot nošaut. Reiz tepat [...] tāda žagata nošauta, tā bijusi Lienu saimniece; arī Kormaņu Vīdnera mātes māte esot bijusi lauma [Šmits XV: Raganu īpašības, 1].

Если лаума сорокой в воздухе летит, то можно тотчас узнать, что это не настоящая сорока: хвоста ей недостает. [...] Говорят, что серебряной пулей или куском серебра колдуний можно застрелить. Раз тут же [...] такая сорока застрелена, это была хозяйка из Лиенсов (имя собственное); также мать матери Корманиса Виднерса [говорят] была лаумой.

Из приведенного отрывка, видно, что в данном случае функция оборотничества описывается как одна из основных, присущих людям, наделенным сверхъестественными способностями, но не относится к лауме как к мифологическому персонажу.

Однако в некоторых случаях функции лаумы и ведьмы не столь различимы. Например, в одном из текстов поверий находится упоминание о том, что лаумы :

1. *Laumas atraujot govīm otrās mājās pienu un pielaižot to tiesu, ko tur atrāvušas, savām govīm [Šmits 1940 b: 1024].*

Лаумы вырывают у коров в чужих домах молоко и напускают прямо то, которое там вырвали, своим коровам.

В данном тексте неясно, идет ли речь о лауме-ведьме или о лауме мифологическом персонаже. В другом тексте говорится, что «...*laumas vazājoties lielās piektdienas rītā otra saimnieka ganībās ar baltu piena slauceni uz rokas /...лаумы таскаются утром Великой Пятницы¹ на пастбищах других хозяев с белым подойником в руках*» [Šmits 1940 b: 1024].

В латышских мемуаратах в связи с домашним скотом часто упоминаются именно женщины, наделенными сверхъестественными способностями. Для сравнения приведу следующий текст:

2. *...es katru nakti vaktēju: kad raganas nāks govīs slaukt. Otrā naktī ap pulksten 12 kūtī ienāca nāburgu sieviete ar slauceni. Es ātri manījos no kūts augšas lejā un kūtī iekšā! Bet raganas nekur vairs nebija: kā ūdenī iekritis. Bet kūtī lēkāja liela varde. Saķēru to un pārplēsu vidū pušu. Otrā dienā dabūju zināt, ka tā pati nāburgu sieviete, ko es vakarnakt kūtī redzēju ar slauceni ienākam, nomirusi. No tās reizes uz mūsmāju nekad vairs raganas nenāca.* [Šmits XV: Raganas maitā lopus, 5]

...я каждую ночь сторожил: когда колдуньи придут коров доить. На другую ночь около 12 часов в хлев зашла соседская женщина с подойником. Я быстро спустился с верха хлева вниз и внутрь клетки [рассказчик сидел под потолком]! Но колдуньи больше нигде не было: как в воду провалилась. Но в хлеву скакала большая лягушка. Схватил ее и разорвал наполам. На другой день узнал, что та самая соседская женщина, которую я вчера в хлеву видел, как она с подойником входила, умерла. С того времени в наш дом больше ведьмы не ходили.

И в тексте (1) и в тексте (2) упоминается функция доения чужих коров. Но в тексте (2) без сомнения фигурирует женщина, наделенная сверхъестественными способностями (оборотничество). Таким образом, в тексте (1) в качестве действующего персонажа также можно предполагать колдунью.

На сложность в разделении функций лаумы-колдуньи и лаумы указывает также Й. Курсите, не уточняя, впрочем, в чем эти трудности заключаются [Kursīte 1996: 344].

О лаумы в мемуаратах практически ничего не говорится. На основании ее отождествления с колдуньями можно предположить, что лаума антропоморфна. В одном из текстов упоминается необычайная сила лаум:

1. *Laumas esot arī briesmīgi stipras: lielākais spēka vīrs lai nedomānot viņas noturēt vai pārspēt. Tikai tad tās varot pievārēt, ja slepeni uz pirmā grābiena laimējoties laumu aiz matiem gar zemi nosviest, jeb slepeni uzreiz ar labu cirtienu nogalināt. Bet viņas esot dikti manīgas, tas reti kādam izdodoties* [Šmits 1940 b: 1024].

Лаумы также жутко сильные: самый сильный мужчина пусть и не думает их удержать или превзойти. Только тогда их можно одолеть, если незаметно с первого захвата пощастливится лауму за волосы об землю бросить, или незаметно сразу хорошим ударом меча убить. Но они жутко изменчивые, это редко кому удается.

¹ Пятница Страстной недели, которая посвящена воспоминанию крестной смерти Иисуса Христа, снятию с креста тела и погребения

В этом же тексте содержится фраза о том, что лаумы «жутко изменчивые», которую можно рассматривать как указание на оборотническую функцию, что также является основной характеристикой колдуний. В единственном из всех просмотренных мной текстов содержится упоминание о том, что лаума [Šmits 1940 b: 1024].

В одном из текстов содержится указание на связь лаумы с :

3. ...*Lauma gādājuse par līniem un ņēmuse vērpējas savā pārziņā. Vērpējām vajadzējis mudīgi strādāt, tā ka līdz vastlāvjiem vairs nekāds vērpēklis neatliekas, jo tad Lauma pa ciemu ciemiem staigāja ar saružģētiem matiem apkārt un aplūkoja vērpjamo. Ja visi līni vēl nebij savērpti, tad tā slinkas meitas neganti saplosīja. Bet, lai meitas līdz vastlāvjiem savu vērpēkli arvienu pareizi pastrādātu un turētu tīru, tādēļ Lauma ik piektdienas aplūkoja meitu vērpēkli [...]. Tāpēc piektdienām arī neviena meita nevērpa, lai Lauma visu mierā varētu aplūkot* [Kursīte 1996: 342].

... *Лаума заботилась о льне и брала в свое ведение прях. Пряхам следовало быстро работать, чтобы до Масленицы больше никакого прядения не оставалось, потому что тогда Лаума по дворам ходит с распущенными волосами и осматривает спряденное. Если весь лен не был спяден, тогда она ленивых девушек люто разрывала. Но чтобы девушки до Масленицы свою пряжу всегда правильно обрабатывали и держали чистой, Лаума каждую пятницу осматривала пряжу девушек [...]. Поэтому по пятницам также ни одна девушка не прядет, чтобы Лаума все спокойно могла осмотреть.*

Данный текст отличен от прочих, в которых упоминалось имя лаума. Во-первых, речь здесь очевидно идет о лауме именно как о мифологическом персонаже. Во-вторых, в вышеприведенных меморатах имя лаума упоминается исключительно в негативном для человека контексте. В тексте (3) негативное осмысление лаумы происходит в связи с нарушением запрета прясть в неположенное время.

