

А. И. Бер-Глинка

Домашние змеи как элемент традиционной культуры народов Европы

Keywords: Europe, serpent, domestic serpent, grass-snake, viper, *domovoy* (house spirit, hob), threshold, hearth, oven, intramural burials, human double, the worshiped ancestor.

Cuvinte cheie: Europa, șarpe, șarpe de casă, viperă, spiritul casei, prag, vatră, cuptor, înmormântări intramurale, dublura omului, strămoș venerat.

Ключевые слова: Европа, змея, домашняя змея, уж, гадюка, домовый дух, порог, очаг, печь, интрамуральные захоронения, двойник человека, почитаемый предок.

A. I. Behr-Glinka

Domestic Serpents as an Element of European Traditional Culture

This work is a first attempt to collect and analyze ethnographic, narrative and archaeological material of more than 20 European nations, shading the light on tradition to worship domestic serpents. This study unveils various aspects of this tradition, loci, contacts between serpent, men and cattle, concepts, beliefs, rites and taboos concerning serpent, its functions as a home and family's prosperity patron and a human double. The author also discloses interconnections between serpent and buried ancestors, threshold, hearth, material wealth, grain, female deities, the origins of *domovoy* (hob), along with taboos (concerning the threshold, the dwelling, the whistle) and customs (feeding Santa or *domovoy* with milk and cookie), widespread among the European nations. Special attention is paid to the calendar aspect of domestic serpent worship. The time span covered periods from the Neolithic to the end of 20th century. The material collected and analyzed allows a new look on the substance, scope and significance of the studied phenomena, to identify its semantic connections and to outline the path for further studies.

A. I. Behr-Glinka

Șerpii de casă ca parte a culturii tradiționale a popoarelor Europei

Această lucrare reunește pentru prima dată materiale etnografice, narative și arheologice, care clarifică tradiția onorării șerpilor de casă în cadrul mai multor popoare europene. Sunt luate în considerare diferite aspecte ale tradiției onorării șerpilor de casă: numele acestora în cazul diferitor popoare, locus-ul, contactul cu oamenii și animalele domestice, reprezentările legate de credințe, ritualuri și interdicții, funcțiile de patron al locuinței, purtător al bunăstării materiale și dublură umană. Sunt dezvăluite relațiile șarpelui cu strămoșii îngropați în casă, pragul, vatra, averea materială, cerealele, zeitățile feminine; este discutată originea imaginii duhului casei precum și răspândirea printre națiunile europene a tabuurilor comune, asociate cu pragul, casa, fluieratul în casă și obiceiurile (servirea domestică lui Santa și a duhului casei cu lapte și biscuiți). O atenție specială este acordată aspectului onorării calendaristice a șerpilor de casă. Segmentul cronologic în cadrul căruia este studiat fenomenul dat începe din perioada neolitică până la sfârșitul secolului al XX-lea. Materialul colectat și analizat permite reevaluarea naturii, amploarea și importanța acestui fenomen, evidențierea legăturilor sale semantice și conturează modalitatea cercetării ulterioare.

A. И. Бер-Глинка

Домашние змеи как элемент традиционной культуры народов Европы

В работе впервые собран воедино этнографический, нарративный и археологический материал, проливающий свет на традицию почитания домашних змей у более чем двух десятков европейских народов. Рассматриваются различные аспекты традиции почитания домашних змей: их названия у различных народов, локусы, контакт с человеком и домашним скотом, связанные с ними представления, поверья, обряды и запреты, функции патрона жилища и подателя материального достатка, двойника человека. Раскрываются взаимосвязи домашней змеи с захороненными в доме предками, порогом, очагом, материальным богатством, зерном, женским божеством; рассматриваются происхождение образа домового, а также распространенные у европейских народов табу, связанные с порогом, жилищем, свистом в доме, и обычаи (кормление молоком и печеньем Санта-Клауса и домового). Отдельное внимание уделено календарному аспекту почитания домашних змей. Временная протяженность, в пределах которой зафиксировано изучаемое явление, — с неолита до конца XX столетия. Собранный и проанализированный материал позволяет по-новому оценить сущность, масштабы и значение данного явления, выявить его семантические связи и наметить пути для дальнейших исследований.

Исследование домашних змей как элемента народной культуры народов Европы началось довольно рано. Путешественники, посещавшие Прибалтику, уже с середины XV столетия описывали наблюдаемые ими формы почитания этих животных жившими там народами. В 1458 г. Энео Сильвио Пикколомини, впоследствии папа Пий II, опубликовал рассказ Иеронима Пражского, который, посетив Литву в качестве миссионера в 1413 году, наблюдал за тем, как местное население кормило домашних змей (Piccolomini 1551: 417). Столетие спустя, в 1517 г., австрийский дипломат Сигизмунд фон Герберштейн посетил окрестности Вильнюса и передал те же сведения, добавив, что литовцы ставят молоко в середину дома, дабы их боги его пили; затем приползает змея, которой люди поклоняются. Если с кем-то происходит несчастье, то считается, что пища, предложенная змее, была недостаточной (Герберштейн 2008: 314). Ян Длугош в «Historia Polonica» под 1478 г. привел свидетельство о культе змей у литовцев и поляков. Литовцы верят, сообщил он, что в облике змей рядом с ними живут божества (Velius 2001: I, 551). Матвей Меховский в «Трактате о двух Сарматиях» (1517) также свидетельствовал, что «литовцы ужей и змей в иных домах кормили и чтили как домашних богов» (Меховский 2009: 100). В трудах Яна Малецкого-Сандецкого («О жертвоприношениях и идолопоклонстве древних пруссов, ливонцев и других народов», 1551), Олауса Магнуса («История северных народов», 1555) и Михаэля Геберера («Aegyptiaca servitus», 1610) появились более пространные описания почитания змей балтами и скандинавами (Magnus 1555, Lib. II, cap. 24; Lib. III, cap. 1; Lib. XXI, cap. 30; Mannhardt 1936: 423, 546; Velius 2001: II, 204—205; Heberer 1610: 610). Научное изучение почитания домашних змей как формы традиционного культа древних балтов и германцев началось во второй половине XVII — начале XVIII вв., с работ С. Хэртноха, М. Претория, Т. Арнкила и Дж. Коха. С. Хэртнох в «Диссертации о происхождении и истории пруссов» (1674) и двух последующих книгах упоминал о домашних змеях как о характерном элементе традиционных верований пруссов (Hartknoch 1674; 1675; 1679; см. также: Velius 2003: III, 84). Матвей Преторий (Matthäus Prätorius) в своей работе «Deliciae Prussicae oder preussische Schaubühne» (рукопись, окончена в 1698 г.), в IV книге «О святынях древних пруссов», привел подробные, наиболее ценные из дошедших до нас из прошедших веков сведения о культе домашних змей у пруссов и других

балтских народов (Velius 2003: III, 151—153; Pretorijus 2006: 314). В «Языческой религии кимвров», опубликованной в 1691 г. и переизданной в 1703 г., Т. Арнкил уделил внимание почитанию домашних змей народами северной Европы (Arnkjel 1703: Thl. I, Cap. 8, §1—4, §23; Cap. 21, §1—5; Thl. II, Lib. II, Cap. 2, §11, §20). В 1717 г. была опубликована диссертация К. Коха, посвященная почитанию змей европейскими народами; немало внимания он уделил домашним змеям (Koch 1717). Докторская диссертация Л. А. Поппиуса, защищенная в 1752 г. в университете Турку, включает подборку данных по культуре змей, в том числе домашних, у европейских народов (Porpius 1752).

Вплоть до второй половины XIX в. это явление было известно учёным преимущественно по античным и прусско-литовским материалам. Обобщающими для античного материала стали труды Дж. Лоусона (Lawson 1910: 258—260) и Э. Кюстера (Küster 1913). Однако уже в первой половине XIX в. европейские фольклористы начинают собирать современные им сказки и предания о домашних змеях. Эти сказки и предания, записанные в разных регионах, были опубликованы в нескольких десятках сборников, объединявших сказки отдельных германских или славянских земель. Опубликованный к концу XIX в. германский и славянский сказочный материал о домашних змеях был сведен У. Яном (Jahn 1884: 292—294), затем Й. Больте и Г. Поливкой в «Комментарии к сказкам братьев Гримм» (Bolte, Polivka 1915: II, 459—465, №105; 1930, IV: 139); народные поверья о домашних змеях были собраны Э. Хоффманн-Крейером в «Словаре немецких суеверий» (Hoffmann-Krayer, Bächtold-Sträubli 1935—1936: Teil 2, 1139—1147)¹.

В XX в. в отдельных европейских странах (прежде всего в Литве, Румынии, Албании, Югославии, Болгарии, Польше) было опубликовано немало этнографических свидетельств о домашних змеях, давших исследователям новый материал. Целенаправленное исследование темы домашних змей было начато в XX в. югославскими исследователями. М. Гирц (Hirtz 1930: 243—254), М. Филиппович (Filipovic 1937: 138—139), К. Томич-Карович (Томич-Каровић 1952: 59 ff.), Т. Джорджевич (Ђорђевић 1958: 120—131), С. Кнежевич (Кнежевић 1960: 70—73) и С. Зечевич (Zeče-

¹ Э. Хоффманн-Крейер использовал материалы германоязычных народов, западных и южных славян, армян, индийцев, а также народов классической античности: греков и римлян.

vic 1971: 143) обобщили и проанализировали обширный южнославянский и античный материал и выдвинули несколько гипотез происхождения образа домашней змеи в народной традиции. Характерными чертами того периода исследования было влияние на исследователей государственной идеологии и политических блоков, отсутствие современных электронных средств передачи информации, а результатами этого — доминирование национальных фольклорных школ и информационный вакуум, который исследователям в отдельных странах оказалось трудно преодолеть. Спецификой работы над данной темой в этот период являлось изучение этнографами материалов преимущественно своего народа, с привлечением в качестве параллелей либо современных источников одного-двух соседних народов, либо античных материалов. Фрагментарность, разрозненность и труднодоступность материала по теме затрудняла работу исследователей — как этнографов, так и антиковедов и искусствоведов. Так, если немецкие фольклористы конца XIX — начала XX вв., а также И. Лувен, посвятившая теме домашних змей в фольклоре балтов отдельную книгу (Luven 2001), работая над темой домашних змей, использовали почти исключительно германский и балтский материал, с экскурсами в классическую античность, то представители национальных фольклорных школ Восточной Европы тяготели к другой крайности, базируя свои исследования на славяно-балканском материале и не привлекая балто-немецкий². Советская

² Вообще выбор исследователями параллельных материалов происходил, как кажется, довольно бессистемно. Так, польские фольклористы Б. Густавич и Э. Маевский, изучая домашних змей, привлекали польский, русский и южнославянский материал; литовская этнограф П. Дундулене, изучая данную тему, использовала преимущественно прусско-литовский материал, с некоторыми античными и скандинавскими параллелями; болгарин Д. Маринов — исключительно болгарский; югославы (М. Гириц, М. Филипович, Т. Джорджевич, С. Кнежевич, Ш. Кулишич и С. Зечевич) — югославский материал с привлечением античного, болгарского, албанского и восточнославянского; румын А. Горovej — румынский, с приведением финских параллелей; М. Тирта и Ф. фон Нопча — албанский, иллирийский и древнегреческий. Российская этнограф Т. Д. Златковская в своей статье о домашних змеях сравнительно проработала болгарский, югославский, албанский, румынский, молдавский и античный материал, но, не будучи знакома с традицией содержания домашних змей у других народов, считала изучаемое явление спецификой Балкано-Карпатского региона (Златковская 1974: 98). Болгарские исследователи привлекали славянский, албанский, румынский и древнегреческий материал (Беновска-Събкова 1992:

исследовательница Т. Д. Златковская (1974: 91—101), румынский учёный А. Горovej (Gorovei 1976: 405—413), болгарский фольклорист Ив. Георгиева (Георгиева 1993: 65—66, 123, 138), литовский фольклорист П. Дундулене (Dundulienė 1996; 2005) при изучении феномена содержания домашних змей обобщили родной и привлекли обширный иностранный материал по этой теме. Российский этнограф А. В. Гура в классической работе «Символика животных в славянской народной традиции» (Гура 1997: 307—321) обстоятельно проработал тему на общеславянском материале, с привлечением значительного числа югославских, болгарских и польских исследований и оригинальных восточнославянских этнографических сведений.

Необходимость создания сводной работы, в которой был бы обобщен европейский материал по домашним змеям, давно назрела. Отсутствие таковой не раз вводило в заблуждение не только фольклористов, но также историков-антиковедов и специалистов по античному искусству³. Уровень развития элект-

38; Георгиева 1993: 65, 123, 138). При этом ни один из этих авторов не ссылался на сводные работы Й. Больте, Г. Поливки и Э. Хоффманн-Крейера, хотя подобное упоминание прямо напрашивалось и было продиктовано самой постановкой проблемы. Напротив, И. Лувен, опубликовавшая в 2001 г. капитальный труд по домашним змеям у балтов, приводила в сравнение к балтскому германский, древнегреческий и африканский материал (Luven 2001: 297, 323—324), но не упоминала вовсе работ болгарских и югославских ученых.

³ Специалисты по римскому искусству, не пользовавшиеся сравнительным этнографическим материалом, допускали ошибочные выводы в своих работах. Г. Бойс, по-видимому, не знакомый с работами Л. Преллера (Preller 1865: 76), Дж. Лоусона (Lawson 1910), О. Зейферта (Seiffert 1911) и Э. Кюстера (Küster 1913: 62—72), энциклопедическими статьями С. Кука (Cook 1911, XXIV: 676 ff), Дж. МакКуллоха (MacCulloch 1918: 404—405), Х. Госсена и А. Штейера (Gossen, Steier 1921: 514—520) и с изложенным в них античным материалом, иллюстрирующим тот факт, что змея у древних греков и римлян являлась воплощением души человека и, в частности, хозяина дома, писал, что в античном мире змея никогда не выступала в таком качестве, но была лишь *genius loci*, покровителем жилища (Voise 1942: 16—17). А. Дюбурдьё, написавшая обширную работу по римским домашним десятилицам и обстоятельно изучившая культ пенатов в их позднейших, антропоморфных образах, места расположения их культа в доме, формы и размещение их святилищ, лишь вскользь упомянула в связи с культом пенатов о змеях, изображение которых украшает большинство посвященных пенатам алтарей и изображений (Dubourdieu 1989: 83—84). Будучи специалистом по античному искусству, но не антропологом, А. Дюбурдьё не сделала из повторяющейся почти в каждом изображении подсказки напрашивающегося вывода о том, что именно сами змеи и были изначально центральным

ронных средств хранения, копирования и передачи информации, имеющийся в настоящий момент, обеспечивает техническую возможность выполнения такой работы. Настоящая статья, по мнению ее автора, может служить первым опытом обобщения европейского материала, касающегося народных представлений о домашних змеях.

Работа с материалом, относящимся к домашним змеям, имеет определённую специфику. Во-первых, домашняя змея является одновременно и животным, и мифологическим персонажем, обладая чертами и того и другого. В образе домашней змеи сочетаются чисто реалистические черты, свойственные животному, и фантастические, присущие сверхъестественному существу. Во-вторых, сам материал разнохарактерный и диахронный. Он охватывает несколько эпох, начиная с неолита и вплоть до современности, при этом имеет довольно длительные временные разрывы, недостаточно освещённые источниками. Помимо того, источники довольно разнохарактерны (археологические материалы, освещающие доисторический период середины II тыс. до н.э., свидетельства античных писателей III в. до н.э. — V в. н.э., записи средневекового хрониста VI в., фрагменты из космографии XVI в., донесения путешественников и миссионеров XV—XVIII вв., этнографический материал XIX—XX вв.). Безусловно, на протяжении столь значительного отрезка времени представления о предмете почитания/содержания могли значительно измениться, при том, что формы этого почитания или содержания могли сохраняться на протяжении всего этого периода почти без изменений и, таким образом, содержать в себе весьма архаичные черты. При этом зачастую фрагменты представлений о домашних змеях сохранились в переплетении с другими фольклорными сюжетами, с волшебными сказками, поверьями о магической силе змей и элементами христианской культуры, что усложняет вычленение традиции, связанной непосредственно с домашними змеями. Зачастую эти представления оформлялись в виде визуальных объектов, при утрате изначальной устной традиции. Для обеспечения целостности

и непрерывности восприятия предмета исследования в статье используется ретроспективный метод, позволяющий нивелировать разнобразие источниковых форм и игнорировать временные разрывы. В настоящей статье материал изложен по этническому принципу: рассматриваются поверья о домашних змеях, присущие тому или иному народу или группе родственных народов; затем полученный материал сводится в таблицу и анализируется. Из сведенного в таблицу материала делаются заключительные выводы.

Имея в виду двойственный характер домашней змеи (как мифологического персонажа и одновременно как домашнего животного), можно выделить три формы присутствия змей в домах европейцев.

1. Присутствие змей в домах в качестве домашних животных (бытовое содержание).

2. Присутствие змей (животных) в домах в качестве объектов домашнего культа.

3. Представление о присутствии в домах богов/духов-хранителей, имеющих облик змей, при неопределённости наличия или отсутствия самих змей в домах.

В соответствии с этими представлениями, также и контакты домашней змеи с человеком можно поделить на два рода. Контакты первого рода — утилитарно-бытового свойства, наблюдаются в тех областях, где домашняя змея является обычным домашним животным. Контакты второго рода — мифологические — наблюдаются в тех местах, в которых змея считается (зримым или невидимым) духом дома. В первом случае содержание змеи дома почти не отличается от содержания других домашних животных, например, кошки. Ее поят молоком из миски, кормят сырыми яйцами и другой пищей. Во втором случае змея, содержащаяся в доме, считается выполняющей роль хранителя дома, достатка и благополучия членов семьи и здоровья скота. На ее появление в доме или во дворе обращается особое внимание, а в определённые дни года ее стараются вызвать из норы, в которой она обитает, для получения от нее благоприятных предзнаменований⁴.

объектом поклонения, самими пенатами, не уловила индосказательного характера этимологии слова *penates* («те, что в пенусе») как эвфемизма, заменяющего табуированное название существ, почитавшихся в доме. И. Лувен, не знакомая со всем корпусом европейского этнографического материала по теме и пользовавшаяся ограниченным кругом источников, порою приходила к выводам, страдавшим неполнотой (Luven 2001: 142, 311).

⁴ Зачастую грани между этими видами отношения к домашней змее размыты. Г. Базлов пишет: «В районе с. Млево и д. Поляны (Удомельского р-на Тверской обл.) сохранился обычай ставить домовому [по реконструкции Г. Базлова, ужу] блюдце с молоком в коридоре и во дворе... Любопытно, что в 30-ти километрах севернее “кормление” ужа часто совершенно утилизированно и ритуально почти не отличается от кормления кошки» (Базлов 2004). Конечно, отнесение представления к тому или иному типу находится в прямой зависимости от того, обитали ли змеи в доме

Доисторический период

По всей видимости, уже в каменном веке почитание змей как патронов жилища являлось частью бытовой традиции европейских народов. Наиболее ранние археологически зафиксированные артефакты, которые можно рассматривать как свидетельства представлений о змеях как хранителях дома и домашнего очага, относятся к неолиту. На неолитическом поселении Предоница культуры Винча близ Приштины в Словении глиняная фигурка свернувшейся в клубок змейки была найдена на территории небольшого дома (Galović 1959: 25; Gimbutas 1974: 96; Stipčević 1981: 57).

Греки

Почитание змей было распространено по всей Греции, засвидетельствовано уже в минойскую и микенскую эпохи и было для древних греков одним из наиболее характерных традиционных представлений (Томпсон 1953: 112; Георгиева 1993: 124). Дж. Лоусон, изучавший рудименты древнегреческих верований в современном греческом фольклоре, утверждал, что грекам с древнейших времен было свойственно представление о гениях дома, которые представлялись в облике змей (Lawson 1910: 258). Уже на древнем Крите специально для содержания в доме змей делали низкие столики, на которые ставили для змей молоко. А. Эванс считал, что змеи почитались на Крите как хранители дома, а изображение их на сосудах ползущими к венчику, к краю, туда, где должна располагаться пища, молоко, вода или иные жидкости, является отражением реальной ситуации: люди кормили

их, в частности, как он полагал, медом (Evans 1935, IV: 155). По мнению ряда учёных, культ змей у греков вырос из домашнего культа, а знаменитая критская «богиня со змеями» среднеминойского периода (2000—1600 гг. до н.э.), фаянсовую фигурку которой обнаружил А. Эванс в тайнике Кносского дворца под алтарем, изначально была домашней змеей-покровительницей (Георгиева 1972: 162). По-видимому, каждый частный критский дом имел святилище, где, наряду с другими предметами, находились фигурки и сосуды с рельефными изображениями змей (Evans 1935: 74—75, 141, 152 ff.). В микенскую эпоху змеи считались покровителями городов и крепостей (Георгиева 1993: 124). На культовом участке конца XIII в. до н.э. в Микенах У. Тэйлор в процессе раскопок 1968—1969 гг. обнаружил два святилища с остатками колонн и центрального очага, с культовыми женскими статуэтками и другими предметами культа, среди которых было 17 свернувшихся в кольца змей, изготовленных из разноцветной терракоты (часть из них — с приподнятыми головами) (Taylour 1969: 93, Pl. IX: a, b; 1970: 270—280; Бартонек 1991: 208)⁵. На Кипре домовый гений *толакос* также имел вид змеи (Георгиева 1993: 138, прим. 97). Древние греки приручали неядовитых эскулаповых змей, и те поселялись в домах, ловили мышей. Считалось, что жилище змеи в доме человека располагается в фундаменте, и нередко какая-то дыра или щель в полу рассматривалась как вход в их жилище (Lawson 1910: 260). В древней Греции также был распространен обычай закапывать голову неядовитой змеи под порогом дома; она привлекала в дом счастье (Георгиева 1993: 138, прим. 97). «[Античные] греки верили, что каждое место в городе или деревне, постройка, гора, река, дерево, каждая стена, дверь или очаг охраняются своим собственным гением, который изображался в облике змеи», — писал Хоуи (Howey 1955: 340).

Домашнее содержание змей в классическую эпоху было во многих областях Греции и Македонии весьма распространенным явлением. Змеи содержались в домах в качестве домашних животных. Лукиан (ок. 120 — после 180 гг.) наблюдал это в Пелле, в Македонии, и описал в своем «Алексадре»: «В Пелле они [Александр и его спутник] увидели огромных змей, вполне ручных и настолько безобидных, что их могли кормить женщины; они спали с детьми, позволяли себя топтать и не сер-

в действительности. В то же время последнее не всегда было наверняка известно и зачастую держалось в тайне (на это указывает албанский и болгарский материал). В южнославянской, греческой и немецкой традициях домовая (или храмовая) змея показывалась людям лишь в особых случаях (чаще всего предвещала смерть хозяина дома или опасность, угрожавшую городу). Валерий Максим, описывая случай, связанный с переносом в Рим из Эпидавра культа Эскулапа, сообщает, что Эскулап отправился в Рим из Эпидавра в образе змеи. И вот, пишет Максим, когда в Эпидавр прибыли римские послы, «змея, которую эпидаврийцы почитали как принадлежавшую Эскулапу и которую редко видели, разве что по божественному соизволению, начала плавно скользить по оживленному кварталам города» (Валерий Максим 2007: 51; курсив мой — А.Б.-Г.). При этом сама эта змея была объектом поклонения в Эпидавре, о чем свидетельствует следующий пассаж Максима о том, что римляне «получили наказания от опытных людей в отношении культа змеи» (Валерий Максим 2007: 51).

⁵ Относятся к позднеэлладскому III периоду (ЛН III В2), 1250—1180 гг. до н.э. Сейчас хранятся в Археологическом музее Микен.

дились, когда их мяли руками; они кормились молоком, беря грудь совсем как младенцы» (Лукиан 2001, II: 319)⁶. Плутарх передает, что мать Александра Македонского Олимпиада в середине IV в. до н.э. держала змей в своем доме в Пелле, и даже в постели: «Однажды увидели также змея, который лежал, вытянувшись вдоль тела спящей Олимпиады; говорят, что это больше, чем что-либо другое, охладило влечение и любовь Филиппа к жене, и он стал реже проводить с нею ночи — то ли потому, что боялся, как бы женщина его не околдовала или же не опоила, то ли считая, что она связана с высшим существом, и потому избегая близости с ней» (Плутарх 2007: 816). Обычай содержания змей в постели женщины и младенца, по-видимому, получил отражение в мифе о фиванском герое Геракле, задушившем в младенчестве двух заползших к нему в постель змей. По одной из версий мифа, две безвредные змеи были подсланы к Гераклу и его брату Эврисфею их отцом Амфитрионом и матерью Алкменой, которые желали при помощи животных выяснить, кто из близнецов полубог (MacCulloch 1918: 411). Павсаний рассказывает, что правитель Амфиклеи (Фокида), подозревая заговор против своего маленького сына, посадил его в сосуд и скрыл его в той части страны, где, по его мнению, ребенок будет находиться в безопасности. На ребенка хотел напасть волк, но дракон, обвинившись вокруг сосуда, зорко его оберегал. Когда отец пришел за ребенком, считая, что дракон хочет причинить вред его сыну, он, пустив в него дротик, убил как дракона, так, вместе с драконом, и своего сына. Но, узнав из рассказов пастухов, что он убил благодетеля и сторожа своего сына, он организовал погребальный костер одновременно в честь и дракона, и сына (Pausanius X, XXXIII, 5). Продуктом эволюции веры в домашнюю змею-покровительницу, вероятно, следует считать сюжет о благодарной змее в эллинистических сказаниях. В нем фигурирует мужчина или мальчик, спасший попавшую в беду змею, взявший ее к себе в дом, где она спала и ела вместе с хозяином. Позже, когда этого мужчину (или мальчика) постигает несчастье, благодарная змея спасает своего покровителя и наделяет его всяческими благами (Maخ 1889: 95 ff.). Элиан (ок. 170 — после 220) в своем труде «О природе животных» приводит греческую сказку о детеныше змеи,

росшем вместе с одним аркадским мальчиком и «по обыкновению, спавшим рядом с мальчиком на его постели». Родители мальчика, испытывая боязнь к змее, не стали, однако, убивать змееныша, а отнесли постель мальчика вместе со змеенышем в лес и, когда змееныш выполз, унесли мальчика обратно. Далее в сказке рассказывается о том, что змея стала жить в лесу, и что, когда мальчик, повзрослев, подвергся в том лесу нападению грабителей, змея, узнав его голос, напала на грабителей и спасла его (Aelian. De charact. animal. VI, 63; Поздняя греческая проза 1960: 536).

В классическую эпоху в частных домах существовали святилища, в которых (вероятно, наряду с культом других божеств) отправлялся культ домашних змей. Местонахождение такого святилища в домах могло быть различным. В контексте изучения локализации мест поклонения домашним змеям в жилище любопытно свидетельство Теофраста, писавшего о «суверном муже», который, увидев дома змею, ставит святилище (героон) на том месте, где ее обнаружит (Theophr. Charact. 16). Интересно также свидетельство Теренция о том, что появление змеи в доме считалось зловещей приметой (Terent. Phorm. V. 705—707). В классической Греции змея (не обязательно домашняя) часто выступала двойником человека, воплощением его духа. Порфирий сообщает, что, когда умер глава школы неоплатоников Плотин, с одра соскользнула змея и скрылась в расщелине стены (Porphyrius. Vita Plotini II; Клингер 1911: 158). О перипатетике Гераклите Понтийском рассказывали, что, когда он умер, его тело исчезло, и на ложе появилась его любимая змея (Клингер 1911: 162).

Змея в античной Греции могла быть божеством-хранителем не только индивидуального дома, но и всего города или определенной местности. В этом случае по ее поведению предсказывали будущее города. Геродот приводит рассказ о большой змее, жившей на афинском Акрополе. Эта змея, жившая в Эрехтейоне, во время второго персидского нашествия не притронулась к медовому пирогу, который ей подносили каждый месяц, и покинула своё святилище, что было расценено современниками как знак того, что божество-хранитель (т.е. Афина) покинуло город, и было принято решение об эвакуации жителей (Herodot. Hist. VIII, 41). Элиан рассказывает о том, что в Эпире все жители один день в году с большой пышностью и торжественностью отмечают праздник, посвященный Аполлону. Здесь существовала роща, посвященная этому богу, окруженная огороженным участком, в котором жили змеи. Эти змеи

⁶ «Подобные змеи водятся в этой местности в изобилии, поэтому в древности распространилось предание об Олимпиаде; я думаю, что она спала с такой змеей, когда была беременна Александром», — добавляет далее Лукиан (2001, II: 319).

считались питомцами бога. В определенный день жрица-девственница входила на этот участок, неся змеям пищу. Если при приближении жрицы змеи смотрели на нее благо-склонно и охотно принимали пищу из ее рук, верили, что это указывает на год процветания и свободы от бедствий. Если же змеи боялись ее и отказывались от пищи и приношений, это означало, что жителей Эпира ждет противоположное сказанному выше (Aelian. De charact. animal. XI, 2; Aelian 1959: 359).

Зевс Ктесий, то есть Зевс Приобретатель, имевший облик змеи, почитался в качестве духа-хранителя дома и имел посвященные ему алтари по всей Греции (Nilsson 1906: 25; 1927: 80—82, 96, 284). Он почитался также под дорическим именем Пасий. Оба слова — Ктесий и Пасий — означают «Приобретатель». Иногда этот эпитет употреблялся без добавления имени Зевса (Nilsson 1955: 92—93). Менандр называл Зевса Ктесия покровителем кладовых, защищающим их от воров (Kock 1888: 149, frag. 519). Известно, что его изображение ставили в амбарах. По свидетельству другого аттического автора, Антиклида, культ Зевса Ктесия, отправлявшийся в Афинах главой домохозяйства, имел своим объектом не «изображение» божества, а приносимую этому божеству пищу. Антиклид называет эти приношения «semeia» (знаки, или символы). Эти «знаки» представляли собой кувшины или амфоры, ручки и плечики которых были украшены шерстяными нитями. В них наливали свежую воду, масло и клали туда всевозможные плоды и злаки (Larson 2007: 21). Эта смесь называлась «панспермия» или «панкарпия». Эти сосуды выставлялись в кладовой как «знак» Зевса и служили для привлечения в дом богатства. Безусловно, эти «знаки» являлись пищей для домашнего бога, который должен был явиться в образе змеи и съест ее. Само имя Зевса Ктесия или Пасия указывает на его функцию приобретения богатства. Зевс Ктесий иногда даже изображался в облике змеи (Harrison 1903: 17—20; Larson 2007: 21). В другом своем воплощении — Зевс Мелихий (Мягкий) — этот бог также мог изображаться в виде змеи, что подтверждает изображение на рельефе из Пирея (ок. 400 г. до н.э.) (Larson 2007: 23, рис. 2: 2). Зевс Мелихий был ответственен за материальный достаток. Его культ носил личный или семейный, не общественный характер. Ксенофонт описывает, как он однажды столкнулся с недостатком денег, служа наемным командиром в Малой Азии. Ясновидящий сказал ему, что причиной финансовых затруднений было его пренебрежение жертвоприношениями Зевсу Мелихию.

Ксенофонт согласился, что, хотя он дома регулярно совершал эти приношения, он не делал этого с тех пор, как покинул Грецию. На следующий день он принес в жертву богу путем всесожжения двух свиней, и милость божества не замедлила проявить себя в виде вернувшейся к Ксенофону лошади, которую он был вынужден продать (Xenophon. Anab. 7. 8, 3—6). Кюстер в своем исследовании справедливо утверждал, что Зевс Ктесий и Зевс Мелихий изначально «были собственно домашними богами», «отголоском старого обычая почитать в змеином облике души предков, которые приносили семье счастье и достаток» и «что от этих змееобразных богов домашнего очага пошел обычай держать прирученных домашних змей» (Küster 1913: 145). У греков существовало еще одно божество, изображавшееся в виде змеи. Оно условно называлось ἀγαθὸς δαίμων («Добрый дух» или «Добрая сила»). Его имя встречается уже на одном из домашних алтарей Феры. Возлиянием Доброму духу служили несколько капель неразбавленного вина, выплеснутые на пол в конце каждой трапезы. В римское время в Греции сохранялось представление о змее как о духе-хранителе дома, города или крепости. Так, сохранилось предание об основании Царьграда императором Константином, в котором упоминается, что, когда Константин стоял возле крепости, из земли вылезла змея, которую одни хотели убить, а другие бранили их, утверждая, что та змея была духом-хозяйном крепости, и ни в коем случае не следует ее убивать (Арнаутов 1920: 308).

Содержание и почитание домашних змей сохранились в Греции вплоть до нового времени. Посетивший Стамбул в 1556 г. Ожье де Бюсбек (Ogier de Busbecq) писал, что в доме, где он остановился, жила змея, которую хозяева держали для ловли мышей (Forster 1881, I: 202—203). По представлению греков XIX столетия, под фундаментом каждого дома жила змея, которая охраняла, защищала и благословляла дом. Без неё дом не смог бы устоять. Когда дом сносили или он разрушался сам, змея, жившая в нём, уходила и искала другой дом, чтобы сделать его своим жилищем (о. Закинф; Беотия, Арахова; см.: Schmidt 1871: 185). Поэтому змея считалась священной и неприкосновенной, её оберегали и ухаживали за ней, как за желанным гостем. На Закинфе жители время от времени клали хлеб в нору, которую они считали входом в её жильё. Если жильцы видели змею внутри дома, то это считалось сулящим счастье знаком, и люди остерегались того, чтобы спугнуть или обидеть этого доброго покро-

вителя (Schmidt 1871: 185). В Арахове (горный посёлок в Беотии неподалеку от Дельф) старались не приближаться к змее, которая появилась в доме. Ей выкрикивали приветствие или несколько дружелюбных фраз, например, “σὸ καλό” («всего хорошего») или “στὴ δουλεία σου, νοϊκοκύρη μου!” («за работу, хозяин мой!»), или “νά δ νοϊκοκύρης, νά δ φύλακας, νά τὸ στοίχειὸ τοῦ σπιτιοῦνας” («вот он, хозяин, вот он, сторож, вот он — стихия мой»), к ним также добавляли предупреждение для присутствующих: “τυράτε ὡὰ μὴν τὸ σκότης κανένας” («следите, чтобы его никто не убил») (Schmidt 1871: 185). В XX в. появление домового змея трактовалось как доброе предзнаменование, поскольку появлялся дух-хозяин дома (Lawson 1910: 248). Если грек обнаруживает змею в доме, он встречает ее приветствием вроде «Добро пожаловать, госпожа этого дома (хранитель, дух-хранитель нашего дома), я твой послушный раб» (Нильссон 1998: 98). Лоусон сообщал, что в современной ему Греции (начало XX в.) во время праздника в честь святого, чье имя носит хозяин дома, он (хозяин) иногда совмещал поклонение одновременно христианским и языческим божествам-покровителям, возливая молоко возле отверстия, ведущего в подземное жилище *гения*. Если случится в той норе быть змее, и поток молока заставляет ее быстро выползти наружу из своего убежища, ее появление в доме приветствуется молчаливым восхищением или несколькими негромко произнесенными словами приветствия, потому что считается, что «страж дома», *νοϊκοκύρης*, или *τόπακας*, как его иногда называют, испугается любого звука или резкого движения (Lawson 1910: 260). В Кефалонии (на острове Самос) доброго гения — стража гумна представляли себе в образе змеи и полагали очень счастливым знаком, если змея случайно проползала мимо сложенных в амбар бунтов (мешков) зерна (Schmidt 1871: 187). Жительницы острова Лерос накануне нового года (приходящегося в Греции на 1 сентября) ставили на стол посередине комнаты поднос со свежим мясом, чтобы добрый дух в образе змеи, который охраняет дом, мог ночью поесть (Календарные обычаи 1978: 277). Лев Аллатий (1586—1669) сообщает, что в его время, согласно обычаю, распространённому на Хиосе, 1 января на рассвете отец семейства (или, в отсутствие такового, мать семейства), держа в руках корзину, наполненную всевозможными фруктами, сладостями и хорошим белым хлебом, три раза проходил по всему дому и, бормоча добрые пожелания, разбрасывал еду. Ожидалось, что это принесёт благополучие дому на весь но-

вый год (Allatius 1645: 174). Согласно народным поверьям острова Хиос, своим появлением змея предвещала будущие события, касающиеся дома, к примеру, неожиданное возвращение отсутствующего хозяина дома (главы семьи) (Schmidt 1871: 185). Менее всего, по представлениям греков, следует причинять домовому змее физическую боль или насилие; «последствием такого действия, хотя бы оно и было сделано всего лишь по неосторожности, будут незамедлительны и ужасны; сам дом падет, или член семьи, виновный в причинении обиды, погибнет таким же образом, каким он убил змею» (Lawson 1910: 260; Schmidt 1871: 186—187; Allatius 1645: 167). Б. Шмидт привел несколько примеров из греческого фольклора середины XIX столетия, записанных на острове Закинф, свидетельствующих об этом⁷.

⁷ №1. Один крестьянин разбогател и построил в своей деревне большой дом. Как-то раз один его ребёнок пошёл в сад и увидел там домовую змею, растянувшуюся в траве. Он приблизился к ней и начал играть и забавляться с ней. Змея лизала руки ребенка и обвивалась вокруг его ног. Когда отец увидел всё это из окна, он с громким криком поспешил вниз, потому что полагал, что его ребенку угрожает опасность. Испугавшись, змея спаслась от них бегством. На следующий день её нашли полуживой от испуга и огорчения из-за того, как с ней обошлись. Как только её коснулись, чтобы выбросить прочь, она умерла; в этот же миг весь дом содрогнулся и рухнул.

№2. Однажды летом одна домовая змея вылезла из своего жилища и, шипя, проползала мимо хозяина дома, одного крестьянина, который как раз копал землю. Он, не зная, что эта змея — покровитель его дома (добрый гений), поднял свою лопату и начал её бить. Полная негодования змея уползла назад в свою нору. На следующий день — это было воскресенье, — когда крестьянин вместе с женой пошёл в церковь, змея выползла в дом, разорвала лучшее, что было из одежды, которую она там нашла, и забрала с собой маленького ребенка, которого родители оставили в жилище. Некоторые женщины, жившие по соседству, видели это и рассказали о том вернувшемуся отцу. И он, чтобы смягчить гнев змеи, взяв хлеб, пошёл к входу в её жилище и позвал её. В ответ на зов появилась змея вместе с похищенным ребёнком, который был жив и невредим, и приняла преподнесённый ей хлеб. Но вместе с тем она сказала крестьянину, чтоб он впредь был осторожен и не обращался с ней плохо, что она обладает силой навредить ему и всей его семье.

№3. Один крестьянин из Болимаиды (Bolimaids, деревни на Закинфе) однажды отправился в город к своему господину (хозяину арендуемой им земли). Когда он стоял в его доме у кухонного окна, он вдруг увидел, как большая змея выползает ему навстречу из дыры в полу. Он схватил вертел и проколот им змею, после чего смеясь, поднял её и выкинул в окно. Через год он отправился в трактир и попросил вина. После того, как он много выпил, он пошёл в город к своему господину. Придя в дом, он сел со слугами за стол на кухне. Во время еды он поругался с одним из слуг, и тот в гневе вскочил, схватил вертел и проткнул его им насквозь.

Образ змеи широко представлен на древнегреческой керамике. Изображение змеи, ползущей по плечу, горлу или ручке сосуда по направлению к его горлу, представлено на многочисленных образцах керамики, хранящихся в музейных собраниях Европы. Это изображение змеи, ползущей к предлагаемой ей пище, на наш взгляд, может быть связано с представлением о змее как о хранительнице достатка дома, хранительнице и обитательнице кладовых, со стремлением добиться ее расположения.