2.2. В связи с в литовских быличках сравнительно часто упоминаются также **sv tas meitas** — буквально ‘святые девушки’ — женские демонологические персонажи, фигурирующие как в быличках, так и в текстах поверий.

Согласно народным представлениям, «святыми девушками» становились умершие женщины. В одном из поверий встречается следующее объяснения их генезиса: «*Svētas meitas esot to meitu dvēseles, kuras kungi potosījuši /Святые девушки это души тех девушек, которых господа замучили*» [Šmits 1941 a: 1512]. Казалось бы, подобное объяснение в духе христианских традиций вполне мотивирует присвоение данным мифологическим персонажам имени «святые девушки». Однако в латышском материале встречаются и прямые указания на их происхождение из заложных покойников:

Vecas meitas, kad padara sev galu, tās ir svētas meitas [Šmits 1941 a: 1511].

Старые девы, которые кончают жизнь самоубийством, и есть святые девушки.

Применение определения «святой» по отношению к человеку, покончившему жизнь самоубийством выглядит достаточно странно для народной традиции. В одном из текстов говорится, что «святой девушкой» стала девушка, которая слишком много пряла и ее дух после смерти также продолжал прясть [Šmits XIII: Svētās meitas, 5]. Функции и характеристики «святых девушек», отражаемые в латышских меморатах, создают образ хтонического демонического существа и наименование этой группы мифологических персонажей очевидно относится к позднему времени, на что указывает, например, Биезайс [Biezais 2006: 209].

«Святые девушки» живут за печью [Šmits XIII: Svētās meitas, 2] или за стенами, где и прядут. Мотив прядения «святими девушками» выражен в общем виде, и в меморатах не связывается с человеком и его действиями.

Sienās (mūros, šķīrbās) daudzreiz dzird knikstam un cīkstam [...]: tās esot svētās meitas, kas vērpjot. Dažām sievietēm viņas savērpjot matos penti[...] ko nevarot izsukāt [Šmits XIII: Svētās meitas, 1].

В стенах (кирпичных, в щелях) часто слышно щелканье и шевеление [...]: это святые девушки, которые прядут. Некоторым женщинам они спрядают волосы в косичку [...], которую нельзя расчесать¹.

Гораздо чаще в меморатах «святые девушки» упоминаются в связи с тем, что : «*Svētās meitas zog bērniņus, kamēr tie nekrustīti; krustītus vairs ne /Святые девушки крадут детишек пока те некрещенные; крещеных — уже нет» [Šmits 1941 a: 1512].*

Вместо ребенка они могут оставлять уродливого подменыша: «*...galva kā [...] spainis, resnām lūpām, platām acīm. Tāds bērns esot arī K. saimnieces meita, kura izskatoties gluži vecīga (tāda dzīkslaina, krokaina), lai gan tai neesot daudz vairāk par divdesmit gadiem /голова как ведро, с толстыми губами, широкими глазами. Такой же ребенок это хозяйки К. дочь, которая выглядит совершенно старой (такая жилистая, морщинистая), хотя ей не больше двадцати лет» [Šmits 1941 a: 1512].*

2.3. В аналогичных сюжетах, связанных с подменой ребенка в латышской традиции упоминается такое имя как **velna (vella) m te** (вэлна (вэлла) мате). В немногочисленных текстах меморатов она упоминается исключительно в представлении своей функции вредоносности для детей. В одном из текстов оставленного ребенка она не похищает, но сворачивает ему голову: «*...kambarī ieskrējusi atron, ka bērniņam atgriesta galva atpakaļ (ģīmītis uz muguras pusi). [...] Bērnam galvu bijusi atgriezusi vella mātē /...в комнату вбежав, [мать] видит, что у ребенка голова свернута назад (личико в сторону спины). [...] Ребенку голову свернула вэлла мате» [Šmits 1940 a].* Другие функции в

¹ Срвн. эту же функцию у русского : «*... если дедушка домовоюшко любит хозяина, он ему косичку назади засушит, заплетет, и ты эту косичку не смей распутывать. Сам заплет, сам расплетет» [Черепанова 1996: 44]*

меморатах не отражаются. По замечанию Й. Курсите, имя *velna māte* упоминается также в латышских дайнах [Kursīte 1999: 67-68].

2.4. Интересно упоминание в связи с подменой ребенка имени **zemessieva** буквально ‘женщина земли, подземная женщина’. Сведений об этом персонаже почти нет, из всего просмотренного материала она упоминается только в одном меморате, где это имя употребляется наряду с именем **laime**.

1. *Laimes jeb zemessievas pārmainot bērņus. Tā reiz kādai sievai pārmainīts bērņs. Augšbērņs ļoti blāvis, bet arī tas bērņs to darījis, kurš bijis apakš zemes. Te atnākusi zemessieva (reiz teicēja sacīja: Zemesmāte) un teikusi: "Še jem tavu bērņnu; tu manu nemaz nemīli, bet blāvini vien!" Zemes cilvēki esot resnāki, lielāku galvu un mazu augumu* [Šmits 1940 b: 1002].

Лаймы или [в значении ‘иначе’] подземные женщины подменивают детей. Так однажды у одной женщины подменили ребенка. Ребенок, который был на поверхности¹ сильно кричал, но и тот ребенок так же делал, который был под землей. Тут пришла подземная женщина (один раз рассказчица сказала Zemesmāte) и сказала: «Вот бери своего ребенка; ты моего совсем не любишь, но только заставляешь кричать!» Подземные люди толще, с большей головой и маленького роста.

Данный меморат заслуживает некоторых комментариев. В тексте присутствует пометка о единичном употреблении рассказчицей имени *zemesmāte* в одном ряду с именем *zemessieva*. Оба имени являются сложными словами, первую часть которых образует существительное *zeme* ‘земля’.