Италийцы

Почитание домашних змей было широко распространено у древних римлян. Плиний называл змей полуодомашненными существами и признавал, что римляне повсюду их держат в домах в спальнях (Plin. Nat. Hist. XXIX, 72). Он же свидетельствовал о том, что «голова неядовитой змеи, зарытая под порогом дома, ... делает дом счастливым» (Plin. Nat. Hist. XXIX, 67). У римлян не только дом, но также и вообще любое место имело своего гения, который обыкновенно представлялся в виде змеи. Сервий в комментариях к «Энеиде», а именно к тому месту, где Эней устраивает поминальный пир в честь своего умершего отца, и во время пира появляется змея и пробует приношения, пишет: «не существует места, у которого не было бы своего гения; последний обычно появляется в облике змеи» («Nullus locus sine genio, qui per anguem plerumque ostenditur») (Servius. Comment Vergil. Aeneid. V, 86; Lawson 1910: 258). Причем по поведению змей, живущих в определенной местности, римляне, как и греки, судили о будущем этой местности, о ее благополучии. Так, по поведению священных змей, живших в роще Юноны Соспиты в Ланувии (Лациум), судили об урожае будущего года (Küster 1913: 143). Г. Бойс в своем исследовании, посвященном семантике изображений змей в святилищах римских домов, отмечал, что «исследование домашних святилищ Помпей и Геркуланума — единственных мест, в которых хоть сколько-нибудь сохранились памятники римского домашнего культа, — показывает, что [изображения] змей были наиболее выдающимся элементом большинства святилищ» (Bouse 1942: 13). В историческую эпоху домашние змеи у римлян на-

зывались *пенатами* (*penates*). А. Дюбурдые в обстоятельном исследовании, посвященном древнеримским пенатам, исследовала этимологию слова *penates* (которое она трактует как *ceux de penus*, «те, что в пенусе») (от лат. *penus* — «еда, провизия», а также, по видимому, место их хранения), а также (на материале Помпей, Геркуланума и Стабиев) локусы культа пенатов в доме, формы и месторасположение посвященных пенатам святилищ. Согласно ее исследованию, местом культа пенатов в доме мог служить как весь дом в целом, так и отдельная его часть, изначально, как считает автор, кухня (Dubourdieu 1989: 64, 66), а также агриум, перистиль, стена, ограждающая сад, или, гораздо реже, вестибюль (*fauces*), коридор (*attendant*) или таблинум (Dubourdieu 1989: 67). Текст «Аттических ночей» Авла Гелия (ок. 130 — после 170 гг.) свидетельствует о том, что уже во II в. н. э. понятие *penus* было для римлян довольно абстрактным и включало в себя целый комплекс представлений, а семантика и этимология этого слова были уже в значительной мере неясными. Так, «*repus* есть вино и пшеница, и растительное масло, и чечевица, и бобы, и все такое прочее»; «*repus* есть то, что является съедобным, или то, что годно для питья; что находится у отца семейства, либо у детей его... и не создает нужды»; а также всё, «приготовленное для упряжек, используемых хозяевами». К *peni* «относят и древесину, и хворост, и уголь, то есть то, из чего приготавливался *penus*»; земли в поместье, которые более-менее используются в течение года, тоже есть *penus* (Aulus Gellius, IV. I, 7, 17, 20—23). Из сказанного следует сделать вывод, что во II в. н. э. слово *penus* означало совокупность домашнего имущества: съестных припасов, хозяйственного инвентаря, земельных угодий, т. е. всего того, что составляло достаток семьи. Слово же *penates* означало, очевидно, духов, живущих в поместье и благословляющих своим присутствием всё находящееся в нем имущество. Помимо пенатов, римская традиция знала культ гениев места (*genii loci*), которые также изображались в виде змей. В этом виде они, например, изображены на фреске из терм Тита (рис. 1).

В римской традиции почитание пенатов и гениев места было тесно связано с почитанием гениев живших в доме людей. Трудно даже четко разграничить образы духов дома и личных гениев его жильцов. И те и другие, если имели какое-либо визуальное воплощение, то представлялись чаще всего именно в образах змей. Исследователями римской истории принята интерпретация змей, изображаемых на домашних святилищах, как

Затем он выкинул труп через окно в навозную кучу, чтобы скрыть это дело от своего хозяина. И это случилось в тот же день и час, в который он год назад убил змею (Schmidt 1871: 185—187).

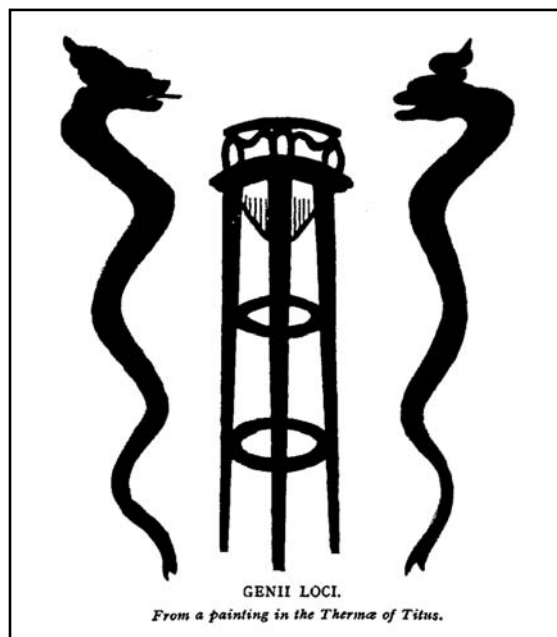


Рис. 1. *Genii Loci*. С изображения в термах Тита (по Howey 1955: 341).

Fig. 1. *Genii Loci*. From a painting in the Thermae of Titus (after Howey 1955: 341).

воплощений гениев (*genii*) хозяина и хозяйки. Змея-самец, символизовавшая гения хозяина дома, его производительную силу (*genium* — от *genus* — «потомство, род, происхождение»), носила имя собственно *genius* или *serpes draco*; змея-гений хозяйки, его супруги, звалась *Juno* (Арнаудов 1920: 310). Если хозяин дома не был женат, змея изображалась одна (Preller 1881—1883, I: 76; II: 195—196; Wissowa 1912: 176; Perls 1937: 28; Воусе 1942: 15—16). Гений сопровождал человека всю жизнь, от часа рождения до смерти, как невидимый спутник и советник, готовый разделить с ним добро и радость и попереживать ему в тяготах (Preller 1883, II: 195). Гениям приносили в дар, особенно в дни рождения, вино, цветы, благовония, поджаренный хлеб, посыпанный солью. Иногда в их честь жертвовали свинью; однако Цензорин писал, что гениям не принято было приносить в жертву кровь или убитую плоть, так как эти приношения делались в день рождения, и не следовало отнимать жизнь другого существа в тот день, когда она была дарована имениннику. Арриан писал, что гении доставляют богам молитвы людей и ходатайствуют за просителей перед богами (Howey 1955: 340). По этой причине римляне кормили в своих домах и собственно змей и ухаживали за ними; в противном случае, как считалось, дому грозило истребление пожаром (Howey 1955: 338). Римлянами появление домаш-

ней змеи в постели младенца рассматривалось как благоприятный знак, ее смерть влекла за собою и его гибель. Цицерон упоминал змею, которую ночью обнаружила няня в постели маленького Квинта Росция (126—62 гг. до н.э.), впоследствии известного актера. Отец Росция обратился к гаруспикам, которые предрекли, что мальчик, когда вырастет, превзойдет всех славой и добродетелью (Cicero. *De divinat.* I, XXXVI, 79). Связь змеи с жизнью и смертью человека иллюстрируют рассказы Цицерона, Плиния, Плутарха и Валерия Максима о Тиберии Гракке старшем (ум. 154 г. до н.э.), обнаружившем в своем доме двух сплетенных змей. Гаруспики, к которым он обратился за советом, объявили, что он должен убить одну из них; при этом, убив самца, он вскоре сам умрет, убив же самку, он лишится жены. Тиберий сделал первое и в скором времени, действительно, умер (Cicero. *De divinat.* I, XVIII, 36; II, 29; Plin. *Nat. Hist.* VII, 122; Valer. Maxim. IV, 6, 1; Plut. *Tiberius Gracch.* I; Клиnger 1911: 157—158; Bolte, Polivka 1930: IV, 139, №92). Аналогичное предание Юлий Обсеквенс передает о Дидии Лелии — легате Помпея. Лелий, однажды войдя ночью в спальню, увидел на кровати жены двух змей. Они разбежались в разные стороны, — и легат, немного спустя, погиб в борьбе с Серторием (Клиnger 1911: 158). «И здесь и там, — комментирует римских авторов В. Клиnger, — само собой напрашивается предположение, что покоящиеся на ложе змеи — души супругов: оттого-то смерть или разлука первых влекут за собою конечную разлуку последних» (Клиnger 1911: 158). Авторы «*Historia Augusta*» (кон. III — 1-я треть IV вв.) писали о змее, присматривавшей за мальчиком или охранявшей сон будущего императора Септимия Севера (MacCulloch 1918: 411).

В Риме II—I вв. до н.э. отношение к змеям было уже двойственным. С одной стороны, в Риме змеи содержались в храме *Bona Dea* (Macrobius. *Saturn.* I. 12. 25; Plutarch. *Caesar.* 9; MacCulloch 1918: 409). С другой — встреча со змеей на городской улице или ее присутствие в храме или на могиле в этот период рассматривались как неожиданные и скорее нежелательные, о чём говорят фрагменты Горация, Проперция и Юлия Обсеквенса (Horat. *Carmina.* III 27, 7—8; Propertius. IV 7, 53; Obsequens 1679: § 66, 69). Змей, встреченных в храме, согласно Юлию Обсеквенсу, римляне в этот период побивали камнями (Obsequens 1679: § 102; Клиnger 1911: 162).

В имперское время домашняя змея, почитавшаяся прежде как воплощение духа дома, превратилась в домашнее животное, отноше-

ние к которому зачастую уже не было связано с представлениями о духах-хранителях дома и которое использовали, в частности, римские матроны для того, чтобы в жаркие дни охладить шею и грудь (Martial. VII, 87; Марциал 1994: 196; Plin. Nat. Hist. XXIX, 4, 72). Спекулируя на эту тему, Дж. МакКуллох писал, что, «без сомнения, гречанки и римлянки, державшие змей в качестве домашних животных, предпринимали с ними похотливые действия» (MacCulloch 1918. 410). Домашние змеи жили и в императорских дворцах. Тиберий держал змею в качестве домашнего животного и любил ее самостоятельно кормить. Когда ее съели муравьи, Тиберий счел это для себя недобрый предзнаменованием, очевидно, считая свою жизнь тесно связанной с жизнью этой змеи (Suetonius. Vita Tiberii, 72; Клингер 1911: 158). У Клавдия змея жила в спальне (Tacit. Annal. XI, 11). Смысл содержания змей в этот период был в значительной мере утерян. Уже Цицерон, упоминая о случае, произошедшем с Тиберием Гракхом, писал: «Гай Гракх написал М. Помпонию, что его отец, поймав в своем доме двух змей, пригласил по этому поводу гаруспиков. Но почему именно по поводу змей, а не ящериц, не мышей? Не потому ли, что последние постоянно попадают в доме, а змеи — нет?» (Cicero. De divinat., II, 29).

В новое время у итальянцев кое-где, в основном на островах, сохранились рудименты почитания домашних змей. Сардинцы, по свидетельству Б. де Ласепада, в XVIII в. содержали дома змей как животных, несущих благоприятные предзнаменования (Deane 1833: 242). Сицилийцы в XIX в. знали ужа, который «обвивается вокруг ног коровы и сосет у нее молоко», и называли его *'mpastura vacchi*, «пастухом коров» (Pitrè 1889: III, 358).

Албанцы

По албанским поверьям, каждый дом имеет своего стража в образе большой пестрой змеи (Hahn 1854: 200). Считается, что такая змея должна жить в каждом доме, без исключений, так как она является его хранительницей. Без змеи в доме не могло быть много детей и богатства (Tirta 2004: 154). «Во всех экспедициях мне не удалось найти ни одного примера, — писал албанский этнограф М. Тирта, — когда бы змея, живущая где-то в доме или вблизи него, не считалась бы змеей-хранительницей дома» (Tirta 2004: 153—154).

Домашняя змея в разных областях Албании имеет разные имена. В муниципальных округах близ г. Тепелена, Братайе

(г. Влера), Дарве (г. Берат), Мюзече ее называют *виторэ*, в Средней Албании *болла*⁸ или *виторэ* (Norcsa 1913: 17—18)⁹. В средней и северной Албании домашнюю змею чаще всего называют *болла э штэпис*. На юге страны, в Курвэлеше и Химаре, Кукэс и Мирдита ее называют либо просто *болла*, либо *болла э штэпис*. В областях Никай-Мэртур, Дукаджин и Большая Мальсия обычно называется *итокэси* или *токэси* («земной», потому что «она господствует на той земле, где и обитает»), реже *дж'арпри* и *штэпис*. В горных областях Албании (Албанские Альпы) домашнюю змею называют *брэвой* или *брэва э штэпис*. В Северной и Средней Албании и в Косово домашнюю змею называют *ора э штэпис*. Также она может называться *виторья э штэпис болла э штэпис*, *итокси* и *штэпис* (Tirta 2004: 148—149, 153—154).

Согласно полевым материалам, собранным М. Тиртой, домашней может быть только особый вид змеи. При этом часто не дается четкого объяснения, как отличать домашних змей от остальных. На юге Албании (в Ляберии, Томоррице и других частях Албании), а также на севере верят, что домашняя змея черного цвета и с шерстью на голове, либо с золотыми рогами. В народных сказаниях домашняя змея является обычно существом женского пола. Все виды змей, которые жили в щелях стен дома, на крыше дома, в сарае или где-либо вблизи дома, считались хранительницами дома (Tirta 2004: 152—153).

По албанским поверьям, домашняя змея обычно живет в щели стены главной комнаты,

⁸ Боллой называют также змею больших размеров, которая живет в густых лесах и вблизи водных источников. Она душил охотника, обвиваясь вокруг его тела. Считается, что слово *болла* при обозначении домашней змеи имеет символическое значение. Под величиной здесь имеется в виду не ее большой размер, а сверхъестественная природа (Tirta 2004: 153).

⁹ Слово «виторэ» в народе означает: хранителя домашнего очага, которым является короткая и упитанная змея; женщину, которая родила много детей; фат (мойр), которые, согласно преданию, приходят к люльке младенца в третью ночь после его рождения, чтобы определить его судьбу (Hahn 1854: 162, 201). По интерпретации Д. Камарды, «*Виторія, счастливая судьба, фортуна благоприятная*. Так называют еще маленькую змею, которая находится в доме и встречается в религиозных суевериях как *гений, оберегающий дом*. К ней обращаются за советом. Этимология этого слова, думаю, происходит от *bite*, или *bitte*, мн. ч. от *βίτε*, год (Fétos), квази-причастие глагола *βίττοϊε* (*βιτεροϊε* = *стареть*)» (Camarda 1866: 70, прим. 122). В южной Албании слово «виторэ» также используется в переносном значении, когда говорят о проворной и красивой девушке; эти качества приносят счастье всему дому (Tirta 2004: 148).

там, где расположен очаг (и где живут женщины). При этом место, где живет змея, знает только самая пожилая женщина дома или хозяйка дома, но никак не больше двух женщин. Если в доме живет змея, то прикладывают массу усилий, чтобы сохранить ее точное местопребывание и случаи встречи с ней в тайне, но при этом о самом ее существовании знают все члены семьи. «В большинстве случаев, согласно народным поверьям, никто не знал, где жила домашняя змея, более того, никто не видел ее ни разу вживую, тем не менее, факт ее существования в доме принимался во внимание всеми членами семьи, хотя в действительности в большинстве деревенских домов змей не было. Тот, кто знал, где она жила, или видел ее, пусть даже случайно, не должен был никому об этом рассказывать, иначе такой поступок считался грехом, и, как следствие, *виторья э штэпис* могла покинуть этот дом или стать неспособной приносить счастье дому» (Tirta 2004: 154). Если нарушить покой змеи, то это может нанести вред домашнему хозяйству. В связи с этим для называния змеи вместо слова «змея» использовали эвфемизмы: *токс* (земля), *вэу* (земля), *аи* и *вэут* (земной) и т.д. (Tirta 2004: 151). Подобный же эвфемизм албанские крестьяне, обращаясь к змее как покровительнице земли и ее плодородия, применяют при обмолаоте кукурузы: «О, хозяин поля, дай свободу зерну» (досл.: «отпусти зерна от земли» (Tirta 2004: 151).

Существуют сказания о священной природе *болл*. Их не убивают и не проклинаят, иначе произойдет какая-то беда. Наоборот, когда их видят, то им говорят ласковые слова (селение Бэндэ э Томадэ, окрестности Тираны, см.: Tirta 2004: 155—156). Хозяйка дома кормит змею три раза в день молоком, крошками хлеба и другой пищей, которая оказывается дома. Змея выходит из щели в стене, ест пищу и пьет воду, а потом снова заползает в свое укрытие. В 1971 г. крестьянин Али Чуфья из села Куч (Курвелеш), 74 лет, рассказывал следующее: «Когда-то в каждом деревенском доме жила змея для блага этого дома. Это была змея с шерстью на спине, с хохолком; она жила в щелях стен дома. Ее кормили тем, что было дома. Я помню, что, когда был маленьким, мать кормила такую змею. Она выползала из какой-то щели в стене, и туда ставили ей еду: хлеб, сыр, питье и т.д. Она ела, а потом снова уползала к себе» (Tirta 2004: 154). Домашние змеи ни при каких условиях не могли быть убиты, в противном случае их убийство расценивалось как тяжелый грех. В народе бытуют сказания, согласно которым змею находили свернувшейся клубком

в детской люльке, когда ребенок спал, но ее не трогали, так как «она является *Орой* [часами? — А. Б.-Г.] дома и всей семьи». В Южной и Северной Албании фиксируются случаи, что когда кто-то убивал домашнюю змею, на этот дом обрушивались беды: умирал хозяин дома, сторал дом и т.д. (Tirta 2004: 154—155)

Считалось, что богатство и счастье дома зависело от влиятельности *виторьи* или *боллы*. Если это была хорошая *виторья*, обладавшая большими сверхъестественными способностями, то дом процветал, земля была плодородной, скотина была здоровой, увеличивалось количество мужчин в семье, никого из этого дома не постигала смерть (как обычная, так и связанная со сверхъестественными силами). Когда какой-нибудь дом выделялся на фоне других большим количеством детей и богатством, в деревне говорили: «Какая же *виторэ* у этого дома!», «Ну и *болла* у этого дома!». Когда на какой-то дом обрушивались беды (умирали люди и скот, семья беднела), то говорили, что ослабела или заболела *виторья (болла)* этого дома (Tirta 2004: 155). В Северной Албании домашняя змея прямо считается хранительницей богатства (Златковская 1974: 97). Люди верили, что домашняя *виторья* принадлежала земле и дому, в котором жила. Даже когда дом покидали люди, *виторья*, домашняя змея, продолжала жить в разрушенных стенах дома. Она была хранительницей земли, и земля без змеи не рассматривалась как место для жизни. Поверье, согласно которому даже в разрушенных стенах обитают змеи, подтверждается рассказами о том, что в таких заброшенных местах змеи часто греются на солнце. Развалины домов служат для змей спокойным и подходящим местом обитания, они укрываются там от летнего зноя и зимних морозов, а также от возможных врагов. Там они легко находят себе пищу, питаются разными насекомыми, которые также укрываются в разрушенных домах. По народным поверьям, когда кто-то строил новый дом, домашняя змея переселялась из старого дома в новый. Вот один из примеров, зафиксированный в округе Тираны: «В селении Бэндэ э Томадэ (вблизи Тираны), когда одна семья продала свой дом и обменяла его на другой, то в той части села, где и сегодня живет эта семья, видели двух больших *болл*, которые выползли из первого дома семьи, проползли через огород семьи Зина и очутились в том доме, куда переселилась эта семья. Когда *пляка* (хозяйка дома; самая пожилая женщина дома) Малья их увидела, она вышла к ним и стала улащать их речью. Эти две *боллы* спрятались в дыре, кото-

рая была в стене крыльца нового дома» (Tirta 2004: 155—156). Полагали, что если в доме умирали все мужчины, т.е. прекращался род по мужской линии, змея покидала дом навсегда (Hahn 1854: 162; Schmidt 1871: 187, Anm. 1; Чабей 1936: 312; Токарев 1977: 317).

От обрядов, связанных с культом змеи, зависит счастье дома, семьи и одновременно объем производимых сельскохозяйственных продуктов (Tirta 2004: 151)¹⁰. Обряды, связанные с культом змеи, в Албании совершались в определенные праздники, например, в день лета (14 марта), когда змеи «сплетались»; на день св. Лазоры, когда змеи «расплетались»; в день Святого Георга (23 апреля), когда люди проводили обряды, посвященные боллам, хранильницам дома и семейного счастья, с использованием змеиных голов и шкур (Keta 1966: 14—15; Zeçeviq 1970: 137—138; Tirta 2004: 151, 155—156). 22 марта в округе Скопье жители выполняли обряд, связанный с деторождением: расстилали свою одежду так, чтобы змеи ползали по ней (Tirta 2004: 152). На благо человека, всей семьи и домашнего хозяйства дома старались сохранить «рожки змеи», кожу с ее головы (Мюзеч, см.: Tirta 2004: 151).

Образ змеи широко представлен в народном изобразительном искусстве албанцев. Натуралистические изображения змеи украшают стены и фасады домов, народные духовые и струнные музыкальные инструменты, деревянные коромысла, различные предметы домашнего быта (Tirta 2004: 158, 160—161).

Румыны и молдаване

Представление о змее как о хранителе дома присуще румынам. По румынским поверьям, змеи есть у каждого дома; где живет змея, там есть удача, дела идут хорошо, и никакое зло, никакая ворожба не приблизится (Niculiță-Voronca 1902: I, 838). Домашняя змея у румын носит название *șerpe de casă* (Ubicini 1856: 313; Pamfile 1916: 17—18), *stima* (*scima*) *banilor* (*comorilor*) или *duhul banilor* (*comorilor*) (Pamfile 1916: 17—18; Арнаутов 1920: 309) и может иметь, помимо змеиного, также облик «белого и одетого в белое человекообразного невидимого существа, сохраняющего богатство дома» (Арнаутов 1920: 309).

¹⁰ «Важно отметить, что в процессе полевых исследований, проводимых в 70-е гг. XX века в албанской сельской местности, не было зафиксировано ни одного случая, когда бы старшее поколение (в возрасте 60 лет и старше) не упоминало в беседе о магических обрядах, связанных с культом змеи» (Tirta 2004: 146).

Домашняя змея живет под основной дома (Банат, см.: Златковская 1974: 97), под полом или в стене дома (Сучава, с. Броштень; Буковина, с. Стража; обл. Текуч, с. Цапу; Златковская 1974: 97); люди слышат ее по постукиваниям в стене (Gorovei 1976: 407). Домашняя змея является «часами дома» (Банат, см.: Златковская 1974: 97). Она кроткая и не кусает домашних (Gorovei 1976: 407; Златковская 1974: 96—97); укусит только того, кто ее обидит (Niculiță-Voronca 1902: I, 838). Она приносит благо в дом человека (с. Мэнэстирень, уезд Ботошань; с. Бэчешть, уезд Роман; см.: Gorovei 1976: 407), она символизирует собой счастье (обл. Сучава и Тутова, см.: Златковская 1974: 97). Домашняя змея сосет молоко у коровы (Gorovei 1976: 407) или пьет молоко вместе с детьми (с. Бодены, район г. Яссы; с. Ускаць, обл. Нямц; с. Хацег, обл. Варделе; см.: Niculiță-Voronca 1902: I, 838; Златковская 1974: 96; Gorovei 1976: 407). Дети бьют змею ложкой по голове, плача от того, что та пьет их молоко; но змея продолжает пить дальше (Niculiță-Voronca 1902: I, 838). Убивать змею является грехом. Если змею убить, немедленно умрет кто-то из хозяев дома (области Ковурлуй, Дымбовица, Яссы, Текуч; см.: Niculiță-Voronca 1902: I, 838; Златковская 1974: 97) или все члены семьи (области Бузэу, Нямц, Олт, Прахова; см.: Златковская 1974: 97). Господь говорит, что змея — это сам человек (Niculiță-Voronca 1902: I, 838). Убивать домашнюю змею — очень плохо, потому что в таком случае умрет человек или корова (Gorovei 1976: 407), либо, по крайней мере, это навлечёт на жителей дома несчастье (Румынская Трансильвания, см.: Schmidt 1866: 28).

Образ змеи отражен в декоративном убранстве народного румынского жилища. Двух змей, обращенных друг к другу, изображают на деревянных коньках дома; одну змею — на фронте и боковых опорных балках, на воротах (Златковская 1974: 96). По всей Румынии на поперечных балках ворот встречается изображение одной змеи, композиции из нескольких змей или змей в сочетании с растительным или геометрическим орнаментом. Этот орнамент настолько часто присутствует на деревянных воротах и калитках Румынии, что в некоторых районах является преобладающим (Златковская 1974: 96). Народные ремесленники Трансильвании изображали в виде змеи ручки деревянных чаш (Folk Art in Roumanie 1955).

В молдавском фольклоре также прочно утвердилось представление о змее как о животном, приносящем в дом здоровье, благосостояние и благополучие. Считалось, что каж-

дый дом имеет свою змею-покровителя. Змея-покровительница жилища у молдаван носит название *шарпеле касей*, *штима касей*, *часорникул касей*. Считалось, что ее убийство могло повлечь за собою смерть хозяина дома, а уход знаменовал болезни и несчастья (Златковская 1974: 95). Змея часто изображается в декоре экстерьера молдавского жилища, чаще всего входя в композиционное украшение фронтона или конька; встречается на гребне кровли, является фигурным завершением лобных досок, вырезается на воротах или двускатной кровле над ними (Златковская 1974: 94; Лившиц 1971: 49—50, илл. 45).

Армяне

У армян распространено почитание домашних змей, называемых *lortuk* или *lok*. Армяне верят, что эти змеи защищают жильцов дома от ядовитых змей и способны отгонять последних от жилища человека. Такие домашние змеи считаются у армян неприкосновенными, и им разрешается устраивать гнездо прямо в доме. Считается, что каждый дом имеет свою домашнюю змею-покровителя, которая невидима, хотя может иногда показываться жителям. Домашняя змея воплощает в себе счастье дома и отвращает от него злых духов. Ей наливают в сосуд молоко и верят, что, выпив его, она впоследствии принесет в этот же сосуд немного золота. В одной армянской сказке рассказывается о том, что в одном доме к такой домашней змее относились с небрежением, и она покинула дом, унеся с собою его радость и счастье, которые прежде оберегала (Abeghyan 1899: 74—75). Замечательно, что таких змей в Армении называют «армянами». М. Абебян, описавший этот обычай, расценил такое название как «туманный пережиток тотемизма, спрятанного в народной традиции отношения к змее» (Abeghyan 1899: 76). «Называя неядовитых змей армянами, — считает он, — армянин сохранял верование в существ, которые могут показаться то в змеином обличье, то в облике человека; в присутствии духов предков, защищающих определенную местность и всех армян в совокупности; верование, происходящее от античного понимания змей как душ предков» (Abeghyan 1899: 76). В Армении считается, что каждая деревня и область имеют своего духа-хранителя в виде змеи (Abeghyan 1899: 74). У армян Зангезура «каждый дом имеет змею-покровительницу; если ее убить, счастье навсегда удалится из этого дома». Среди армян Эчмиадзинского уезда «есть поверье, будто в каждом доме жи-

вет змея, которая сторожит счастье дома; если змею убить или она сама оставит дом, то с ней исчезнет и счастье семейства». Такого же взгляда на змей, живущих в домах и садах, держатся армяне и в большинстве других районов (Чурсин 1957: 141).

Болгары

По поверьям болгар, всякий дом имеет свою домашнюю змею (Любенов 1887: 40; Георгиева 1993: 65; Гура 1997: 309—310), называемую *стопанка* (*хозяйка*), *ижница*, *домошарка*, *къцница* («домовая»), *пазачка* («хранительница»), *глухарка* («глухая»), *мишкарка* («мышинная», поскольку изгоняет мышей) (Георгиева 1993: 65), *чувачка* или *чуварка* («хозяйка»), *сайбия* (Арнаутов 1920: 308; Попов 1993: 32, 73; Георгиева 1993: 65; Гура 1997: 309), *домакин* или *наместник* (Арнаутов 1920: 290), *синорник* или *синорница* (Златковская 1974: 91; Георгиева 1993: 65), *стихия* или *стия* (Златковская 1974: 92)¹¹, а также *смок*. Это представление некогда было распространено по всей Болгарии, но к середине XX в. почти исчезло в Северной и Восточной Болгарии. Сравнительно полно оно сохранилось в западной и южной Болгарии, особенно в районе Родоп.

Обитает змея возле очага (особенно с правой стороны от очага) или в фундаменте дома (села Добърско и Гостун, Разложко, см.: Любенов 1887: 40; Георгиева 1993: 102; Гура 1997: 309). Болгары верят, что змея защищает дом от несчастья: от разорения, от града, от кражи. Если кто-то приходил грабить или обворовывать дом и уносил фрукты, сено, дровя или виноград — змея догоняла его, бивалась вокруг вора и ломала ему кости (село Литаково, см.: Маринов 1914: 212). Она привлекает удачу в дом. Она никогда не укусит того, кто не обидит ее (Любенов 1887: 40). В Родопах змее, живущей в стене дома, оставляли молоко и пресный хлеб. Если змее не оставляли молока и хлеба, хлеб в печи стограл (Смолянский окр., с. Мугла, см.: Георгиева 1993: 102). В некоторых пловдивских селах женщины на Благовещение кладут под порог дома маленькие каравайчики в дар змее, оберегающей домашних от бед (Гура 1997: 310). Чтобы добиться расположения змеи-стопана, от обрядовой трапезы на Коляду, Иванов день и другие праздники ему оставляют еду: моло-

¹¹ Пояснение Т.Д. Златковской: название происходит от новогреческого *σοοχητά* и означает, как в болгарском, так и в современном греческом, то домового, то водяного духа (Златковская 1974: 92).

ко и пресный хлеб (Георгиева 1993: 65; Гура 1997: 310). Домашнему ужю-покровителю посвящено в разных районах Болгарии семейное празднество в Петков день (св. Параскевы, 14/27.X) (Попов 1993: 73; Гура 1997: 310).

В северо-западной Болгарии существует представление, что уж-покровитель (*сейбийя* или *стопан*) магической силой своего взгляда привлекает к себе самую дойную корову и сосет у нее вымя (Врачанская обл., р-н Оряхово, Малорат, Софийская обл., Орхание, Литаково, р-н Свиштова, Козар-Белене; см.: Маринов 1914: 105; Гура 1997: 314). После того, как один раз он сосал от нее, корова становилась очарованной и сама шла в полдень на место, где ждал ее уж, и давала ему сосать. После того, как уж высасывал молоко, он отпускал ее снова к стаду. Такая корова возвращалась вечером без молока. Только буйволица не поддавалась ему. Чтобы оторвать ужа от коровы, то есть заставить его бежать от нее, а корову — от ужа, использовалось колдовство: корову поливали магическими травами (Маринов 1914: 66, 105; Георгиева 1993: 105; Гура 1997: 314—315).

Верят, что домовая змея невидима, либо почти никогда не показывается. По западно-болгарским представлениям, домовая змея (*домошарка*) невидима и слепа. Если она показывается, то это считается плохим знаком, что нечто плохое случится — «на пустошь», «на смерть» кого-то из домашних (Маринов 1914: 104—105; Георгиева 1993: 105; Гура 1997: 310—311). «Смок сторожит товары, кошару (загон для скота), однако он невидим. Если что-то должно произойти, тогда покажется. Если в доме покажется — это знак. Верили, “что это душа кого-то из жильцов дома”. “Когда покажет себя ижница — это знак, что человек умрет”» (Любенов 1887: 40; Георгиева 1993: 102, прим. 377). Согласно представлениям, распространенным до конца XIX в., змея-стопан выползает на Благовещенье (25.III/7.IV), когда пересчитывает людей в доме. Кого она не увидит и не пересчитает — тот умрет в течение года (Георгиева 1993: 65, 102). Чтобы не видеть ее, в Благовещенье под утро женщины мажут двери снаружи коровьим навозом (Кюстендилская обл., р-ны Дупница и Кюстендила, см.: Беновска-Събкова 1992: 38). В Бобошево рано на Благовещенье на входные ворота лепили говяжьей лепешку [т.е. навоз], чтобы змея-домошарка не видела и не кусала обитателей. «Если змея появится во дворе дома или в самом доме, это толкуется как плохой знак: в доме кто-то умрет. Чтобы не случилось такого несчастья, выполняется обряд изгнания их [змей]

щипцами для огня или кочергой» (Георгиева 1993: 104).

Южнославянские поверья отчетливо отражают функцию змеи как воплощенной человеческой души. Болгары прямо говорят об этом: «Смок — это и есть человек» (Любенов 1887: 40; Георгиева 1993: 102, прим. 377). Согласно представлениям болгар, *стопан* — домашний покровитель, имеющий вид змеи, в особенности ужа, — это дух одного из предков, который прежде жил в доме (Вакарелски: 1977, 434; Гура 1997: 311). Стопан дома — не кто иной, как дух давным-давно умершего прадеда семейства, который был известным человеком своего времени: воеводой, влиятельным сельянином, священником, епископом, монахом, святым и пр. Известные умершие предки являются домашним и предупреждают их обо всяком зле, которое есть и будет (Маринов 1914: 212). Запрещено его убивать: если кто стопана убьет, непременно умрет кто-то из обитателей дома (Маринов 1914: 105; Арнаудов 1920: 308), или получит увечья, или сойдет с ума, или будет парализован (Маринов 1914: 212; Георгиева 1993: 105). Рассказывают много случаев, когда убийство змеи связывалось с последующей смертью кого-то из семейства. Так, в одном семействе свекровь и сноха убили змею, и затем вскоре умерли свекровь и брат снохи. В одном семействе убили двух змей возле очага, и умерли две дочери (Георгиева 1993: 102, прим. 377). По поверьям болгар, если выстрелить в ужа, ружье повернется и поразит стрелявшего в голову (Маринов 1914: 105). Интересно поверье о том, что *смोक* заботится об оставленных без присмотра детях: он уносит их в свою нору и кормит там; когда же они вырастают, то сами становятся *смоками* (Каравелов 1861: 250).

Территория, охраняемая змеей, у южных славян часто рассматривается шире, чем у западных и восточных. Южнославянские поверья приписывают змее роль покровителя не только дома и скотного двора, но и других локусов: источника, виноградника, земельного надела, целой местности или сельских угодий (Маринов 1914: 105; Беновска-Събкова 1992: 82—83, 132; Георгиева 1993: 65). Болгары Родоп полагают, что каждый дом в селе имеет свою змею-охранительницу (змея-чувачка), охраняющую село от ядовитых змей (Пловдивский окр., Ситово, см.: Гура 1997: 309—310). Также всякое дерево, источник или отдельная местность имеют свою охранительницу, *стопана* — старую большую змею (Гура 1997: 317). Например, в районе Ахычелеби покровителя дерева представляют как змею с двумя головами (Беновска-

Събкова 1992: 132; Гура 1997: 318). В других частях Болгарии считают, что каждый земельный надел находится под покровительством огромного ужа, убивать которого опасно (р-н Орхание, Литаково; р-н Свиштова, Козар-Белене; р-н Оряхово, Малорат; см.: Маринов 1914: 105; Георгиева 1993: 105; Гура 1997: 318). Ужу-охранителю межей болгары приписывают способность защищать поле от града (Монтанская обл., р-ны Михайловграда; Софийская обл., р-н Пирдопа; см.: Беновска-Събкова 1992: 44). Такого ужа-покровителя называют *межник*, *сайбия*, *синорик* (Арnaudов 1920: 308). Иногда в его облике присутствуют фантастические черты: сомовья голова, волосы или шерсть, как у буйвола (Георгиева 1993: 61). У родопских болгар запрещено убивать *стопана* — старую большую змею, охраняющую любую местность, источник или дерево, так как ее смерть вызовет смерть кого-либо из домашних и гибель объекта, который она охраняет (Гура 1997: 317—318). Также, согласно болгарским поверьям, нива, на которую упал летающий змей, становится необычайно плодородной.

Образ змеи широко распространен в болгарской традиционной материальной культуре. Рельефные изображения змеи-хозяйки дома и поля часто присутствуют на болгарских обрядовых хлебах. Хлеба, пекшиеся на «бъдни вечер», назывались «нива» и всегда содержали изображение змей (Вакарелски 1960: 137, рис. 16, каравай из Авлиевского, и др.). В вечер перед Рождеством, 6 января (*Сурувакането*), на Тодорову субботу (*Тодоровден*, отмечается в первую субботу Великого поста, часто приходится на первую половину марта), день св. Георгия (*Гергьовден*) и Пасху (*Великден*) пекли хлеб в виде свернувшейся змеи (Маринов 1914: 381, табл. XLIX: №192; 339, табл. XXXV: №151; 422, табл. LXV: №263; 443, табл. LXXVIII: №326). В сочетании с виноградной лозой змея фигурирует на одном из вариантов украшений хлебов, называемых «лозы». В центре композиции такого карава — змея, обвившая несколько условно изображенных виноградных лоз (Вакарелски 1960: 137, рис. 14 и др.).

Народы Югославии

Почти повсеместно распространены и весьма разнообразны представления о домовом змее у народов бывшей Югославии. Её здесь почти никогда не называют «змея», но почти всегда — иносказательными именами, связанными с функцией хозяина или охранителя дома. Сербы и боснийцы называют ее *змија*

чуваркућа («держатель дома») (Ђорђевић 1958: 124; Schneeweis 1961: 5; Гура 1997: 311)¹² или *чувадарка* (Тројановић 1911: 33), *šarka zmiја* (Сербия, Smiljevo, см.: Hirtz 1930: 244), *rokućarka* («домашняя змея») (Сербия, Ниш, см.: Hirtz 1930: 244), *kućevnik* («домашняя змея») (Сербия, Donji Matevac, см.: Hirtz 1930: 244), *hižna kaća*, *krsnara*, *krstašica* (Hirtz 1930: 243), *кућница* или *кућаруш* («домашняя змея») (Лилек 1894: 365); в Босанской Краине — *чуварица* («опекун») (Ђорђевић 1958: 122; Гура 1997: 309), сербы и черногорцы — *кућна змија* («домашняя змея») (Бар, см.: Гура 1997: 309), хорваты — *zmiја kućarica* (Hirtz 1896: 10; Schneeweis 1961: 5; Гура 1997: 309), *domaća guја* и *domaća zmiја* (Хорватия, Вараждин, см.: Hirtz 1930: 243—244), хорваты района Лики — *mljekarica* («потому что она белая, как молоко») (Хорватия, Грачак, см.: Hirtz 1930: 246), хорваты острова Хвар — *смричалина* (Ђорђевић 1958: 124), боснийцы Мостара — *блазна* (Грђић-Бјелокошић 1900: 214; Hirtz 1930: 246; Ђорђевић 1958: 128; Гура 1997: 309), македонцы — *сајбија*, *толосум* («хозяйка») (Скопска Котлина, см.: Филиповић 1939: 500; Гура 1997: 309). Также встречаются названия *sjenovita zmiја* («змея, являющаяся тенью [человека]») (Hirtz 1930: 246; Гура 1997: 311), *temelјaca zmiја* («змея, живущая в фундаменте») (Perls 1937: 55) и *vodenjaća* или *vodarica* («водяная змея») (Hirtz 1930: 245). Согласно народным верованиям югославов, *zmiју kućaricu* никогда нельзя называть словом «змея» и вообще никаким другим именем, кроме как *baja*, *bajurina* или *nespomenica*, чтобы не видеть её. В некоторых областях домовую змею называют *она из травы* или *она из стены*, для того, чтобы никогда не встретить её (Hirtz 1930: 247).

По сведениям, собранным М. Гирцем, в качестве домашней змеи у югославов фигурируют как неядовитые, так и ядовитые змеи. Из первых *bjelouška* (*Tropidonotus natrix*, обыкновенный уж), *guš* (*Coluber longissimus*, эскулапова змея), *crvena kрpa* (*Coluber leopardinus*, леопардовый полоз), и *pečavica* (*Tarbophis vivax*, кошачья змея); а последние представлены гадюкой, называемой *poskok*, *šarulја* или *kamenarka* (*Vipera ammodytes*, носатая гадюка), опаснейшая змея европейской фауны (Hirtz 1930: 248). Соответственно этому различается и описание внешнего вида домашней змеи. Л. Давидович писал, что «мно-

¹² «Кућна змија чува кућу. Зато је у многим крајевима називају чуваркућом» («Домашняя змея присматривает за домом. За это ее во многих местностях называют домохозяйином») (Ђорђевић 1958: 124).

гие ее видели, но никто не может точно описать» (Davidović 1900: 189; Hirtz 1930: 248). Однако есть и другие свидетельства. В Скопье и его округе «кућна змија је обична змија» (Ђорђевић 1958: 123). В Сербии (Шумадија), Боснии и Герцеговине (в Любинье и Крешеве) домашняя змея чёрная (Милићевић 1894: 72; Лилек 1894: 366). В Светом Виде, у Винодола, считается, что «змея-чуварица тонкая, длинная, цветом больше черная, но имеет белые уши» (Ђорђевић 1958: 123). В Ясенке (Jasenak, Хорватия) она *grlasta*, т. е. с белыми заушинами; в Трибуне (Трибуњ, Хорватия, р-н Воудице) — *lasasta* (белая или беловатая) вниз от шеи; в Тине (Тинј, Хорватия, р-н Задара) *žuteljava* (желтоватая), в Студенцах (Studenci, Босния) — *grlasta*, т. е. с черным горлом, а ниже вся белая; в Дрндич-селу (Drdić-selu) пегая, в Блато (Blato) на острове Корчула (Хорватия) — «на красном стержне» (Hirtz 1930: 248)¹³. В некоторых местах Хорватии и Сербии верят, что на голове у домово́й змеи имеется крест для того, чтобы люди отличали её от других змей (Ниш и окрестности, Дони Матеевац, Лика, Кула; см.: Hirtz 1930: 244; Ђорђевић 1958: 123)¹⁴ или петушиный гребень и усы (Баня-Лука, см.: Hirtz 1896: 10). У хорват *кућну змију* представляют белой как снег, в аршин длиною (Баня-Лука, Копривница, Старые Бановци, см.: Лилек 1894: 366; Hirtz 1896: 10; Horvat 1896: 256; Арнаутов 1920: 308; Zečević 1971: 145—146; Златковская 1974: 93; Гура 1997: 309).

Сербь разных областей, хорваты Баня-Луки и македонцы считают, что она живёт в каждом доме (народы Югославии вообще: Лилек 1894: 365; Hirtz 1896: 10; Davidović 1900: 189; Dragicevic 1907: 322; Hirtz 1930: 243, сл.; Филиповић 1939: 500; Schneeweis 1961: 5; Гура 1997: 307—309). Сербь считают, что она живет в подполье, под порогом, под очагом (Ђорђевић 1958: 123; Златковская 1974: 93) или под лестницей (Ђорђевић 1958: 123—124; Гура 1997: 309). В Мионице близ Валево, как полагают, домашняя змея живет под порогом, и её никоим образом нельзя беспокоить. Пространство под порогом считается местом обитания змей и в других частях Сербии, Новом Бечее и других регионах. Место под

очагом как место обитания домашней змеи известно в Сербии, Герцеговине, окрестностях Баня-Луки, землях Боснии и во многих других частях бывшей Югославии (Davidović 1900: 189; Dragicevic 1907: 322; Hirtz 1930: 243—245; Ђорђевић 1958: 123; Zečević 1971: 142—143). Также местом обитания домашней змеи может быть нора или щель в подполье дома. «Она живет в любом отверстии под домом, вылезает только тогда, когда хочет немного погреться на солнце, и снова возвращается в свою нору» (Шумадија, см.: Милићевић 1894: 72); «из своей норы вылезает время от времени, чтобы полежать на солнце или ожидая еды» (Васильевић 1930: 368). В Босанской Краине верят, что летом домовая змея *чуварица* находится в доме или возле него, а зимой сидит глубоко в земле под очагом (Ђорђевић 1958: 122).

Сербь отличают домовую змею *змија чуваркућа* ото всех других змей. Это единственная змея, которой никто из домашних не боится. Ее оберегают и видят в ней друга дома. Считается, что даже если она ядовита, то никогда не укусит никого из жильцов дома, или даже вообще никого из людей (Davidović 1900: 189; Милићевић 1894: 72; Hirtz 1930: 243, 245; Ђорђевић 1958: 124)¹⁵. Считается, что перед тем, как залезть в воду, эта змея выплёвывает свой яд, чтобы никто из людей не отравился, поэтому каждый может безопасно пить ту воду, в которой находится *zmiја kućarica* (Hirtz 1930: 245). «Других змей, что живут дальше от людских домов, считают опасными и убивают, не разбирая, ядовиты они или нет, но об этой — бережно заботятся» (Davidović 1900: 189). Даже во время магических обрядов, проводящихся ежегодно 1 июня с целью обезвреживания змей и защиты от них, домашние змеи остаются нетронутыми (Belović 1927: 23). Жители острова Хвар считают, что домашняя змея *смричалина* не ядовита (Ђорђевић 1958: 124). В отсутствие домашних она может петть (Лилек 1894: 366; Арнаутов 1920: 309; Hirtz 1930: 248).

Во многих областях Сербии, Хорватии, Боснии и Герцеговины и Далмации верят, что домашняя змея приносит в дом счастье (Лилек 1894: 365; Ђорђевић 1958: 124—125). Черногорцы даже самую домашнюю змею называют «счастьем дома» (Ђорђевић 1958: 125). Сербь также верят, что змей, которые находятся в стенах дома, послал Бог, чтобы за-

¹³ М. Гирц пишет: «змея “на красном стержне” — ствена кра [*Coluber leopardinus*, леопардовая змея — А. Б.-Г.], и это её особое отличие» (Hirtz 1930: 248).

¹⁴ М. Гирц пишет: «змея, у которой крест на лбу, конечно, *bjelouška* [*Tropidonotus natrix*, обыкновенный уж — А. Б.-Г.], потому что люди из её белых заушин вообразили подобие креста» (Hirtz 1930: 248).

¹⁵ Между тем М. Гирц опубликовал несколько случаев того, как гадюка, забравшаяся в дом, жалила жильцов, как в Югославии, так и в других странах (Hirtz 1930: 250—254).

щищали дом от всякого зла (Косово поле, см.: Дебельковић 1934: 212, №35; Ћорђевић 1958: 124; Гура 1997: 312). В Дольнем Матиевце, около Ниша, считается, что от домашней змеи происходит всякое счастье, т.к. она — хранитель дома и поля. Если кто-то в доме пострадает или произойдет какое-то иное зло, домашняя змея оттуда бежит и дом остается несчастным¹⁶. В Боснии, в Лубинье, если обнаружат в доме змею, не убивают ее, а выпроваживают (Ћорђевић 1958: 125). Если кто-то не желает терпеть змею в доме и захочет ее изгнать, он должен выкурить ее из дома дымом из рогов, копыт, запалив тряпку с конским навозом или схватить змею и отнести на палке далеко от дома, веря, что даже оттуда она будет охранять дом и приносить в него счастье (Лилек 1894: 365; Грђић-Бјелокошић 1900: 214; Тројанович 1911: 148; Ћорђевић 1958: 125). При этом в Мостаре говорят: «Блазно моя, блазно, я буду скучать по тебе и один вести хозяйство» (Ћорђевић 1958: 125). Иногда змей даже специально приносят домой. Так, в горах Велебита в Хорватии приносят домой встреченную в поле белую змею, чтобы в доме было счастье (Хорватия, Živi Bunari, см.: Hirtz 1930: 246). В округе Скопья домашнюю змею не только не беспокоят, но стараются даже случайно не повредить ей. О ней не говорят плохого (Ћорђевић 1958: 125). В Лике встречается, однако, поверье о том, что *zmiја kućarica* может быть как на счастье, так и на несчастье (Hirtz 1930: 248).

Сербы оставляют домашней змее в миске молока (Тројанович 1911: 33, 148). У черногорцев распространено поверье о том, что домашний уж обвивается вокруг ноги коровы, чтобы сосать у неё молоко (Ivanišević 1905: 224—225). По поверьям сербов Шумадии, Врховины и Лики, *kuћna zmiја* любит маленьких детей и приучена есть вместе с детьми (Hirtz 1930: 243; Ћорђевић 1958: 124). В Полачи, в Далмации, *zmiја pokuћarka* обычно ползает около маленького ребенка в колыбели и слизывает сладкое материнское молоко с его губ (Hirtz 1930: 244; Ћорђевић 1958: 124; Гура 1997: 313).

¹⁶ «Кућевник змија живи по кућама и од нје долазит свака срећа, јер она чува и кућу и поље. Само у тић змија можеш да видиш крст на селу. Кад ко пострада у кући или се друго какво зло деси, кућевник змија одмах бежи; у несрећној кући неће да остане» («Домашняя змея живет в доме и от нее происходит всякая удача, поскольку она охраняет и дом и поле. На лбу у этой змеи можно увидеть крест. Если кто-то из домашних пострадает или произойдет какое-то другое зло, домашняя змея сразу бежит отсюда, оставляя дом в несчастье») (Hirtz 1930: 244; Ћорђевић 1958: 124).

Как каждый дом имеет свою змею, так и каждый человек имеет свою *zmiју imenjakinju*, и именно поэтому не убивают змей, чтобы по неосторожности не убить свою змею-двойника. Считается, что она носит то же имя, что получил при крещении человек, с которым она связана (Лика, см.: Hirtz 1930: 246). «Об убийстве домашней змеи в народе не может быть и речи, — писал Т. Джорджевич, — Одна наша старая пословица гласит: “*Домаћа се змија у кући не убија*”» («Домашнюю змею в доме не убивают») (Ћорђевић 1958: 126). Это поверье распространено по всем югославским областям: в Сербии, Хорватии, Босанской Краине, Далмации, Герцеговине (Ћорђевић 1958: 126—127; там же много примеров этого поверья). В окрестностях Баня-Луки считается, что домашняя змея приносит счастье, и если ее убить, счастье немедленно покинет дом (Zečević 1971: 145). Если кто по незнанию убьет её, «тот убьёт и счастье дома» (Лика, см.: Hirtz 1930: 243; Ћорђевић 1958: 127). Сербы, боснийцы и черногорцы считают, что убивать домовую змею грех (сербы, Валево, см.: Hirtz 1930: 244; боснийцы, Тешан, см.: Hirtz 1930: 245; черногорцы, Бар, см.: Гура 1997: 309). Кто согрешит и убьет *kuћnu zmiју*, «*taj ће венути и венути и на послетку умрети*» (Тројанович 1911: 148; Ћорђевић 1958: 127). В Тешане (Босния и Герцеговина) верят, что нельзя убивать змею, лежащую на сене или в ином месте вместе с маленькими детьми. Считается, что если убить такую змею, дитя тоже умрёт (Лилек 1894: 366; Hirtz 1930: 244). В районе Власеницы ни один сельчанин не осмелится убить *kuћnu zmiју*, так как она «охраняет дом от других змей и вообще от всякого зла» (Ћорђевић 1958: 124). В Лике есть поверье, что домашнюю змею не трогает даже кошка. «Ни одна кошка не дерет домашнюю змею. Кошка идет на всякую змею, которую увидит, но не на домашнюю. И кошка знает, что домашняя змея ее не укусит» (Hirtz 1930: 243; Ћорђевић 1958: 127). Распространенный у народов бывшей Югославии запрет убивать змею, живущую в доме, объясняется чаще всего тем, что это повлечет смерть хозяина, хозяйки или кого-либо из членов семьи¹⁷. Сербы Грабля считают, что

¹⁷ Сербы, Шумадия: Лилек 1894: 365; Милићевић 1894: 72; Грђић-Бјелокошић 1900: 214; Чајкановић 1934: 14, №75; Ћорђевић 1958: 126—128; Zečević 1971: 146; хорваты: Horvat 1896: 256; Hirc 1896: 10; Ћорђевић 1958: 126—128 (сербы); Zečević: 1971: 146; черногорцы: Даниловград и Куча; Босанская краина, между Неретвой и Цетиной: Zečević 1971: 146; вообще по Югославии: Вакарелски 1977: 434; Гура 1997: 310.

домовую змею нельзя убивать потому, что она *сјен* (тень, душа) кого-то из домашних, и если убить змею, то и тот человек в семье умрет (Чайкановић 1934: 14, №75). Й. Белович сообщает, что лично ему одна женщина рассказала, что её муж убил домашнюю змею, а спустя 10 дней был повешен в Сараево как участник заговора против австрийского эрцгерцога Фердинанда в 1914 г. (Perls 1937: 55, со ссылкой: Belović 1927). Это поверье бытовало в Сербии, по крайней мере, до 1960-х гг., и сохранялось старшим поколением сербов, о чём свидетельствует С. Кнежевич: «Младшие поколения, которые не придерживаются многих обычаев и правил, не верят в защитные свойства домашней змеи и убивают ее или выкидывают из дома, тем самым вступают в конфликт с людьми старшего возраста. Один из таких случаев произошел несколько лет назад в Сириницком приходе (Сиринићка жупа), и мы в октябре 1960 г. захотели узнать о нём больше. Одна из младших женщин в доме не любила её [домашнюю змею], и, когда змея слезла по дымоходу с чердака, женщина её убила. По этой причине, ... как убеждены люди во всем крае, она вскоре умерла» (Кнежевић 1960: 70). Ш. Кулишич писал: «В почитании домашней змеи отражено верование в воплощение [в змее] души [человека], в первую очередь, хозяина дома; змея является двойником [этого] человека» (Kulišić 1970: 156). С ним согласен и С. Зечевић: «В Шумадии твердо верят: умрёт хозяин дома, если убить домашнюю змею. В окраине Копривницы считалось, что если домашняя белая змея умерла, умрет и хозяин дома. В округе Мостара и Любинье в Герцеговине считается, что произойдет то же самое, если домашнюю змею убили возле очага. Множество подобных поверий были записаны в области Даниловграда и Кучи в Черногории, Грбля, в Краине между Неретвой и Цетинье, и в различных частях Сербии. Здесь домашняя змея явно представляет собою *alter ego* хозяина — его *другое я*, она его “тень” — двойник. В ходе дальнейшего развития идеи о домашней змее как предке-покровителе, считалось, что домашняя змея может быть “тенью” любого человека в доме, в некоторых местах считалось, что каждый человек имеет своего двойника в виде змеи» (Zečević 1971: 146; ср.: Hirtz 1930: 245). Белович приводит южнославянское поверье о том, что в доме живут две змеи — самец и самка, по образу хозяина и хозяйки дома (Belović 1927: 249). Македонцы в районе Скопья прямо отождествляют домовую змею с кем-либо из предков (Филиповић 1939: 500; Zečević 1971: 144; Гура 1997: 311).

У сербов Крагуеваца, Белатича и Свилайнаца, а также в Македонии, где домовая змея считается невидимой, убеждены, будто она показывается людям только перед смертью кого-то из домашних (Сербия, Свилайнац, р-н Крагуеваца, Ясеница — см.: Hirtz 1930: 243; Ћорђевић 1958: 118—119; Македония, Малашево — см.: Ћорђевић 1958: 119; Гура 1997: 311). В Боснии и Герцеговине, если домочадцы видят змею, ползущую со двора, это знак скорой бедности и других несчастий, иногда — к смерти хозяина (Ћорђевић 1958: 124; Гура 1997: 311); если же она ползет во двор — это к счастью и богатству. В Боснии и Герцеговине верят, что если в доме есть больной, и змея *покућница* уйдет из дома, больной умрет (Ћорђевић 1958: 124; Гура 1997: 311). В Топлицком округе Сербии убийство полевой змеи, защищающей поле от непогоды, расценивается как грех (Ћорђевић 1958: 129; Гура 1997: 318). В Черногории домовая змея воспринимается как воплощение души кого-то из членов семьи. Во время сна его душа вселяется в змею. Рассказывают, как одна женщина нашла в постели своего ребенка большую змею, отнесла ее в поле и убила, а когда вернулась, нашла ребенка мертвым. Он умер оттого, что мать по незнанию убила домовую змею — «тень» (*сен*) его души (Даниловград, см.: Ћорђевић 1958: 128; Гура 1997: 311). Хорваты Лики полагали, что каждый человек имеет свою змею, носящую одинаковое с ним имя, и нет большей беды, чем убить змею-тезку (Велюн, см.: Ћорђевић 1958: 160; Гура 1997: 312). Хорваты считают, что, если убить *змија чуваркућа*, в доме немедленно будет покойник (Hirc 1896: 10; Schneeweis 1961: 5; Гура 1997: 309) или погибнет скотина (Дарувар, см.: Hirc 1896: 10; Гура 1997: 316). Опасаются убивать вообще всякую змею, замеченную возле дома (Davidović 1900: 189; Гура 1997: 309). Невзначай убитую змею сербы в районе Ядара накрывают длинным белым полотном и закапывают в землю, иногда — специально под терновником (район Ядара, сёла Царина, Ступаница; см.: Тројановић 1911: 149; Ћорђевић 1958: 127—128; Кнежевић 1960: 60; Kulišić 1970: 156; Гура 1997: 311). Во Власенице, если кто убьёт домашнюю змею, требуется «взять из дома горсть земли и трижды бросить её по левую сторону от себя, и каждый раз плевать на землю, прежде чем она будет брошена. Затем пусть он возьмет мёртвую змею, перебросит и ее через себя, как и землю, затем плюнет через себя и уходит не оглядываясь» (Dragicevic 1907: 322; Ћорђевић 1958: 127). Если на поле в Лесковацком крае будет уби-

та змея, ее закапывают и ставят на этом месте деревянный крест, чтобы не умер хозяин поля (Ђорђевић 1983: 552; Гура 1997: 318). У черногорцев считалось, что нельзя подымать убитую змею выше пояса, так как человек может умереть, если это змея *sjenovita*, т. е. если она «тень» (душа) человека (Бар и окрестности, см.: Гура 1997: 351). У боснийцев Власяницы запрещается поднимать змею выше колена, так как иначе человек перестанет расти (Ђорђевић 1958: 160; Гура 1997: 351). У словенцев существует рассказ о том, как девочка ела молочную кашу из одной миски с ужом. Когда отец убил ужа, умерла и девочка (Гура 1997: 313).

Змея у народов бывшей Югославии, как и у болгар, может быть покровителем не только дома, но также поля и виноградника. У сербов полевая змея-покровительница также охраняет межи и поле от града. Змею-покровительницу поля сербы называют *польярка*, *польарица*, *польньача* (Ђорђевић 1958: 128). В районе Лесковацкой Моравы полевой змеей, оберегающей поле от града, считают большого ужа (Ђорђевић 1983: 552). Поверье о большой змее-хранительнице виноградника известно сербам (Тројанович 1911: 33) и хорватам Приморья (район Бакара, см.: Нирс 1896: 20; Гура 1997: 318). Интересно верование, что *кућна змија* показывается перед севом (Ђорђевић 1958: 123—124; Гура 1997: 309). В Алексинацком округе Сербии считается, что уж охраняет виноградники от града и кражи. Если он застанет вора, обирающего виноград, то ударит его своим хвостом (Тројанович 1911: 147—148; Ђорђевић 1958: 128—129). Поэтому его нельзя убивать, но, напротив, его специально поят молоком, а когда разливают готовое вино, оставляют в миске и ему немного (Грбић 1909: 324; Тројанович 1911: 148; Арнаутов 1920: 308; Ђорђевић 1958: 128—129). В некоторых областях домашнюю змею считают хранителем воды и верят, что она не даст воде потерять свою силу или стать заразной. Верят даже, что домашняя змея ест тину и ил, чтобы вода оставалась чистой. Поэтому домашнюю змею зовут также *vodenjača* или *vodarica* (Hirtz 1930: 245).

По поверьям южных славян, змея влияла на репродуктивную силу не только полей и виноградников, но также животных и людей. Хорваты помещают отрезанную голову змеи, пойманной до Юрьева дня, в кормушку для скота — тогда скот будет хорошо кормиться (Божьяковина, см.: Ђорђевић 1958: 183; Гура 1997: 317). В окрестностях Скопье верят, что змея дает помощь бездетным су-

пругам. На это указывает свадебная игра у словенцев — «змија», исполнение которой есть пожелание молодым богатого потомства. Также зафиксирован сербский обряд, совершавшийся бесплодными женщинами и их мужьями, связанный с оплодотворяющей силой змеи (Златковская 1974: 100). На эту же веру указывают южнославянские свадебные сундуки с изображениями змей, в которых Т. Д. Златковская усматривает «пожелание благополучия и многочисленного потомства молодой семье» (Златковская 1974: 100).

Змея, и часто именно домашняя, у народов бывшей Югославии считается хранителем сокровищ. В Црнилево в Сербии верят, что белая домашняя змея лежит на месте, где недавно было закопано сокровище, и тому, кому эти деньги предназначены, придёт и о том скажет (Hirtz 1930: 246; Ђорђевић 1958: 130). На руинах города Мршиня, у Крбава, «жила большая змея, которая обладала большим богатством, которое она раз в пятьдесят лет купала в потоке» (Ђорђевић 1958: 130). В округах Беловара и Дарувара считают, что там, где закопано сокровище, лежит змея-кровосос, которая зовется *благара* (Нирс 1896: 18; Ђорђевић 1958: 129—130).

Вера в домашнюю змею-покровительницу получила отражение в материальной культуре народов бывшей Югославии; например, изображение змеи имеется на обрядовых хлебах сербов, выпекавшихся на главные праздники, особенно на сербских рождественских караваях. Один вид рождественских каравая, изготовливавшийся в Болевацком округе, назывался «нива» (Кнежевић 1960: 66). Нива представлена на калаче в виде эллипса, украшенного сверху различными фигурами. Одна из этих фигур представляла собой змею, которая понималась как хозяйка нивы (Заечарский окр., Болевац, см.: Грбић 1909: 324; Ђорђевић 1958: 128—129; Кнежевић 1960: 66); такой хлеб нес на себе изображение змеи, держащей во рту хлебный колос (Кнежевић 1960: 66). Другой вид обрядового хлеба, на котором символически представлены все члены семьи и каждый из них — по отдельности с их хозяйственным инвентарем, скотом, мельницей; всё изображение окружено фигурой змеи (Петровић 1900: 276—277; Кнежевић 1960: 66, 67; Златковская 1974: 94)¹⁸. Третий вид об-

¹⁸ Сербский этнограф Ш. Кулишич, интерпретируя рождественский каравай с изображением змеи, писал: «Фигура змеи, которая появляется на рождественском хлебе, с колосом в устах, несомненно, представляет собой символ плодородия. Связь змеи с хлебом, которая присутствует в этом обычае, приносящая плодородие

рядовых хлебов изготавливался в виде змеи, свернувшейся или вытянувшейся, и назывался *змијурка* или *кућна змијурка* (Николић 1910: 146; Кнежевић 1960: 66). С. Кнежевич, комментируя хлеб *кућна змијурка*, писал: «В другой группе обрядовых хлебов, “кућна змијурка”, [изображенная на них] змея символически отражает верование в домашнюю змею, защитника и духа, от которого исходит всякое благополучие. Именно поэтому изображение змей помещено на *славский колач*. *Славский колач* приносили хтоническим божествам, а также божествам, от которых зависело благополучие и плодородие. В конечном счёте, это изображение связано с остатками родового культа» (Кнежевић 1960: 67). Изображение змеи, пары змей или крестасвастики, четыре конца которой художественно решены в виде змеиных голов, встречается на сербских пасхальных яйцах (Кнежевић 1960: 68—70). В сербской народной деревянной архитектуре изображение пары змей, ползущих вверх, часто помещалось на створах ворот (Кнежевић 1960: 71); в виде пары змей с высунутыми языками решалось перекрестье крышных балок («коньки») на фасаде дома (Кнежевић 1960: 73, рис. 8). В виде змей сербскими народными ремесленниками изготавливались также предметы, связанные с очагом: щипцы для углей и подставка для вертела (Кнежевић 1960: 74, рис. 9), ручки деревянных и глиняных чашек (Кнежевић 1960: 75, рис. 10), кувшинов, ложек и поварёшек (Кнежевић 1960: 76—77, рис. 11—12), ножки пряслиц (Восточная Сербия и Герцеговина, см.: Кнежевић 1960: 79, рис. 16), женские браслеты (Кнежевић 1960: 83, рис. 17), детские игрушки — «змейки» (Кнежевић 1960: 90—91, рис. 22—23). Стилизованные или реалистичные изображения змей также украшали тулова и плечики сербских народных керамических изделий (Кнежевић 1960: 78, рис. 15), пастушьи дудочки (Кнежевић 1960: 88, рис. 19).

Западные славяне

Содержание домашних змей у западных славян засвидетельствовано уже в XVI столетии. У чехов домашние змеи упоминают-

ся в 1554 и 1613 гг.¹⁹ Почитание змей у поляков XV—XVI вв. упоминают Я. Длугош²⁰ и М. Кромер²¹. Поляки называют домовую змею *weż*. В Люблинском воеводстве Польши распространено название *domowy przyjacieł* (Kolberg 1962: 147—148; Гура 1997: 308). По сообщению И. Георгиевой, поляки называют домовую змею *uboże* (Георгиева 1993: 123, 138, прим. 94)²². Чехи называют змею *had hospodarik* (Vaclavik 1925: 226; Георгиева 1993: 123, 138, прим. 94), *hospodar*, *hospodaricek* или *domovnicek* (Machal 1891: 106; Gray 1918: 246—247), *hausnodr* (Schramek 1915: 245); моравские хорваты — *had-hospodar* (Frolec, Jeřábek 1966: 289; Гура 1997: 308); словаки — *gazda domu* (Vaclavik 1925: 226; Георгиева 1993: 123, 138, прим. 94), *gazdik*, *domaci had*, *domovy ochranca*, *stary dedo* (Československa Vlastiveda 1968: 557; Токарев 1973: 209; Гура 1997: 308). У лужичан домовая змея носит название *gospodař*, *gospoza* (Schulenburg 1880: 96) или *pjenezny zmij* («денежная змея»).

У чехов, словаков, нижних лужичан считается, что домовая змея живет в каждом доме (поляки Силезии — см.: Kühnau 1911: 42—44; чехи Моравско-Силезского края — см.: Grohmann 1864: 78, №557—558; Peter 1867: 33; Fischer 1921: 40; Гура 1997: 307—309; ниж. лужичане — см.: Schulenburg 1880: 96; Müller 1894: 140; Гура 1997: 307—309). По сведе-

¹⁹ В «Космографии» Зигмунда из Пухова под 1554 г. было зафиксировано поверье о домашней змее, называемой *had hospodarik*: «А иные, замечая змею во дворе, особенно когда она большая, называют ее счастливым старым хозяином» (Machal 1891: 106; Niederle 1916: 47—48, прим. 7). Этот же текст привёл Matthaues Poličanský в 1613 г., добавив слова молитвы, с которой обращаются к такой змее: «Ó, pěkný hospodař! Zdalíž jest v ráji dobře nehospodařil, až na všechny nás, pomínulé, přítomné a budoucí smrt' uvedl!» (О, добрый господарь! Может, не так хорошо ты в раю хозяйничал, что на всех нас, прошлых, настоящих и будущих, смерть ниспослал!) (Zibrt 1889: 204; 1891: 32).

²⁰ Я. Длугош (1415—1480) упоминает «бога жизни, называемого *zywy*» («*deus vitae, quem vocabant zywy*») (Niederle 1916: 47—48, прим. 7).

²¹ М. Кромер (1512—1589) писал, что в Польше дозволяли ужам и змеям селиться в домах под печкой и чтить их как родных пенатов (Niederle 1916: 47—48, прим. 7).

²² Кроме данного сообщения в книге И. Георгиевой, в других источниках автору не удалось встретить упоминаний о слове *uboże* как имени домашней змеи у поляков. Нет этого названия и в обширном перечне названий змей у поляков, приведенном в работе Э. Маевского (Majewski 1892: 98—106). *Domove ubožeta* — зафиксированное в 1579 г. название домового у поляков (Machal 1891: 89), однако, не имеющего змеиной формы.

и облегчение родов, позволяет нам сделать предположение, что фигура змеи на хлебе, которая должна воздействовать на стебли злаков, изначально представляла собой животного демона»; и дальше: «в данном случае представление о животном на хлебе связано с представлением о душах предков» (Кулишић 1953: 27, 37).

ниям, собранным в Силезии Р. Кюнау, в каждом доме в этой области живут гадюки (*Hausotter*) (Kühnau 1911: 42—44, №699, 702, 703). Чешский *hospodaricek*, как верят, живёт под очагом, под порогом (потому нельзя стучать по порогу и рубить на пороге дрова), реже в стенах дома или на дворе и называется по месту своего пребывания (Grohmann 1864: 78, №559—560; Machal 1891: 106; Zibr 1891: 32; Gray 1918: 246—247; Perls 1937: 41, 53). В Богемском лесу он живет в молочных погребках (Schramek 1915: 245). В Моравско-Силезском регионе он часто живет под *Gredel* — карнизом, тянущимся между домом и водосточным желобом (Вост. Чехия, Одр, Витков, Крнов — см.: Peter 1867: 33; Kühnau 1911: 44, №702). Домовая змея у чехов часто белого цвета (Grohmann 1864: 78, №557). В чешской Силезии домашняя гадюка иногда «красивого белого цвета» (Kühnau 1911: 44, №702). По чешским поверьям, у домашней змеи на голове может иметься крест; в таком случае она отгоняет от дома других змей (Grohmann 1864: 79, №561; Wuttke, Meyer 1900: 115). По поверьям словаков, змея, часто белая, обитает в каждом доме под порогом, под печью (Гура 1997: 308) или в стене дома (Vaclavik 1925: 226; Георгиева 1993: 138, прим. 94). Отсутствие змей в доме у словаков считалось ненормальным явлением, указывающим на то, что в доме живут злые люди. У моравских хорватов *had-hospodar*, живущий в каждом доме и в каждой хозяйственной пристройке, оберегает и очищает дом, вносит в него достаток и счастье (Гура 1997: 308). Чехи также считают, что домашняя змея приносит в дом счастье и не причиняет вреда (Богемский лес, см.: Stubenbach, Schramek 1915: 245). Она — «счастье в доме» (Grohmann 1864: 78), она заботится о достатке дома (Zibr 1891: 31). Домашняя змея приносит счастье, присматривает за домом, отвращает от него всякие болезни и заразу; взамен ее не беспокоят, ей разрешается пить свежее парное молоко в спокойном месте неподалеку от дома (Восточная Чехия, Одры, Витков, Крнов; см.: Peter 1867: 33; Zibr 1891: 31). Она приносит деньги, зерно, молоко и масло, которые ворует в других местах (Machal 1891: 106). Она оберегает главу семьи от грозящей опасности. Она очень привязана к семье, особенно к детям; и во время сбора урожая, когда никого нет в доме, она заботится о доме и присматривает за скотом (Machal 1891: 106; Gray 1918: 246—247). Поляки и чехи верят, что в доме живут две змеи, самец и самка, «то образы хозяина и хозяйки» (поляки Силезии — см.: Drechsler 1906: 181; чехи — см.: Grohmann 1864: 78; Gray 1918:

246—247). Лужичане также верят, что в каждом доме живут две змеи: хозяин (*had-gospodar* или *huz-gospodar*) и хозяйка (*had-gospoza* или *huz-gospoza*). Умрёт хозяин дома — умрёт и *had gospodar*; умрёт хозяйка — умрёт и *had gospoza*. Этих змей не нужно кормить; они сами ползают в хлев и там сосут молоко у коров столько, сколько захотят (Schulenburg 1880: 96; Machal 1891: 107; Wuttke 1903: 374; Богемский лес, Zeitlitz bei Winterberg — см.: Schramek 1915: 245). У моравян и словенцев также верят, что домашних змей две, самец и самка (Niederle, Hušek 1918: 706; Perls 1937: 55). Поляки в Тарновском пов. Малопольского воев. и Жешувском пов. Подкарпатского воев. верят, что там, где под полом поселилась змея, там счастье в доме (Perls 1937: 54). Поляки Катовицкого воев. считают змею в доме хорошей приметой. В районе Тарнобжега счастливым считается хозяин, у которого в доме покажется змея. В Серадзском пов. присутствие змеи на своем дворе хозяева воспринимают с радостью, так как она приносит счастье и благополучие (Гура 1997: 308; там же ссылки). В Люблинском воеводстве опасаются раздавить ее яйца, чтобы не навлечь несчастья на свой дом. В Силезии считается, что домашняя гадюка никогда не укусит никого из жильцов дома (Drechsler 1906: 182). Убивать змею тяжкий грех (Луштенице, см.: Grohmann 1864: 78, №559). Тот, кто ее убьет, тем самым разрушит счастье и благополучие семьи (Zibr 1891: 31), жизнь главы семьи также закончится (Jagomir 1847: 531; Grohmann 1864: 78; Machal 1891: 107). Й. Грубер из Мерклина рассказал подобный случай, засвидетельствованный им самим: «Однажды я увидел на краю посёлка множество собравшихся вокруг дома людей, рассматривавших домашнюю змею, которая показалась и была убита. Неделью спустя, ровно в тот же день и час, здесь действительно умер отец семейства» (Grohmann 1863: 221—222).

Поляки, помимо *domowoho przyjaciela*, различают *hada zitneho* и *hada mlecneho*. Первый «умножает богатство на поле», второй хранит коров (Machal 1891: 107). В Краковском пов. считают стойло, в котором нет змеи, нездоровым, и говорят, что скотина в нём не будет вестись (Perls 1937: 57). В Калишском и Любельском воев. почитают за счастье, когда уж, поселившийся в хлеву, сосет вымя у коров, так как благодаря этому скот будет хорошо вестись (Калишское воев., Остжешовский р-н, Кузница — см.: Гура 1997: 314; Любельское воев. — см.: Perls 1937: 56). В Силезии после каждой дойки наливают парное молоко в небольшую мисочку, стоя-

щую возле двери хлева, для того, чтобы живущие в конюшне гадюки могли напиться. Это делается для того, чтобы хорошо велась скотина (Gebirgsdörfem, горные деревни округов Neisse, Neustadt, Leobschütz — см.: Drechsler 1906: 182; Kühnau 1911: 42, №699). В Польше змея, повешенная под крышей стойла или амбара, защищает хлев от мышей, а коров от чар (Закопане, Юрков — см.: Majewski 1892: 341, №332—334). В Серадзском пов. Польши змею считают охранительницей скота от ведьм (Гура 1997: 316). На юго-востоке Малопольши змею прибивают к двери конюшни, чтобы лучше велась скотина (район Вяр, см.: Гура 1997: 317). Поляки Западных Бескид накануне дня св. Войцеха (23/IV) специально ловят змею и держат ее под печью, так как от этого коровы и лошади будут хорошо выглядеть и коровы будут давать много молока (Закопане, см.: Perls 1937: 59; Гура 1997: 316). Гуралы Подгалья убитую накануне дня св. Войцеха змею держат в скотном дворе под крышей, чтобы никто не смог отобрать молоко у коров (Дзиняш, см.: Perls 1937: 57; Гура 1997: 316—317). Поляки Люблинского воеводства верят, что уж, живущий рядом с коровами, обвивается вокруг ноги коровы и высасывает из ее вымени молоко. Корова привыкает к нему и, вернувшись с пастбища, сама ищет ужа, желая его накормить (Majewski 1892: 128, №199—201; Perls 1937: 57). Считается, что корова, которую выбрал уж, начинает давать особенно много молока (Majewski 1892: 128, №199; 129, №205), или, наоборот, слишком мало (Majewski 1892: 128, №202). По поверьям поляков многих областей, если убить змею в хлеву, передохнет вся скотина (Тернопольская обл. Украины, Тернопольский пов., Звенигород; Печенежин; быв. Станиславовское воев., пов. Стрыйский; Львовское воев., пов. Бобрецкий; Подкарпатское воев., Перемышльский пов.; см.: Perls 1937: 57). По поверью словаков р-на Горегронья, нельзя убивать змею до Юрьева дня (23/IV), иначе подохнет скотина (Гура 1997: 316). Если змею обнаруживали на спине коровы или возле ног, то не только не трогали, но и старались не беспокоить. Сходные поверья о пристрастии ужа к коровьему молоку известны также в Словакии, Чехии, Далмации (Сумцов 1890: 320—321; Гура 1997: 314). Поляки Краковского пов. верят, что, если убить такую змею, корова будет доиться кровью (Гура 1997: 316) или засохнет от тоски, перестанет есть и скоро умрет (Majewski 1892: 128, №202, 206; Гура 1997: 314), будет реветь из-за ее убийства, как если бы убили ее телёнка (Majewski 1892: 129, №208). Отношение дворовой змеи к скоту мо-

жет быть избирательным, как и отношение домового. Встречается поверье, что скот будет вестись лишь такой масти, какой цвет имеет змея, обитающая в хлеву (совр. Новосондецкое воев., Грыбовский поват — см.: Perls 1937: 57; Гура 1997: 317).

Змея может обогащать людей, живущих с нею в одном доме; однако мстит и отбирает счастье, когда ей перестают оказывать почтение. В чешской сказке, опубликованной С. Зибртом, рассказывается, что один крестьянин из деревни Мокржанех (Mokřanech) был не слишком богат, имел доверчивое сердце и слушал бесполезные советы старых бабок. Послушав их советов, он завёл себе в комнате большого змея и «в нем своему дому великое счастье положил», т. к. «говорили, что он есть старый господарь, и, пока он здесь, в доме будет благополучие». Однажды в воскресенье, услышав в костеле проповедь о том, что, держа дома змея, он совершает грех, хозяин велел всем домашним «против прежнего обычая» более не кормить змея и курить из оленьего рога, чтобы его выгнать из дома, «потому что змеи от такого курения должны уходить». Когда на следующее воскресенье вся семья отправилась в костёл и дома осталась лишь одна девушка-домработница, змея выползла и напустила яда в горох. Служанка увидела это и рассказала вернувшимся хозяевам. Те выкинули весь горох в огонь, кроме небольшого количества, которое дали съесть молочному щенку. Тот, съев горох, через пять минут умер (Zibrt 1891: 33). В польской сказке, опубликованной Э. Маевским, змея сначала отбирает, затем возвращает семейный достаток. «Один хозяин был весьма богат, имел много полей, старый урожай присыпал новым, имел много коней, волов, коров. Между ними одна давала в день ведро молока, и когда хозяйка шла ее доить, огромная змея выползала с пола хлева из-под коровы. Так продолжалось десять лет. Змея эта часто выползала из подпола, и тогда ей давали поесть, а также она сосала корову. Однажды она вползла в избу, а в ней никого не было, кроме мальчика, который, вместо того, чтобы дать змее есть, ударил ее по голове, говоря: “Сколько я тебя еще буду кормить?” Змея свернулась в клубок и притворилась мёртвой. А когда пришла в себя, уползла в свою нору и больше не показывалась. У хозяина начались несчастья: скот помер, затем воры ограбили его, а когда одного из них схватил, это едва не стоило ему жизни; все дети заболели, а деньги, которые еще оставались, все пошли на лечение. Он так обеднел, что пошел побираться. Один раз он проходил мимо хаты, оттуда высунулась змея и сказала ему, что про-

щает его, потому что не он, а мальчик виноват; и повела его в лес, где был закопан большой клад. Обрадованный, он выкопал клад и принес ночью его домой, и с этого дня стало увеличиваться его богатство и вскоре он стал самым богатым человеком в селе. С этих пор змея больше не жила под полом, но забиралась к нему в постель, а мальчик каждый день, услуживая ей, наливал миску молока» (Majewski 1892: 131—132, №220). По преданию, записанному у поляков Силезии, когда одна старая женщина впала в большую нужду, в ее комнату приползли две гадюки и привели ее к мусорной куче в углу. Здесь старуха стала копать и нашла коробку, полную золота и денег (Kühnau 1911: 43, №700; записано в Kramelau, район Neustadt, в 1910 г.). По верованиям лужичан, змеи охраняют зарытые в земле сокровища (Schulenburg 1880: 96). Аналогичным образом может обогащать своих хозяев и живущий в доме огненный змей. У чехов, словаков, поляков, лужичан и мазуров образ домашней змеи порой смешивали с образами домового (*Skritek*) и летающего змея-деньгоносца (чеш. *plon*, *plevnik*, *plivnik*; слов. *zmok*; пол. *latawiec*; мазур. *kaubuk*) (Luven 2001: 147; со ссылкой: Кпорф 1934). По чешским легендам, *plevnik* крадет молоко и мясо для своих хозяев (Machal 1891: 106; Urbańczyk 1947: 44). Чехи говорят о хозяевах, которые быстро разбогатели: «им это нанёс плевник» (Machal 1891: 152). Однако от него очень трудно избавиться. Один хозяин захотел избавиться от *zmek*-а, для чего потребовал от него носить ему, хозяину, зерно в пудовую меру. В этой мере он проделал дыру до пола, а в полу — сквозную дыру в подвал. Змей носил, носил, носил зерно, но затем отказался от этой затеи, т. к. зерна, принесенного им, никак не хватало, и исчез (Machal 1891: 152). Лужичане верят, что огненный змей — *plon* носит в дом своим хозяевам золото, хлеб и молоко, а *penežhny zmij* отыскивает спрятанные в земле сокровища (Urbańczyk 1947: 44), что летающего змея можно приманить молочной пшённой кашей, которую выносят на чердак или ставят на печь. Рассказывают, что у одних людей такой змей поселился в бочке на чердаке. В полночь хозяйка носила ему молочную кашу и каждое утро находила в опорожнённой миске деньги (Гура 1997: 313—314).