Имя *Zemesmāte* в латышской традиции исследователями относится к мифологическому персонажу, связанному с положительным образом, который по заключению некоторых исследователей некогда принадлежал к высшему пантеону ([Šmitas 2004: 26-28; 119]; [Топоров 1990: 160]). Упоминается это имя и в латышских дайнах. В данном тексте оно, по всей вероятности, образуется окказионально, по аналогии с образованием имени *zemessieva*. О том, что имя *zemessieva* не является аутентичным можно предположить на основании единичности его упоминания, а также учитывая употребления в том же тексте нерегулярного сложного слова *augšbērņs* по отношению к ребенку, который находится на поверхности земли (см. сноску). Таким образом, имя *zemessieva*, возможно, образовано рассказчицей в связи с хорошо осознаваемым хтоническим происхождением персонажа, крадущего ребенка.

Именам *zemessieva* и *zemesmāte* предшествует также имя *laime*.

Биезайс, обративший внимание на данный текст усматривает в нем смешение представлений о хтоническом персонаже, ворующем детей (у него это «святая девушка» (*svēta meita*), которая и получает обозначение *zemessieva*), и представлений о лайме как о божестве связанном у латышей с идеей счастья и доли [Biezais 2006: 208-209].

Имя *laime* употребляется и в другом тексте в связи с подменой ребенка:

¹ В тексте употребляется сложное слово *augšbērņs* – *augš*-а ‘верх’ и *bērņs* ‘ребенок’

2. *Saimniecei pielicies bērns, kurš sākumā bijis it vesels. Bet reiz atstājusi vienu, un no tā laika sācis brēkt un brēkt. Galva bijusi liela un mīksta, bet citādi visādi maziņš. Sadzīvojis tikai pusgada. Varbūt, ka laimes, kas dzīvojot apakš zemes, būšot bērnu pārmainījušas* [Šmits 1940 b: 1002].

У женщины родился ребенок, который вначале был вроде здоров. Но раз оставила его одного, и с того времени начал кричать да кричать. Голова была большая и мягкая, но в остальном совсем маленький. Дожил только до полугода. Может быть, что л а й м ы , которые живут под землей, ребенка подменили.

Если рассматривать данные тексты в свете теории В. Н. Топорова о сосуществовании двух ипостасей изначально единого персонажа, то можно предположить, что в данном случае речь идет не о смешении небесного и хтонического персонажа, но об употреблении имени *laime* для обозначения его земной ипостаси, то есть *laime*¹.

2.5. В меморатах может и не уточняться, кто именно подменивает ребенка. Такие тексты встречаются значительно чаще, чем те, в которых происходит номинация персонажа. Ребенка может подменить «какая-то женщина», «некто» или «старушка». Для примера приведу следующий текст:

1. *Reiz puisis noskatījies, ka vecenīte iebāzusi kāda bērna kreklīnā gūžus, nolikusi guļā un pajēmusi sievas bērniņu sev līdz. Ienākusi māte, bet iemainītais bērniņš tik bļaujot un bļaujot. Pēdīgi puisis teicis, lai iedodot šito bērniņu viņam. Pajēmis un gribējis kreklīņu izkratīt uz uguni. Te pienākusi tā pati vecenīte un atdevusi labo bērniņu atpakaļ* [Šmits XIII: Svētās meitas, 1].

Однажды батрак увидел, как какая-то старушка засунула в рубашечку какого-то ребенка мусор, положила в кровать и взяла ребенка женщины с собой. Вошла мать, но подмененный ребенок только орал и орал. Наконец батрак сказал, чтобы этого ребеночка дали ему. Взял и хотел рубашечку вытряхнуть в огонь. Тут подошла та самая старушка и отдала настоящего ребенка назад.

О том, что в тексте (1) речь идет именно о мифологическом персонаже, а не о женщине, наделенной сверхъестественными способностями, можно судить по следующим признакам:

Во-первых, в меморатах, в которых упоминается имя *gagana* ‘колдунья’, мотив кражи детей мне ни разу не встречался. Во-вторых, обращает внимание то, каким способом происходит подмена ребенка. «Старушка» оставляет вместо настоящего ребенка детскую рубашку, набитую «мусором», однако когда эту «рубашечку» собираются бросить в огонь, возвращается и забирает ее обратно. Во многих традициях при подмене ребенка мифологический персонаж оставляет некий , который позже может превратиться в ребенка-подменыша, или же восприниматься людьми как младенец.

¹ По отношению к литовскому материалу В. Н. Топоров также отмечает присвоение представительницам соответствующего класса помимо *laumė* имени *laimė* [Топоров 1990: 155]. О подобном смешении при номинации персонажей говорит и Н. Велюс [Vėlius 1977: 65-66].

Так в одном из меморатов подмена ребенка, совершаемая литовской лауме объясняется следующим образом: «...jos vogdavo žmonių vaikus. Pavogto vaiko vietoj jos padėdavo šiaudų ryšulį, iš kurio pasidarydavo laumiukas /... они [лауме] крали человеческих детей. Вместо украденного ребенка они клали тюк сена, который становился лаумюкасом» [Balys 2003: 146]. Известно, в народной традиции предметы, принесенные из «иногo» мира в «этот», могут менять свою субстанцию.

Таким образом, в тексте (1), по всей вероятности, речь идет именно о мифологическом персонаже, номинация которого не происходит.

3. Русские мифологические персонажи с точки зрения основных функций лауме

Как можно заключить из предыдущих разделов, в основной круг мотивов, связываемый с образом литовской лауме, входит выполнение ею женских работ, в частности , а также . В русской традиции подобные мотивы закреплены за несколькими мифологическими персонажами.

3.1. Мотив прядения известен давно и является достаточно сложным по своей семантике. В мировой традиции он связан с общей идеей судьбы, рока. В русской традиции исследователями он в первую очередь связывается с богиней . В восточнославянской мифологии Мокошь входила в языческий пантеон, созданный князем Владимиром в 980 году. Мокошь связывалась с прядением, считалось, что она покровительствует женщинам и семейному очагу. Ей был посвящен отдельный день недели — пятница, когда из почтения к богине не выполнялись женские работы.

После принятия христианства Мокошь не исчезла из народной культуры как остальные божества, но продолжала функционировать в своей «сниженной» ипостаси. Со временем в связи со сложностью образа данного мифологического персонажа, а также из-за снижения ее статуса до демонологического, в виде устойчивого мотива сохранилась только , которая в меморатах находит отражение в представлениях о нескольких мифологических персонажах, сводимых исследователями к единому архетипу.

3.2. Непосредственным продолжением образа Мокоши стало перенесение ее функций на святую Параскеву — христианскую великомученицу III века — которая, в связи с запретом на работу в пятницу, в народе получила имя ¹, мифологическим образом в традиции православных славян.

В качестве основного связанного с ней мотива выступает прядение. Считалось, что Параскева Пятница прядет недопряденное людьми, может наказывать прях, если те не заканчивали работу вовремя — путать нитки, или

¹ Известен в русской демонологии и такой женский мифологический персонаж как (среда), являющийся персонифицированным днем недели. Среда помогала ткать и белить холсты и наказывала тех, кто работал в среду [Мелетинский 1992: 372]. В просмотренных материалах этот персонаж мне непосредственно не встречался.

даже сдирать кожу с женщин, нарушивших запрет ткать в пятницу, парализовать им пальцы (подробнее [Толстой 2004: 631-632]).

Непосредственно быличек, в которых фигурирует Параскева Пятница, записано немного. В просмотренном материале мне встретился только один текст:

Села женицина прясть накануне пятницы и пряла до полуночи. Вдруг подходит какая-то девушка под окно и спрашивает у этой женицины: «Прядешь?» «Пряду», — та отвечает. «Ну, на тебе сорок веретен и наряди их до рассвета, чтобы полны были, пока я вернусь из другого села. Как нарядишь, выкинь в окно». Догадалась та женицина, кто это под окно подходил. [...] Намотала все сорок веретен, встала из-за прядки, стала Богу молиться. На рассвете Пятница под окно приходит, видит — женицина Богу молится. «Ну, догадлива ты. Быстро управилась. Иначе бы не прясть тебе больше никогда!» — Схватила Пятница веретена, выброшенные женициной, и разорвала их: «Смотри, как я эти веретена разорвала, так бы и тебе было, если бы дело не сделала. Ложись спать и больше не работай накануне пятницы». Женицина стала просить у Пятницы прощенья: «Прости ж ты меня, святая Пятница, не буду я больше работать в этот день и детям накажу» [Левкиевская 2000: 31].

3.3. Наиболее очевидным случаем функционирования сниженного образа Мокоши в народной традиции являются упоминания о таком мифологическом персонаже как _____ или _____.

Как отмечает О. А. Черепанова, в некоторых областях (Новгородская, Вологодская) персонаж с таким именем фигурирует в меморатах, в которых говорится о том, что она по ночам прядет кудель и стрижет овец. [Черепанова 1996: 157]. Образ мокоши связывался с многочисленными запретами, например, не оставлять кудель без присмотра, а то «мокоша спрядет». На Русском Севере мокошь представляли как женщину с большой головой и длинными руками. (подробнее [Толстой 1995: 209]).

3.4. По мнению исследователей, к тому же архетипу, что и мокоша, можно отнести такой мифологический персонаж как _____ (_____). ([Мелетинский 1994: 288]).

Это антропоморфное существо, обычно представляемое в виде сгорбленной старухи очень маленького роста. Крайне редко встречаются описания кикиморы как молодой девушки [Черепанова 1996: 156].

Генезис в народной традиции обычно связывался с проклятыми детьми, реже некрещеными младенцами. Также встречаются упоминания о том, что кикимора может рождаться от связи женщины с летучим змеем (мифическим любовником) (подробнее [Криничная 2004: 176]). Могла кикимора быть и «подброшена» недоброжелателем (часто колдуном) в виде куколки, из-за чего в доме начинается «чудиться»:

Это уж на моем веку было. Отец мой дом строил, и плотников чем-то осердили. Они в последний ряд, под балку, куколку положили. Ночью как давай кричать: ребенок ревет, аж за душу тянет. Спать никак не могли в этом доме. [...] Нашли [позже] куколку. Маленькая такая, из тряпочек сшита. Наотмашь ее бросили, а потом в печь. С тех пор все кончилось» [Левкиевская 2000: 261].

Обитала кикимора в доме (Н. А. Криничная упоминает, что на Русском Севере иногда она могла осмысляться в качестве жены домового [Криничная 2004: 176]).

Присутствие кикиморы осмыслялось негативно. Ей приписывались разные функции, в основном связанные с мелкими пакостями по хозяйству: она могла стричь шерсть у овец, выдергивать перья у кур, досаждала хозяевам воем и писком, бить посуду и т.п.

Связь кикиморы с прядением выражалась в представлениях о том, что по ночам она играет с веретеном или прялкой, путает шерсть, жжет кудель, оставленную на ночь без благословения. Непосредственно прядущая кикимора в мемуаратах практически не фигурирует, хотя встречаются единичные упоминания о том, что она может допрясть за хозяйку (подробнее [Левкиевская 2000: 260-261]; [Толстой 1999: 494-495]).

По замечанию О. А. Черепановой, со временем образ кикиморы практически исчез из народной традиции; ее имя на Русском Севере сохранилось исключительно в бранном употреблении, практически не связываясь с конкретным мифологическим персонажем [Черепанова 1996: 156]. Непосредственно в быличках имя кикимора мне не встречалось.

Как сниженный образ Мокоши, по мнению исследователей, в славянской традиции может упоминаться имя [Мелетинский 1994: 374]. В текстах мемуаратов оно мне встречалось всего один раз:

Мара волосатая... сидит в доме за печкой. Как всю пряжу не выпрядешь, Мара за ночь все спутат. Ребятам раньше говорили: «Мара с запечка как выйдет и заберет» [Черепанова 1996: 67]

Уподобление мары и кикиморы отмечает, например, Н. А. Криничная [Криничная 2004: 176]. Стоит отметить и то, что в названии «кикимора» вторую часть слова составляет общеславянский корень морьь 'смерть'. Первоначально мара в славянской мифологии являлась воплощением смерти, позже утратив эту связь [Мелетинский 1994: 288; 343-344].

3.5. В северно-русской традиции в качестве прядущего мифологического персонажа может выступать : «Домовой-то топает, шали ('шалит') страшные. Ухат человек. А еще пряжа он» [Шумов 1991: 105], а также его женская ипостась — , которая может трактоваться и как жена домового. По замечанию Н. А. Криничной, именно на Русском севере данная функция домашних духов является наиболее ярко выраженной, слабо проявляясь на других территориях [Криничная 2004: 176].