По преданиям поляков, домашняя змея ухаживает за оставленным без присмотра ребёнком. Так, согласно одному рассказу, в одном доме родители ушли на поле, оставив маленькое дитя в колыбели. Вернувшись, они обнаружили, что колыбель раскачива-

ет змея, а, когда дитя плачет, кладет перед ним свою голову, увенчанную золотой короной. Работник разыскал змеиное гнездо и убил змею; тогда приползла другая змея и сообщила, что убитая змея качала бы дитя до семи лет, а затем оставила бы ему свою корону; но теперь из-за этого поступка ребёнок умрёт (Краковское воев., Бохнявский повет; Малопольское воев., Олькушский повет; см.: Perls 1937: 53). По польскому преданию, в одной избе царь-уж ел каждый день из одного горшка с малюткой-девочкой. Раз мать девочки с ужасом заметила это и тут же разрубила ужа на двенадцать частей; в то же мгновение на столько же кусков распался ребенок, и на каждом куске проступило изображение царского венца (Udziela 1898: 141—142, №7). В вариантах того же мотива (Udziela 1898: 142—144, №8—10) нет уже речи ни о царе змей, ни о его венце, — везде, однако, фигурирует мотив, что с убиением змеи погибает дитя, которое она опекает. Иногда домашняя змея может укусить ребенка, который помешал ей пить молоко из детской тарелки. «Вторая жена одного хозяина не знала, что в доме змея, и не накормила ее. Змея выползла из стены и хотела выпить молоко из миски ребенка, который ударил ее по голове: рассерженная змея укусила его, и ребенок умер. Хозяин громко пригрозил, что убьёт спрятавшуюся змею. Тогда змея высунула из стены свой хвост, который хозяин тотчас отрезал. С того момента хозяйство в доме стало увядать и почти сошло на нет. И только когда он смирился перед оскорблённой змеей, удача вернулась» (Пржемьшльский и Станиславовский уезды, см.: Perls 1937: 53). О том, что домашниеужи едят из одной миски с детьми, рассказывают в Чехии (Сумцов 1890: 231). В Словакии считают, что если отогнать домовую змею от миски, из которой она ела вместе с ребенком, а тем более убить ее, то хозяева потерпят убыток в скоте или навлекут на себя еще большие несчастья (Československa Vlastiveda 1968: 558; Гура 1997: 313). В одной из силезских быличек, записанных Р. Кюнау, домашняя змея ела суп из одной миски с ребенком. Однажды отец семейства убил змею. Ребенок спросил, почему она не явилась к трапезе. Отец ответил, что она лежит во дворе убитая. Ребенок в ту же минуту упал и умер (Kühnau 1911: 43, №701). В другой силезской быличке, записанной П. Дрехслером, рассказывается об уже, жившем в хлеву под яслями. Девочка регулярно делилась с ним хлебом. Когда ужа убили, умерла и девочка (Beuthen (Быгом), см.: Drechsler 1906: 182). Согласно лужиц-

ким поверьям, змея в короне «не сделает ничего маленьким детям», а ее корона отгоняет болезни и приносит удачу (Schulenburg 1880: 96). В лужицких быличках большая красивая змея играет с ребенком, затем ест из его миски молочную пшённую кашу, а когда в комнате расстилают белое полотно, оставляет на нем свою корону (Бранитц под Котбусом, см.: Veckenstedt 1880: 403—404; Schulenburg 1880: 99—100; Гура 1997: 313).

По поверьям жителей Силезии, живущая в доме гадюка практически никогда не выходит из своего убежища. Если же она покажется из своего убежища, то лишь для того, чтобы сообщить о надвигающемся несчастье, которого она не может предотвратить. Так, по поверьям лужичан, домашних змей лишь тогда можно увидеть, когда должно умереть отцу или матери семейства; тогда связанная с ним змея умирает вслед за ним. Если при своем появлении она свистнет, то вскоре умрет отец семейства (Австрийская Силезия, районы Odrau, Wigstadtł и Jägerndorf — см.: Peter 1867: 33; Kühnau 1911: 44, №702). Если домашний гад издаст из под стола звук «кр-кр-кр», это означает, что вскоре умрёт хозяин или хозяйка (Силезия, см.: Machal 1891: 107); если шипит или издаёт звук, похожий на звук сверла по дереву, — предупреждает о пожаре или об опасности, ожидающей кого-то из домашних (Drechsler 1906: 182). Если летом домашняя гадюка распространяет по дому своеобразный дурной запах, то вскоре начнется дождливая погода (Силезия, графство Глац, округ Хабельшвердт, ныне Быстшица Клодзка — см.: Kühnau 1911: 44, №703; Drechsler 1906: 182). В Западных Бескидах и Силезии запрещено убивать домовую змею (Kühnau 1911: 41—43, №697, 701; Гура 1997: 308). Если в прибрежной Польше кто-то захочет избавиться от домовой змеи, он не должен убивать её, но посыпать солью и вынести на дорогу (Perls 1937: 52). По поверьям поляков, «кто убьёт гадюку, может умереть» (Gustawicz 1881: 171; Majewski 1892: 125, №119). Смертью хозяина дома мотивируют запрет убивать змею чехи и словаки (чехи — см.: Československa Vlastiveda 1968: 558; словаки, Горняцко, Ю.-В. Моравия — см.: Frolec, Jeřábek 1966: 289, 329; Гура 1997: 310). По распространенным в Польше поверьям, домашняя змея воплощает душу как умершего родственника, так и ныне живущего главы или члена семьи, двойником которого она является. У поляков также считалось, что каждый человек имеет свою змею-двойника и оттого змей убивать нельзя. По чешскому поверью, *had-hospodarik* иногда показывается

людям. Когда умирает этот гад, вместе с ним умирает и хозяин дома. В некоторых деревнях утверждают, что в каждом доме живут две большие змеи, окруженные детенышами: они являются таинственными представителями хозяйской семьи. Если будет убит змей-самец, то немедленно умирает хозяин дома, а если самка — то смерть постигает хозяйку. Змеи эти оберегают дом и принадлежащие к нему владения от всякого несчастья и заботятся, чтобы все было сохранено. Лужичане прямо отождествляют домовую змею с кем-либо из предков (Гура 1997: 311). В некоторых местах, где домовая змея считается невидимой, убеждены, будто она показывается непосредственно тому человеку, который вскоре умрет (Нижняя Лужица, Вендиш-Зорно, см.: Гура 1997: 310; со ссылкой: Müller 1894: 140). Словацкие представления наглядно иллюстрируют идею о змее как духе-тени хозяина-предка и одновременно живущего хозяина дома. «Духом-покровителем дома была змея... Первый хозяин нового дома после смерти становился его духом-хранителем. В виде белой или обычной большой змеи он селился под очагом или порогом, но появлялся также и в других местах дома или вблизи него, обнаруживая свое присутствие шипением. Домашней змее доставляет неприятность, если ей не дадут молока или каши. Когда ее оторвут от пищи, которую она любит есть вместе с детьми, или вообще убьют, дом постигнет гибель скота или даже большая катастрофа. Было распространено поверье, что в этом случае умрёт хозяин, который после этого сам становится змеей-покровителем вместо своего предшественника. Любопытно, что домовая змея могла быть доброй или вредоносной в зависимости от того, каким человеком был хозяин, дух которого воплощался в змее» (Československa Vlastiveda 1968: 557—558).

Важное свидетельство привел в своей «Истории Геры» Ф. Хан относительно сохранности традиции почитания домашних змей у славян, живших в первой половине XIX в. в восточногерманском Фогтланде. «Славяне, особенно те из них, которые расселены по Заале (Saale) и Эльстеру (Elster), почитают змей как домашних богов, а некоторые жители Segend-a имеют даже жреца, который их кормит. Вера в святость змей сохранилась до наших дней, хотя лишь в форме индивидуального почитания. Но не так много лет назад многие сельские жители содержали змей в домах, поили их молоком и всячески ухаживали за ними, так как верили, что лишь тот дом счастлив, в котором змея (а именно, гадю-

ка) укрывается внутри» (Hahn 1855: 64—65; Köhler 1867: 496)²³.

Образ домашней змеи имеет свое воплощение в материальной культуре западных славян. Поляки, полабяне и сорбы оформляют концы стропил и торцы кровельных балок изображениями змеиных голов (Tetzner 1902: 146, 298, 357; Кнежевић 1960: 70). У чехов изображение змеи присутствует на праздничных хлебах (Vaclavik 1959: Tabl. LXXb; XCIV) и пасхальных яйцах (Vaclavik 1959: Tabl. XXXVI; LXXVIII).

Восточные славяне

Почитание восточными славянами домашних змей имеет многовековую историю. А. Олеарий, описывая свое путешествие в Московию 1636 г., засвидетельствовал почитание змей русскими. Он описал, как его русские спутники-гребцы отреагировали на появление змей на корабле: «две краснопестрые змеи приползли на наш якорь, свисавший до самой воды, обвились вокруг него и поднялись по нему на корабль. Когда наши русские гребцы увидели их, они обрадовались и сказали, что змей беспрепятственно следует пустить наверх, охранять и кормить, так как это не злые и не опасные, но добрые змеи, принесшие весть, что святой Николай доставит попутный ветер и на некоторое время освободит их, гребцов, от гребли и работы» (Olearius 1656: Lib. 4. Cap. 7, 359; Олеарий 2003: 332; см. также: Amkiel 1703: Buch 1. Cap. 8, §23, 48—49; Buch 2. Cap. 2. §20, 58). Содержание домашних змей у восточных славян засвидетельствовано во второй половине XVIII в. первыми исследователями восточнославянского фольклора М. И. Поповым и М. Д. Чулковым. По сведениям М. И. Попова, «сим пресмыкающимся [змеям] придавали иные славяне чин и честь пенатов, или домашних богов: жертвовали им молоком и яйцами; не дозволяли им наносить никакого вреда; а в противном случае наказывали жестоко, а не редко и жизни лишали преступников запрещенных» (Попов 1768: 22). М. Д. Чулков писал: «[змеи] почитались у некоторых славян домашними богами, им приносили в жертву молоко, сыр, яйца, и всё то на стол поставлялось. Запрещено было

всем делать сим животным вред, и в противном случае жестоко наказывали, а иногда и жизни лишали преступников сего закона» (Чулков 1786: 201). К XIX столетию относятся уже многочисленные свидетельства, фиксирующие традицию содержания домашних змей. О. Ховорка и А. Кронфельд в труде о народной медицине, опубликованном в начале XX столетия, писали о содержании ужей в русских избах как о современном им факте: «В русских крестьянских домах ужей живут как домашние животные, русский верит в короля ужей, который за любое зло, причинённое его народу, наказывает болезнью, неурожаем и пожаром» (Novorka, Kronfeld 1908: 325).

У восточных славян домашняя змея зачастую называется *уж* или *юж*, что соответствует названию вида змей в русском языке — *уж*. В Новгородской и Тверской областях распространены названия-заместители *хозяин* и *батюшка* (Базлов 1996: 49; 2004); в различных русских областях также — *дворовой* или *хозяин* (СРНГ 7: 300; Гура 1997: 307). Также широко распространено название *домовая змея*; в архангельском Поморье — *жировая змея* (Кемский у., Сумской посад, см.: Гура 1997: 307). В Белоруссии домашняя змея называется *цмок домовник* (Mosziński 1967: 562; Георгиева 1993: 138, прим. 94), *пачвара*²⁴, *домовый вуж* (Дубровицкий р-н, Лессовое, Озерск — см.: Гура 1997: 307), *домовой приятель* (Виленская губ. Ошмянский уезд — см.: Federowski 1897: 327), а также *дамавік* или *свуйскі* (Волковысский и Слонимский уу. Гродненской губ. — см.: Federowski 1897: 177, 245; Гура 1997: 307) (последние два имени носит в Белоруссии и домовая). Украинцы Закарпатья называют домовую змею *газдовник* (от *газда* «хозяин») (Гура 1997: 308). В Полесье распространено название *домовой уж* или *домовык*. По сообщению И. Георгиевой, домовая змея также называлась у русских *убожже* (Георгиева 1993: 138, прим. 94)²⁵.

Облик домашней змеи в восточнославянской традиции мог быть различным. С домашней змеей восточные славяне часто отождествляют зоологический вид ужа. Ужа счи-

²⁴ По мнению ряда лингвистов, это слово близко санскритскому *пати вара* — хозяин дома.

²⁵ Кроме данного сообщения в книге И. Георгиевой, в других источниках автору не удалось встретить иных упоминаний о слове «убожже» как змеином имени у восточных славян. Нет этого слова в словарях В. Даля и М. Фасмера. *Убожже* — название домового духа у русских, согласно Я. Ласицкому (Machal 1891: 89); однако, не обязательно имеющего змеиную форму.

²³ Фогтланд (Voigtland) — историческая область по течению реки Белый Эльстерн (Weisse Elstern), в Восточной Германии, в землях Саксония, Тюрингия и Бавария. Ф. Хан называет славян Фогтланда, о которых он пишет, вендами (Hahn 1855: 64—65); Кёлер, использовавший в своей работе материал Ф. Хана, выразил сомнение в такой идентификации (Köhler 1867: 496).

№2. 2015

тают неопасной змеей (Забылин 1880: 280). В Тверской области считается, что уж — не совсем змея, или особая змея, очень добрая. Уж не кусает людей. «К людям хорошо относится, грех ужа убивать» (Базлов 1996: 49; 2004). Однако в Новгородской и Тверской областях домовая змеей могла быть и гадюка: «Гадюка это может быть домовая. Не домовая, а дворовая» (Власова 2000: 196); «Гадюки тоже сторожат дома и огороды, но их хозяева пользуются дурной славой, это либо колдуны, либо бабаки с дурным глазом (д.д. Перелучи, Панёво Боровичского р-на Новгородской обл.). В 1998 г. еще были живы люди, у которых гадюки, по общему убеждению, охраняют огород и дом. “Саша в город уехала, а племяннице не сказала, та пошла в огород, а там змея лежит у калитки и шипит — не пускает” (д. Перелого Бологовского р-на Тверской обл.)» (Базлов 2004). Также считается, что домовая змея толстая и короткая, красного, белого или серого цвета. По новгородским представлениям, домовая змея необычная, красного цвета (Черепанова 1996). У украинцев домовая *ужака* — «обыкновенный большой уж» (М[анзу]ра 1890: 161). У украинцев Закарпатья считается, что домовая уж *газдовик* у богатых серого цвета, а у бедных маленький (Гура 1997: 308). Есть, однако, свидетельства, приписывающие домашней змее необычный облик, делающий ее похожей скорее на сказочного змея. Так, во Владимирской, Саратовской, Тамбовской областях ужа часто представляют увенчанным — с венцом или короной на голове. В Псковской губернии дворовая змея выглядит как гибрид змеи и петуха: змея с петушиным гребнем. Выводилась такая змея из петушиного яйца. По сообщению И. Манзуры, украинский уж, сосущий корову, «в руку толщины и куцый, как бы обрубленный в роде полена, с большой круглой, как бы детской, головой ... [по словам других], — уж этот — нечто четвероногое, в роде кошки, покрытое, как и всякая гадина, “лустою”, притом с длинным, как у ящерицы, хвостом и опять-таки как бы с детскою головою» (М[анзу]ра 1890: 161—162).

У русских (Левкиевская 2000: 298), на русском севере (Георгиева 1993: 138, прим. 94), у белорусов Гродненской губ., в украинском Закарпатье, в ровенском Полесье считается, что змея живет в каждом доме (белорусы — записи А.В. Гуры в Дубровицком р-не Полесья (Гура 1997: 307—309); Federowski 1897: 177, 245; Perls 1937: 52; украинцы — Потушняк 1943: 202; Вольковский и Слонимский уу. Гродненской губ.). Она очень часто ассоциируется с домовым и выполняет его функции:

«Домашняя змея, как и домовая, считается опекуном и дома, и семьи, она есть в каждом доме и без нее не может быть благополучия, достатка и счастья. Если змеи в доме нет, значит, что-то неладно» (Левкиевская 2000: 298). «У нас говорят, что есть домовая в каждой хате. Он — это уж, уж в каждой хате есть. Некоторые его видят. Я один раз тоже видела у себя на хате. Он прячется где-то, его редко когда увидишь. У нас говорят: такие домовые, их парочка всегда в доме живёт. У нас говорят: если его забьешь в доме, то плохо тебе будет, плохо в доме будет. И уже кто его видит, не бьет никогда. Он сам пойдет и спрячется. А раз мы в соседней деревне собирали ягоды... и зашли в один дом. Так мы приходим с той хозяйкой с ягод — а в доме лежат аж два ужа, уткнувшись в миски. Им хозяйка налила кислого молока в миски, и они пришли пить. Поели и пошли себе» (Левкиевская 2000: 298). Местами обитания домашней змеи у восточных славян считаются: порог, подполье под фундаментом дома, пространства под лестницей, под печью, возле очага или печи, а также стены. У украинцев уж живет в хате, где-нибудь «под прыпичиком» (М[анзу]ра 1890: 161). В Житомирском Полесье домовая уж живет под печкой, в подполье или во дворе (Гура 1997: 307). У украинцев Закарпатья *газдовик* живет в каждом доме под порогом, под печью или в основе дома (Гура 1997: 308). «Он [домашний уж] живет в южной России под полами жилых домов» (Забылин 1880: 280). В Псковской области гнездо ужа могло находиться в избе даже в переднем углу (Власова 2000: 196). Также она обитает во дворе, в хлеву, поближе к скотине. Змея может также обитать во дворе. На Псковщине у русских близ домов живут «святые змеи». «Когда вечером во двор выйдешь, они лежат возле лестницы и тебе в глаза, как галки, смотрят» (Кривин 1979). Змея может посещать дом, где ее поят молоком, или оказывается ползущей или лежащей на дворе, или на завалинке (у внешней стены избы).

По верованиям белорусов, уж в доме означает счастье и достаток. «Ужи, в некоторых болотистых местностях Белоруссии, где их водится много, и до сих пор играют роль домашних божков. По поверию, все змеи обладают вещей силой, необыкновенной мудростью, но один только уж склонен употреблять свою мудрость в пользу дома, где он поселился, — и если угождать домашнему ужу, то и он, в свою очередь, будет радеть тому дому. Вообще, поселение ужа в доме считается хорошим предзнаменованием: стоит только ужу угодить, и он будет приносить в дом

счастье. Но если домашнего ужа прогневить, он постарается тогда отомстить. Поэтому крестьяне кладут своим ужам пищу и питье и вообще заботятся о том, чтобы не раздражать их» (Богданович 1895: 31—34). *Stok domovik* в Белоруссии носит хозяину деньги, делает поле урожайным, коров — дойными и заботится о порядке в доме (Machal 1891: 152). «Про каждого сколько-нибудь богатого крестьянина в Белоруссии говорят, что «ему змея гроши носиць», и вы встретите немало людей, которые самолично, воочию видели-де этого змея; при том вам укажут, чей он, т. е. какому богачу принадлежит» (Богданович 1895: 73—74). Украинцы считают счастливым предзнаменованием, если в доме поселится уж. Он приносит с собой богатство (Чубинский 1872: 65; Коретніcki 1887: 221; Сумцов 1889: 502). Украинцы Буковины также считают, что змея в доме приносит счастье (Чајкановић 1934: 166). Если её убить, то все хозяйство рухнет (белорусы — см.: Federowski 1897: 177, 245; Гура 1997: 307—308). В Карпатах кое-где считают до сих пор, что домовый уж защищает от беды домашних коров, а также пасеку. На русском севере змею считают домашним покровителем (Гура 1997: 307). У русских Архангельской области змея, встреченная на улице селения или во дворе дома, — это *дворовой* или *хозяин* (Гура 1997: 307). Поверье, что змея — *дворовой* или *домовой* дух, и ее нельзя убивать, чтобы не навлечь несчастий, широко распространено не только в северных, но также и в некоторых центральных областях России, в частности, в Новгородской и Тверской (Маслова 1978: 166; Гура 1997: 307). Свидетельства, собранные этнографами XIX—XX вв., рисуют картину пребывания ужа в доме в качестве домашнего животного на обширной территории, включающей в себя Белоруссию, Западную Украину (Вольшь), Новгородскую, Псковскую и Тверскую области. Г. Базлов приводит сведения о сохранившемся во II половине XX в. — вплоть до середины 1990-х гг. — содержании домашних ужей в Тверской области и на Новгородщине: «С детства сохранились в памяти бабушкины рассказы о ручных ужах, которые жили в избах, ловили мышшей, и которых ... пускали в молоко — чтоб не кисло (д. Поляны Удомельского р-на)» (Базлов 2004)²⁶. «В новгородском

Помостье уж в избе — обычное дело. Ужи живут здесь и по сей день, причем не ссорясь с кошками, разделив уровни дома: уж внизу — в подполе и на дворе, вся остальная территория — кошачьа. Ужей поят молоком, ставят им миску отдельно от кошачьей, чаще на дворе. Подзывают ужа свистом. Он ловит мышшей дома и на огороде, ест лягушек, “обкусывающих” клубнику, в общем, бережет хозяйство. Его неохотно называют ужом, принято обращение “хозяин” или “батюшка домовый”... Отношение к ужу подчеркнуто почтительное: “Хозяин в огурцах отдыхает, туда не надо ходить” (д. Семирицы Боровичского р-на Новгородской обл.)» (Базлов 2004). В Полесье, в некоторых районах России и Украины считается, что уж, живущий в хлеву, полезен для коров. Благодаря ему хорошо ведется скот (Брестская обл. Пинский р-н, Ковнятин; Житомирская обл., Овручский р-н, Вознич; Харьковская губ.; см.: Гура 1997: 316). В Смоленской губернии верят, что хлев не может существовать без своей дворовой змеи, которая своего скотника и своей скотины никогда не укусит (Ермолов 1905: 391). Если его убить, может околеть скотина (Архангельская губ., р. Вага; Черниговская обл., Городнянский р-н, Макишин, Житомирская обл., Новоград-Вольнский р-н, Курчица; Люблинское воев.; Словакия, Верх. Спиш; см.: Гура 1997: 316).

В разных восточнославянских землях для домашнего ужа оставляли незакрытый горшок молока, чтобы он мог подкрепиться, когда захочет. Причем зачастую это молоко ставилось не просто на пол, а на небольшое возвышение: на лестничку, приступку (Ковельский р-н, Уховецк; см.: Гура 1997: 313), либо на дворе (Новгородская обл., Боровичский р-н, д. Семирицы; Тверская обл. Удомельский р-н; см.: Базлов 2004). На Новгородщине считается, что, если не поить ужа молоком, то «он будет сосать молоко у коров, от этого у коров молоко с кровью» (Тверская обл., Удомельский р-н — см.: Базлов 2004). У восточных славян распространены предания о привычке домашнего ужа пить молоко у коров (Сумцов 1890: 320; Гура 1997: 314). В Кубанской области ужей, сосущих молоко у коров, называют *уж-коровник* (Ермолов 1905: 396). Эти поверья встречаются повсеместно в Полесье: в Черниговской, Житомирской, Ровенской,

²⁶ В другом месте он пишет следующее: «Как нам известно, ужей клали в молоко (а лягушек кладут и по сей день), чтоб оно не кисло». Это сообщение подчеркивает исключительное место змей среди остальных животных, как воплощения гигиены и целебности, поскольку у восточных славян контакт любых животных с пищей или жидкостью (даже с колодезной водой)

был крайне нежелателен, и после этого контакта пищу не принято было есть. «Русский никогда не станет есть из посуды, из которой лакала собака или кошка... Если... мышшь, кошка или еще что-либо поганое попало в колодец, нужно вычерпать из него 40 ведер воды, а оставшуюся воду освятить... То же самое делают, если мышшь попадет в бочку с медом» (Зеленин 1991: 280).

№2. 2015

Брестской и Волынской областях (Гура 1997: 314). Здесь считалось, что у домашних змей есть свои любимые коровы, которых они сосут, что приносит дому счастье. «От як южака злюбыть корову и ссе ййии, так молока буде богато й густе буде». В Полесье рассказывают о том, что иногда приходится даже продавать корову вместе с ужом, так как иначе она не дает молока (Ровенская обл., Дубровицкий р-н, Свирицевичи — см.: Гура 1997: 314), или уж уходит за проданной коровой на новое место, предварительно свистнув оглушительным образом (М[анзу]ра 1890: 161—162; Волынская обл. Ковельский р-н, Поворск — см.: Гура 1997: 314). Если убить такого ужа, корова будет мычать, реветь и так скучать по нему, что у нее пропадет молоко (Черниговская обл. Городянский р-н, Макишин — см.: Гура 1997: 314), либо она умрет («Е такой вуж, цо корову ссе, и молок е, а корова ричит за ним, як за тельитом; як же би його забив, тоби корова здохла») (Ермолов 1905: 396). «Живет он где-нибудь в гноище вблизи любимой коровы, и когда не сосет ее, то спит. Корова, которую любит уж, — всегда необычайно добротна и дает вдвое, а то и более, молока. Если такого ужа убить, то издыхает и корова, так как она любит его и скучает по нем сильнее, нежели по теленке» (М[анзу]ра 1890: 161—162). В Галиции верят, что корова не только дает высасывать себя ужу, но так же привязывается к нему, как к теленку, и если такого ужа убить, то издохнет и корова. Украинцы Карпат и Харьковской губ. к таким ужам относятся с почтением, потому что, «если уж сосет корову, она дает много молока» (Гура 1997: 314; со ссылками: Рнпаты, Печенежин — Schnaider 1899: 13, 114; Харьковская губ. — Гринченко 1897: 9). Считается, что уж оберегает молоко коровы от ведьм. Если ведьма захочет отобрать у такой коровы молоко, то он не даст (Левкиевская 2000: 299). «Обилие молока, сметаны, высосанных и хранимых “в себе” змеей, как бы символизировало достаток, благополучие дома» (Власова 2000: 196). Когда в одном из полесских сел по неведению убили змею, весь пол оказался залит сметаной, а вскоре после этого один за другим умерли трое членов семьи (Левкиевская 2000: 299). Аналогичное предание было записано на русском севере (Зеленин 1991: 413; Гура 1997: 314).

В восточнославянских областях считалось, что змею, расположившуюся во дворе или в хлеву, нельзя убивать, иначе дом ждет несчастье или умрет кто-то из членов семьи. На русском севере (Георгиева 1993: 138, прим. 94), а также в Брестской, Волынской, Ровенской и Житомирской обл. запрещают убивать ужа,

поселившегося в доме или сарае, и трогать его яйца (Гура 1997: 307). Если кто-то по нечаянности убивал домашнюю змею, он должен был палку, которой ее зашиб, немедленно бросить в воду, иначе вся скотина в доме должна была погибнуть (Левкиевская 2000: 299). В Белоруссии считалось, что «убить ужа — большой грех», в то же время «убить гадюку — дело душеспасительное: за это отпускается 12 грехов» (Богданович 1895: 33). В Ровенском Полесье верят, что *домовый вуж* есть в каждом доме и ему нельзя причинять никакого вреда, «вруди вон як хозяин» (Ровенское Полесье, Дубровицкий р-н, Лессовое, Озерск — см.: Гура 1997: 307). В Пинском Полесье ужа *домовика*, поселившегося в доме, запрещено трогать: «нэ чапайтэ ёго, бо то наш домовик» (Брестская обл., Пинский р-н, Ковнятин — см.: Гура 1997: 307). В житомирском Полесье запрещают убивать ужа в доме, живущего под печкой, в подполье или во дворе. Хозяева говорят про него: «То наш хозяин, приношчик, он таку сила мае, як живе в доме, шо все прибывае» (Овручский р-н, Возничы — см.: Гура 1997: 307). В Лунинецком р-не Брестской обл. его можно лишь осторожно вымести веничком из-под печки, а если убить, то в хате будут сплошные неудачи (Редигирово — см.: Гура, 1997: 307—308). Подобные поверья распространились и на вообще любую находящуюся на дворе змею. В Ставропольской губернии не позволяли убивать ужа во дворе, боялись, как бы не разорилось хозяйство. Согласно преданию, записанному в Саратовской губернии, «если разобьешь ужиные яйца, то уж отомстит тебе: добьется таких корней и поморит скотину иль бросит в молоко, поморит людей. Лучше всего ужа не трогать, он безвредный» (Заварицкий 1915: 87). А.С. Богданович приводит белорусское предание о жившем в доме уже: «Нам передавали за верное следующий невероятный рассказ. В одном доме долго жил большой уж. Положил он в хлеву в навозе свои яйца. Когда копали навоз, нашли их и взяли “на пробу”, чтобы узнать, как отнесется к этому уж. Скоро он заметил пропажу яиц. Тогда он забрался в клетку и стал “плевать” в горшки с молоком, чтобы отравить их своим ядом. Это видела хозяйка. Отсюда заключили, что с ужами нельзя шутить таких шуток, и немедленно возвратили яйца в его гнездо. Увидев, что яйца принесены обратно, уж опять забрался в клетку и, обвинившись головой за ножку стола, а хвостом за молочный горшок, попопрокидывал все горшки, чтобы не отравить людей понапрасну» (Богданович 1895: 32—33). Аналогичная история записана в Томской области: в одном

доме жил уж, и он приползал пить молоко из горшков. Однажды он нанес яйца в сапоги, оставленные мужиком в амбаре. Мужик унес сапоги, желая посмотреть, что уж будет делать. А уж подполз к горшкам и напустил в них яду. Хозяйка увидела, что его яйца взяли, и сказала, что нельзя делать плохое ужу. Тогда сапоги вернули на место. Уж, увидев, что его яйца на месте, перевернул все горшки и вылил молоко, чтобы люди им не отравились (Власова 2000: 196). Эта же быличка была записана в Звягельском повете Волинской губ. (Perls 1937: 56); она также распространена в Ивано-Франковском районе Украины (быв. Станиславовском повете Польши) (Perls 1937: 56). На Новгородщине запрет касается убийства живущей во дворе гадюки: «От гадюку на дворе убей — всю животину перябьешь», «Пришла я доить корову, утром рано... смотрю, серая, клубочком свернувшись, как раз около хребта, и лежит эта серая гадюка [на корове]. Ничего я доить не стала. И не то, что побоялась, но как-то я слышала такое, что во дворе змею бить нельзя» (Власова 2000: 196). Украинцы считали, что, если ужа убить, то он может воскреснуть и смертельно ужалить человека. А. Потеня приводит южно-русский сюжет, в котором подкармливающая белого ужа девочка умирает вскоре после его гибели; гибель ужа влечет за собой и гибель коровы, которую он сосал.

В разных славянских зонах встречаются рассказы о том, что домовая змея ест молоко или молочную кашу вместе с детьми из одной миски. Это было засвидетельствовано для Великодержавии М. Забылиным: «Деревенские жители рассказывают, что он [домашний уж] выходит из-под полу в ту пору, когда маленькие ребятишки, сложа ножки, едят с молоком кашу. Случалось слышать рассказы такого рода: “ребятенки молоко на полу хлебают, а ужи в чашку к ним молоко пить залезают. Ребята, как привычный к ужам народ, ужей то один, то другой, ложкой: — хлоп! ну вот ужи опять и скрылись под пол, не ужалив детей”» (Забылин 1880: 280); а в Белоруссии — А. С. Богдановичем: «Нам не раз приходилось слышать, что в южной части Бобруйского уезда и далее к югу, в Полесье, есть много ужей, совершенно ручных, которые едят из одной миски с детьми, посаженными есть на пол, как это часто бывает у крестьян» (Богданович 1895: 31—34) и Н. Я. Никифоровским: в Витебской губернии наблюдаемая совместная еда ребенка и домашней змеи из одной миски расценивалась как предзнаменование: «жилыцам предстоит всяческие благополучия, но зато дом непременно сгорит» (Витебский

уезд, Котово — см.: Никифоровский 1897: 201; Гура 1997: 313). В Пинском Полесье (Брестская обл. Белоруссии) было запрещено убивать ужа, кормящегося с детьми из одной миски, иначе ребенок умрет от змеиного укуса (Ковнятин — см.: Гура 1997: 313). У украинцев, когда детям дают молока, «вылезает домовая уж, добиваясь к миске. Дети его прогоняют, бьют ложками по голове, но уж только пищит и не успокаивается до тех пор, пока ему не дадут напиться молока» (М[анзу]ра 1890: 161).

Домашняя змея у восточных славян иногда бывает невидима (Гродненская губ., Вольковский и Слонимский уу. — см.: Federowski 1897: 177, 245; Гура 1997: 307). В таком случае, ее появление служит предзнаменованием. Со встречей змеи во дворе у русских Онежского уезда Архангельской губернии связано следующее поверье. Если домовая змея ползет «со двора — быть беде, а во двор — к радости» (Гура 1997: 307). Она может являться родственникам умершего после его смерти. Так, одна полесская быличка рассказывает, будто после смерти членов семьи на завалинке дома много раз появлялась большая змея. Змея предсказывает и другие важные события: если она захочет — это предвещает добро дому, произнесет «хы-хы-хы» — к несчастью.

Белорусы-полешуки считали, что домашняя змея — это душа предка рода, умершего в данном доме. Согласно преданию, зафиксированному на Гомельщине, после смерти одного из членов семьи на завалинке около дома появилась большая змея. В Пинском Полесье в домовом уже видят воплощенную человеческую душу (Ковнятин — см.: Гура 1997: 311). В Белоруссии, если домашний уж умирал, белорусы переживали, как при смерти домашнего животного, и делали из ужиного жира свечку на черный день. Никогда не говорили об уже «сдох», а непременно «скончался» или «умер», при встречах с ужами вежливо здоровались. В представлении белорусов и западных украинцев ужи связаны с детьми и деторождением. Считается, что если приснится уж, то у человека вскоре родится дитя. По одной легенде, с убийством домашней змеи погибает дитя, которое она опекает. Также и наоборот: при гибели человека погибает змея, считающаяся его двойником. В Волинской обл. записан рассказ о том, что, когда сын хозяев погиб на войне, домовая уж выполз и лег на дорогу, чтобы его переехали (Ковельский р-н, Уховецк; см.: Гура 1997: 311). Представление о том, что домовая змея воплощает души хозяина и хозяйки дома, иллюстрирует русская поговорка:

«Жена да муж — змея да уж» (Даль 1879, I: 468). В поверьях восточных славян не только домашняя, но вообще любая змея может выступать двойником человека. У русских существует поверье, что змею нельзя поднимать выше глаз (Даль 1879, II: 596). У гуцулов запрещено убивать особую змею *софію* (медянку?), т.к. если ее убить, то умрет мама (Гура 1997: 351). В России в некоторых областях прямо считается, что ужи — это души усопших родителей. Обращение к ужу в Новгородской области «батюшка», «хозяин» подразумевает, видимо, что исходно уж воспринимался в качестве предка — деда, отца или мужа, так, как в этой местности называли только старших в роду мужчин (Базлов 1996: 49; 2004). В то же время в Череповецком у. Новгородской губ. (ныне Вологодская обл.) считают опасным, если на постройку дома попадет бревно, под которым змея выводила детенышей: все жильцы такого дома вымрут (Новгородская губ., Череповецкий у., Уломская вол. — см.: Гура 1997: 352).

Весьма любопытно сохранившееся в русской «Сказке о двух сестрах» представление о гадах как детях бабы-яги. «Яга-баба была царицей над всякими гадами и мышами, а потому если услышит, что кто убьёт либо мышшь, либо гада какого, то уж непременно отомстит», — повествует сказка. Мачеха-ведьма отправляет свою падчерицу Дуняшу к бабе-яге, наговорив на нее, что она перебила в доме всех мышей и гадов, надеясь, что последняя сживёт падчерицу со свету. Девушка приходит к бабе-яге за иглкой и ниткой, чтобы сшить рубашку. В качестве платы баба-яга вручает девушке закрытый короб и требует от нее вымыть ее детей. «Открыла Дуня в бане коробок, а там мыши, да лягушки, да гады всякие». После помывки баба-Яга спрашивает: «Что, детушки, каково вас вымыла эта девушка?» А гады и говорят ей все в голос: «Ну, матушка, и ты никогда нас так не мывала, как эта девушка вымыла, а тебе за то спасибо, что ты ее послала и велела вымыть нас» (Алексеева 1987: 286—289). «В этом отрывке, — пишет Г. Базлов, — обращает на себя внимание тон “детушек” — они явно привыкли мыться, а девушка превосходит в привычке саму Ягу, т.е. это занятие ей хорошо знакомо. Складывается впечатление, что девушка сдает экзамен по какому-то архаичному женскому домашнему обряду омовения» (Базлов 2004).

У восточных славян домовая змея получила отражение в предметах материальной культуры. Русские часто украшают реалистическими или схематическими изображениями змей оконные наличники, причелины, кро-

вельные балки и иные детали экстерьера традиционного дома, а также различные предметы быта: пряслица и лопаски прясел, ковши и другие; вышивают схематическое изображение змеи на тканях (Bossert 1952: 46, №15; Маслова 1978: 166; Скворцов 1984: 125, 130, 134, 144—147).

Австрийцы и швейцарцы

Вера в благоприятный характер домовых змей широко распространена в различных регионах Австрии и Швейцарии. По поверьям австрийцев и швейцарцев, почти в каждом доме живёт домашняя змея (Haltrich 1885: 310), иногда змей две — *Hausvater* и *Hausmutter*; они живут и умирают вместе с хозяевами дома (швейцарцы, кантон Ааргау, округ Лауфенбург, коммуна Фрик, деревня Магден — см.: Rochholz 1867: 146). В Нижней Австрии домашняя змея называется *Hausader* (Нижняя Австрия — см.: Haltrich 1885: 310). В сказке Форарльберга домашняя змея — белая с огненно-красными глазами и золотой короной на голове (Австрия, Форарльберг — см.: Vonbun 1850: 23). Австрийцы считают, что змея часто селится около человеческого жилья или в самом доме, часто под порогом дома, и сильно привязана к этому дому (Baumgarten 1862: 117). Домашняя змея дружелюбная и ручная (швейцарцы, кантон Ааргау (Aargau), округ Лауфенбург, коммуна Фрик, деревня Магден — см.: Rochholz 1867: 146). Она присматривает за домом, детьми и молочным скотом в хлеву (швейцарцы, кантон Ааргау — см.: Rochholz 1867: 146). В Швейцарии и Австрии еще в XIX в. считалось, что уж приносит в доме счастье и благополучие (Vernaleken 1858: 237, №167; Novorka, Kronfeld 1908: I, 382). Если в доме живет змея, жизнь в доме здоровая (Baumgarten 1862: 117). В Штирии распространено поверье, что живущая в доме змея охраняет дом от любых болезней и заразы (Fossel 1886: 138). Змея «вытягивает из дома весь яд» и никогда не укусит никого из жильцов дома (Steinerkirchen — см.: Baumgarten 1862: 117). Австрийцы в сер. XIX в. считали, что змее, если она приползла в дом человека, следует позволить пить молоко «столько, сколько хочет», поскольку «это наибольшее счастье для дома, когда она показывается» (Url 1847: 26). Считается, что трижды в день змеи приползают в хлев, где доярки наливают им молока (Baumgarten 1862: 117). Австрийцы считали, что «поскольку Висла (Wysla) не может быть повсюду, не может охранять каждый дом, заботиться о нём и предупреждать несчастья, она посылает

в каждое жилище змею, которая становится домашней змеей в этом доме. Неизвестно, где они живут, но, если в доме мирно, счастливо и опрятно, то они охотно показываются и играют вместе с детьми; если же в доме разлад, ссора, нетерпимость, то змея бежит из того дома» (Url 1847: 27). В различных областях Австрии и Швейцарии распространен сюжет, в котором сидящий на земле возле дома (во дворе, на дороге) ребенок ест из миски молоко с хлебными крошками, к нему подползает змея и пьет из миски молоко; ребенок бьет змею ложкой по голове, приговаривая: «ты не должна пить только молоко, ешь также и крошки» (Австрия, Форарльберг — см.: Vonbun 1850: 23—24, №14; Люцерн — см.: Vacher 1905: 133, №43; Бернский Обервальд — см.: Jegerlehner 1913: 268, №19). В форарльбергском варианте сказки, ребенок, ударив белую змею по голове ложкой, сбил с ее головы корону и сказал: «sa nüm o dicks und net ni dünn» («ешь не только жирное, но и худое»; т. е. не только молоко, но и крошки) (Австрия, Форарльберг — см.: Vonbun 1850: 23—24, №14). В австрийском варианте сказки, опубликованном Ф. Зиской, девочка сама призвала змею каждый раз, когда садилась есть кашу²⁷, а змея в благодарность приносила ей драгоценные камни, золото и жемчуга из своей сокровищницы. Девочка выросла и стала красавицей, но змея по-прежнему приползала к ней за своей порцией каши. Однажды мать девочки убила змею камнем; той же ночью девочка умерла (Ziska 1822: 51—52).

Швейцарцы Фрика верят, что стуком домашняя змея предвещает скорую смерть кого-либо из членов семьи (кантон Ааргау (Aargau), округ Лауфенбург, коммуна Фрик, деревня Магден — см.: Rochholz 1867: 146). По австрийским поверьям, живущую в доме змею запрещено убивать, иначе дом постигнут различные несчастья. В австрийской сказке домашняя змея подползла к сидящему на полу мальчику, легла возле него и долго смотрела на ребенка, затем выпила из его миски молоко. Отец-домохозяин убил змею, после чего мальчик вскоре умер, затем после болезни умерла его жена, мать мальчика, сам отец семейства разорился и был вынужден продать свои поля и, наконец, кончил жизнь самоубийством (Url 1847: 25—28).

В Швейцарии змея, в том числе домашняя, представляется хранительницей сокровищ

и потому иногда появляется со связкой ключей на шее (Wuttke 1869: 50; Wuttke, Meyer 1900: 51). В швейцарских и австрийских Альпах верят, что там, где домашняя змея положит свою золотую корону, спрятаны несметные богатства (Vernaleken 1858: 237, №167). В тиро́льском предании к ребёнку, евшему во дворе дома молочную кашу с хлебом, подползла большая змея с золотой чашей, висевшей на привязи вокруг шеи; это был хранитель сокровищ, спрятанных в местном замке (Тироль, Штанцерталь — см.: Zingerle 1859: 230—231, №404). В эмментальской легенде девушка-служанка поила молоком заповзавшую в хлев большую змею. Змея доверяла ей и спала с ней в одной постели. Вскоре к девушке посватался «красивый и смелый парень», и она собралась выходить замуж. В ночь перед свадьбой змея пришла к ней в постель, на своё обычное место, а утром навсегда исчезла, оставив в постели свою корону. Девушка вышла замуж и зажила счастливо, а корона осталась у неё как приданое её детей (Эмменталь-Оберааргау — см.: Rochholz 1862: 193). Э.Л. Роххольц интерпретирует это предание как представление о том, что змея помогает девушке найти достойного ее доброты и трудолюбия жениха (кантон Ааргау, округ Лауфенбург, коммуна Фрик, д. Магден — см.: Rochholz 1867: 146). Известен способ получить корону домашней змеи, однако это может быть опасно. Для этого нужно расстелить белую ткань, на неё змея положит свою корону, после чего нужно схватить её и бежать, пытаясь скрыться от догоняющих вора змей (Baumgarten 1862: 117—118). Согласно поверьям Нижней Австрии, если кто услышит крик или плач (*Schreien*) домашней змеи, следует налить тарелку молока и оставить ее наполовину закрытой белой тканью. *Hausader* (который может оказаться королем или королевой змей) приползет пить молоко, снимет свою корону, которую носит на голове, положит ее на ткань и удалится (Нижняя Австрия, Корнейбург, Штокерау — см.: Haltrich 1885: 310; Wlislöck 1893: 182). В сказке из Бернского Обервальда к ребенку приходит есть молочную кашу змея с золотой короной на голове. Родители крадут змеиную корону, после чего змея «свиристует так, что шатается дом», а родители, проведя четыре дня в ужасных конвульсиях, умирают (Jegerlehner 1913: 268, №19).

По поверьям ретороманцев, живущих на востоке Швейцарии и в Лихтенштейне, в каждом доме живёт змея, которую нельзя обижать, чтобы сохранялось счастье живущих

²⁷ „Schlanjarl, tschi, tschi! ‘s Madarl ruafd di; megst fiara kemma und a Brek’l nemma“ («Змейка, чи-чи! Девочка зовет тебя, хочешь выползти и взять кусочек») — венский диалект австрийского немецкого языка.

в доме. Змеи — это потерянные души, охраняющие сокровища (Decurtin 1911: 1019).

В народном искусстве австрийцев изображения змей украшают перекрестные балки домовых крыш — «коньки» и иные архитектурные элементы кровли. Также в виде свернувшейся в спираль змеи создавались традиционные формы для обрядового хлеба²⁸.

Немцы Германии

В Германии широко распространена вера в домашнюю змею, приносящую благополучие, восходящая к идее о том, что души умерших предстают в этой форме, или что змея является гением дома. Эта традиция многократно зафиксирована в немецких землях (Hoffmann-Krayer, Bächtold-Sträubli 1935—1936: 1139—1147, прим. 211). Уже в раннем средневековье у германских племен было зафиксировано почитание змей в домах или в непосредственной близости возле жилища, в той или иной форме. Жившие в северной Италии лангобарды в эпоху правления Ромуальда, согласно «Vita Sancti Barbati», в VII в. держали в домах изображения золотых змей, которым поклонялись²⁹. Женщины вандалов держали змей в дубовых дуплах или колодах («in hollow oaks»), приносили им молоко и просили у них здоровья своим мужьям и семьям (Magnus 1555: Lib. II. Cap. 24; Hartknoch 1674; Arnkiel 1703: Lib. I. Cap. 2. §3; Koch 1717; Deane 1833: 252).

Название домашней змеи у немцев — *Hausnatter*, *Hausatter*, *Hausotter*, *Hauschlange* (Lippert 1882: 492), иногда *Hausvater* (Клинггер 1911: 167). В самых разных немецких землях: в Фогтланде, Южной Германии, Богемии «домовая змея» или «домашняя гадюка» — желанный гость в доме; она приносит счастье в дом (Wuttke 1869: 50; Wuttke, Meyer 1900: 51; Lippert 1882: 492). В Фогтланде верят, что лишь тот дом счастлив, в котором поселилась домашняя змея (Фогтланд, Münschendorf an Elster — см.: Köhler 1867: 496). Домашняя змея живёт в каждом доме (Швабия, Гессен — см.: Grimm 1835: 396; Leoprechting 1855: 77). Местонахождение домашней змеи — под полом (Lippert 1882: 492), под очагом или плитой (Марка Бранденбургская — см.:

Engelien, Lahn 1868: 79, №79), под лестницей (Kühnau 1911: 41—44), в хозяйственных постройках двора (Lippert 1882: 492), часто под порогом; поэтому нельзя ни стоять в дверях, ни рубить дрова, ни есть через порог (Бавария, Фогтланд, Чехия — см.: Wuttke 1869: 50; Lippert 1882: 492; Hoffmann-Krayer, Bächtold-Sträubli 1935—1936: 1139—1147, прим. 212). В некоторых областях, особенно в Силезии и Шпреевальде, считается, что в доме живет пара змей, самец и самка, которые связаны с отцом и матерью живущего в доме семейства. Если любой из этих последних умирает, змея умирает вместе с ним (Grimm 1844, II: 651; Люббенау/Шпреевальд (Lübbenau/Spreewald) — см.: Grässe 1871: 396—397, №346; Силезия — см.: Drechsler 1906: 181; Hoffmann-Krayer, Bächtold-Sträubli 1935—1936: 1139—1147, прим. 213). В некоторых домах живут целые семьи змей, причем каждая змея соответствует определенному члену человеческой семьи, так что все, что постигает змею, происходит и с этим человеком (Wuttke 1869: 50; Wuttke, Meyer 1900: 51; Клинггер 1911: 167). В баденском предании, записанном в 1836 г. Б. Баадером, змеи вместе со змеиным королем живут в крестьянском поместье. «Змеиный двор в *Schappacher* получил свое название от змей, которые у одного крепостного крестьянина останавливались в больших количествах. Ими заполнены были дом и двор, засунуты в кровати, ящики и коробки и были в сарае, часто даже горничные, кормя коров, змей вынимали из кормушки (яслей). Со змеями жил змеиный царь, отличавшийся от других змей сияющей короной на голове; когда он покидал двор, все сопровождавшие его змеи уходили вместе с ним, так же, как впоследствии все вместе возвращались. Не только со скотом, но и с жителями того двора змеи были очень дружелюбны; уютно обвивались вокруг них, к тому же им разрешено было приползать и есть с ними из миски. Если же при этом змеи пили лишь молоко, но хлеба они есть не хотели, дети их шлепали в шутку по голове, говоря: “жрите также крошки, а не только молочный суп”. Никто не причинял змеям страдания; наоборот, им позволили нестесненно жить, пока домохозяин был жив. Но после его смерти новый помещик не захотел мириться с ними; он застрелил их короля, а на следующее утро все змеи ушли навсегда. С ними ушло и счастье с того двора, которое было там во время их пребывания, по щедрому благоволению змей» (Baader 1851: 86, №98). То же предание, относящееся к другой местности Бадена, опубликованное Дж. Хоффманом, описывает

²⁸ Упомянутые архитектурные и бытовые изделия находятся в постоянной экспозиции Österreichisches Museum für Volkskunde в Вене (инв. №40743, 51694, 76259, 76304 а, б и др.).

²⁹ (Grimm 1844: 648; со ссылкой: Actis Sanctorum vom 19 Febr. P. 112, 139; Jahn 1884: 293). Годы жизни святого Барбата — 602—683 гг.

события 1838 г. (Ортенау (Ortenau), Зеебах (Seebach) — см.: Hoffmann 1899: 90—91).

Домашней змее запрещено причинять вред (Grimm 1835, I: 396; Leoprehting 1855: 77), за ней ухаживают, кормят и поят молоком (Köhler 1867: 496; Eisel 1871: 149, №408; Kühnau 1911: 41—44). В некоторых местах, у немцев, расселенных в Восточной Европе, домашней змее каждый вечер ставят в определенном месте блюдце, наливая в него молоко, чтобы обезопасить дом от огня и несчастья (немцы Трансильвании, Агните (Agnethlen); немцы Чехии, Цукмантель (чеш. Злате-Горы (Zlaté Hory), до 1948 г. Zuckmantel) — см.: Haltrich 1885: 310; Wlislöck 1893: 182). В Вестфалии, в округе Ганновера, домашние змеи живут в коровниках, и служанки после дойки оставляют им в блюдечке немного молока (Hartmann 1864: 389). В Зегенде (Segend) близ Мюншендорфа в Фогтланде во многих домах в начале XIX в. жили ручные змеи, за которыми ухаживали и поили молоком (Фогтланд, Мюншендорф на Эльстере (Münschendorf an Elster) — см.: Köhler 1867: 496; Eisel 1871: 149, №408). Если кто-то из жителей обидит живущую в доме гадюку, тогда змеиный король (Otternkönig), живущий в скалах за рекой Эльстер (Elster), отомстит за нее (Фогтланд, Мюншендорф на Эльстере — см.: Köhler 1867: 496; Eisel 1871: 149, №408). Домашняя змея в ответ на заботу приносит в дом счастье и процветание и отвращает несчастье, болезни, молнии (Kühnau 1911: 42, №699; Hoffmann-Krayer, Bächtold-Sträubli 1935—1936: 1139—1147, прим. 213). Если за домашней змеей плохо ухаживают, она уходит, оставляя дом без благословения (Lippert 1882: 492). По поверьям бранденбуржцев, если кто возьмёт змею к себе в постель, того ждет счастье (Wuttke, Meyer 1900: 115).

Змея — полезное животное, потому что она поглощает весь яд вокруг себя и хранит его в себе (Wuttke, Meyer 1900: 115). Она отвращает от дома любые болезни и заразу (Novorka, Kronfeld 1908: II, 746). Когда змея купается, она выплёвывает свой яд на камень, чтобы он не заразил воду (Birlinger 1861: 102). Даже вода или напиток, которые змея пила незадолго до своей смерти, считаются целебными и будто бы излечивают от чахотки и пьянства (Мекленбург — см.: Wuttke, Meyer 1900: 115). Именно поэтому змею нельзя убивать: кто убьёт змею, тот возьмет весь ее яд на себя (Ольденбург — см.: Wuttke, Meyer 1900: 115), или же яд убитой змеи примет на себя крупный рогатый скот в хозяйстве (Восточная Пруссия — см.: Wuttke, Meyer 1900: 115).

Домашняя змея часто невидима. Считалось дурным предзнаменованием, если такая невидимая змея вдруг появится (Kühnau 1911: 42, 44). Показываются они лишь перед смертью хозяина или хозяйки дома; тогда связанная с ним змея умирает вслед за ним (Engelien, Lahn 1868, I: 79). Если змею убивают, это приводит к смерти кого-либо из членов семьи или навлекает на них несчастье (Meier 1852: 204, №228; Leoprehting 1855: 77; Rochholz 1867, I: 146; II, 111; Wuttke 1869: 50; Wuttke, Meyer 1900: 51, 115—116; Bolte, Polivka 1915: II, 459; Hoffmann-Krayer, Bächtold-Sträubli 1935—1936: 1139—1147, прим. 212). Грохот, производимый змеей, также предвещает смерть кого-то из членов семьи (Leoprehting 1855: 77).

У германцев распространен сказочный сюжет о змее, пьющей молоко из тарелки с молочной кашей, приготовленной для ребенка (AT³⁰ 285; Grimm 1835: 396; Лехрейн³¹ — см. Leoprehting 1855: 77; Bolte, Polivka 1915: II, 459; Hoffman-Kreyer 1935—1936: 1176)³². Ребенок (если указан пол, то это всегда девочка) бьёт змею ложкой по голове и кричит, чтобы она не пила так много молока, но ела также и хлеб (Померания, Барковхен-Хайде (Barkowchen Haide) — см.: Temme 1840: 306—307, №257; Баден, Шаппахер (Scharpacher) — см.: Baader 1851: 86, №98; 94, №106; Швабия, Тиринген, Ротенбург, Рагольд (Thieringen, Rotenburg, Ragold) — см.: Meier 1852: 203—204, №228, 1—3; Гессен, Шлюхтерн, Фольмерц (Vollmerz) — см.: Lotich 1854: 357; Мекленбург, Аренсберг (Ahrensberg) — см.: Niederhöffer 1858: 129; Hoffman-Kreyer 1935—1936: 1176). В некоторых вариантах сказки мать, видя, что змея не причиняет ребенку вреда, не трогает её. Змея на протяжении всего детства девочки приползает и играет с нею, а мать наливает ей молока (Швабия, Тиринген, Ротенбург, Рагольд (Thieringen, Rotenburg, Ragold) — см.: Meier 1852: 203—204, №228, 1; Гессен, Шлюхтерн, Фольмерц (Vollmerz) — см.: Lotich 1854: 357). Ребенок от посещений змеи пребывает в благопо-

³⁰ AT — номер сказочного сюжета по указателю Томпсона-Аарне (Thompson 1961).

³¹ Лехрейн (Lechrain) — неформальное название области на юге Германии, вдоль течения реки Лех (Lech), к югу от Аугсбурга, между Баварией и Швабией.

³² Согласно указателю С. Томпсона, сюжет о змее, пьющей молоко из миски ребенка (AT 285 «The child and the snake») широко распространен у европейских народов: он засвидетельствован в фольклоре финнов, шведов, латышей, литовцев, датчан, германцев, венгров, чехов, русских, англичан и французов (Thompson 1961: 83).

лучии, реже — истощается (Hoffman-Kreyer 1935—1936: 1176). Змея, приползающая пить молоко, может носить корону и, пока пьет, кладет ее на землю, а затем может забыть ее или специально оставить (Grimm 1835: 396)³³. В гессенской сказке змея приползает к девочке впервые, когда той исполняется 7 лет, а когда ей предстоит выходить замуж, оставляет ей в наследство свою корону (Гессен, Шлюхтерн, Фолльмерц (Vollmerz) — см.: Lotich 1854: 357). В сказке из Берга (Bergische Land) одна вдова из Херренштрундена оставляла своей пятилетней дочери, уходя из дома, молочную кашу. Девочка рассказала матери, что разделила ее с другом. Мать проследила за дочерью и увидела, что в дом приползла «большая красивая змея великолепного цвета». Она играла с девочкой, ела вместе с ней кашу из миски, а затем уползла. Когда женщина рассказала в городе об этом, мужчины порекомендовали ей не подвергать ребенка таким рискам, поскольку «змея связана с духами и подвергает жизнь ребенка опасности». Девочке был дан амулет, и ее стали держать подальше от змеи. После того, как мать перестала оставлять дочери миску с кашей, змея перестала появляться; однако в последнее свое появление, принесла и положила в кровать девочке драгоценный камень, который мать продала за большие деньги и купила себе новый дом (Северный Рейн-Вестфалия, Берг (Bergische Land), Тайхе близ Херренштрундена (Teiche bei Herrenstrunden) — см.: Schell 1897: 297—298, №10a). Распространено в разных немецких землях предание о том, что каждое утро и каждый вечер, когда одна молодая коровница отправлялась доить коров, к ней приползала большая змея с короной на голове, и коровница всякий раз давала ей пить молоко. Когда скотница вдруг покинула дом и на ее место пришла другая, то в первый день, придя в хлев, обнаружила лежащую на стуле доярки змеиную корону, которую взяла себе; змеи же более не было видно (Баден-Вюртемберг, Имменаих (Immeneich) — см.: Grimm 1844: 651). Когда девушка собралась выходить замуж, змея приползла пить молоко в последний раз и подарила ей свою золотую корону (Meier 1852: 205, №229). В нижнесаксонской сказке рассказывается, что мать стала замечать, что девочка, которой она, уходя из дома, оставляла кашу с хлебными крошками, стала слабеть и чахнуть. Однажды оставшись и проследив за ребенком через окно,

мать обнаружила, что в комнату вползла змея и выпила все молоко. Мать вбежала в комнату, но змея успела уползти. С тех пор мать не оставляла девочку без присмотра, и ребенок набрался сил, как и прежде (Шамбах (Schambach) — см.: Müller 1855: 186—187, №201). В северонемецкой сказке к девочке, евшей молочную кашу на пороге дома/на дороге/во дворе, приползла змея и пила молоко из миски с кашей. Девочка шлепала ее ложкой по голове и кричала, чтобы она не пила так много молока, но ела также и хлеб. Услышав этот крик, родители проследили за ребенком и обнаружили, что змея ест из ее миски. Отец зарубил змею, после чего в течение нескольких дней девочка умерла (Померания, Барковхен-Хайде (Barkowchen Haide) — см.: Temme 1840: 306—307, №. 257; Мекленбург, Аренсберг (Ahrensberg) — см.: Niederhöffer 1858: 129; Марка Бранденбургская, Одерауэ, Альт-Ретц (Alt-Reetz) — см.: Engeliien, Lahn 1868: 79—80, №79). В пфальцском варианте сказки женщина рассказывает о змее соседям; те убивают животное, чем сказка и заканчивается (Пфальц, Харцофен (Harzofen) под Кайзерслаутерном — см.: Hebel 1912: 39, №49). В бранденбургском варианте сказки в конце есть комментарий: «Люди говорили, что змея утащила ребенка за собой» (Марка Бранденбургская, Одерауэ, Альт-Ретц (Alt-Reetz) — см.: Engeliien, Lahn 1868: 80, №79). Интересно в плане связи человека со змеей баденское предание, записанное Б. Баадером, в котором одной беременной женщине, залезла в открытый рот змея. Когда ребенок родился, то змея настолько прочно обмоталась вокруг его шеи, что ее можно было ненадолго оторвать лишь тогда, когда ребенка отпускали в молочную ванну. Она не отходила от ребенка, всегда спала с ним в постели и ела из его миски. Поскольку она не причиняла ему никаких страданий, и ребенок ее очень любил, то родители позволили им спокойно жить вместе. Шесть лет так прошло, после чего однажды, когда змея стала есть слишком много молочного супа, ребенок разозлился на нее, ударил ложкой по голове со словами: «Жри также и крошки, а не только лаккай [суп]!» После этого змея стала печальной и, к великой скорби ребенка, вскоре исчезла. Обыскали весь дом. Наконец, в большой груди камней во дворе, обнаружили чайник, полный золотых, и лежавшую рядом мертвую змею. Вдруг змея исчезла, и появился бело-снежный мужчина, который сказал: «Я был змеей, и этот ребенок был предназначен для моего спасения; теперь у вас есть деньги, а я иду к вечной радости!» После этого

³³ Змеиная корона, по пояснению Я. Гримма, «делает каждого, кто ее носит, невидимым, а потому — богатым» (Grimm 1835: 396).

он исчез (Баден, Киппенгейм (Kirpenheim) — см.: Baader 1851: 94, №106).

Змея, живущая в стойле, считается хранителем домашнего скота. По поверьям немцев разных земель, присутствие змеи в стойле придаёт коровам здоровья, делает хозяев счастливыми; потому её (или даже целую стаю змей) поят молоком несколько раз в день (Бавария, Баден, Богемия; Luven 2001: 143).

В восточно-германских землях домашняя змея использовалась в гаданиях о благополучии. В Марке Бранденбургской в селениях по Одере жители гадали о наступающем годе, расстилая белую ткань на земляном полу и ставя на нее различные угощения, после чего вызывали из норы жившую доме змею. Если змея пробовала угощения, это означало счастье дому в наступающем году; если же не выходила, или возвращалась, не притронувшись к кушанью, это означало несчастье (Engelien, Lahn 1868: 79, №79).

Шведы и норвежцы

Домовая змея испокон веков считалась у шведов оберегающим существом, приносящим удачу в дом (Allardt 1889: 102). В особенности таковой считалась змея белого цвета (Lurker 1987: 371). Домовой дух (*husrå, gårdsrå*) в Ингерманландии часто показывается в облике змеи (Hoffmann-Krayer, Bächtold-Sträubli 1935—1936: 1139—1147, прим. 214). В Норвегии верили, что домовая змея приносит счастье, и поклонялись ей как покровителю дома еще в середине XVI в. (Magnus 1555: III.1; Hoffmann-Krayer, Bächtold-Sträubli 1935—1936: 1139—1147, прим. 215). Согласно Саксонскому анналисту, Тора, дочь шведского короля Херодда (IX в.), по приказу отца вырастила дома род змей, которых кормила из своих рук до тех пор, пока они не стали причинять неудобство окружающим, и ее ухажер Рагнар Лодброк не убил их. Согласно версии этой истории, изложенной в «Саге о короле Рагнаре Лодброке», Тора держала змею в ящике, под которым было золото. Змея росла до тех пор, пока не обвила всю комнату, а золото росло вместе с ней (Wisford 1918: 419—420). Олаус Магнус в своей «Истории северных народов», увидевшей свет в 1555 г., упоминает домашних змей у шведов дважды. В III книге, гл. 1, он упоминает о том, что на отдаленных хуторах Норвегии и Вермланда живущие в домах змеи всё ещё оберегаются как домашние божества (Magnus 1555: III.1). Далее, в XXI книге, он пишет, что у германских народов Скандинавии — шведов, датчан и норвежцев — «домашние змеи считаются пена-

тами (*penates*), т. е. покровителями домохозяйства. Их поят коровьим и овечьим молоком, они играют с детьми прямо в доме, их можно увидеть даже в колыбелях у детей, как верных охранников. Считалось тягчайшим преступлением причинить им какой-либо вред» (Magnus 1555: XXI.30). Немецкий путешественник Микаэль Геберер, который в 1592 г. в качестве посла проехал из Хейдельберга до двора герцога Карла в Нючёпинге и чье путешествие было опубликовано под названием «*Aegyptiaca Servitus &c*», рассказывает, что он 14 августа 1592 г. ехал из Nibele (Nöbbele?) в Wernemuth (Wernamo?), а оттуда в Linderohs (Linderås?). «Мы собирались позавтракать и поменять лошадей. Там мы увидели дом, полный змей, которые расположились в стойлах и хозяйственных постройках и были довольно большими; но они не причиняли никакого вреда. Вначале мы страшно испугались этих ядовитых животных и из-за этого не хотели оставаться. Тогда наш проводник, который знал эти места, сказал, что змеи так живут не только здесь, но и во многих других селениях этого края, и что жители привыкли к ним и они не причиняют никакого вреда, если их не обижать. Пока мы ждали еду, мы увидели ребенка, который сидел на земле и жевал свою кашу. Тут приползли две змеи и стали есть с ребенком из одной миски. Это вызывало в нас такое отвращение, что мы потеряли всякий аппетит, так что просто взяли свежих лошадей и отправились в другое селение под названием Vnsee» (Heberer 1610: 610; Hylten-Cavallius 1864: XXXIV; Bolte, Polivka 1915: 459). Карл Линней (1707—1778) также сообщал о содержании шведами домашних змей (Gorovei 1976: 408). Г.О. Хиллтен-Каваллиус писал в 1864 г.: «один человек по имени Густав Гуммесон из Куллы, что в приходе Слэттхёг, еще на людской памяти имел обыкновение выставлять в доме кашу и молоко для домашних змеек в миске на печи или рядом с печью. В селении Мадбротен в том же приходе змеи приползали в дома и пили молоко вместе с детьми» (Hylten-Cavallius 1864: XXXIV). М. Нильссон, исследователь древнегреческой религии, писал в 1940 г.: «В моей родной стране, Швеции, ... “домашние змеи” — очень распространенное явление. Совсем недавно умер один фермер, про которого я точно знаю, что он оставлял молоко домашним змеям» (Нильссон 1998: 98)³⁴.

³⁴ Английский оригинал книги был опубликован в 1940 г.

Когда змея ползёт в сторону дома, для норвежцев это означает счастье (Liebrecht 1879: 328, №129; Hoffmann-Krayer, Bächtold-Sträubli 1935—1936: 1139—1147, прим. 223). Утверждают, что раньше были дворы, где домашних змей поили молоком, когда они приходили в хлев, чтобы скот был здоров и давал много молока (Allardt 1889: 102). Согласно шведской сказке, змеи высасывают молоко у коров в хлеву (Вирболе, Стрёмфорс — см.: Åberg 1887: 9, №15). В Швеции существует поверье, что домашняя змея даже спит в одной постели с людьми (Gorovei 1976: 411). В Швеции, как и в Германии, распространена сказка о том, что когда-то «давным-давно» ребенок сидел один в доме и ел кашу с молоком. Тут появилась змейка и захотела поучаствовать в трапезе, но, так как она пила лишь молоко из блюдечка, ребенок стукнул ее по голове ложкой и сказал: «ешь и кашу» (Hylten-Cavallius 1864: XXXIV; Allardt 1889: 102).

Г. Хилтен-Каваллиус совершенно верно интерпретировал значение домашней змеи в качестве воплощения духа предков в шведской традиционной культуре: «Из-за древних мифологических представлений о том, что человеческие существа после смерти превращаются в животных и могут предстать, например, в виде змея или дракона, змея издревле нашими предками почиталась как священное существо. Поэтому так часто и встречаются драконьи и змеиные петли на языческих памятных камнях, в особенности на могильных. <...> В связи с этими йотскими обычаями, не только змеи вообще почитались за священных существ, но и конкретно домашняя змея стала предметом отдельного культа, напоминающего восточный тип фетиш-поклонения. Иными словами, люди видели в этом животном что-то вроде домашнего божка или покровительствующего существа, которое приносит удачу в дом. Это подкреплялось уверенностью в том, что змейка представляет собой воплощение умерших предков, которые в новом облике приходят погостить к своим потомкам, принося удачу в домашний быт. Это представление, зародившееся в отдаленные мифические времена и потому столь чуждое мировоззрению нашего времени, благодаря своей удивительной жизненной силе сумело сохраниться не только в Вэренде, но и в других частях нашей страны. В одном письме, написанном на коже, найденном в Банкекиндском районе в Эстергётланде, помеченном 20 января 1378 года, мы встречаем мужское имя *Viormber*, которое указывает на то, что в древние времена змея была

священна» (Hylten-Cavallius 1864: XXXIII). Белая змея (*hvitorm*) считается в Швеции своего рода духом семьи; за ней с благоговением ухаживают (Hoffmann-Krayer, Bächtold-Sträubli 1935—1936: 1139—1147, прим. 216). Согласно Норлинду, она живет в человеческом доме в своем гнезде (Hoffmann-Krayer, Bächtold-Sträubli 1935—1936: 1139—1147. Прим. 217).

Считается, что убийство домашней змеи влечет за собою гибель скотины и разорение хозяйства. В сказке, опубликованной Г. Обергом, после того, как капитан разорил гнездо змей под коровником, не было капитану удачи со скотиной, одно за другим в хозяйстве умерли все животные, и, в конце концов, ему пришлось ему продать свое имение (Вирболе, Стрёмфорс — см.: Åberg 1887: 9, №15). Убийство домашней змеи может также повлечь за собой смерть кого-то из членов семьи. В одном селении в Хельсинге один батрак забил змею. «Зачем ты убил ее, вот увидишь, завтра один из наших мальчиков умрет», — сказала хозяйка (Allardt 1889: 102).

В шведской сказке «Приключение маленького Вигга» Рождественская фея приглашает малыша, оставшегося дома одного вечером перед Рождеством, на прогулку по дому с тем, чтобы решить, кто из домашних заслужил рождественские подарки. Вигг принимает приглашение, и вскоре в сопровождении феи он оказывается у дверей амбара, откуда на него смотрят два глаза свернувшейся в кольцо змеи (*gnom-snake*). Фея задает змее вопросы относительно того, как идет хозяйство в доме, как чувствует себя скотина и работающие ли люди живут в доме. Обращается к змее она с такими словами:

«Змейка, змейка, свернувшаяся в кольцо,
Выйди из земли,
И скажи-ка мне, чего
Заслуживает этот дом?»
(Перевод автора — А. Б.-Г.)

Змея рассказывает о том, что три коровы хорошо накормлены, а лошадь ухожена и ее хвост сияет. На вопрос о том, работающие ли люди ведут хозяйство, змея отвечает утвердительно: «Они начинали с пустыми руками, а теперь заботятся о своих родителях». Отвечает змея также на вопрос о характере детей: «Мальчик мил, девочка красива и застенчива. Его характер немного дикий, зато ее — мягкий и милый». Удовлетворенная ответами змеи, Рождественская фея желает той доброй ночи («Доброй ночи, свернувшаяся в кольцо змейка, и доброго рождественского сна тебе»),

после чего достает из ящика своих саней подарки для всех домашних³⁵.

Материальная культура шведов носит прямое свидетельство почитания змей. Г. Хилтен-Каваллиус писал: «Мы находим изображение головы дракона на старых флюгерах, а железные предметы, лежащие в гробницах в Вэрэнде и Финведене (например, в Рюдахольме), часто украшены головой дракона в короне. Даже лавочки часто вешали летающего дракона над своими прилавками как хорошо знакомый символ, и это еще каких-то тридцать лет назад было широко распространено в городе Векшё... Также и разнообразные инструменты часто имеют эту символическую форму» (Hylten-Cavallius 1864: XXXIII).

Балты

Исключительно богат материал, относящийся к почитанию домашних змей балтскими народами. При многообразии наименования змей у балтов (Dundulienė 1996: 9), домашние змеи у этих народов носят названия *žaltys* (лит.), *zalktis* (лат), что означает «уж» в современных литовском и латышском языках и имеет не вполне ясную этимологию³⁶; а также иногда *giwajtes*, от лит. *giwas* — «живой» (Kibort 1904: 524, №47—48). При этом в качестве домашних змей балты содержали не только ужей, но также и ядовитых змей, на что указывают как этнографические свидетельства, так и реалистические изображения змей на посуде (Dundulienė 1996: 12; 2005: 14). Литовцы разделяют ужей на хороших и плохих. Хорошие живут в домах и имеют темно-зеленый цвет; плохие живут в лесу и бывают черного цвета. Локусами домашних змей у балтов служили места под порогом, в углу, у печи или под печью, полости ворот, а также сарай и другие строения (Dundulienė 1996: 153; 2005: 111). В этих местах ставились изображения ужей, с этими местами были связаны различные поверья, магические практики, особенно во время аграрных праздников и семейных обрядов — крестин, свадеб, похорон (Dundulienė 2005: 111).

Изображения змей были обнаружены уже на памятниках нарвской культуры на территории Прибалтики (Dundulienė 1996: 27—28).

Содержание домашних змей балтами — пруссами, литовцами и жемайтами (самогитами) — было описано уже в XV в. и на протяжении последующих столетий многократно засвидетельствовано путешественниками и миссионерами. Ни из одного другого региона Европы до начала XX в. не поступало столько этнографического материала, зафиксировавшего почитание домашних змей. Энео Сильвио Пикколомини (1405—1464) в главе «О Литве» (*De Lituania*) своего сочинения «История Европы» (1431) привел сообщение о культе змей в Литве, засвидетельствованном в 1428 г. Иеронимом Пражским (1371—1416) в послании последнего городскому совету Базеля: «Первые из литвинов, которых я посетил, почитают змей. Каждый глава семьи держит в каком-нибудь углу своего жилища змею, которую кормит и которой приносит жертвы, бросая ей [корм] в сено»³⁷. Ян Длугош (1415—1480) в своей «*Historia Polonica*» под 1478 г. приводит свидетельство о том, что литовцы считали, что в облике змей рядом с ними живут божества (Velius 2001: I, 551). Матвей Меховский (1457—1532) в «Трактате о двух Сарматиях» (1517) также свидетельствует, что «литовцы искони почитали как божества, огонь, лес, ужей, змей...», уточняя, что «ужей и змей в иных домах кормили и читли как домашних богов» (Меховский 2009: 100). Согласно Яну Малецкому-Сандецкому (1490—1567) («*De sacrificiis et idololatria veterum Borussiae, Livonum, aliarumque vicinarum gentium*», 1551), «литовцы и самогиты в домах под печью или в углу парового выхода [в бане] (*in angulo vaporarii*), ставили стол и приваживали змей, которых считают вроде проявлений божеств (*numinis instar colentes*); в известное время года они приносили им жертвы и приглашали к столу. Те действительно выползали, [и] по чистому полотну взбирались на стол, где, притронувшись к некоторым кушаньям, спускались обратно, унося их с собой в норы. После ухода змей люди с радостью съедают кушанья, которые попробовали змеи, а также надеются снискать на весь год себе благополучия. Если же к просьбам и принесенным жертвам змеи не выползают, или к кушаньям, поставленным на стол, не притрагиваются, тогда верят [литовцы и самогиты], что этот год принесет им великие бедствия» (Mannhardt 1936:

³⁵ Автор сказки — Й. Нюстрём (J. Nyström), по мотивам народных преданий (Howey 1955: 343).

³⁶ Значение слова *žaltys* выводят из литовского *žalias* «зелёный» (латыш. *zals*, с тем же значением) (Dundulienė 1996: 9).

³⁷ (Piccolomini 1551: Cap. XXVI, 417). Возможен вариант перевода последнего словосочетания: «ухаживал за ней, укладывал спать в сене» (также см.: Koch 1717: 39; Lokys 1845: 118; Majewski 1892: №120; MacCulloch 1918: 420).

423, 546; Greimas 1979: 318; Velius 2001: II, 204—205). Ян Малецкий сообщил о домашнем культе змей некоторые дополнительные подробности: «В доме они сооружают ночью из кусков дерева и ставят подойники, полные молока разным живущим в навозе животным (*varia animalium stercora*). Ибо где отцы семейств воздают им почести, не разбрасывают куски дерева, и не выбрасывают навоз и подойники, но загрязненное молоко со всей своей семьей пьют, тогда там [эти живущие в навозе животные] появляются и остаются, как рассказывают» (Velius 2001: II, 204). Из описания очевидно, что под «живущими в навозе животными», которых Малецкий не называет, понимаются домашние змеи, возможно, ужи.

Габсбургский посол Сигизмунд Герберштейн (1486—1566) в «Записках о Московии» (1556), составленных по воспоминаниям о двух посольствах — 1516—1519 и 1526 гг., — упоминает о поклонении домашним змеям в Жемайтии: «... есть и такие, которые кормят в своих домах неких змей на четырех коротких лапках, напоминающих ящериц, с черным жирным телом, не более трех пядей в длину; некоторые называют их “животицы”, другие зовут их “ящучка”, иные же — “змия”. У них есть установленное время, когда они кормят своих богов: посреди дома ставится молоко, а сами они располагаются на коленях по лавкам; тут появляется змея и шипит на людей, как гусь, — и тогда люди молятся и поклоняются ей со страхом. Если с ними случается какое-либо несчастье, они приписывают это тому, что плохо кормили и принимали домашнее божество — змею» (Герберштейн 2008: 314)³⁸.

Согласно польскому писателю Мартину Кромеру (1512—1589) («De origine et rebus gestis Polonorum», 1555), змеям в Литве поклонялись и считали домашними покровителями. В жертву им приносили молоко и куриц, и строго было запрещено убивать их. «Преступники, в том обличенные, — пишет Кромер, — бывали наказаны тяжело, а иногда

и смертной казнью» (Cromer 1555; цит. по: Баженова, Вардугин 1993: 45—46). Польский историк и протестантский пастор Ян Ласицкий (Jan Łasicki, 1534 — ок. 1590) отмечал в своем «De diis Samogitarum et falsorum cristianorum» (1580), что в Великом княжестве Литовском «многие держат в доме ручных змей и кормят их», и описал обряд, связанный с домашними ужами. В известный день заклинатель змей «молитвами и заклинаниями вызывал домашних ужей, которые вылезали из норы и по белому полотенцу вползали на стол, где пробовали разные, приготовленные для них кушанья, после чего эти самые блюда поедались самими хозяевами и их гостями. Но если ужи не хотели выходить из нор или есть предложенную им пищу, то это было предзнаменованием большого несчастья для дома» (Мержинский 1878: 86—87). Александро Гваньини (1538—1614) в своем «Описание Европейской Сарматии» («Sarmatiae Europaeae descriptio», 1578) писал о литовцах, что они «верят, что гадюки и змеи суть боги, и чтут их с великим почитанием. Каждый крестьянин или горожанин, землепашец или дворянин держал змею в своем доме, как бога-хранителя дома: и считалось столь тяжким проступком причинить вред или бесчестие этим змеям, что они лишали или имущества или жизни каждого, кто был виновен в таковом преступлении» (Deane 1833: 245—246). «Та [жмудская] земля некогда была очень укоренена в язычестве, жители ее ужей, жаб, ящериц и змей обычаем языческим почитали и оным как божествам честь отдавали, как иные уже писали о литовском язычестве. Еще и сегодня остаются, особенно по селам и малым местечкам, такие ужи, которых они [жмудяне] на своем языке называют *giwoitami* и которые имеют якобы по четыре черных крошечных ноги под брюхом, в форме потрохов: они их в своих домах наподобие каких-то домовых божков держат, и им хозяева (закончив работы свои) в определенное время молоко жертвуют, со страхом и оказывая языческие почести, вызывают (*ksyklawsky*) их несколько раз; приползают они к молоку, которого если эта гадина выпьет немного, то думают, что это несчастливый признак для их дома, что их божок на них гневается; там же если невзгода (*nietoremnego*) судьбы какой или моровое поветрие (*niesposobnoscia powietrza*) случится, говорят, значит, неправильно бога нашего почитали, он на нас обижен... Есть также в четырех милях от Вильны королевское село под названием Лаваризски, в котором есть еще таких немало, которые тех ужей за богов почитают и им также слепо

³⁸ Перевод дан по базельскому изданию 1556 г. По другому изданию текст таков: «Там поньше очень много идолопоклонников, которые кормят у себя дома, как бы пенатов, каких-то змей с четырьмя короткими лапами наподобие ящериц и с черным и жирным телом, именуемым не более трех пядей в длину и называемых гивоитами. В положенные дни люди очищают свой дом и с каким-то страхом, со всем семейством благоговейно поклоняются им, выползающим к поставленной пище. Несчастья приписываются тому, чье божество-змея плохо накормлено». (Герберштейн 1908: 178). Три пяди — 45—50 см.