В основном в быличках фигурирует именно . Сравнительно часто присутствует и упоминания ее внешности, в основном, маркирование антропоморфности, но описание может быть и более детализированным. В одном из русских мемуаратов можно найти следующее описание внешности суседихи: «женщина вся в голубом, волосы черные, коса длинная и прядет»

[Шумов 1991: 93]. В конце повествования рассказчик упоминает, что женщина исчезает в голбце ('подпол'), что является характерным локусом домашних духов. Таким образом хотя номинация персонажа в данном тексте не происходит, можно определить, что речь идет именно о суседихе.

Суседиха прядет ночью пряжу, которую женщины оставляют недопряденной:

Есть, говорят, суседиха-то. На пряслице она прядет. Я пряслицу не перекрестясь поставила, она села и прядет. Страшная она [Шумов 1991: 103-104].

В меморатах, связанных с суседихой, не присутствует мотив нанесения вреда человеку, оказавшемуся с ней в одном помещении, что закономерно, учитывая ее принадлежность к домашним духам-опекунам. В одной из быличек рассказчица, которая остается спать в прялочной, видит, как ночью приходит «*маленькая бабка в сарафане и рубахе, в платочке. Подходит, берет пряслицу и начинает прядь. Потом положила и пошла*» [Шумов 1991: 103]. В другом меморате при появлении человека она исчезает:

...многие хозяева видели, как она прядет, щипочет. Видали раз пряху — так уж такой же человек. Баба одна пришла к старушке, а та и научила: «Возьми, — говорит, — лампу, покрой платком, чтобы свету не было, а как придет, так и посвети сразу». Та — как огонь открыла, же женщина как побежит! Такая же, как человек [Черепанова 1996: 67].

В данном меморате мифологический персонаж обозначается неопределенным именем «пряха», которое в северно-русских меморатах относится к прядущим домашним духам.

3.6. В русской традиции с прядением связывался и образ такого женского мифологического персонажа, как русалки. Русалки уже упоминались во II главе как мифологические персонажи, генезис которых в народном представлении связывался с заложными покойниками. Ранее их описание было представлено в общем виде, с опорой на северно-русские мемораты.

В данной главе представляется важным вновь обратиться к этому мифологическому персонажу, в частности к образу русалки в материалах, записанных на территории Полесья, поскольку именно в этой местности русалка обнаруживает наибольшее число общих черт с литовской лауме; в Полесском материале русалке свойственен ярко выраженный круг функций и характеристик, не столь распространенных на других территориях.

При преобладающем в Полесском материале образе русалки как красивой молодой девушки, в некоторых меморатах она описывается как женщина с гипертрофированными внешними чертами, в частности с большими грудями, часто железными: «*русалка — вроде же женщина старая, старуха, такое оборванное все на ней, сама старая, страшная, а титька железная. Вроде убивает титькою большой*» [Левкиевская 2000: 237].

Ярко выражена в Полесских меморатах . Так же как и в случае с лауме, представления о характере взаимодействия полесских русалок с детьми носят амбивалентный характер. С одной стороны, это осмысление русалки как вредоносного по отношению к детям существа:

Русалки в жите ходят. Бывало, дети в жите прячутся, а мать им говорит: «Не ходи в жито, а то русалка изловит. Возьмет, косы распустит и замотает тебя этими косами». Когда жито цветет, так и она красуется возле жита [Левкиевская 2000: 241].

Стоит отметить однако, что во время, которое связывалось с появлением русалок, встреча с ними была нежелательна не только для детей, но и для взрослых людей. С другой стороны, достаточно распространены в Полесском материале сюжеты, в которых русалка выступает в опекунской функции по отношению к забытым в поле матерями детям¹. Такого ребенка русалка баюкает, нередко оставляя ему богатые дары:

Жонка одна была хитрейша, а друга — бедна. Бедна жонка лен полола, да и забыла дитя на поли. У раньци пошла корову доить и уздумала [о ребенке]. Побигла на поле, а там дите не плаче, лежать, забавляецца, игрушок у его богато. Прынесла до хаты — все дывуюцца! Друга жонка бэрэ свое дитя и идее, кыдае ёго на поли. На други день пошла у раньцы — дитя задушоно. То було на Русауны тыждень. Русауки задушили, бо така жонка сама кинула [Виноградова 2000: 390].

Как можно увидеть, данный нарратив, разделяясь на две смысловые части, строится по той же схеме, что и литовские тексты, в которых лауме заботится об оставленных без присмотра детях:

женщина №1 оставляет ребенка ненарочно → русалка его охраняет → женщина №1 получает ребенка + богатые дары

женщина №2 оставляет ребенка нарочно → русалка его убивает → женщина №2 находит мертвого ребенка

Как в литовской традиции, так и в Полесских меморатах желание женщины обогатиться за счет мифологического персонажа наказуемо.

В Полесском материале находит отражение связь русалок и с , а именно стиркой и прядением. Встречаются упоминания о том, что во время появления русалок на суше (на русальной неделе², по другим поверьям в Семик³) женщинам запрещалось , а

¹ В северно-русских быличках опекунская функция может иногда приписываться . Например, в следующем меморате: *Баба взяла ребенка на ниву. Сама жнет, а ребенок в зыбке на кусту. Мужики наказала: «Поедешь, не забудь парня взять». Мужик поехал и забыл, в зыбке, на ниве-то. Прибежала баба, а Он качает: «Бай-бай, спи, дитячко, матушка оставила, батюшка забыл». Она растерялась, говорит: «Куманек, ты, батюшко, отдай-ко мне ребеночка». — «Ну, раз мой крестник, я ему принесу подарок». И корову ко двору пригнал [Черепанова 1996: 51].*

² здесь на неделе после Троицы

³ Восьмая неделя после начала Пасхи, то есть в июне

также вывешивать белье для просушки. На этот промежуток времени распространялся также запрет и , иначе русалка может начать прясть в доме. Особенно не рекомендовалось прясть в пятницу. Непосредственного вреда для жизни людей нарушение запрета не представляло, но считалось, что в этом случае русалки пряжу обмусолят и запутают [Виноградова 2000: 158, 159].

Мотив прядения русалками в связывается с представлениями, согласно которым русалки ходят голыми, поэтому им необходимо дать одежду, кусок полотна или ниток, чтобы они могли одеться. Желая смастерить себе одежду, русалки могут также красть пряжу, оставленную женщинами без благословения (подробнее [Левкиевская 2000: 243-245]).

В связи с желанием русалок получить одежду возникает еще один мотив, встречающийся и в связи с литовской лауме — награждение человека подарком, который имеет свойство не кончаться (полотно, тюк одежды). Русалки одаривают человека, например, за то, что он дает им некий предмет одежды или ткань. В одном из меморатов русалка награждает женщину, накрывшую нагого ребенка русалки, нескончаемым рулоном полотна, при этом предупредив о следующем:

...«Только сколько ни будешь жить — не раскачивай [‘не раскручивай до конца’] все полотно. Тобе его хватит на жизнь». А женщина не удержалась, раскатали и все, што ни шилось з того полотна, берестом стало [Виноградова 2000: 390].

Так же как и в случае с литовской лауме, магическое свойство подарка прекращается при нарушении запрета.

Древность и сложность образа русалки у славян отмечалась всеми исследователями этого персонажа, чьи противоречивые характеристики объясняются мифологической сложностью архетипа, чья семантика до сих пор остается до конца не ясной. Некоторыми исследователями он связывается с образом некоего древнего божества, «связываемого с животворящей силой природы в разных ее проявлениях» [Черепанова 1996: 146]. Со временем эта связь была практически утрачена, по-видимому, под влиянием христианства, русалки стали отождествляться с вредоносными заложными покойниками.

Таким образом, схожесть представлений о русалке (на примере полесской русалки) и литовской лауме можно объяснить распадением сложных архетипов, к которым восходят эти мифологические персонажи и соответственно противоречивостью их характеристик в меморатах.

3.7. До этого в данном разделе рассматривались мифологические персонажи, в связи с которыми в русской традиции возникает мотив прядения. Далее предполагается обратить внимание на мифологические персонажи, которым в северно-русских меморатах приписывается такая характерная для лауме функция как .

Самыми яркими персонажами являются в данном случае «хозяева» бани — , известный на всей территории России, а также его женская ипостась, возникающая преимущественно в северно-русских меморатах — или . С этими персонажами связывался целый ряд запретов и ограничений, связанных с поведением человека в бане, невыполнение которых, как правило, грозило человеку смертью (подробнее см. например [Мелетинский 1994: 86])

В основном как банник, так и банница появляются в антропоморфном образе — банник как старик, или человек с длинными волосами, часто нагой или грязный; банница в основном как лохматая страшная старуха.

Раньше женщины чаще всего рожали в бане, поэтому именно банные духи представляли огромную опасность как для младенцев, так и для самих рожениц. Ребенок мог быть ими убит или заменен веником, который окружающими воспринимается как ребенок [Криничная 2004: 40] или просто ребенком - подменным:

1. В бане детей нельзя оставлять, там баянной, он переменит. Как перемен ребенок сделается, ревет и не растет, ли растет да ницо не понимает. В Березнике был случай. Раз оставили роженицу в бане, а она в каменицу затаянута и ребенок с живота вынут. Мертвы оба. Роженицу нельзя в бане оставить, и с малыми ребятами может что сделать [Черепанова 1996: 60].

Подменыш осмысляется и как необычайно прожорливое существо, которое не растет:

Женщина в бане рожала, а банница его украла. А той положила ненастоящего ребенка. Он ест и спит, только не растет, не движется [Шумов 1991: 132].

В севернорусских быличках встречаются упоминания о колдуньях — — женщинах, наделенных сверхъестественными способностями, которые прилетают в виде сорок к беременной женщине, вынимают «мяско» ребенка, вместо него вкладывая в женщину головешку [Зиновьев 1987: 152]. Вместо вытащенного из утробы матери ребенка они могут оставлять и веник [Зиновьев 1987: 153]. Такой оставленный вместо ребенка предмет в текстах людьми не трактуется в качестве подменного.

В одном из меморатов в связи с подменным рассказчик упоминает, что настоящего ребенка «чертовка украла» [Шумов 1991: 140]. В данном случае, очевидно, идет речь об общем обозначении нечистой силы, а не о конкретном мифологическом персонаже, то есть черте. По всей видимости, в том же значении обозначение *черт* используется и в следующем меморате:

У ей же [у сестры матери] черти ребенка чуть не утащили. Они же детей, пока малыньки, тащат до сорока дней, так вот нужно, чтобы мать с ним была, чтоб один-то он не оставался, а то утащат. Нужно около головы его ножницы или нож держать, если вдруг уходишь. [...] Ну, когда крадет черт ребенка-то, так свово чертенка подкладывает [...] надо поднять его и сказать: «Сейчас брошу!» Ну как мать захочет,

чтобы ейного ребенка убили, и если подменила он ребенка, так обратно поменяет [Черепанова 1996: 37].

4. Выводы

В заключение данной главы можно сделать следующие выводы:

Образ широко известен в литовской традиции и является наиболее ярко выраженным женским мифологическим персонажем, с которым связан широкий круг функций и мотивов. По всей вероятности, с течением времени образ лауме в литовской традиции претерпел значительную трансформацию. Так не находит прямого отражения в меморатах связь лауме с водой, которая по мнению большинства исследователей выделяется как приоритетная в результате реконструкции; не появляется в быличках мотив изменения лауме ландшафта, который возникает в текстах преданий.

Часто происходит смешение образов лауме-мифологического персонажа и — женщины, обладающей сверхъестественными способностями. Результатом смешения можно предположить, например, такую функцию лауме, встречаемую в некоторых меморатах, как причинение вреда скоту. Стоит отметить и употребления имени лауме в литовских сказочных фабулатах по отношению к сказочной ведьме.

Основными функциями лауме, отражаемыми в текстах быличек и поверий, является выполнение ею различных и

. Выполняя женские работы, лауме в меморатах в основном выступает как вредоносное для человека существо. Появляется она при нарушении запрета выполнять некий род работ в определенное время. К таким работам относилась и , реже . Поскольку в большинстве меморатов время появления лауме маркировано — ночь четверга (после полуночи), очевидно, что днем, на который распространялся запрет, была пятница.

В связи со стиркой представления о вредоносных действиях лауме не столь ярко выражены. Они связываются с общей идеей опасности встречи с этим мифологическим персонажем. Гораздо более определенное выражение в текстах находит опасность в неположенное время. В этом случае в меморатах лауме часто помогает женщина прясть, однако четко прослеживается идея о том, что как только лауме закончит свою работу, она женщину убьет.