жертвы творят»³⁹. Жмудский каноник Матвей Стрыйковский (1547—1586/93), изъездивший в XVI в. Прибалтику, писал в своей «Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkich Rusi» (опубл. впервые в Кенигсберге в 1582 г., переизд. в 1846 г. в Варшаве): «Её (змею) так почитали, что каждый жмудин, литвин и прусс держал в доме змея и поил его молоком» (Strykowski 1846: 142). Однако змей кормили не одним лишь молоком. В выдержках из визитации Жемайтского епископства 1579 г., выполненной аудитором нунция Тарквиниусом Пекуласом, говорится, что ужей, змей почитали как богов, жертвовали им ягнят, поросят, овец, коз, петухов, кур (Dundulienė 1996: 91). Другие авторы XVI—XVII вв. называли также цыплят и живых петухов (Dundulienė 1996: 158; со ссылками на Галесаса Марескотиса (1670—1671) и др. авторов).

В отрывке хроники ордена иезуитов «Annae litterae Societatis Jesu» под 1604 г. упоминается почитание литовцами бога Пагирниса, «живущего под жерновами»: «в некоторых местах мужчины приносят в жертву — и делают это три раза в год — поросенка, в других — ягненка, женщины — петухов. В мужских жертвоприношениях запрещено участвовать женщинам, в женских — мужчинам. Этот бог, как поясняют, называется по названию каменной жерновов, которым мелют зерно. Под ним они хранят огороженное деревянным заборчиком жилище. Кроме того, они неизменно считают, что невеста или молодая жена должна быть не раньше допущена к управлению домом, чем когда пожертвует этому богу каравай хлеба и полотенце. [...] Эти люди настолько лишились рассудка, что верят, что боги — это ужи, которых держат дома и следят, чтобы кто не прибил их» (Lebedys 1976: 205; Dundulienė 2005: 117).

Начиная с XVII в. змея у балтов часто упоминается в качестве атрибута или

спутника различных божеств: Потримпа⁴⁰, Перкунаса⁴¹, Бреткины⁴² и Лаймы⁴³. Лютеранский теолог Целестин Мислента (*Celestin Mislenta*) (1588—1653) в «Manuale Prutenorum» писал: «...ему [Потримпу] посвящена змея, возвращаемая на жертвоприношениях и вскармливается молоком в большой кастрюле, закрытой снопами пшеницы» (Velius 2003: III, 28). Почитание змей «в честь Атримпа» было идентичным практиковавшемуся и ранее домашнему, бытовому почитанию змей, что видно из сообщения Крашевского: «Из животных поклонялись змеям (*zaltis*) и рептилиям (*gyvate*). В Вильнюсе их содержали в отдельном закоморке храма, выращивали и откармливали, им прислуживали особые жрецы. Их содержали также в дуплах старых священных деревьев, кормили молоком, наливали им воду, в честь *Audrimp*-а. Змеи присутствовали также в виде домашних богов, и сегодня еще остается память оказываемой им чести, потому что, найдя змею, в доме ее никто не убьет, но просто выбросят, даже зимой на снег. В определенное время жрецы вызывали змею, которая выползала на разостланные белые полотенца, подползала к приготовленной еде, пробуя ее; люди доедали остатки пищи. Отказ от угощения везде считался плохой приметой» (Kraszewski 1847, I: 134)⁴⁴.

Кристоф Хэртнох (Christoph Hartknoch, 1644—1687) в «Dissertatio de Diis secundi et

³⁹ Guagnini A. Sarmatiae Europaeae Descriptio. Kraków, 1578. Часть III. Описание жмудской и соседних земель. Приведено по: Velius 2001: II, 485—486. В книге Johannes De Laet, Elzevier, Bonaventura et al. «Respublica sive status regni Poloniae, Lituaniae, Prussiae, Livoniae», изданной в 1627 г. в Лейдене, это сообщение Гваньини было пересказано так: «Они почитают особый вид змей, с четырьмя крошечными ножками, подобных ящерицам и с чёрным и жирным телом, называемых на их родном языке *givojites*. Гваньини рассказал историю о язычнике, жившем в деревне неподалеку от Вильны, который, когда христиане заставили его убить содержащуюся в его доме священную змею, стал ужасным образом перекошен, поскольку, как он сам сказал, «возложил грешные руки на змею, его домашнего бога» (p. 276).

⁴⁰ Литовский божок *Atrimpos*, *Audrimpos* или *Potrimpos* представлялся в виде свернувшейся в кольца водной змеи, с головой человека средних лет. Символом его был сосуд, полный воды, покрытый пучком колосьев, в который была помещена водяная змея. Ему жертвовали янтарь, рождаемый морем. Иногда ему в жертву приносили маленьких детей. Трехдневный пост подготавливал жреца к жертвоприношению, которое приносили божеству. В *Audrimpe* почитали силу жизнепорождающих вод, творца, о чем свидетельствует сноп зерна и увенчание его головы колосьями (Kraszewski 1847, I: 113). Столб *Potrimpa*, сделанный из меди, представлял собою изображение свернувшегося спиралью ужа с человеческой головой, увенчанной короной (Dundulienė 2005: 12; со ссылкой: Narbutt 1835).

⁴¹ В святилище Перкунаса в Вильне в стене напротив входа стояло капище, а под ним находился склепик, в котором содержались жабы, змеи и иные священные гады, потребные жрецам (Kraszewski 1847, I: 152).

⁴² Бреткина (Брекина) не позволяла причинять обиду живущим в домах змеям (Grimm 1844, II: 651; MacCulloch 1918: 420—421).

⁴³ В честь богини деторождения Лаймы в XVIII в. летты содержали домашних змей и поили их молоком (Hupel 1774: 152; Luven 2001: 281—282).

⁴⁴ Заметим, что в литовских сказках в дуплах старых деревьев живут души умерших людей (Dundulienė 2005: 111).

tertii ordinis» (1679) упоминал поклонение змеям у пруссов: «что удивительно, сегодня не только в Литве и Самогитии, но также и в Пруссии можно найти остатки их [змей] почитания. Действительно, находят-ся те, кто в доме своем их [змей] разводит, крайне боятся, как бы змеям не причинили какой-либо неприятности. И даже, сообщали мне нередко мужи, заслуживающие доверия, когда попускает иногда Бог, чтобы родовые змеи были убиты, то стада домовладельцев [из того рода по этой причине] несчастно гибнут» (Velius 2003: III, 84).

Матвей Преториус (Matthäus Prätorius, 1635—1704) в работе «*Deliciae Prussicae oder preussische Schaubühne*» (рукопись, окончена в 1698 г.), в IV книге, описывающей язычество древних пруссов («*Von der Alten Preussen Heiligthümern*»), привел свидетельства о культе домашних змей у пруссов и других балтов. «Почитание змей не было всюду одинаковым. Их держали в доме у печи или ещё в каком-нибудь укромном углу дома. Некоторых держали в дубах и в нужный момент обращались к ним. Этих змей почитали, как правило, женщины, при этом они обращались к Лайме, как к богине рождения и плодородия человека, она должна была способствовать тому, чтоб их мужья приходили зачинать детей и оставались, и с этой целью держали змей. Домашнюю змею кормили молоком и другой полезной ей пищей, но всё же осенью по обыкновению веidelот или в его отсутствии хозяин дома (Wirt), потому что [тот] обычно в делах его [вейделота] идолопоклонства немного участвовал, производил определённые заклинания, выводил змею из её *Miggi* (так они называют гнезда змей), и потом она ползла к столу. Стол тогда должен был быть уставлен всевозможными яствами, и белое полотенце должно было свисать со стола на пол, и по этому полотенцу змея заползала на стол, также часто вкушала блюда из тех, что были на столе, или, по меньшей мере, притрагивалась к ним, и это было знаком того, что весь год для хозяина и его дома пройдёт хорошо. Но если веidelот не был в состоянии вывести змею из её логова, это было знаком того, что год хозяину и его дому готовит несчастья, ему или его близким и имуществу, его скоту или его полю. Но сейчас подобный обычай идёт на спад, потому что таких веidelотов или заклинателей змей нельзя найти уже [почти] нигде в прусской Литве» (Velius 2003: III, 152—153; Pretorijus 2006: 314). Также Преториус приводит представления балтов о пользе домашней змеи для скотины: «Некоторые имели обыкновение весной выискивать змей, ловить их живьем и прово-

дить ими по лошадям, дотрагиваясь до всех частей тела. Они считали, что от этого лошадь приобретет благополучие. Если змей находили в хлеву, то от них не избавлялись, потому что считали, что если змея проберется к вымени коровы и начнет сосать молоко, то это счастливый знак, полагая, что там, где змея, там благословение и счастье» (Velius 2003: III, 153; Pretorijus 2006: 314—316); «в сегодняшнее время надравы полагаются на искусство ловить змей, которых они ежегодно собирают весной, их же используют для благополучия своих лошадей, при этом они соблюдают определённые слова и церемонии» (Velius 2003: III, 167; Pretorijus 2006: 418—420).

Трой Арнкил (Troels Arnkiel, 1638—1712) в своей «*Языческой религии кимвров*» (1691 г.) вспоминал о времени своего обучения в Лифляндии в 1660-х гг.: «около 28 лет назад я остановился на некоторое время в Лифляндии для учебы. Там было большое количество змей, не только в поле и в лесу, но и в домах, да еще они попадались и в постелях, что я сам неоднократно с ужасом наблюдал» (Arnkiel 1703: Buch 1, Cap. 8, §5, 43).

Швед Генрих Седерберг в своих «*Заметках о нравах русского народа во время пребывания в России с 1709 по 1718 год*» писал о поклонении домашним змеям у литовского племени жемайтов, которое он ошибочно считал русским: «В числе многих заблуждений у русских встречается в особенности офикария или змеепоклонение в доме, особенно между Жмудью (*Samogiterne*), так что если что случится в их семействе, то тотчас приписывают это тому обстоятельству, что дома не достаточно за змеями ухаживали и не хорошо угощали их, потому о них так много и заботятся» (Седерберг 1873). В XVIII в. домашние змеи у балтов упоминаются преимущественно в записках священнослужителей: такие упоминания можно найти у Игнатия Островского (1718—1726 гг.), Георгиуса Шаблинского (1720-е гг.), в пасторском письме жемайтского епископа Юзефа Николая Карпа (1737 г.), в дневнике пасторской деятельности Коллегии Виленской иезуитской академии (1711—1773 гг.) и у ряда других религиозных авторов, а также в «*Топографическом описании Лифляндии и Эстляндии*» Августа Вильгельма Хупеля (1774—1782 гг.) (Dundulienė 1996: 11; Luven 2001: 281—282, 284, 290—296 и др.). Г. Шаблинский, в частности, дает нам ценное свидетельство относительно локуса домашнего культа змей: он пишет, что им поклонялись под печью (*domi sub foco*) (Luven 2001: 293). Из материалов миссии Жагелиса

(1718 г.) мы узнаем, что в Рамгальском приходе люди почитали и кормили домашних богов, называемых *Devyvė Pagirniey*, т. е. «боги, живущими под жерновами». Они считались защитниками дома, охранителями всего хозяйства. Считалось, что иногда они в обличье ужей вылезают из своих углов, но часто живут невидимыми, зарывшись в землю в углу. Эту землю обычно держат в глиняных горшках, или в деревянной посуде, или же без посуды под деревянной крышкой. Если этой земле или домашним божкам не отдаются почести, они погибают. В деревне Вайдоклю, когда одна женщина, прибывшая из другой деревни и не знавшая тех богов, рано утром шла к очагу, свернувшийся у очага уж до тех пор не пускал ее к очагу, пока она по указанию старушки не высыпала горсти муки под жернова, чтобы почтить богов. Почитались также боги-пагирнисы (*Devyvė Pagirniey*), которые жили в углах. Если кто-либо пренебрегал их культом, они душили младенцев, вредили скоту. У тех, кто их без необходимости трогал, рука скрючивалась или высыхала. В Паюоджяй овца неожиданно пала из-за того, что наступила на такого домашнего бога. В деревне Balte Holanku один крестьянин, не имеющий обыкновения почитать народных богов («*Devyvės*»), взял в аренду у почитавшего богов человека поле, засеял и привез на гумно хлеб со множеством ужей. Объясняя причину этой странности, язычник сказал, что это произошло потому, что он земли, в которую сеял, не почтил подходящим подарком. Когда он это сделал, ужи исчезли. Там, где ужи, эти почитаемые боги лежат в земле, поля называются «*Žiame Meldžiama*», «земля, за которую молятся» (Lebedys 1976: 212—213; Dunduliene 1996: 160—161; 2005: 118).

Авторы XIX в. засвидетельствовали современное им содержание домашних змей⁴⁵ и добавили к описанию змеепоклонства балтов новые детали. Наиболее художественное описание принадлежит И. П. Боричевскому. «Любит ужа литвин, по старой памяти: — писал он, — дает ему в хате под печкой притон, кормит хлебом и молоком наравне с детьми; а если захочет угостить на славу, накормит до отвалу, то ужу кринку козьего молока⁴⁶. Мирно живет

с литвином уж: не жалит никого в доме, ползает по хате, как семьянин, и когда дети возьмутся за ложки, тотчас подползает к ним, и протягивает морду к миске. Случается, что дитя треснет ужа ложкою по лбу, — ничего: уж зашипит, отползет на минуту, явится с другой стороны, и опять сунет морду в миску. В котором доме живет уж, тому дому суждено доволство и счастье. Если скончается уж⁴⁷, литвин крепко тужит по нем, как по старом семьянине и друге, и вооружается им против всякой беды: сдирает шкурку, вытапливает жир, из жира делает свечку, и бережет ее на черный день. Нагрянет ли к литвину невзгода, станет прижимать богатый сосед или недобрый человек, — тогда литвин берет за свою свечку: зажжет ее, — хотя бы и днем, — свет ее разольется по всей Литве, достигнет во все темные места, пробудит ужей всех до одного, и они спешат на помощь. Целое стадо пестрых ужей ползет на огонь свечки, а впереди всех выступает ужиный король. Если обидел литвина сосед, — одно слово, и все ужи к лиходею мстить за обиду. Нужна ли денга, или что другое, — ужи перешарят всю подземную и принесут, что нужно. Так велось в старые годы, так верит литвин и теперь» (Боричевский 1844: 121—123). «Почитание ужа было в Литве чрезвычайно распространено, — писал фон Роткирх. — Общее название его было Жалтис, уж. Его считали божком... добрым гением домашним, держали в домах, воспитывали, спали с ним вместе и нисколько его не боялись. Ужи с своей стороны нисколько не страшились человека, освоились с ним, лезли ему на шею, пили молоко из одной миски с хозяйскими детьми — и это сохранялось даже в первой половине нынешнего столетия, если не сохраняется еще и до сих пор» (Теобальд 1890: 65). «И сейчас еще сохраняются в хатах гадины, — общал М. Волончевский о жмудинах, — которых никто не может выгнать, если ему дорого его помещение. Если он исчез из хаты, то говорят, что гадина специально выползла из-под полу, ожидая, чтобы ее убили» (Wołonczewski 1899: 289; Perkowski 1935: X, 184; Dunduliene 1996: 57, 92). Сохранение почитания змей литовцами в начале XX в. засвидетельствовала М. Гимбутас (Gimbutas 1989: 134).

По сохранившимся кое-где до конца XX в. литовским и жемайтским поверьям, не только каждый дом, но и каждый литовец имеет

⁴⁵ М. Валанчюс писал, что в 1826 г. дети одного крестьянина в приходе Дурбю убили змею. Отец ругал их и горевал, чувствуя несчастье, которое действительно произошло. В биржайских лесах между Шаукенай и Ужвентисом в XIX в. жил человек, который в своей избе выращивал ужей (Perkowski 1935: X, 184).

⁴⁶ Самое лучшее лакомство ужа (прим. И. П. Боричевского).

⁴⁷ Литвин об уже говорит: скончался или умер, и никогда не смеет сказать *издох*, потому что *ужс*, за неуважение к его памяти, непременно отомстит (прим. И. П. Боричевского).

своего ужа. Змеи, число которых равно числу жителей дома, гнездятся глубоко в земле, под полами жилых домов. Каждую ночь они выползают из нор и обвеивают человека своим дыханием, сообщая ему здоровье, силу, смелость, разум. Ужей считали стражами дома. Уж защищает дом от грома, болезней, убийств, от ядовитых змей. Туда, где появляется уж, он приносит благодать и счастье, те дома счастливы (Аукштаварис, Таургае, Вишакё-Руда — см.: Dundulienė 1996: 93—94). Летты верили, что такая змея никогда не причинит вреда ни одному жильцу дома, дети играли с ними и держали в своих постелях. Приползших на двор или в дом ужей угощали молоком, мёдом или яичницей (Литва, Смалва — см.: Dundulienė 1996: 93—94; 2005: 112). Верили, что тот, кто ничего не давал ужам, мог поперхнуться во время еды (Dundulienė 1996: 93—94). Убиение домашнего ужа вызывает мгновенную смерть человека, живущего его дыханием. Именно потому ужей также называют “*giwajtes*”, от “*giwas*” — «живой» (Kibort 1904: 524, №47—48). По поверьям литовцев, обиженный уж может отомстить. Он отравлял молоко, корм для свиней. В районе Швянчёнис известно предание о том, что один уж в сапогах хозяина выращивал потомство. Когда человеку понадобились сапоги, он вытряхнул ужат. Уж, обнаружив нанесенную обиду, заполз в клеть и опрокинул кринки с молоком. Уж может отравить и еду (Палевяне, Вешинтос, Салакас), поджечь избу, умертвить человека и причинить иные тяготы (Dundulienė 1996: 95).

По литовским поверьям, ужи заботятся о плодородии женщины или влияют на него. С этим представлением связаны обряды, посвященные змеям и направленные на обретение женской плодовитости или ее интенсификацию (Dundulienė 1996: 84; 2005: 68). В народных песнях леттов змейка часто — метафора молодой, достигшей брачного возраста девушки. В любовной магии и свадебных песнях змея воплощает сексуальность невесты (Luven 2011: 311). Еще в средние века прусские женщины поили молоком ужей, живших в дуплах священных деревьев, для того чтобы они дали мужьям силу, необходимую для брачного акта (Hartknoch 1648: 163). В более позднее время литовки под брачным ложем с той же целью устраивали гнездо для ужа, а в конце XIX в., молясь о плодородии, литовки упоминали ужей, их желтые брюшки и бровки (Dundulienė 1996: 84; 2005: 68—69). Даже встреча с ужом предвещала свадьбу и рождение ребенка. Змея была как бы обра-

зом младенца, которому было суждено появиться на свет. Потому при рождении ребенка люди приносили змее жертвы и пели песни, посвященные королеве змей. Одна из таких песен, исполнявшаяся в дер. Вайшвилечю, окр. Улите, была записана в XIX в.:

«Да здравствует носительница жизни,
Королева живущих людей!
Поклоняемся мы тебе, дарительница жизни,
Защити этого ребенка от зол.

Кланяемся тебе, мы, скромные люди этой земли,
Тебе поклоняются и великие бессмертные боги,
Ты и богам даруешь величие,
И при рождении даруешь счастье.

Вот, этот человек только что родился,
А уже увидел тебя, змея!
Если он тебе сейчас кажется не подходящим,
Можешь отнять у него жизнь!

Сжался над нами, твоими бедными людьми,
Отведи подальше черную смерть.
И этому новорожденному подари долгую жизнь,
Чтобы не пришла вскоре смерть отнять её»
(Dundulienė 1996: 85; 2005: 69).

Еще в 1587 г. Саломон Хеннинг писал о том, что летты называют змей молочными матерями (*pene Math*, мн. ч. *peena machtes*) (Stender 1783: 261; Grimm 1844: 651; Mannhardt 1936: 413 f.; Luven 2001: 277—278), что встречает многочисленные аналогии в славянских верованиях⁴⁸. Леттская богиня *Brethkina* или *Brehkina* предупреждала каждого входящего в дом, чтобы они не трогали «молочных матерей» в доме (Grimm 1844: 651; MacCulloch 1918: 420—421; Luven 2001: 278). Литовская богиня Лайма, по сообщению Августа Хупеля, «является богиней родов и матерью (*Mahte*) вообще, т. е. богиней деторождения, и известна под многими именами, среди прочих *Peena Mahte*; в её честь содержат домашних змей и тщательно их кормят молоком, еще до настоящего времени в некоторых домах, особенно среди простонародья» (Hupel 1774: 152; Luven 2001: 281—282). Связь ребенка и его змеи-покровительницы отчетливо прослеживается в литовском фольклоре. Ужи охраняют детей, спят с ними в одной постели, баюкают, играют, защищают от несчастий (Гиркальнис, Утена, Салакас, Аукштаварис, Вешинтос, Таургае, Симнас — см.: Dundulienė 1996: 85, 93). Уж доброжелателен по отношению к детям даже тогда, когда дети, рассердившись,

⁴⁸ Как-то: интерес домашней змеи к сосанию молока коров, представление о том, что змея может долго содержать выпитое молоко внутри себя, а также общее для многих народов представление о змее как предке и родственнике.

ударяют его ложкой по лбу (Dundulienė 1996: 93). В сказке змея приползает к новорожденному и кладет на него или около него очень красивый цветок. Имеющему этот цветок человеку не суждено погибнуть ни на войне, ни от какого-то иного несчастья. Так змея воздает женщине, давшей ей хлеб при рождении (Салакас — см.: Dundulienė 1996: 85; 2005: 70). Змея заботилась не только о благополучии живого человека, но также о дальнейшей его судьбе в загробном царстве, где оберегала его от злых духов, давая ему жизненные силы. И. Лувен на основании текстов народных песен балтов убедительно показала функцию ужа как проводника души в царство мертвых и обратно (Luven 2001: 171—192, 298—300). Образы змеи или ужа и их символы, изображенные на кольцах, браслетах, гривнах и иных предметах, клали умершим в могилу как эквивалентные самому ужу амулеты, имеющие апотропейные свойства (Dundulienė 1996: 86).

Забота ужа, его благосклонность направлены, помимо прочего, на увеличение богатства и урожая. Ужи оберегают домашних животных, скотный двор, конюшню — благополучие всего хозяйства. По данным Преториуса, лошади преуспевали, если все их суставы потерять ужом. Найденного в хлеву ужа не выгоняли, а оставляли нетронутым в том же положении, особенно когда он сосал молоко у коровы, это считалось хорошим знаком. В Кудиркос-Науместисе верили, что у каждой коровы есть свой уж, и когда тот пропадал, корова давала меньше молока. При покупке коровы покупался и ее уж (Dundulienė 1996: 93—94). Литовская богиня *Marša* или *Mara*, которую литовцы, как и летты Бреткину, называли «молочной матерью», а также «матерью коров», «старой пастушкой коров» или «коровьей судьбой», появлялась в коровнике в образе черной змеи, жука или курицы. Она обладала способностью увеличивать удои и плодность коров (Gimbutas 1989: 134). В окрестностях Родуне было запрещено бить заплзшего в хлев или в свинарник ужа, так как он вместе с поросятами сосет молоко у свины, отчего она не болеет (Dundulienė 1996: 93—94). В сказках змеи, живущие в подземелье, имеют большие стада овец (Dundulienė 1996: 140). Подробно домашнюю змею в роли хранительницы домашнего скота, и особенно коров, у балтов рассмотрела И. Лувен в своей работе (Luven 2001: 192—206).

Почитание змей у балтов носит выраженный календарный характер. При этом со змеей у балтов на протяжении года было связано несколько праздников. В хронике

Иезуитского общества начала XVII в. упоминается жертвоприношение змеям три раза в год (Lebedys 1976: 205; Dundulienė 2005: 117). Некоторые данные свидетельствуют о том, что ужи и иные змеи, как символы вегетационной силы, почитались во время зимнего солнцестояния; в этот период им был посвящен особый праздник. По мнению П. Дундулене, литовцы верили в то, что в Рождество дом посещают души в облике змей (Dundulienė 2005: 108). В окрестностях Биржай, Купишкиса, Рокишкиса, Вабалнинкаса иногда «рождественского старца» сопровождала свита детей или молодежи в облике ужа («*varmasa*»), которых называли барашками. Игрой в «барашков» начинались и вечеринки, перед которыми хвост из людей вилял, как уж, по деревне, крича: «бар-бар-бар!» (голос барана) и «чючукс» (голос змеи) (Dundulienė 1996: 141; 2005: 108). Домашним змеям в Литве был посвящен «змеиный день» — *kirmiai*, *kirmeline* (от лит. *kirmele* — «змея», около 1 февраля). В этот день «змеи приходили из леса в дом», а люди готовили разнообразные угощения для змей и приглашали их в дом. Если змеи отведали пицци, год обещал быть изобильным; а предпочтение того или иного блюда определяло ход вещей на весь год (Greimas 1979: 317—319; Gimbutas 1989: 135; Gimbutas 2006: 259). М. Гимбутас считает, что именно об этом дне писали авторы XVI в., например, Ян Малецкий и Ян Ласицкий, описывавшие приглашение змей «в определенный день года» отведать угощение. Христианский эквивалент «змеиною дня» под названием *Krikštai* отмечается теперь 25 января (Gimbutas 1989: 135). Почитание змей и других пресмыкающихся совершалось, по мнению П. Дундулене, также 25 марта, когда приветствовали вылезших из земли ужей, змей и других рептилий (Dundulienė 2005: 107)⁴⁹. Культ змеи как вегетационной силы был широко распространен во время встречи весны, позднее — в обрядах хозяйственных работ на земле, особенно — праздников первой борозды и сева, первого выгона животных. Часть связанных со змеями обрядов литовцы проводили в середине лета. Так, еще в XVI в. богине неба и земли, помимо

⁴⁹ В этот день церкви жертвовали шерсть и ягнят. В дер. Рейбиню, в окрестности Скайсгирё, в Йонишкском районе, в церковь несли гусиные яйца, снесенные утром в день Благовещения (25 марта по старому стилю). В Аукштайтии обрядовые яйца некоторые люди заворачивали в меха (Dundulienė 2005: 107).

других жертв, приносили испеченный хлеб в виде змеи, ужа или собаки под священным дубом (Mannhardt 1875: 75; Dundulienė 1996: 147). Похожие обычаи были распространены и среди латышей, которые еще в XVII в. (1613 г.) в священных лесах, отправляя жертвы богам, приносили большие краюхи хлеба в виде змеи с разинутой пастью и загнутым хвостом, а на другой день пекли хлеб в виде собаки или свиньи (Трусман 1884: 62; Dundulienė 1996: 147). П. Дундулене пишет, что почитание умерших предков, воплотившихся в змей, происходило несколько раз в год, во время важнейших праздников. Им ставились столы, а само мероприятие называлось *Kielimey Stalu*, т. е. «для столовых торжеств» (Dundulienė 1996: 150). На осень приходился ежегодный упоминаемый многими авторами (Малециус 1551; Cromer 1555; Herberstein 1556; Pretorius 1698; Островский 1718; Крек 1754), совершавшийся жрецом или хозяином дома ритуал приглашения домашней змеи отвесть угощение (Luven 2001: 313). Поскольку в этот день совершались гадания на весь будущий год, было бы логично предположить, что на этот день у балтов когда-то приходилось начало года. По мнению И. Лувен, с почитанием домашних змей как проводников умерших душ (*psychopompoi*) были связаны описанные Эйхорном в 1627 г. *Veļu laiks* (*Deewa Deenas*), недели почитания умерших душ, или «божьи дни», приходившиеся на даты между 29 сентября и 28 октября (Luven 2001: 298—300). Лувен реконструировала ритуал угощения умерших (*Seelenspeisengfest*), предположив, что, когда люди приглашали души умерших родственников прийти и отвесть угощения, на зов приходили не только невидимые *Veļi* умерших, но вместе с ними к столу также выползали и живущие в доме под очагом или полом змеи (Luven 2001: 314—316). Несмотря на то, что, по признанию самой И. Лувен, «источники не позволяют со стопроцентной точностью реконструировать ритуал угощения умерших и, конечно, не дают определения той роли, которую в нем играли змеи», эта гипотеза подтверждается целым рядом текстов, обращенных к умершим⁵⁰.

⁵⁰ Например, таким, в котором приглашающий умерших к трапезе называет их поименно и затем обращается к ним с просьбой: «Приходите сюда и ешьте, Ансинг, Яннита, Ильсинг, Гединг, Каузинг; не ходите на мою пашню, а идите в чисто поле; не причиняйте вреда ни моему скоту, ни моим детям» (Luven 2001: 314).

В Литве сохранилось множество дискообразных камней, связанных с культом ужей. По данным исследований В. Урбанавичюса, в Литве, особенно в центральной, северо-центральной и восточной ее частях, встречаются почитаемые камни, называемые жерновами. Это камни, имеющие плоскую поверхность длиной до 1,2 м, на верхней поверхности которых выбиты сужающиеся к низу углубления, красиво отшлифованные. Их диаметр и толщина более-менее одинаковы и всегда составляют около 1 см. Такие камни попадаются на древних селищах, на местах старых подворий. Иногда они поддерживают углы зданий, служат ступенью в амбар или вмурованы в здания. Люди говорят, что их деды и прадеды очень почитали эти камни и считали священными. Переезжая из одного места в другое, везли с собой и этот камень. Больше всего таких камней сохранилось в Пакруойском, Утенском, Пасвальском районах. Кажется, что раньше их было гораздо больше, может быть, даже в каждом дворе. Около таких камней часто находят осколки горшков, кости животных и птици угли, относящиеся к XVI—XVIII в. Так, в Радвилишкском районе в деревне Вайдулонис дискообразные камни были практически у всех дворов. Рассказывают, что в древности деревенские жители в углубление в этих камнях наливали молоко, которым лакомились ужи, приползавшие из расположенного недалеко леса Трирагю. Упомянутые камни, скорее всего, были домашними жертвенниками, тесно связанными с культом ужей, которых держали дома. Уж, который жил дома, наделялся, помимо прочего, функцией охранителя зерна как основного богатства крестьян. Таким образом, его функции напрямую связывались с жерновами, а плоские камни с выбитыми остроконечными углублениями были жертвенниками для домашнего бога *Пагурниса*, «живущего под жерновами», т. е. домашнего ужа (Urbanavičius 1985: 14; Dundulienė 1996: 147).

Изображение змей массово распространено в традиционном искусстве балтов. Изображения ужей (часто с раздвоенными или растроеными хвостами) украшают собою крыши, окна домов, навесы, срезы углов, а также мебель, особенно сундуки (Schnippel 1921: 137; Dundulienė 1996: 34—35, 41, 131; рис. 10—11, 13—14, 17—19, 22—23; 2005: 28—44, 101—103). Также известно, что домашних ужей кормили из специально украшенной посуды (Dundulienė 2005: 12). Часто ужи изображаются с похожими на лошади-

ные головами, иногда окруженными сиянием (Dundulienė 1996: 31, 131)⁵¹. Змеи часто изображаются в сочетании с мотивом солнца. Иногда солнце бывает окружено змеями. Это встречается в украшении домов, а особенно — окон, где чаще всего в середине изображается круг, иногда с короной, оберегаемый двумя ужами или змеями, обычно имеющими двухконечный или трехконечный хвост (Dundulienė 1996: 131). Композиция из ужей или змей и солнца часто красуется на верхушках крестов-солнышек деревенских кузниц. В таких композициях символизирующие змей и ужей волнистые лучи солнца иногда заканчиваются их головками. В Жемайтии, особенно в Клайпедском крае, круг-солнце с двумя ужами по сторонам ставился на верхушке крыши (Dundulienė 1996: 133; 2005: 101). В литовском народном искусстве очень часто встречается орнаментальный мотив из симметрично расположенных волнообразных или угловых изгибов, иногда с точечками посередине, соответствующий природному рисунку змеиной кожи. Им украшались рабочие инструменты, прялки, скалки, ручки ковшей, ткани, пояса, мебель, элементы конской упряжи, транспортные средства и другие предметы быта (Dundulienė 1996: 40, 42; 2005: 34 ff.). «Хотя такие изделия иногда не имеют изображения головы пресмыкающегося, то, что тело принадлежит именно змее, не подлежит сомнению», — отмечает П. Дундулене (Dundulienė 1996: 42; см. также: Dundulienė 2005: 34, 37). Орнамент прялок в Литве зачастую составляет сочетание символов солнца, земли и ужей. В прялке из Аукштайтии большое колесо солнца было окружено ужами или змеями (Galaunė 1956: рис. 69; Dundulienė 1996: 133; рис. 23). Связь ужа или змеи с солнцем отражает орнамент, в котором венки или круг с венком — солнце — стерегут два ужа. На их спинах сидят птицы (Вагнер 1961: 28; Dundulienė 1996: 133; 2005: 101). Змеи и змеиобразные элементы орнамента также — традиционный мотив украшения литовских пасхальных яиц (Dundulienė 1996: 42, рис. 24), лент как элементов традиционной одежды (Dundulienė 1996: 43). Одним из самых распространенных сюжетов народного творчества литовцев является изображение пары змей. Пара змей украшает элементы народного жилища, надгробных памятников, орудия труда, украшения, ке-

рамику (Dundulienė 1996: 60). Ужей почитали во время свадебной церемонии. Обрядовый свадебный хлеб — каравай — украшался, наряду с символами небесных тел, огня, птиц, зверей и растений, также изображениями змей. Иногда сверху на каравай ставили ветку с тремя веточками или молодое деревце, также украшенное солнечными знаками, птицами и изображениями ужей; либо сам каравай изготовлялся в виде свернувшегося гада (Dundulienė 1996: 86; 2005: 70).

Финны, карелы, эстонцы, венгры

Взгляд на змею (обычно ужа) как покровителя (обычно всего дома) был широко распространен в недавнем прошлом среди финноязычных народов, проживающих вблизи Балтийского моря (финнов, эстонцев, карел, вепсов) (Винокурова 2003: 158; <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/38.html>).

Антти Лизелиус (Antti Lizelius), пастор в Мюнямяки, в своей «Tiedustuskirjas», или «Книге сообщений», оконченной в 1775 г. и депонированной в Церковном архиве Карьялы, писал про семейных духов: «почитались также и домашние змеи; верилось, что если на них напасть, то это причинит вред скоту». В 1782 г. домашние змеи упоминаются и у Кристиана Эрика Ленквиста, в его опубликованной в Турку диссертации «De superstitione veterum Fennorum theoretica et practica», написанной под руководством Г.Г. Портана (Lencqvist 1782). Г. Рейнхольм в «Finland framställdti teckningar», сборнике, опубликованном в 1845 г. под редакцией З. Топелиуса, привел ряд изображений о культе змеи. У карелов, писал он, в недалеком прошлом был культ змей, а именно черной змеи (*Ellätti-kärme*, *Palvelus-kärme*), которая содержалась в качестве домашнего животного. Еще недавно в каждой карельской избе кормили домашнюю змею. Даже сейчас не редкость увидеть, как на полу змея и ребенок пьют молоко из одной чашки. И змея не сердится в случае, если ребенок стучит ей по голове ложкой и говорит: «Так много есть нельзя». Домашняя змея очень почиталась теперь уже уходящим поколением. Первый урожай подносился ей, и считалось, что счастье в доме зависит от нее. Иногда можно увидеть, как даже ядовитые змеи просовывают свои головы между планками пола и получают пощечины от кота (Topelius 1845: 169). Г. Рейнхольм первым собрал в 1840—1850 гг. в провинциях Саво и Карелия информацию про змей,

⁵¹ П. Дундулене, комментируя этот мотив, пишет: «голова ужей действительно чем-то похожи на головы лошадей. Скорее всего, внимательный народный художник это заметил и отразил сходство в искусстве» (Dundulienė 1996: 31).

№2. 2015

сосущих коровье вымя и женскую грудь⁵². Юлиус Крон (Julius Krohn) в «Kertomuksia Suomen historiasta» («Легендах и повествованиях по истории Финляндии»), опубликованных в 1869 г., выдвинул идею, что духи земли (*maahiset*) «были известны тем, что представляли в облике змей», и что «именно по этой причине небольшие представители данного вида содержались в доме». Карле Крон (Kaarle Krohn) в своей работе «Suomalaisten runojen uskonto» («Религиозные верования в финских рунах») (1915) писал: «В не столь далеком прошлом, во многих еще регионах, змей опекали и содержали в доме». Уно Харва (Uno Harva) в «Suomen Kultuurihistoria» («История финской цивилизации») писал, что змея, жившая в стойле и сосавшая коровье молоко, была тесно связана с духами семьи и земли. Уно Хольмберг (Uno Nils Oskar Holmberg) в работе «Varsinais-Suomen henkistä kansankultuuria» («Духовная и интеллектуальная крестьянская культура в собственно Финляндии») (1935) упоминал семейный дух, сосущую змею, и привел примеры, доказывавшие наличие этой традиции, в том числе и в данной восточной провинции (Gorovei 1976: 409).

В Финляндии в недавние времена змея содержалась в каждом карельском доме; и сегодня можно увидеть, как змея ест на полу из той же тарелки, что и ребенок, который бьет ее ложкой по голове, приговаривая «не ешь столько». Если кто-то убивал домашнюю змею, это означало большое несчастье для хозяев. Из многочисленных данных, собранных Мартти Хаавио (Martti Haavio), достаточно привести лишь одно, типичное. Одна старуха, Кирстин Бертилсдоттер, в показаниях, которые она дала в сельском трибунале в Кимито в 1686 г., рассказывает, как 60 лет тому назад она работала у одной семьи в Сауве дояркой. Дочь хозяйки дома проливала немного молока в деревянное корыто, на что незамедлительно из стойла приползало несколько змей, которые начинали пить это молоко. Летом, во время доения коровы во дворе, Кирстин увидела большую змею, приближавшуюся к ведру; в ужасе она прибила змею палкой. Несколько дней спустя на ферме умерли большой бык и одна корова; хозяйка принялась ругать доярку, заявляя, что они умерли из-за того, что Кирстин убила змею. Через несколько дней, хозяин пошел в лес, откуда принес другую змею и положил ее в стойло (Gorovei 1976: 411).

А.В. Хупель в «Топографическом описании Лифляндии и Эстляндии», изданном в 1777 г., писал о том, что даже в немецких домах в Эстляндии распространен обычай содержать домашних змей («они черноватые, довольно жирные, с большой головой», — уточнял он), поить их молоком и устраивать им жилище в коровнике, чтобы домашний скот лучше вёлся (Hupel 1777: 460).

В Эстонии и Финляндии засвидетельствованы случаи, когда домашняя змея спала в доме в одной постели с людьми. На одной ферме хозяйка со своими детьми легла в одну кровать со змеей. В подушке она проделала несколько отверстий, чтобы змея могла туда заползти; если змее становилось слишком жарко от того, что на эти подушки люди клали свои головы, то она выползала и устраивалась либо на груди у людей, либо между детьми. Змея постоянно поедала сметану, а зимой наслаждалась жиром, остававшимся на дне печи. Все это довело до отчаяния одного из сыновей этой женщины, который больше не мог есть то, что оставалось после змеи. В возрасте 15-ти лет этот юноша нашел в себе смелость убить змею. Ошарашенная мать сказала ему: «Сын мой, что ты наделал! Скоро на нас обрушатся несчастья!». Устрашенная, она все дожидалась этих несчастий (Gorovei 1976: 409—411).

У капшинских вепсов особое значение придавалось цвету змеи, замеченной рядом с жилищем. Так, черную змею нельзя было убивать, поскольку она считалась духом — хозяином хлева, уничтожение которого влекло несчастья со скотом. Однако, можно убивать серую: «Ну, военное время здесь было, мы жили рядом домами, так с крыльца вышла змеица такая, черная. Ну, так папа не убил эту. Вот туда по этой дороге, туда за колодец, на подсеку ее проводил, до леса. Это черная змея. Серая есть змея, так ту убивают» (Харангичи Тихвинского р-на Ленинградской обл.) (Винокурова 2003: 158).

У венгров изображение змей помещалось на панелях входных ворот (Ancel, Viski 1928: 163, 165; Malonyay 1907: 144, рис. 191; 146, рис. 199), чтобы следить за каждым членом семьи, живущей в доме, и замечать приход чужого человека (Кнежевић 1960: 70).

Народы Северного Кавказа и Поволжья

Поверья о домашней змее распространены у абхазов. По сведениям этнографов, змей абхазы не любят и, встретив змею на дороге, стараются непременно ее убить. Воспрещается убивать змею только человеку, имеющему

⁵² Эти и другие свидетельства были впоследствии опубликованы в «Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja» (Журнале Финского археологического общества) (Gorovei 1976: 409).

кузню. Однако, если змея заползет в дом, ее в большинстве случаев не убивают, а осторожно выпроваживают. Такое отношение к змее, забравшейся в дом, объясняется в разных общинах по-разному. Чаще всего говорят, что змея, вошедшая в дом, считается гостем, и поэтому, в силу обычая гостеприимства, ее не убивают. Другая причина, по словам абхазских знахарок, заключается в том, что в образе змеи дом посещает какой-то святой (сел. Ачандара Гудаутского уезда). Вошедшей в дом змее говорят только: уходи, и она уходит, но ее не убивают (сел. Лыхны). У одного кузнеца в сел. Абгархук Гудаутского уезда в нерабочее время на наковальне часто сидела змея. Приходя в кузницу, кузнец осторожно стлкнувал змею рукой, и она спокойно уходила. Эта змея в семье кузнеца считалась как бы священной, находящейся в какой-то связи со «священной силой» кузни. В последнее время, однако, многие оставили старый обычай гостеприимства по отношению к змеям, забирающимся в дом, и убивают их. По мнению некоторых абхазов, вползшая в дом змея приносит счастье и богатство. Так, в общине Бармыш Гудаутского уезда одни убивают заползшую в дом змею, другие нет, полагая, что змея приносит счастье. Так же различаются взгляды в селе Окум Галльского уезда. (Чурсин 1957: 140—141).

Значительно более фрагментарны сведения о почитании домашней змеи в других областях Северного Кавказа и в Поволжье. В Дагестане бытовало представление о змее как о покровителе дома (Голан 1994: 80). Грузины Кутаисской губернии считают, что, если змея заползет в комнату, умрет глава семьи (Клингер 1911: 171). Грузины Кахетии верят, что если найти рог змеи и положить в кувшин для вина или в хлебный амбар, то никогда не иссякнет вино в кувшине, хлеб в амбаре (село Бодбисхеви, запись 1903 г.) (Чурсин 1957: 143). В Поволжье уже в 922 г. Ибн Фадлан наблюдал традицию отношения к змеям как к тотемным предкам или родственникам у южных соседей славян, волжских болгар (Ибн Фадлан 1956: 135—136; Niederle 1916: 47—48, прим. 7). Чуваши, вообще считающие змею существом зловредным, змею, живущую в усадьбе, *кил сёленё* («домашняя змея»), почитают, считая ее покровительницей скота и дома (Денисов 1957: 28). Схожее поверье имеется у киргизов. Киргиз, встретив змею в степи, старается ее убить, но «если змея заползает в юрту, ее не убивают, а, обливая молоком и айраном, выпроваживают из юрты». Поступают так потому, что иногда «ангелы, говорят, ходят в образе змеи» (Диваев 1901: 55)».

Происхождение образа домашней змеи

В современной европейской этнографической литературе существуют четыре версии происхождения представления о домовом змее. Первая версия была высказана в 1882 г. одновременно Г. Спенсером и историком религии Ю. Липпертом, в 1924 г. повторно — сербским археологом В. Чайкановичем, а в 1937 г. — польским этнографом Х. Перлзом⁵³. Юлиус Липперт в «Христианстве, народной вере и народных обычаях» писал: «До сих пор умершие, по крайней мере, некоторые, [похороненные] под полом хижины, под порогом или в помещениях построек двора, проявляют себя всегда в тесной связи с образом ужа (Ringelnatter). Это, прежде всего, означает, что под домашней змеей (“Hauschlange”) или домашней гадюкой (“Hausotter”), живущей в каждом доме, подразумевается оберегающий [домашних] дух предка (der schützende Geist des Ahns)» (Lippert 1882: 491—492)⁵⁴.

⁵³ «В культе предков, скрывается, быть может, реминисценция давнего способа захоронения умерших в жилище, в связи с чем могло возникнуть понятие заботящегося умершего — домового духа: возможно даже захоронение его под очагом, там, где он любил бывать при жизни. Эти умершие, хотя и завидовали жизни живых, но за предложенную им еду становились опекунами живущих. В дальнейшей фазе развития [этого представления] почитали различных духов домовых, хлевных, вообще каждой постройки на хозяйственном дворе. В результате объединения различных верований в скором часе затерялось даже осознание того, что когда-то почитались лишь души предков <...> душа предка имеет тенденцию выступать в облике змеи и других животных, в связи с чем возникают анимистические, тотемистические и другие гипотетические теории о месте и способе захоронения умерших в древности» (Perls 1937: 49).

⁵⁴ В 1905 г. мысль относительно происхождения связи змеи с духом умершего высказал Ф. фон дер Лейен: «что душа (первобытному человеку) представлялась в образе змеи, это объясняется, по всей вероятности, тем, что змеи выползают из земли и в земле же покоятся тела усопших: соединение обоих фактов и создает веру, что души мертвецов, превратившись в змей, выходят наружу, и далее, что души вообще имеют вид змей» (Leyen 1905: 6; цит. и перевод: Клингер 1911: 155). Еще раньше подобную мысль, но без привязки местопребывания змеи к погребению покойника, высказал Г. Хилтен-Каваллиус: «Из-за древних мифологических представлений о том, что человеческие существа после смерти превращаются в животных и могут предстать, например, в виде змея или дракона, змея издревле нашими предками почиталась как священное существо. Поэтому так часто и встречаются драконы и змеиные петли на языческих памятных камнях, в особенности на могильных. <...> В связи с этими йотскими обычаями, не только змеи вообще почитались за священных существ, но и конкретно домашняя змея стала предметом отдельного культа <...> люди видели

Г. Спенсер в «Принципах социологии» продемонстрировал происхождение представлений первобытных народов о змеях как вернувшихся в свои старые дома родственников, от обычая хоронить умерших в жилище или возле него, «в зоне доступности» (as close at hand), сопроводив приведенный материал следующим выводом: «Во всем мире распространена идея о том, что духи умерших часто посещают свои старые дома. Что же тогда, означает появление змей в хижинах? Разве они не вернувшиеся родственники? И не являются ли индивидуальные отметины, которые они иногда носят, достаточным доказательством этого?» (Spencer 1882: 352). В заметке «Захоронение под порогом» В. Чайканович, видимо, независимо от Ю. Липперта, указал на взаимосвязь захоронения под порогом и поверья о защитном характере домашней змеи. «Эта домашняя змея, которая и есть то же самое, что и предок, живёт, — писал Давидович, — в домашнем фундаменте, иногда и под самым порогом» (Чайкановић 1924: 131; со ссылкой: Davidović 1900: 189). В 1971 г. гипотеза Чайкановича была поддержана С. Зечевичем и в дальнейшем развита другими исследователями. Рассматривая южнославянские поверья о домовых змеях, С. Зечевич связывал их с культом предков, с древним обычаем захоронения умерших членов семьи под порогом или очагом. «Как место пребывания домашней змеи, порог и очаг в народных верованиях, конечно, возникли не случайно. Эти два места уже издавна представляют собою домашние святилища, культовые места в доме и центральный объект многих церемоний домашнего ритуала. Считается, что почитание порога и очага есть отзвук давно исчезнувшей практики захоронения в этих местах покойников. По верованиям русских, под очагом обитает душа предка, а малорусы своих маленьких детей хоронили под порогом. Немецкие домашние духи находились в определенном отношении к очагу, при котором они жили и который рассматривался как вход в их подземное жилище. Они были фактически богами очага. Поэтому, как местопребывание обожествлённых предков, порог и очаг стали домашними святилищами, вокруг которых совершались многочисленные церемо-

в этом животном что-то вроде домашнего божка или покровительствующего существа, которое приносит удачу в дом. Это подкреплялось уверенностью в том, что змейка представляет собой воплощение умерших предков, которые в новом облике приходят погостить к своим потомкам, принося удачу в домашний быт» (Hylten-Cavallius 1864: XXXIII).

нии. Поверье о том, что в тех же самых местах обитает и домовая змея, наводит на мысль, что она некогда рассматривалась в качестве эквивалента предка», — пишет он (Zečević 1971: 143; Гура 1997: 310). Восточные славяне под очагом, под печью или под полом неподалеку от нее хоронили маленьких умерших детей (Куликовский 1890: 54; Байбурин 1983: 168; Листова 1997: 508; Левкиевская 2000: 256), а индийцы некогда хоронили умерших маленьких детей под порогом (Frazer 1914: 93). В пользу этой же версии происхождения образа домашней змеи-покровительницы высказываются и авторы «Československa vlastiveda» (Československá vlastivěda 1968: 557—558). Первая версия, помимо единодушия этнографов относительно ее правдоподобности, имеет надежную археологическую корреляцию. Археологические данные подтверждают, что в местах распространения представлений о домашних змеях в эпоху неолита захоронения под полом жилища действительно имели место. Подпольные захоронения известны в эпоху раннего неолита в Палестине, Анатолии, в развитом неолите — на юге Греции, в предмикенских Торики и Орхомене, в Болгарии (культура Езеро), а также на севере Европы, в Силезии и на Готланде (Чайкановић 1924: 127; Мишина 2010: 136—149)⁵⁵. Однако с этой версией связана известная трудность, поскольку остается неясным: почему роль живого воплощения духа погребенного предка была отдана именно змее? В жилище европейца под полом, порогом, очагом, в стенах дома и в окружающих его постройках живет немало животных. Помимо домашних животных, это крысы, мыши, ящерицы, иногда лягушки и жабы, а также различные насекомые. Причем мыши и крысы биологически ближе человеку и, казалось бы, с большим успе-

⁵⁵ На болгарском материале видно, что среди захоронений, производившихся в домах, преобладают погребения детей, в то время как взрослых предпочитали хоронить вне дома (Мишина 2010: 140). Планиграфически эти погребения располагались вдоль стен, в углу или, реже, в центре постройки, часто под печью или вблизи нее (Мишина 2010: 141—142). Археологический материал, таким образом, подтверждает обычай захоронения умерших вблизи порога (или под ним) и вблизи очага или под печью. Однако необходимо отметить, что для всей области, в которой было распространено почитание домашних змей (Европа от линии Архангельск-Вологда-Стамбул на востоке до линии Амстердам-Базель-Ницца на западе), как массовое, характерное явление подпольные погребения не известны (Мишина 2010: 136). За консультацию по данному вопросу автор благодарит археолога, специалиста по неолиту и бронзовому веку Восточной Европы, д.и.н. В.И. Балабину (Институт археологии РАН, Москва).

хом могли бы претендовать на роль инкарнации духа предка. Этот вопрос был задан еще Цицероном, но до сих пор ни один из исследователей не смог дать на него убедительного ответа.

Вторая версия была высказана в виде общего соображения и проиллюстрирована африканским и американским этнографическим материалом в 1937 г. Х. Перлзом со ссылкой на А. Фишера (Perls 1937: 55; без указания названия труда А. Фишера) и в 1960 г. развита на европейском материале сербским этнографом С. Кнежевичем. Перлз и Кнежевич считали домашнюю змею развитием образа змеи как тотемного предка. Зафиксированная у многих народов дружба детей и змей объясняется, по мнению А. Фишера, тем, что ребенок здесь существует как вновь родившийся в новом поколении предок. «Змея по своей природе есть символ плодородия и хтонический демон одновременно, — писал Кнежевич. — Во многих народных сказках змея с ее многочисленным потомством — есть тот мотив, на котором строятся различные версии схожих между собою историй. В этих историях бесплодная женщина, увидев змею со змеями, хочет родить “просто для того, чтобы иметь потомство”. Это желание, как правило, исполняется, и она рождает змея. В соответствии с нашими народными представлениями, может быть проведена довольно четкая взаимосвязь между змеей и рождением. Возможно, яснее всего эти представления проявляются в обряде *Змијарник*, который бесплодные женщины, вместе со своими мужьями, выполняют, полагая, что с помощью змеи и ее плодотворной силы смогут преодолеть бесплодие и зачать... змея, по [этому] ритуалу, становится мужем жены или любовником... По этой причине, согласно этой традиции, вся семья является поводом ребенка, рожденного от змеи, и потому [домашние] не смеют убить змею. Деталь об участии змеи в рождении ребенка очень занимательна и приводит к сравнению с мотивом змеи на золотой вышивке, находящейся на детской одежде. Кроме того, на детских люльках вырезают фигуру змеи. Это интерпретируется в соответствии с народной традицией, тем, что мать, особенно в летнее время, работая в поле, оставляла ребенка под защитой змеи <...> Подобные представления известны и в Сенегале, где существует практика, что каждый новорожденный в течение восьми дней должен быть принесен к питону. Таким образом, он будет поставлен под защиту тотема, включен в ряд соплеменников, с целью, чтобы не быть укушенным змеей. Объяснение [этого обычая] лежит в представлении о том,

что змеи не нападут на членов их собственного племени, потому что они [змеи] защищают их. И наше верование, что каждый человек имеет свою именную змею, может быть поставлено в один ряд с этими»; и дальше: «среди наших народных имён известны Змијаревић, Гујић, Змајић или Смајић, Змајевић, Алач и другие. <...> Не удивительно, что наш народ... считающий кумовство священным актом и надежной защитой, связал себя кумовством со змеей. У племени Кучи кумовство почитается и многие верят, что если им обзавестись со змеей, она не укусит. По этой причине они (племя Кучи) не убивают змей, как сообщает Дучич: “Окумљен сам са змијом па ју не бијем”» (Кнежевич 1960: 80, 59—60; см. также: Дучич 1931: 214). Эта версия действительно объясняет происхождение представления о связи змеи с человеком, жильцом дома, так как представление о змее как предке или родственнике человека действительно было широко распространено в Европе (а кое-где распространено и сейчас): у античных греков, иллирийцев, даков, псиллов и марсов, средневековых жемайтов и, по-видимому, у части пруссов, у современного племени Кучи в Боснии, итальянцев района Абруццо, у некоторых шотландских кланов и некоторых племен Индии; однако его самого по себе недостаточно для понимания того, почему благоприятным считалось обитание змеи непосредственно в жилище человека. Версию Х. Перлза и С. Кнежевича о змее как о тотемном предке жителя дома развивали М. Абегиан на армянском материале (Abeghyan 1899: 76), С. Зечевич на сербском (Zečević 1970: 137—138). П. Дундулене на литовском (Dundulienė 1996: 22, 84—86) и М. Тирта на албанском (Tirta 2004: 151).

Третья версия, принадлежащая А. В. Гуре (1997 г.), связана с практикой строительной жертвы. «Представление о том, что стены являются местом обитания домового духа, — пишет Гура, — следует рассматривать в связи с обычаем так называемой строительной жертвы (см. об этом: Зеленин Д., Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов, с. 10—32): дух животного, заложенного в фундамент или стену дома, становится покровителем этого дома. В этом отношении показательно, например, такое малопольское поверье: змея, живьем замурованная в печной трубе, приносит счастье (Жешувское воев., Ропчице)» (Гура 1997: 312—313; Зеленин 1937: 10—32). Однако ни археологическим, ни этнографическим материалом не подтверждается использование в качестве строительной жертвы преимущественно змей: эта роль отводилась домашней птице, или —

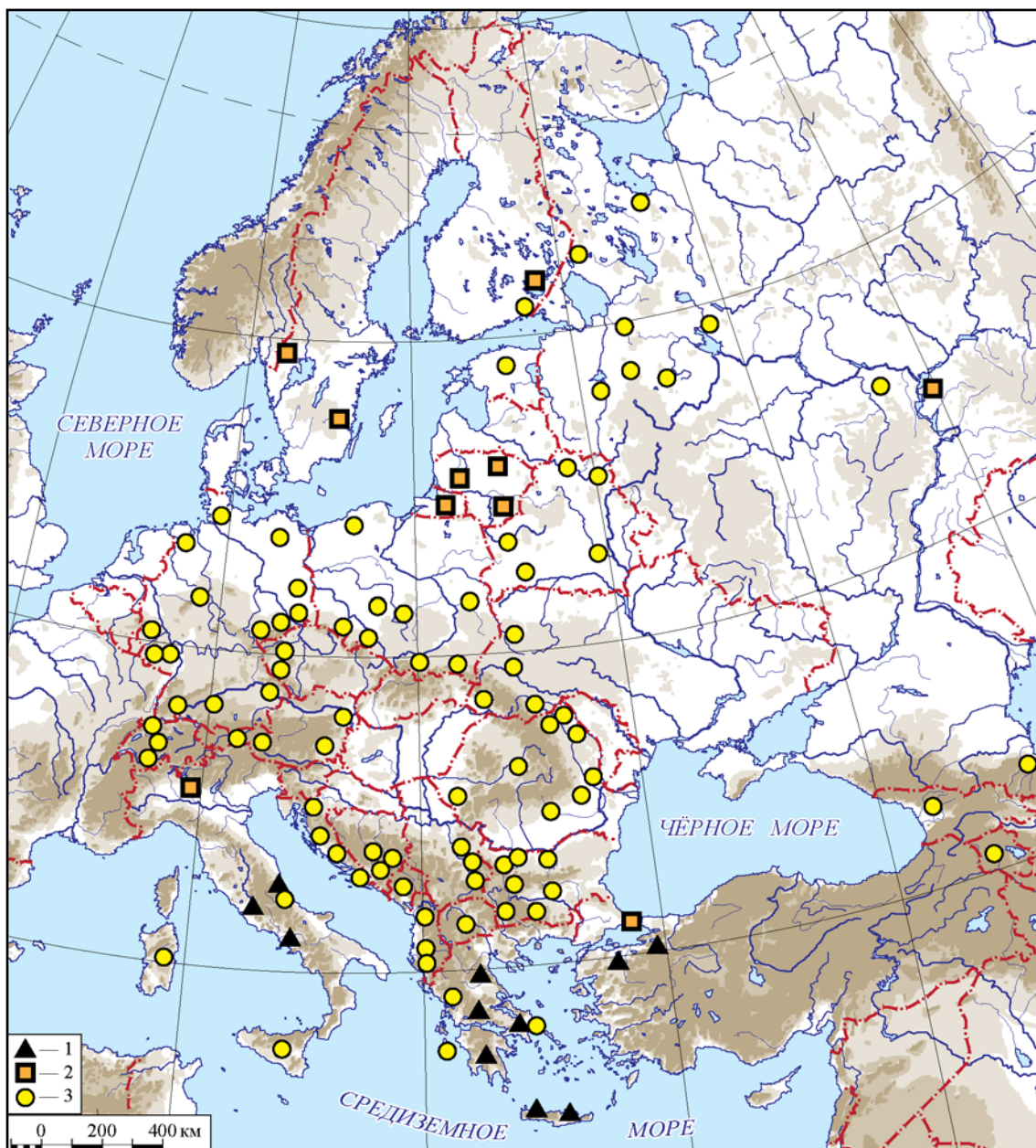


Рис. 2. Свидетельства распространения культа домашней змеи в Европе: 1 — древний мир (ок. 1500 г. до н.э. — ок. 500 г. н.э.); 2 — средневековье и раннее новое время (ок. 500—1700 гг.); 3 — позднее новое и новейшее время (от 1700 г. до нашего времени).

Fig. 2. Evidence for spread of the cult of domestic serpent in Europe: 1 — ancient world (c. 1500 B.C.— c. 500 A.D.); 2 — Middle Ages and Early New Time (c. 500—1700); 3 — Late New Time and Modern Time (from 1700 until today).

реже — кошкам и собакам; однако же ни курице, ни собаке, ни кошке народная традиция почему-то не отводит роль «тени» человека. Поэтому третья версия также не представляется нам достаточно надежной.

Наконец, четвертая версия, наиболее оригинальная, была высказана израильским исследователем А. Голаном (1994 г.). А. Голан считает, что, начиная с палеолита, человеческие жилища (первоначально — пещеры, а затем — наземные постройки) находились под

покровительством бога земных недр, «ведавшего», помимо того, плодородием земли. Последний же, по мнению Голана, в неолитическую эпоху мыслился умиравшим и воскресающим богом, а потому одним из его воплощений в ту эпоху считалась змея, впадавшая в спячку осенью и пробуждавшаяся от неё весной. Одновременно змея стала мыслиться животным-покровителем умерших, по той причине, что покойники захоранивались в земле, т.е. в сфере владения бога недр и преис-

Таблица 1.

Домашняя змея. Ее функции, локусы и семантические связи в традициях европейских народов

	Восточные славяне (русские, украинцы, белорусы)	Западные славяне (поляки, чехи, словаки, лужицкие сербы)	Южные славяне		Финны, карелы, эстонцы, вепсы	Балты (пруссы, литовцы, жемайты, летты)	Шведы, норвежцы	Немцы Германии	Австрийцы и швейцарцы	Румыны	Албанцы	Армяне	Греки (древние и современные)	Италийцы (древние и современные)
			Народы быв. Югославии (сербы, хорваты, черногорцы, боснийцы, македонцы и др.)	Болгары										
Локус обитания в доме	под порогом, фундаментом, лестницей, возле очага или печи, под печью, «под прыпичиком», в стенах; редко — в переднем углу	под очагом, порогом, в стенах, погребе, на карнизе возле водосточной трубы	под порогом, очагом, лестницей, дыра под домом	с правой стороны от очага или в фундаменте дома	под полом	под порогом, печью, в углу, паровой выход в бане, в сарае, в полостях ворот, под домом в норе в земле	—	под полом, очагом или плитой, лестницей, порогом	под порогом, в хлеву	в доме, под полом или в стене	в щели стены главной комнаты, возле очага	гнездо в доме	под фундаментом, нора в полу	весь дом или отдельная его часть: кухня, атриум, перистиль, ограда сада
Внешний вид	уж обычного облика; толстая и короткая змея, красная, белая или серая; уж в руку толстой, с большой, круглой, похжей на детскую, головой; иногда с венцом или короной на голове, с петушиным гребнем	белая	черная, белая, с крестом на голове, петушиным гребнем и усами; соответствует природным змеям местности, либо не определено	—	черная (финны, вепсы)	зелёная; либо черное жирное тело с 4 короткими лапами, либо соответствует природным змеям местности.	белая	большая красивая змея, часто — с короной на голове (царь)	белая, с красными глазами, иногда с золотой короной на голове; либо не определено	—	короткая толстая змея, либо черная, либо с шерстью на голове, с золотыми рогами, либо не определено	—	—	—
Домовая змея невидима	иногда	да	иногда	да	—	иногда	—	иногда	иногда	—	да	да	—	—
Змея сосёт молоко у коров	да	да	да	да	да	да	—	да	да	да	—	—	—	да (Сидлия)
Кормление змеи	да	да	да	да	да	да	да	да	да	да	да	да	да	—
Змея ест из одной миски с детьми	да	да	да (словенцы)	—	—	—	—	да	да	—	—	—	—	—

№2. 2015

Таблица 1 (продолжение).

	Восточные славяне (русские, украинцы, белорусы)	Западные славяне (поляки, чехи, словаки, лужицкие сербы)	Южные славяне		Финны, карелы, эстонцы, вепсы	Балты (пруссы, литовцы, жемайты, летты)	Шведы, норвежцы	Немцы, Германия	Австрийцы и швейцарцы	Румыны	Албанцы	Армяне	Греки (древние и современные)	Италийцы (древние и современные)
			Народы быв. Югославии (сербы, хорваты, черногорцы, боснийцы, македонцы и др.)	Болгары										
Змея спит в одной постели с людьми	да	да (польская сказка)	да	—	да	да	да	да	да	—	да	—	да (древ. греки)	да
Змея отвращает болезни	—	да	да	—	—	??	—	да	да	—	—	—	—	—
Змея — дезинфектор жидкостей	да, молоко (Твер.)	—	да, вода	—	—	—	да, вода	—	—	—	—	—	—	—
Встреча со змеей в доме (во дворе) как предзнаменование	несчастливое — к смерти	несчастливое — к смерти	несчастливое — «на смерть»	несчастливое — «на смерть»	—	счастливое	счастливое	счастливое	счастливое	—	—	—	счастливое	—
Запрет на убийство и принесение вреда	да	да	да	да	да	да	да	да	да	да (?)	да	да	да	да (?)
Змея — двойник человека	да	да	да	да	—	—	—	—	—	да	да	да (?)	—	да
Две змеи — хозяйин и хозяйка	да (русские)	да (чехи, поляки, словаки, лужицкие, моравы)	—	—	—	—	—	да	да (швейц.)	—	—	—	—	да
С домовой змеей взаимодействуют преимущественно (или исключительно) женщины	—	—	—	—	—	да (зрелого возраста)	—	да, зрелого возраста (вандалы); молодая служанка ухаживает за змеей (сказоч. сюжет)	молодая служанка ухаживает за змеей (сказоч. сюжет)	—	да (старые)	—	да (девушечки)	—

Таблица 1 (окончание).

	Восточные славяне (русские, украинцы, белорусы)	Западные славяне (поляки, чехи, словаки, лужицкие сербы)	Южные славяне (народы быв. Югославии (сербы, хорваты, черногорцы, боснийцы, македонцы и др.)	Финны, карелы, эстонцы, вепсы	Балты (пруссы, литовцы, жемайты, летты)	Шведы, норвежцы	Немцы Германии	Австрийцы и швейцарцы	Румыны	Албанцы	Армяне	Греки (древние и современные)	Италийцы (древние и современные)
По поведению домашней змеи судят о будущем	—	да	да	—	да	—	да	—	—	да	—	да	да (классич. Италия)
Домовая змея дарит золото или приносит богатство	да (белорусы)	да	да	—	да	—	да	да	да	да	да	да (Зевс Ктесий в древ. Греции; соврем. греки)	—
Обращение к домовый змее в определенные дни года	—	—	—	—	1) осенью (октябрь); 2) Рождество; 3) «змеиный день» (около 1 февраля); 4) 25 марта; 5) середина лета	—	—	—	—	день лета (14.03); день св. Лазаря (22.03); день св. Георгия* (23.04)	—	новый год (1 января) или 1 сентября (бра)	—
Змее подносят первый урожай	—	—	—	да	да	—	—	—	—	—	—	—	—
Домашнее святылице змеи	рудимент: поят с небольших столинов	—	—	—	огороженный участок; напольные столики; кастрюля, накрытая колосьями	—	—	—	—	—	—	да (Микены в домах и на отдельных участках, классич. Греция — в домах и амбарах)	да — ларарии в домах в юж. Сич. Италии

* В Албании домашние змеи виторэ, производному от vitje, год (Fétos), или vitgojje (Fjeterojje = стареть) символизируют собою обновление годового цикла.

подней. Именно во взаимосвязи этих фактов А. Голан видит причину того, почему именно змея стала пониматься хранителем и покровителем человеческого жилища и спутником умерших предков (Голан 1994: 79—81). При всей спорности и недостаточной разработанности этой версии, следует признать, что она предлагает разумный ответ на вопрос о том, почему животным-патроном человеческого жилища стала именно змея.

Выводы

Материал настоящей статьи, сведенный в виде таблицы (табл. 1), позволяет сделать выводы, характеризующие почитание домашних змей в рамках общеевропейской культурной традиции. Прежде всего, обращает на себя внимание функциональная и семантическая однородность явления на значительном географическом пространстве и устойчивость его во времени. Это позволяет сделать вывод о глубокой древности изучаемого явления, о времени формирования его ключевых элементов в эпоху культурной общности всех рассмотренных народов. Учитывая археологические находки, засвидетельствовавшие почитание домашней змеи в неолите и бронзовом веке, вероятно, не будет ошибкой отнести период формирования явления к неолитической эпохе — времени широкого распространения рукотворных жилых построек.

Почитание домашних змей предстаёт древним и устойчивым (просуществовавшим на протяжении нескольких тысячелетий) культурным явлением Европы, одним из элементов той самой «низшей мифологии», гораздо более живой и стойкой в верованиях европейских народов, чем «высшая мифология» — вера в великих богов, давно вытесненная христианством (Токарев 1983: 13). У всех без исключения рассмотренных народов змея выполняла или выполняет функцию хозяина, покровителя или защитника дома. У всех народов распространён запрет на убийство змеи или причинение ей вреда. Локус ее обитания в доме у различных народов также схож или близок: это подполье, порог, пространство под очагом или около него, стены либо придомовое пространство. В большинстве рассмотренных народных традиций змея выступает в качестве покровителя благополучия дома, его материального достатка, здоровья скота, часто — защитника дома и прилегающей к нему огороженной территории. Появление домашней змеи в доме может трактоваться как положительно (у греков, балтов, немцев), так и отрицательно (у славян). У народов, тра-

диция которых трактует появление домашней змеи положительно, змея считается видимой. У народов, в традиции которых встреча дома со змеей представляет дурной знак, — наоборот. У всех народов, кроме румын, болгар, албанцев и армян, засвидетельствованы случаи совместной трапезы змеи и человека и/или пребывания змеи в человеческой постели. У славян (особенно у южных) и народов южной Европы — румын, албанцев и итальянцев — сохранилось представление о змее как о двойнике человека; в то же время у германоязычных народов северной части Европы и балтов эта традиция отсутствует.

Связь домашней змеи с богатством в той или иной форме наблюдается у всех рассмотренных нами народов. Она имеет двоякую семантику. С одной стороны, это связь змеи с амбаром — местом хранения зерна. Змеи как животные обитали в амбарах, поедали мышей, евших зерно, и таким образом реально оберегали хранящееся в амбарах богатство домовладельцев. С другой стороны, поскольку домашняя змея носила хтонический характер и была связана с образом предка, то она охраняла богатство домохозяйства в той же мере, в какой эту функцию выполнял и предок.

Змея, и домашняя в частности, связана с женщиной и женской сексуальностью. Отправление культа змей зачастую было возложено на женщин (древние греки, вандалы, албанцы, балты). Женщины мазали голову змеи или кормили змею, просили у змеи плодородной силы их мужьям и детям.

У разных народов встречается поверье, что домашние змеи подчиняются змеиной королеве или королю (немцы, чехи, восточные славяне), посылаются в дом некоей «змеиной хозяйкой» Вислой (австрийцы) или даже самим Богом (сербы). Змеиная хозяйка Бреткина (литовцы), Лайма (летты), баба-яга (русские) оберегает их, как своих детей, не позволяя никому их обидеть. Эта хозяйка — доисторическое женское божество, известное под разными именами, помимо прочего, связанное с прядением.

Любопытен акустический аспект образа домашней змеи. Она может петь (сербы), дуть в уши или кричать (балты), хохотать, стонать и охать (русские) или свистеть (поляки, украинцы, болгары), но чаще сама реагирует на свист (литовцы, сербы, украинцы) (Ђорђевић 1958: 123—124; Zečević 1971: 145; Гура 1997: 319—321). Любопытна также имитирующая свист или шипение фонема «чи-чи» (австрийцы) или «чю-чукс» (литовцы), при помощи которой люди имитировали змеиное шипение.

Чрезвычайно перспективным представляется исследование воплощения почитания домашней змеи в объектах материальной культуры. Так, представление о двух змеях — духах хозяина и хозяйки, подтверждаемое этнографическим материалом (германцы, чехи, австрийцы, литовцы, римляне, румыны), имеет надёжную корреляцию с изображениями парных змей на фасаде, воротах или крыше жилища, в частности, с двумя «коньками» на крыше, широко распространёнными в традиционной архитектуре немцев, балтов и славян. Эти «коньки» иногда имеют завершение в виде змеиных голов. Изображение змей на сосудах, неоднократно засвидетельствованное археологически, в контексте рассмотренного нами материала следует расценивать как пожелание передать содержимому сосуда (являвшемуся хранилищем зерна, вина, воды, молока или масла) плодородную силу змеи или интерпретировать как подношение пищи домашней змее. Помимо того, у разных народов было засвидетельствовано представление о змее как о носителе гигиены и обычай помещать ее в сосуд с водой или молоком для сохранения качества напитка. Изображения змей на ритуальных хлебах и яйцах, подобных куличам и расписным пасхальным яйцам (у сербов, болгар), получает надёжную этнографическую интерпретацию как пожелание передачи людям через пищу хтонического плодородия, носителем которого выступает змея.

Кульг домашней змеи у болгар, балтов, греков и албанцев носит выраженный календарный характер. Причем, хотя даты праздников, связанных со змеями, у этих народов не совпадают, но различаются в зависимости от исторической традиции и географической широты, всё же можно определить сезонную привязку этих праздников. У различных народов в году, возможно, проводилось 4 различных праздника, связанных с домашними змеями: 1) в день зимнего солнцестояния; 2) при наступлении весны и выходе змей на землю; 3) в середине лета, в период, когда змей можно было чаще всего встретить в поле или в саду, и 4) осенью, когда змеи уходили под землю. В эти дни проводились обряды, связанные с чествованием и кормлением змей, передачей людям плодородия, заключенного в змеях, с гаданием о будущем отдельного дома или целой местности.

В большинстве изученных национальных традиций змея является источником предзнаменований, за которыми люди специально обращаются к ней. Домашняя змея как предсказатель судьбы дома фигурирует у литовцев, чехов, греков, албанцев, сардинцев. Змея как

предсказатель судьбы целой местности фигурирует у греков (Эпир, Афины) и римлян⁵⁶. В целом ряде национальных культур считается, что домашняя змея приносит золото или иное богатство жильцам дома, в котором живет. У всех изученных народов домашняя змея в той или иной мере является объектом домашнего, бытового культа, причем в некоторых традициях отправителями этого культа являются исключительно женщины. У древних греков, италийцев и балтов засвидетельствованы алтари или культовые столики, применявшиеся в процессе культовых действий, обращенных к домовому змее.

Область распространения исторического почитания домашних змей в Европе (рис. 2), по-видимому, ограничивается двумя кривыми линиями: с запада — Амстердам-Базель-Ницца, с востока — Архангельск-Вологда-Киев-Стамбул (а также Кавказ и Армения). К западу и востоку от обозначенной области свидетельства о содержании домашних змей встречаются значительно реже. Нам известны лишь отдельные сведения о почитании домашних змей у англичан (Клинггер 1911: 171), бретонцев (Luzel 1868: 53), французов (Sebillot 1906: 265), волжских народов (а также явление имеет широкое распространение за пределами Европы: в Палестине, на Ближнем Востоке, в Северной и Центральной Африке, Индии и других регионах Старого и Нового Света).

Образ домашней змеи «встроен» в обширный пласт связанных друг с другом архаичных верований, представляющих собою целостную полисемантическую систему. Так, приведенный в работе материал позволяет глубже и полнее понять связь образа домашней змеи с образом домового. Домовая змея соотносится с домовым не только по своим функциям (обеспечение благополучия членов семьи и достатка дома, забота о скоте), но также и генетически, а именно: образ домового, представляемый зачастую весьма абстрактно, происходит от домового змеи. Это соображение не раз высказывалось исследователями⁵⁷. Этот вывод базируется, помимо идентичности функций, на сходстве местопребываний, или локусов, домашней змеи и домового.

⁵⁶ А как покровитель населенной области — у балтов, болгар, армян и народов бывшей Югославии.

⁵⁷ См.: Jahn 1884: 292—294 (о проявлении домового духа в виде змеи); Zibr 1891: 31—32; Niederle 1916: 47—48; Gray 1918: 246—247; Чајкановић 1924: 131—132; Klapper 1925: 210; Perls 1937: 41—42, 54; Зеленин 1991: 412—413 (Д. К. Зеленин также отмечал связь домового с похороненным в доме или возле дома предком и с культом очага); Гура 1997: 307, 319; Gimbutas 1989: 135; Левкиевская 2010: 279, 297—299 и др.

Любимые места у домового, как и у домашней змеи, — порог, пространство под очагом (или возле очага), под фундаментом дома, хлев, погреб и чердак⁵⁸. Уже в неолитических поселениях: в Палестине (Иерихон), Анатолии (Чатал-Хююк), Греции (Орхомен, Торик), на о. Готланд и в Швеции (Чайкановић 1924: 127; Kenyon 1960—1965; Mellaart 1967: 204—209; Mazar 1990; Collon 1995) под полом, очагом и под порогом дома хоронили умерших. Таким образом, в одном локусе, на одном уровне относительно земли находились умерший предок и змея. По этой причине, как отмечают исследователи, змея стала ассоциироваться с душой одного из предков хозяина дома (Zečević 1971: 143, см. выше; см. также: Гура 1997: 311—312). Тщательное исследование образа домашней змеи позволило отыскать и другие параллели. Так, русский обряд, проводившийся при переселении домового на новое место (Gray 1918: 243; Померанцева 1985: 96—97; Зеленин 1991: 412; Левкиевская 2010: 294—296) встречает параллели с сербским обрядом изгнания из дома змей (стук по стенам и углам, использование тряпки с углями и предметов, связанных с очагом) (Тројановић 1911: 148; Ћорђевић 1958: 125). Как змея, так и домовая могли предсказывать будущее⁵⁹. Домовой, как и змея, предвещает грядущие несчастья стонами и плачем (Померанцева 1985: 96, 106; Зеленин 1991: 413). Домовой, как и змея, весной сбрасывает кожу (Gimbutas 1989: 135). Кормление домового и кормление домашней змеи осуществлялось схожим образом и схожими продуктами (молоко, хлеб, крашенные яйца) (Померанцева 1985: 98; Зеленин 1991: 414; Базлов 2004; Левкиевская 2010: 293—294). Домовой, как и змея, может наполнять амбары зерном (Зеленин 1991: 414). Русское поверье о том, что домовый сосет коров, находит аналогии с приведенными в настоящей статье поверьями различных европейских народов о змеях, сосущих коров. Отношение дворовой змеи к скоту может быть избирательным, как и отношение домового (Померанцева 1985: 98, 108). Встречается поверье, что скот будет вестись лишь такой ма-

сти, какой цвет имеет змея, обитающая в хлеву (поляки) (Perls 1937: 57; Гура 1997: 317). Это же поверье у русских относится к домовому (Померанцева 1985: 98). Другое русское поверье о том, что домовый не переносит кошек, перекликается со свидетельством о том, что живущие в домах ужи мирно уживаются с собаками, но боятся кошек. Наконец, деревянные образы X—XIII вв., происходящие из раскопок в Новгороде, а именно из развалов жилых домов и хозяйственных построек, идентифицируемые как домовые и использовавшиеся, по всей видимости, в домашнем бытовом культе новгородцев, представляют собою изображения голов, похожих на человеческие, венчающих продолговатые палки (образ, соотносимый со змеиным) (Колчин 1971: 42—43, табл. 34—35; Колчин, Янин 1985: 108—111, рис. 204—205; 207—209). В образе змея (“zmeul”) иногда представляют себе домового румыны (Златковская 1974: 94). В связи с приведенными выше наблюдениями любопытной представляется трансформация образов домашних ужей в *Deyviev Pagirniey* у литовцев. Помимо того, домовый, как и домашняя змея, у славян напрямую ассоциируется с умершим предком, о чём говорят такие его имена, как *дед*, *дедушка*, и поверье о том, что он может появляться в облике умершего предка (Gimbutas 1989: 135).