В текстах быличек и поверий часто отражается опасность лауме для . Младенец, оставленный без присмотра, мог быть похищен лауме или заменен подменышем — т.н. ребенком лауме, который отличался крайней уродливостью и гипертрофированным размером некоторых частей тела. С другой стороны, в некоторых меморатах лауме выступает в опекунской функции по отношению к детям, забытым женщинами в поле при выполнении сельскохозяйственных работ.

Согласно точке зрения В. Н. Топорова, образ литовской лауме стоит рассматривать в качестве земной ипостаси, которая выделилась в результате раздвоения первоначально единого женского образа, относившегося к высшему уровню языческого пантеона балтов. Противоречивость характеристик лауме в народной традиции, таким образом, стоит рассматривать как следствие снижения статуса лауме — с божественного до уровня представителей земных духов.

В латышском материале можно встретить немногочисленные упоминания о женском персонаже , который так же как и в случае литовской лауме смешивается с образом — женщины, наделенной сверхъестественными способностями. Небольшое количество текстов, в которых фигурирует лаума, в некоторых случаях делает различие этих двух персонажей практически невозможным. Можно встретить лишь единичные упоминания о таких функциях лаумы как прядение и похищение некрещеных детей.

Чаще всего из хтонических мифологических персонажей в связи с прядением упоминаются т.н. « », однако в таких латышских меморатах на основании мотива прядения не происходит разворачивания сюжета. По мнению большинства исследователей, наименование «святые девушки» в латышской традиции возникло недавно.

Со «святыми девушками» связывают также

. Стоит отметить немногочисленность меморатов, в которых возникает данный мотив, а также вариативность номинации фигурирующих в таких текстах персонажей (например, **velna m te, ziemessieva, laime**), которые в латышских меморатах не упоминаются в связи с иными функциями. О том, что эти наименования относятся к демонологическим персонажам, а не к ведьмам (то есть женщинам, наделенным сверхъестественными способностями), можно судить из их описания, а также по тому, что ведьмам мотив кражи детей не свойствен.

С точки зрения теории В. Н. Топорова о раздвоении единого мифологического персонажа можно предположить, что в текстах подобного рода фигурируют не столько отдельные латышские мифологические персонажи, сколько воплощения земной ипостаси раздвоившегося женского божества балтов. То есть латышского соответствия литовской лауме — , что стало возможным в связи с ее нераспространенностью в латышской народной традиции как ярко выраженного мифологического персонажа.

В русском материале в аспекте такой функции лауме как выделяются несколько мифологических существ. Особенностью данного мотива в связи с русскими мифологическими персонажами является то, что функция прядения, изначально связываемая с определенным мифологическим образом, по мере его исчезновения из народной традиции, отчасти была перераспределена между хорошо сохранившимися

персонажами (, а также его ипостась в северно-русских меморатах —), для которых она является не столь характерной. Отчасти функция сохранилась за персонажами, возникшими в результате распада единого мифологического архетипа (например,), а также была присвоена персонажам, которые возникли сравнительно недавно (), для которых такие функции стали определяющими.

Все эти персонажи не могут рассматриваться как соответствующие литовской лауме с точки зрения всех ее функций и характеристик, поскольку помимо функции прядения прочие мотивы, связываемые с лауме, не характерны в русских текстах с их участием.

С точки зрения такого мотива, как , в северно-русских меморатах выделяется образ или (также). Данные персонажи являются духами-«хозяевами» определенного локуса (бани), и их взаимодействие с роженицами и новорожденными, часто отражаемое в меморатах, связано с использованием бани как места для родов. Кроме данного мотива, прочие функции литовской лауме в представлениях о банных духах отражения не находят. В связи с похищением детей в северно-русских меморатах изредка упоминаются женщины, наделенные сверхъестественными способностями () или неперсонифицированная нечистая сила.

В наибольшем соответствии литовской лауме предстает образ , возникающий в меморатах Полесья. В свете основных функций и характеристик лауме похожие мотивы находят отражение в связываемом с русалками запретом на выполнение женских работ (стирка, прядение, ткачество); в связи с детьми (особенно в проявлении опекунской функции), а также в сосуществовании образов русалки как молодой красивой девушки и как женщины с гипертрофированными внешними признаками.

В целом, на основании просмотренного материала можно заключить, что ни в латышской, ни в русской традиции нет столь же распространенного мифологического существа как лауме, которому бы в полной мере приписывался круг функций и характеристик, закрепленный за этим литовским персонажем. В наибольшем соответствии лауме представляется образ полесской .

В дипломной работе были рассмотрены представления об основных хтонических мифологических персонажах в литовской традиции в сравнении с соответствующими персонажами в латышской и русской традициях на материале текстов быличек и поверий.

В рамках поставленных задач были сделаны следующие выводы:

Основными литовскими мифологическими существами, которые относятся к разряду домашних духов, являются айтварас (**aitvaras**) и каукас (**kaukas**). На основании своей основной функции — обогащение хозяина — они относятся к категории домашних духов-обогатителей.

В латышской традиции самым ярко выраженным представителем домашних духов является пукис (**p ukis**). Он также относится к духам-обогатителям, и в своих функциях и характеристиках обнаруживает значительное сходство с литовским айтварасом.

Русский мифологический персонаж , относящийся к духам-опекунам хозяйства и семьи, в балтийской традиции соответствий не имеет, ввиду слабой выраженности этой категории домашних духов у литовцев и латышей. В русской же традиции, напротив, мало представлены духи-обогатители.

И в балтийской, и в русской традициях люди, умершие преждевременной или неестественной смертью (заложенные покойники), осмысляются как потенциальные вредоносные мифологические существа.

В литовской традиции самым распространенным персонажем, происходящим из заложенных покойников, является слогутис (**slogutis**), чей генезис в народной традиции связывается с младенцами, умершими некрещеными. Его основной функцией является то, что он давит на спящих людей. В латышской традиции, как по происхождению, так и по кругу связываемых мотивов, ему соответствует лиетувенс (**lietuv ns**). В русских меморатах ярко выраженного мифологического соответствия, непосредственно связанного с представлениями о заложенных покойниках найти не удалось.

Литовский женский мифологический персонаж лауме (**laum**) с точки зрения распространенности в народной традиции, связываемых мотивов (выполнение женских работ, похищение детей) и характеристик не имеет точных соответствий в латышских и русских представлениях.

Латышский женский мифологический персонаж лаума (**lauma**), который можно было бы предположить в качестве наиболее соответствующего литовской лауме, в латышской традиции представлен слабо. В наибольшем соответствии литовской лауме представляется образ , возникающий в меморатах Полесья.

Таким образом, можно заметить, что, несмотря на географическую близость и во многом сходные мифологические воззрения литовцев, латышей и русских, рассматриваемые хтонические мифологические персонажи, фигурирующие в каждой из традиций, не находят полного соответствия в двух других традициях одновременно.

- Виноградова 2000 — Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000
- Зеленин 1995 — Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995
- Зиновьев 1987 — Зиновьев В. П. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987
- Криничная 2004 — Криничная Н. А. Русская мифология. Мир образов фольклора. М., 2004
- Левкиевская 2000 — Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. М., 2000
- Мелетинский 1992 — Мелетинский Е. М. Мифологический словарь. М., 1992
- Померанцева 1975 — Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975
- Седакова 2004 — Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004
- Толстая 2000 — Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. — стр. 52-96
- Толстой 1995 — Толстой Н. И. Славянские древности, I т. М., 1995
- Толстой 1999 — Толстой Н. И. Славянские древности, II т. М., 1999
- Толстой 2004 — Толстой Н. И. Славянские древности, III т. М., 2004
- Топоров 1980 — Топоров В. Н. Прусский язык: словарь. М., 1980
- Топоров 1990 — Топоров В. Н. Прусский язык: словарь. М., 1990
- Черепанова 1996 — Черепанова О. А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996
- Шумов 1991 — Шумов К. Э. Былички и бывальщины. Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье. Пермь, 1991
- Balys 1934 — Balys J. Aitvaras. 1934 // Lietuvių mitologija, II t. Vilnius, 1997. — p. 367-387
- Balys 2002 — Balys J. Raštai, III t. Vilnius, 2002
- Balys 2003 — Balys J. Raštai, IV t. Vilnius, 2003
- Balys 2004 — Balys J. Raštai, V t. Vilnius, 2004
- Basanavičius 1903a — Basanavičius J. Iš gyvenimo lietuviškų vėlių bei velnių. Chicago, 1903
- Basanavičius 1903b — Basanavičius J. Lietuviškos pasakos yvairios, I t. Chicago, 1903
- Basanavičius 1904a — Basanavičius J. Lietuviškos pasakos yvairios, II t. Chicago, 1904

- Basanavičius 1904b — Basanavičius J. Lietuviškos pasakos yvairios, III t. Chicago, 1904
- Basanavičius 1905 — Basanavičius J. Lietuviškos pasakos yvairios, IV t. Chicago, 1905
- Basanavičius 1926 — Basanavičius J. Iš senovės lietuvių mitologijos. 1926 // Lietuvių mitologija, II t. Vilnius, 1997. – p. 16-51
- Biezais 2006 — Biezais H. Seno latviešu galvenās dievietes. Rīga, 2006
- Dundulienė 1991 — Dundulienė P. Lietuvos etnologija. Vilnius, 1991
- Dundulienė 1992 — Dundulienė P. Akys Lietuvių pasaulėjautoje. Vilniaus universiteto leidykla, 1992
- Dundulienė 2002 — Dundulienė P. Senieji lietuvių šeimos papročiai. Vilnius, 2002
- Elisonas 1931 — Elisonas J. Mūsų krašto ropLIAI (reptilia) lietuvių folkloro šviesoje// Mūsų tautosaka № III. Kaunas, 1931. – p. 81-180
- Gimbutienė 1963 — Gimbutienė M. Baltai 1963 // Lietuvių mitologija, III t. Vilnius, 2004. — p. 106-129
- Greimas 2005 — Greimas A. Lietuvių mitologijos studijos. Vilnius, 2005
- Ivinskis 1938 — Ivinskis Z. Medžių kultas lietuvių religijoje. 1938// Lietuvių mitologija, II t. Vilnius, 1997. – p. 334-357
- Kerbelytė 1977 — Kerbelytė B. Sakmės ir padavymai apie pasaulio kilmę. 1977 // Lietuvių mitologija, III t. Vilnius, 2004. – p. 258-299
- Kokare 1999 — Kokare E. Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē. Rīga, 1999
- Kursīte 1996 — Kursīte J. Latviešu folklorā mītu spoguļi. Rīga, 1996
- Kursīte 1999 — Kursīte J. Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā. Rīga, 1999
- Lasickis 1969 — Lasickis J. Apie žemaičių, kitų sarmatų, bei netikrų krikščionių dievus. Vilnius, 1969
- Mažvydas 1997 — Mažvydas M. Katekizmas. Vilnius, 1997
- Skardžius 1954 — Skardžius P. Lietuvių mitologiniai vardai. 1954 // Lietuvių mitologija, III t. Vilnius, 2004. – p. 89-106
- Slaviūnas 1947 — Slaviūnas Z. Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose. 1947 // Lietuvių mitologija, III t. Vilnius, 2004. – p. 1-63
- Šmitas 2004 — Šmitas P. Latvių mitologija. Vilnius, 2004
- Šmits I — Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. I t.
- Šmits XIII — Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. XIII t.
- Šmits XIV — Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. XIV t.
- Šmits XV — Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. XV t.
- Šmits 1940 a — Šmits P. Latviešu tautas ticējumi, I t. Rīga, 1940
- Šmits 1940 b — Šmits P. Latviešu tautas ticējumi, II t. Rīga, 1940
- Šmits 1941 a — Šmits P. Latviešu tautas ticējumi, III t. Rīga, 1941
- Šmits 1941 b — Šmits P. Latviešu tautas ticējumi, IV t. Rīga, 1941
- Vėlius 1977 — Vėlius N. Mitinės lietuvių sakmių būtybės. Vilnius, 1977
- Vėlius 1979 — Vėlius N. Laumių dovanos. Lietuvių mitologinės sakmės. Vilnius, 1979

Vėlius 1987 — Vėlius N. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis.
Vilnius, 1987

Vėlius 2005 — Vėlius N. Sužeistas vėjas. Lietuvių liaudies mitologinės sakmės.
Vilnius, 2005