Целый ряд примет и суеверий современных европейских народов, очевидно, восходит к традиции почитания домашних змей. Распространенный у народов Европы обычай оставлять домовому или Санта Клаусу молоко и печенье в определённые дни года (в ночь перед Рождеством, на Рождество и Пасху, в день Ефрема Сирина 10 февраля) (Левкиевская 2010: 293—294) на чердаке, под печкой, в хлеву, на кухне или на столике у кровати, очевидно, есть отражение древнего обычая оставлять в определённый день в году змеям молоко, яйца и злаки с тем, чтобы они, попробовав их, благословили наступающий год⁶⁰. Змея (как и домовый) живет под порогом, о причинах чего писалось выше. Это объясняет многие суеверия, связанные с порогом: на пороге нельзя рубить дрова, сидеть и стоять, передавать друг другу через порог предметы (Zečević 1971: 143; Ефименко 2009: 428). Вероятно, запрет на свист в доме тоже связан с присутствием в жилище домового змеи. Гура отмечал связь свиста как присущей змее акустической характеристики с распространен-

⁵⁸ «Жители северорусских губерний обычно поселяют домового в подполе, но и там он живет в том углу, в котором находится печь. Он обитает также за печью, на печи, под печным столбом. Реже он живет под дверным порогом, под углом дома, на чердаке возле печной трубы» (Зеленин 1991: 412). Ср. такие имена домового, как *запечник* (у русских) и *подпечник* (у белорусов) (Левкиевская 2010: 277, 282).

⁵⁹ Домовой: Gray 1918: 242; Померанцева 1985: 95, 106; Зеленин 1991: 413; Левкиевская 2010: 287; змея: см. настоящую статью.

⁶⁰ Ср. с этим представлением о том, что змеей *пливник* носит людям деньги именно на Рождество (Потебня 1865: 300—301).

ным представлением об опасности навлечь на себя свистом нечистую силу (Гура 1997: 320). В преданиях славян, германцев свистом созывает змей ужиный король (Гура 1997: 320). Свистом же вызывали змей жрецы пруссов, колдуны хорватского племени кучи, польские и украинские знахари (Гура 1997: 320)⁶⁰.

Благодарности

Автор благодарит: сотрудников отдела МБС РГБ (Москва) — за помощь в получении труднодоступной литературы на немецком, австрийском немецком, шведском и ретороманском языках; Культурный центр «Дом Юргиса Балтрушайтиса» (Москва) и д. и. н. С. И. Рыжакову (ИАЭ РАН, Москва) — за предоставление литературы на литовском языке; М. Порчица (Департамент археологии Бел-

градского университета) — за помощь в получении труднодоступной периодики на сербохорватском языке и консультации по переводу; магистра истории С. Церну (университет «Высшая антропологическая школа», Кишинёв, Молдова) — за перевод с румынского языка; к. и. н. А. А. Новика (филиал ИАЭ РАН «Кунсткамера» и СПбГУ, Санкт-Петербург) и В. А. Дивееву — за перевод с албанского языка; к. и. н. П. В. Шувалова (Византийский центр СПбГУ, Санкт-Петербург) — за перевод с новогреческого языка; О. Пелевину (Археологический музей Варны, Болгария) — за консультации при переводе с болгарского языка; д. и. н. В. И. Балабину (ИА РАН, Москва) — за консультации по археологическому материалу; к. п. н. И. А. Богданова, члена РГО, — за первичную корректуру статьи.

Литература

- Алексеева О. Б. (сост.). 1987. *Русские народные сказки 1*. Москва: Современник.
- Арнаутов М. 1920. *Вградена невеста. Студии върху българските обряди и легенди*. Сборник за народни умотворения и народопис XXXIV. София: БАН.
- Баженова А. И., Вардугин В. И. (сост.). 1993. *Мифы древних славян*. Саратов: Надежда.
- Базлов Г. Н. 1996. Поверья об «огненном змее» в Тверской области. *Живая старина* 4. Москва, 49—50.
- Базлов Г. Н. 2004. Уж-домовой. Материалы экспедиции Исторического факультета Тверского государственного университета 1996 г. (село Млёво, д. Кожино Удомельского р-на, д. Желниха Вышневолоцкого р-на). *Удомельская страница. Краеведческий альманах* 37. URL: <http://starina.library.tver.ru/us-37-2.htm> (Опубликовано на сервере 13.11.2004).
- Байбурин А. К. 1983. *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*. Ленинград: Наука.
- Бартошек А. 1991. *Златообильные Микены*. Москва: Наука.
- Беновска-Събкова М. 1992. *Змеят в българския фолклор*. София: БАН.
- Богданович А. С. 1895. *Пережитки древнего мирозерцания у белорусов*. Гродно: Губернская типография.
- Боричевский И. П. 1844. *Народные славянские рассказы*. Санкт-Петербург: Типография Морского корпуса.
- Вагнер Г. К. 1961. О змеевидной композиции на древнерусских амулетах-змеевиках. *КСИА* 85, 26—29.
- Вакарелски Хр. 1960. Пластика по обредните хлябове у българите. *Известия на Института за изобразителни изкуства* 3. София, 115—175.
- Вакарелски Хр. 1977. *Етнография на България*. София: Наука и изкуство.
- Валерий Максим. 2007. *Достопамятные деяния и изречения*. Санкт-Петербург: СПбГУ.
- Васильевий J. X. 1930. *Скопье и његова околина*. Београд: Св. Сава.
- Винокурова И. Ю. Вепсская этнозоологическая классификация змей и севернорусские параллели. В: Иванова Т. Г. (ред.). *Локальные традиции в народной культуре Русского Севера*. Материалы IV Международной конференции «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск: Музей-заповедник «Киж», 157—159. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/38.html>.
- Власова М. Н. 2000. *Русские суеверия: Энциклопедический словарь*. Санкт-Петербург: Азбука.
- Георгиева И. 1993. *Българская народна митология*. София: Наука и изкуство.
- Георгиева И. 1972. Един старинен култ в Родопите, Странджа и междуречието на Струма и Места. *Родопски сборник* III. София, 159—173.
- Герберштейн С. 1908. Записки о Московитских делах Сигизмунда вольного барона в Герберштейне, Нейперге и Гюттенгаге. В: *Барон Сигизмунд Герберштейн. Записки о московитских делах; Павел Иовий Новокомский. Книга о московитском посольстве*. Пер. А. И. Малеина. Санкт-Петербург: Издание А. С. Суворина, 1—247.
- Герберштейн С. 2007. *Московия*. Москва: Астрель; Владимир: ВКТ.
- Гимбутас М. 2006. *Цивилизация великой богини: Мир древней Европы*. Москва: РОССПЭН.
- Грбић С. М. 1909. *Српски народни обичаји из среза Бølgeвачког*. SE36 XIV. Београд.
- Грђић-Бјелокосић Л. 1900. Животиње и биље у народном предању. *Караџић* 2. Алексинац.
- Гринченко Б. Д. 1897. *Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседней с ней губерниях* 2. Чернигов: Типография губернского земства.
- Гура А. В. 1997. *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Индрик.
- Даль В. И. 1879. *Пословицы русского народа I—II*. Москва; Санкт-Петербург: Изд-во М. О. Вольфа.

⁶⁰ «По поверью черногорского племени кучи и поляков Галиции и Хелмского воев., некоторые люди, чаще всего колдуны, могут созывать змей свистом (здесь идут в скобках ссылки на югославские и польские материалы — А. Б.-Г.). Ср. в связи с этим распространенное представление об опасности навлечь на себя свистом нечистую силу» (Гура 1997: 320).

№2. 2015

- Дебелькович Д. 1934. *Веровања српског народа на Косову пољу*. СЕЗБ I. *Расправе и грађа* 1. Београд.
- Денисов В. П. 1957. *Религиозные верования чуваш*. *Историко-этнографические очерки*. Чебоксары: Чувашское государственное издательство.
- Диваев А. 1901. Киргизские приметы. В: *Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области*. Т. IX. Отд. II. Ташкент, 1—65.
- Дучић С. 1931. *Живот и обичаји племена Куча*. СЕЗБ XLVIII. Београд.
- Ђорђевић Т. Р. 1958. Природа у веровању и предању нашега народа. Књ. 2. СЕЗБ LXXII. Београд, 100—186.
- Ђорђевић Д. 1983. *Живот и обичаји народни у Лесковацком крају*. Лесковац.
- Ермолов А. С. 1905. *Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах* 3. *Животный мир в воззрениях народа*. Санкт-Петербург: Типография А. С. Суворина.
- Ефименко П. С. 2009. *Обычаи и верования крестьян Архангельской губернии*. Москва: ОГИ.
- Забьлин М. 1880. *Русский народ, его обычаи, обряды, суеверия и поэзия*. Москва: Издательство М. Березина.
- Заварицкий Г. К. 1915. Из легенд и поверий Саратовского Поволжья о змеях. ЭО 3—4, 77—87.
- Зеленин Д. К. 1914. *Описание рукописей Ученого архива ИРГО 1*. Петроград.
- Зеленин Д. К. 1937. *Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов*. Труды Института антропологии и этнографии XV (2). Этнографическая серия 5. Москва: АН СССР.
- Зеленин Д. К. 1991. *Восточнославянская этнография*. Москва: Наука.
- Златковская Т. Д. 1974. Элементы культа змей в духовной культуре народов Юго-Восточной Европы (к вопросу об этнокультурном наследии древнего населения Балкано-Дунайского региона). *Živa antika* XXIV (1). Скопје, 91—116.
- Ибн Фадлан А. 1956. *Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг.* Пер. и ред.: Ковалевский А. П. Харьков: Харьковский государственный университет.
- Каравелов Л. 1861. *Памятники народного быта болгар* 1. Москва.
- Клингер В. 1911. *Животное в античном и современном суеверии*. Киев: Университет Св. Владимира.
- Кнежевић С. 1960. Лик змије у народној уметности и традицији југославена. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 22—23. Београд, 57—97.
- Колчин Б. А. 1971. *Новгородские древности. Резное дерево*. Москва: Наука.
- Колчин Б. А., Янин В. Л. (сост.). 1985. *Древний Новгород. Прикладное искусство и археология*. Москва: Искусство.
- Куликовский Г. И. 1890. Похоронные обряды Обонежского края. ЭО IV (1), 44—60.
- Кулишић Ш. 1953. Поријекло и значење божићног обредног хлеба у Јужних Словена. *Гласник Земалског музеја* VIII. Сарајево.
- Левкиевская Е. Е. 2000. *Мифы русского народа*. Москва: АСТ.
- Лившиц М. Н. 1971. *Декор в народной архитектуре Молдавии*. Кишинёв: Штиинца.
- Лилек Е. 1894. Вјерске старине из Босне и Херцеговине. *Гласник Земалског музеја у Боснии и Херцеговини* VI. Сарајево, 365—366.
- Листова Т. А. 1996. «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обрядах и представлениях русского народа. В: Топорков А. Л. (сост.). *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва: Ладомир, 151—175.
- Лукиан. 2001. *Сочинения*. В 2 тт. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Любенов П. 1887. *Баба Ега, или сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендалско*. Велико Търново: Скоро-Печатница на П. Х. Панаиотов.
- М[анзу]ра И. 1890. К «поверьям о том, что уж лобит молоко и сосет коров». *Киевская старина* 4, 161—162.
- Маринов Д. 1914. *Народна вера и религиозни обичаи*. Сборник за народни умотворения и книгопис XXVIII. София.
- Марциал М. В. 1994. *Эпиграммы*. Санкт-Петербург: Комплект.
- Маслова Г. С. 1978. *Орнамент русской народной вышивки как этнографический источник*. Москва: Наука.
- Мержинский А. 1878. Ян Ласицкий и его сочинение «De diis Samogitarum». *Труды III Археологического съезда II*. Киев, 173—304.
- Меховский М. 2009. *Трактат о двух Сарматиях*. Рязань: Александрия.
- Миличић М. Ђ. 1894. *Живот срба селјака*. СЕЗБ I. Београд.
- Мишина Т. Н. 2010. Социальный аспект изучения интрамуральных детских погребений (по материалам эпохи ранней бронзы телля Юнаците, Балканы). *КСИА* 224, 136—149.
- Никифоровский Н. Я. 1897. *Простонародные приметы и поверья, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский*. Витебск: Губернская типолитография.
- Николић В. 1910. *Из Лужнице и Нишаве*. СЕЗБ XVI. Београд.
- Нильссон М. 1998. *Греческая народная религия*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Олеарий А. 2003. *Описание путешествия в Московию*. Смоленск: Русич.
- Петровић В. 1900. Заплање или Лесковачко у Србији. *ZNŽO V*. Загреб.
- Плутарх. 2007. *Сравнительные жизнеописания*. Москва: Эксмо; Санкт-Петербург: Мидгард.
- Поздняя греческая проза*. 1960. М. Грабарь-Пассек (ред.). Москва: ГИХЛ.
- Померанцева Э. В. 1985. *Мифологические персонажи в русском фольклоре*. Москва: Наука.
- Попов М. И. 1768. *Описание древняго славенскаго языческаго баснословия*. Санкт-Петербург: б. и.
- Попов Р. 1993. *Кратък празничен народен календар*. София: Полиграф.
- Потебня А. А. 1865. *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий*. ЧОИДР 2. Москва: Университетская типография.
- Потушняк Ф. М. 1943. [Работы о культе предков, сказке, колядках и др. в народной культуре украинцев Закарпатья]. *Литературна неделя Подкарпатского общества наук*. Ужгород.
- Седерберг Г. 1873. Бывшего полкового священника, магистра Генриха Седерберга, заметки о религии и нравах русского народа, во время пребывания его в России с 1709 по 1718 год. Пер. А. А. Чумикова. ЧОИДР (2), Отд. 4. Москва, I—II, 1—38.
- Скворцов А. И. 1984. *Русская народная пропильная резьба*. Ленинград: Художник РСФСР.
- СРНГ 7: Филин Ф. П., Сорокалетов Ф. П. (сост.). 1972. *Словарь русских народных говоров* 7. Ленинград: Наука.
- Сумцов Н. Ф. 1889. Культурные переживания. *Киевская старина* (5—6), 485—506.

- Сумцов Н. Ф. 1890. Культурные переживания. *Киевская старина* (2), 320—333.
- Теобальд В. (В. А. фон Роткирх). 1890. *Литовско-языческие очерки*. Вильна: Типография п. ф. О. Завадского.
- Токарев С. А. (ред.). 1973. *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники*. Москва: Наука.
- Токарев С. А. (ред.). 1977. *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники*. Москва: Наука.
- Токарев С. А. (ред.). 1978. *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники*. Москва: Наука.
- Токарев С. А. (ред.). 1983. *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев*. Москва: Наука.
- Томпсон Дж. 1953. *Исследования по истории древнегреческого общества*. Москва: Издательство иностранной литературы.
- Тројанович С. 1911. *Главни српски жртвени обичаји*. СЕЗб XVII. Белград, 1—240.
- Трусман Г. 1884. *Введение христианства в Лифляндию*. Санкт-Петербург: Типография Ф. Елмовского.
- Филиповић М. 1939. *Обичаји и веровања у Скопској котлини*. СЕЗб LIV. Београд.
- Чабеј Е. 1936. *Живот и обичаји Арбанаса. Книга о Балкану I*. Београд.
- Чажкановић В. 1924. *Сахрањивање под прагом*. СЕЗб XXXI. Београд, 127—134.
- Чажкановић В. (сост.). 1934. *Вукова Грађа. Расправе и грађа. Књ. 1*. СЕЗб L. Београд.
- Черепанова О. А. 1996. *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера*. Санкт-Петербург: СПбГУ.
- Чубинский П. П. 1872. *Труды этнографически-статистической экспедиции в Западно-русский край, организованной РГО I*. Санкт-Петербург: Типография В. Безобразова.
- Чулков М. Д. 1786. *Абевега русских суеверий, идопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и пр.* Москва: Типография Гиппиуса.
- Чурсин Г. Ф. 1957. *Материалы по этнографии Абхазии*. Сухуми: Абхазское государственное издательство.
- Abeghyan M. 1899. *Der armenische Volksglaube*. Leipzig: W. Drugulin.
- Åberg G. A. 1887. *Nyländska folksagor*. Helsinki: Tidsnings & Trickery.
- Aelian. 1959. *On the characteristics of animals 2*. Books VI—XI. Translated by A. F. Scholfield. London; Cambridge: Harvard University Press.
- Allardt A. 1889. *Nyländska folkseder och Bruk*. Helsingfors.
- Allatius L. 1645. *De templis Graecorum recentioribus, ad Ioannem Morinum; de narthece ecclesiae veteris, ad Gasparem de Simeonibus; nec non De Graecorum hodie quorundam opinionibus, ad Paullum Zacciam*. Coloniae Agrippinae: Iodocum Kalcovium.
- Ancel H., Viski C. et al. 1928. *L'art populaire Hongrois*. Budapest: Musée National Hongrois.
- Arnkiel T. 1703. *Cimbrische Heyden-Religion*. Hamburg: Thomas von Wiering.
- Baader B. 1851. *Volkssagen aus dem Lande Baden und den angrenzenden Gegenden 1*. Karlsruhe.
- Bacher J. 1905. *Die deutsche Sprachinsel Lusern*. Innsbruck: Verlag der Wagnerschen Universität.
- Baumgarten A. 1862. *Aus der volksmäßigen Überlieferung der Heimat*. Band I. In: *Bericht über das Museum Francisco-Carolinum 22*. Linz: Verlegt vom Museum Francisco-Carolinum.
- Belović J. 1927. *Die Sitten der Südslaven*. Dresden: s. ed.
- Birlinger A. 1861. *Volkstümliches aus Schwaben 1*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung.
- Bolte J., G. 1915. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm 2*. Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher.
- Bolte J., Polivka G. 1930. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm*. Vol. 4. Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher.
- Bossert Th. H. 1952. *Ornamente der Volkskunst*. Folge 2. *Keramik, Holz, Metall u.a.* Tübingen: Wasmuth.
- Boyce G. K. 1942. *Significance of the serpents on Pompeian house shrines*. *AJA* 46 (1), 13—22.
- Camarda D. 1866. *Appendice al saggio di Grammatologia comparata sulla lingua Albanese*. Prato: Tip. F. Albergheiti.
- Çabej E. 1949. *Disa eufemizma të shqipërisë*. *Buletini i Institut të Shkencave*. №1. Vol. III.
- Československa Vlastiveda. 1968. Dil. 3: *Ludova kultura*. Praha: J. I. Macek.
- Collon D. 1995. *Ancient Near Eastern art*. London: University of California press.
- Cook S. A. 1911. *Serpents-worship*. In: *Encyclopaedia Britannica*. 11th ed. Vol. XXIV. London; New York: The Encyclopedia Britannica Company, 676—682.
- Cromer M. 1555. *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*. Basileae: per Ioannem Oporinum.
- Davidović Lj. M. 1900. *Zmija čuvarkuća*. *Karadžić 2*. Aleksinac.
- Deane J.-B. 1833. *The Worship of the Serpent, traced throughout the world*. London: J. G. & F. Rivington.
- Decurtin C. 1911. *Rätoromanische Chrestomathie 4*. Erlangen: Fr. Junge.
- Dragicević T. 1907. *Narodne praznovjerice*. *Glasnik Zemaljskog muzeja XIX*. Сараево.
- Drechsler P. 1906. *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien*. Teil 2. Leipzig: B. G. Teubner.
- Dubourdieu A. 1889. *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*. Rome: École française de Rome.
- Dunduliene P. 1996. *Žalčiai lietuvii pasaulejautoje ir dailėje*. Vilnius: Minyis.
- Dunduliene P. 2005. *Žaltys ir jo simbolai lietuvių liaudies mense ir žodineje kuryboje*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Eisel R. 1871. *Sagenbuch des Voigtlandes*. Gera: T. B. Griesbach.
- Engelien A., Lahn W. 1868. *Der Volksmund in der Mark Brandenburg. Sagen, Märchen, Spiele, Sprichwörter und Gebräuche 1*. Berlin: Wilh. Schutze.
- Evans A. 1935. *The Palace of Minos 4*. London.
- Federowski M. 1897. *Lud białoruski na Rusi litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877—1891*. T. 2. Kraków; Warszawa: Nakł. Akademii Umiejętności.
- Fischer A. 1921. *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Lwów: Nakładem Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- Folk Art in Roumanie*. 1955. The Scientific Collective of the Folk Art Museum of the Rumanian People's Republic. Bucharest.
- Forster C. T., Blackburn Daniel T. H. 1881. *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq I*. London: C. K. Paul.
- Fossel V. 1886. *Volksmedizin und medicinischer Aberglaube in Steiermark; ein Beitrag zur Landeskunde*. Graz: Leuschner & Lubensky.
- Frazer J. G. 1914. *The Golden Bough*. Vol. 5. *Adonis, Attis, Osiris*. *Studies in the history of oriental religion*. P. 1. London: MacMillan.

№2. 2015

- Frolec V., Jeřábek R. (eds.). 1966. *Hornácko. Život a kultura ludina moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bilych Karpat*. Brno: Blok.
- Galović R. 1959. *Predionica: neolitsko naselje kod Prištine*. Priština: Muzej Kosova i Metohie.
- Galaune P. 1956. *Lietuvių liaudies menas* 1. Čikaga: J. Karvelis.
- Gimbutas M. 1974. *The Gods and Goddesses of Old Europe*. London: Thames and Gudson.
- Gimbutas M. 1989 (reprint 2006). *The Language of the goddess*. New York: Thames and Gudson.
- Gorovei A. 1976. *Literatură populară. Culegeri și studii*. București: Minerva, 405—413.
- Gossen H., Steier A. 1921. Schlange. In: *Pauly Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. Zweite Reihe*. Halbband 3. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 494—557.
- Gray L.H. (ed.). 1918. *The mythology of all races* III. *Celts, Slavic*. Boston: Marshall Jones Co.
- Grässe J.G.T. 1871. *Sagenbuch des Preussischen Staats* 2. Slogau: Verlag von Carl Flemming.
- Greimas A.J. 1979. *Apie dievus ir žmones. Lietuvių mitologijos studijos*. Chicago: AM & M Publications.
- Grimm J. 1835. *Deutsche Mythologie* I. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung.
- Grimm J. 1844. *Deutsche Mythologie* II. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung.
- Grohmann J.V. 1864. *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren*. Prag: I.G. Calveschen; Leipzig: I.A. Brockhaus.
- Grohmann J.V. 1863. *Sagen-Buch von Böhmen und Mähren* 1. *Sagen aus Böhmen*. Prag: I.G. Calveschen.
- Gustawicz B. 1881. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody 1. Zwierzęta. ZWAK 5. Kraków.
- Hahn F. 1855. *Geschichte von Gera und dessen nächster Umgebung*. Teil 1. Gera: Verlag des Verfassers.
- Hahn J.G. von. 1854. *Albanesische Studien*. Jena: Verlag von Friedrich Mauke.
- Haltrich J. 1885. *Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen*. Wien; Hermannstadt.
- Harrison J. 1903. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge.
- Hartknoch C. 1648. *Alt und neues Preussen*. Frankfurt; Leipzig: Verlegung Martin Hallervorden.
- Hartknoch C. 1674. *Dissertatio historica de originibus prussicis*. Regiomonti: Reusner.
- Hartknoch C. 1675. *Dissertatio historica de idololatria et aliis superstitiosis ritibus veterum Prussorum*. Regiomonti.
- Hartknoch C. 1679. *Dissertatio de diis secundi et tertii ordinis*. Regiomonti.
- Hartmann H. von. 1864. *Volksaberglaube im Hannöverschen Westfalen. Mitteilungen des historischen Vereins zu Osnabrück* 7. Osnabrück.
- Hebel F.W. 1912. *Pfälzisches Sagenbuch*. Kaiserslautern: E. Crusius.
- Heberer M. 1610. *Aegyptiaca servitus*. Heydelberg: Vögstins Drückerey.
- Hirc D. 1896. Što priča naš narod o nekim životinjama. ZNŽO 1. Zagreb.
- Hirtz M. 1930. Zmije kurarice. ZNŽO XXVII. Zagreb, 243—254.
- Hoffmann J.J. 1899. *Trachten, Sitte, Bräuche und Sagen in der Ortenau und im Kinzigthal*. Lahr i.B.: Ch. Schömperlen.
- Hoffmann-Krayer E., Bächtold-Sträubli H. (eds.). 1935—1936. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Band 7. *Pflügen — Signatur*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter.
- Horvat R. 1896. Narodna vjerovanja s bajanem. 2. Gatanje o prirodnim pojavima, o životinjama, o bilinama, o vremenu i u raznim prigodama života. a) Koprivnica. ZNŽO 1. Zagreb, 251—256.
- Hovorka O., Kronfeld A. 1908. *Vergleichende Volksmedizin; eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren, des Aberglaubens und der Zaubermedizin*. Band 1—2. Stuttgart: Stecker & Schröder.
- Howey M.O. 1955. *The encircled serpent. A study of serpent symbolism in all countries and ages*. New York: Arthur Richmond Co.
- Hupel A.W. 1774. *Topographische Nachrichten von Lief- und Estland* I. Riga.
- Hylten-Cavallius G.O. 1864. *Wärend och wirdarne, ett försök i svensk ethnologi*. Vol. 2. Stockholm: P.A. Norstedt & Söner.
- Ivanišević F. 1905. Polica: kakove snage ima u svijetu. ZNŽO X. Zagreb.
- Jahn U. 1884. *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. Ein Beitrag zur Deutschen Mythologie und Alterthumskunde*. Breslau: W. Koebner.
- Jaromir A. 1847. Narodni powery v Čechach. I. Had hospodarik. Kvetý, 6.11. Praha.
- Jegerlehner J. 1913. *Sagen und Märchen aus dem Oberwallis*. Basel: Verlag der Schweiz. Gessellschaft für Volkskunde.
- Kenyon K. 1960. *Excavations at Jericho* I. London: McGraw-Hill Book Company.
- Kenyon K. 1965. *Excavations at Jericho*. II. London: McGraw-Hill Book Company.
- Keta A.B. 1966. *Besime të kota*. Tiranë.
- Kibort J. 1904. *Istoria mityczne na Żmujdzi. Wisła XVIII*. Warszawa.
- Klapper J. 1925. *Schlesische Volkskunde auf kulturgeschichtlicher Grundlage*. Breslau: F. Hirt.
- Knopf R. 1934. *Der feurige Hausdrachen im deutschen Volksaberglauben. Mit besonderer Berücksichtigung der Ergebnisse des „Atlas der deutschen Volkskunde“*. Bonn.
- Koch C. 1717. *Cultu serpentum apud antiquos variis animaduersionibus*. Lipsiae: Iohannis Crossii.
- Kock T. 1888. *Comicorum Atticorum fragmenta* III. Leipzig: B.G. Teubner.
- Köhler E. 1867. *Volksbrauch im Voigtlande*. Leipzig: Fr. Fleischer.
- Kolberg O. 1962. *Dzieła wszystkie* 17. Wrocław; Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg O. 1974. *Dzieła wszystkie* 55. Wrocław; Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kopernicki I. 1887. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofije Rokossowska we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiagelskiem. ZWAK 11. Kraków.
- Kraszewski J.I. 1847. *Litwa. Starożytne dzieje, ustawy, język, wiara, obyczaje, pieśni, przysłowia, podania itd.* I. Warszawa: druk. S. Strabskiego.
- Kühnau R. 1911. *Schlesische Sagen*. Vol. 2. Leipzig: B.G. Teubner.
- Kulišić S. 1970. *Iz stare srpske religije. Novogodišnji običaji*. Beograd: Srpska Književna Zadruga.
- Küster E. 1913. *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*. Giessen: A. Töpelmann.
- Larson J. 2007. *Ancient Greek Cult. A guide*. New York; London: Routledge.
- Lawson J.C. 1910. *Modern Greek folklore and ancient Greek religion. A study of survivals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lebedys J. 1976. *Lietuvių kalba XVII—XVIII a. viešajame gyvenime*. Vilnius: Mokslas.
- Lencqvist C.E. 1782. *De superstitione veterum Fennorum*

- theoretica et practica* I—II. Aboae: Frenckell.
- Leoprechting K. von. 1855. *Aus dem Lechrain, zur deutschen Sitten und Sagenkunde*. München: Literarisch-artistische Anstalt.
- Leyen Fr. von der. 1905. Zur Entstehung des Märchens. *Archive für das Studium der Neueren Sprachen und Literature*. Bild 114. H. 1—2. Braunschweig.
- Liebrecht F. 1879. *Zur Volkskunde: Alte und neue Aufsätze*. Heilbronn: Henninger.
- Lippert J. 1882. *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin: T. Hofmann.
- Lokys J. 1845. *Senovis Lietuvia Kalnenu w žemaičiu paraše Jakobs Lokys*. Saint Petersburg.
- Lotich P. 1854. Aufzeichnungen aus dem Munde des Volkes und Schilderungen aus dem Volksleben in der Umgegend von Schlüchtern. *Zeitschrift des Vereins für Hessische Geschichte und Landeskunde* 6. Kassel.
- Lurker M. 1987. Snakes. In: Eliade M. (ed.). *Encyclopedia of religion*. New York: Macmillan publishing, 370—374.
- Luven Y. 2001. *Der Kult der Hausschlange. Eine Studie zur Religionsgeschichte der Letten und Litauer*. Quellen und Studien zur baltischen Geschichte 17. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag.
- Luzel F.-M. 1868. *Chants populaires de la Basse-Bretagne I. Gwerziou Breiz-Izel*. Lorient: E. Corfmat.
- MacCulloch J.A. 1918. Serpent-Worship. In: Hastings J. (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. XI. New York: Scribner, 399—411.
- Machal J. 1891. *Nakres slovanskeho bajeslovi*. Praha: F. Simaček.
- Magnus O. 1555. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Romae: Joannes Maria de Viottis.
- Majewski E. 1892. Wąż w movie, pojęciach i praktykach ludu nazyego. *Wiśła* VI. Warszawa, 87—140, 318—371.
- Malonyay D. 1907. *A Magyar nép müveszele I*. Budapest: Franklin-Társulat.
- Mannhardt W. 1875. Die lettischen Sonnenmythen. *Zeitschrift für Ethnologie* 7, 73—329.
- Mannhardt W. 1936. *Letto-preussische Götterlehre*. Riga: Lettisch-Literär. Gesellschaft.
- Marx A. 1889. *Griechische Märchen von dankbaren Tieren und verwandtes*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Mazar A. 1990. *Archaeology of the land of the Bible*. 1st ed. New York: Doubleday.
- Meier E. 1852. *Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben I*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Mellaart J. 1967. *Çatal-Hüyük. A Neolithic town in Anatolia*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Mosziński K. 1967. *Kultura ludowa słowian II*. Warszawa.
- Müller E. 1894. *Die Wendetum in der Niderlausitz*. Kottbus: H. Differs Buchhandlung.
- Narbutt T. 1835. *Dzieje starożytne narodu Litewskiego 1. Mitologija Litewska*. Wilno: A. Marcinowski.
- Niculită-Voronca E. 1902. *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate in ordine mitologică I*. Cernăuți: Isidor Wiegler.
- Niederhöffer A. 1858. *Mecklenburg's Volkssagen* 4. Leipzig: H. Hübner.
- Niederle L. 1916. *Život starych Slovenu*. T. 2. P.1. Praha: Nakladem Bursika & Kohuta.
- Niederle L., Hušek J. 1918. *Moravske Slovensko II*. Praha: Nákl. Národopisného musea československého.
- Nilsson M.P. 1906. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*. Leipzig: Teubner.
- Nilsson M.P. 1927. *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion*. Lund; London: Gleerup.
- Nilsson M.P. 1955. *Geschichte der griechischen Religion*. München: Beck.
- Nopcsa F. 1913. *Shqipëria. Pikëpamje fetare. Vepërdorëshkrim e këtij autori, e përkthyer. Arkivi në Institutin e Historisë. Shkruarmë*.
- Nushi J. 1974. *Mitoloji e besime në Myzeqe. Etnografia shqiptare V*. Tiranë.
- Obsequens J. 1679. *De Prodigis*. Cum notis J. Scheffert. Amsterdam: Henrich et Theodor Boom.
- Olearius A. 1656. *Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen und Persischen Reyse*. Schleßwig: Hölwim.
- Pamfile T. 1916. *Mitologie românească II*. București: Socec & comp.
- Perkowski J. 1935. *Resztki dawnych wierzen i kultow na zmudzi. Mūsų tautosaka X*. Kaunas.
- Perls H. 1937. *Waż w wierzeniach ludu polskiego*. Lwów: Nakladem Drukarni Naukowej.
- Peter A. 1867. *Volkstümliches aus Osterreichisch-Schlesien II*. Troppau: Im Selbstverlage des Herausgebers.
- Piccolomini A.S. 1551. *Historia de Europa*. Basel.
- Pitrè G. 1889. *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano, raccolti e descritti III*. Palermo: Libreria L. Pedone-Lauriel di C. Clausen.
- Poppius L.A. 1752. *De Ophiolatria Gentilium*. Aboae: Typogr. Reg. Magn. Duc. Finland. J. Merckell.
- Pretorijus M. 2006. *Prusijos idomybes, arba Prusijos reykla III*. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Preller L. 1881. *Römische Mythologie I*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Preller L. 1883. *Römische Mythologie II*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Rochholz E.L. 1862. *Naturmythen. Neue Schweizer sagen*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Rochholz E.L. 1867. *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit*. Bd. 1—2. Berlin: F. Dümmler's Verlag.
- Schambach G., Müller W. 1855. *Niedersächsische Sagen und Märchen mit Anmerkungen und Abhandlungen, herausgegeben von G. Schambach und W. Müller*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprechts Verlag.
- Schell O. 1897. *Bergische Sagen*. Elberfeld: Baedeker.
- Schmidt B. 1871. *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*. Teil 1. Leipzig: B.G. Teubner.
- Schmidt W. 1866. *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenburgers*. Hermannstadt: A. Schmiedicke.
- Schneeweis E. 1961. *Serbokroatische Volkskunde 1. Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin: de Gruyter.
- Schneider J. 1899. *Z kraju Hucułow. Lud*. Lwów.
- Schnippel E. 1921. *Volkskunde von Ost- und Westpreußen*. Danzig: A.W. Kafemann.
- Schramek J.V. 1915. *Der Böhmerwaldbauer: Eigenart, Tracht und Nahrung, Haus- und Wirtschaftsgeräte, Sitten Gebräuche und Volksglaube. Nebst einem Anhange: Der Böhmerwaldholzhauer. Mit Autotypen und Zeichnungen*. Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde XII. Prag: Calve.
- Schulenburg W. 1880. *Wendische Völkssagen und Gebräuche aus dem Spreewald*. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Sebillot P. 1906. *Le folk-lore de France* 3. Paris: Librairie Orientale & Américaine.
- Seiffert O. 1911. Die Totenschlange auf lakonischen Reliefs. *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau*. Breslau: Trewendt & Granier, 113—126.
- Spencer H. 1882. *The Principles of Sociology*. Vol.I. A System of Synthetic Philosophy VI. New York: D. Appleton and Co.
- Stender G.F. 1783. *Lettsche Mythologie. Neue vollständigere Lettsche Grammatik*. 2nd ed. Mitau: J.H. Stegenhagen.
- Stipčević A. 1981. *Kultni simboli kod Ilira. Građa i prilozii*

№2. 2015

- systematizaciji. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.
- Strykowski M. 1846. Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkich Rusi. Warszawa: Nakł. Gustawa Leona Glücksberga.
- Taylor W. 1969. Mycenae 1968. *Antiquity* 43, 91—97.
- Taylor W. 1970. New Light on Mycenaean Religion. *Antiquity* 44, 270—279.
- Temme A. 1840. *Die Volkssagen von Pommern und Rügen*. Berlin: Nicolaischen Buchhandlung.
- Tetzner F. 1902. *Die Slawen in Deutschland*. Braunschweig: F. Vieweg und Sohn.
- Tirta M. 2004. *Mitologjia ndër shqiptarë*. Tiranë: Mësonjëtorja.
- Thompson S. 1961. *The types of the folktales. A classification and the bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Topelius Z. (ed.). 1845. *Finland framstäldt i teckningar*. Helsingfors: Tryckt Hos A. W. Gröndahl.
- Ubicini Ch., Ubicini A. 1856. *Provinces danubiennes et roumaines*. Paris: Firmin Didot Frères.
- Udziała S. 1898. Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły. *Wisła* XII. Warszawa, 139 ff.
- Urbanavičius V. 1985. Šliaužiojanti dievybė. *Mokslas ir gyvenimas* 7. Vilnius.
- Urbańczyk S. 1947. *Religia pogańskich słowian*. Kraków: Studium Słowiański Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Url F. 1847. *Märchen aus dem Weichselthale*. Wien; Leipzig.
- Vaclavik A. 1925. *Podunajská dedina v Československu*. Bratislava: Vydavateľské družstvo.
- Vaclavik A. 1959. *Výroční Običeje a Ludove Umeni*. Praha.
- Veckenstedt E. 1880. *Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche*. Graz: Leuscher & Lubensky.
- Velius N. 2001. *Baltu Religijos ir Mitologijos Šaltiniai I*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.
- Velius N. 2001. *Baltu Religijos ir Mitologijos Šaltiniai II*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.
- Velius N. 2003. *Baltu Religijos ir Mitologijos Šaltiniai III*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.
- Vernaleken T. 1858. *Alpensagen. Volksüberlieferungen aus der Schweiz, aus Voralberg, Kärnten, Salzburg, Ober- und Niederösterreich*. Wien: L. W. Seidel.
- Vonbun J. 1850. *Volkssagen aus Voralberg*. Innsbruck: A. Witting.
- Wislocki H. von. 1893. *Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen*. Berlin: E. Felber.
- Wisford E. 1918. Serpent-worship (Teutonic and Balto-Slavic). In: Hastings J. (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. XI. New York: Charles Scribner's Sons, 419—423.
- Wissowa G. 1912. *Religion und Cultus der Roemer (I. Mueller's Handbuch der Altertumswissenschaft)*. München: C. H. Beck.
- Wołonczewski M. 1899. Biskupstwo żmujdzkie. *Wisła* XIII. Warszawa.
- Wuttke A. 1869. *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. Berlin: Wiegand & Grieben.
- Wuttke A., Meyer E. 1900. *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. Berlin: Wiegand & Grieben.
- Wuttke R. 1903. *Sächsische Volkskunde*. Leipzig: Friedrich Brandtsterer.
- Zečević S. 1970. In *Glasnik Muzeja Kosovo i Metohije X*. Priština, 137—138.
- Zečević S. 1971. Poreklo naših verovanja o kuchnoj zmii. *Narodno stvaralustvo* 9 (35—36). Beograd, 141—150.
- Zibr C. 1889. *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní. Pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk*. Praha: J. R. Vilimka.
- Zibr C. 1891. *Skritek v lidovem podani staročeskem*. Praha: F. Simaček.
- Ziska F. 1822. *Österreichische Volksmärchen*. Wien: Carl Armbrusters Verlag.
- Zingerle I. V. 1859. *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol*. Innsbruck: Verlag des Wagner'schen Buchhandlung.

References

- Alekseeva, O. B. (comp.). 1987. *Russkie narodnye skazki (Russian Folk Tales)* 1. Moscow: "Sovremennik" Publ. (in Russian).
- Arnaudov, M. 1920. In *Sbornik za narodni umotvoreniya i narodopis (Folklore and Ethnography Collection)* XXXIV. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian).
- Bazhenova, A. I., Vardugin, V. I. (comp.). 1993. *Mify drevnikh slavjan (Myths of Ancient Slavs)*. Saratov: "Nadezhda" Publ. (in Russian).
- Bazlov, G. N. 1996. In *Zhivaia starina (Living Antiquity)* 4. Moscow: "State Republican Center of the Russian Folklore" Publ., 49—50 (in Russian).
- Bazlov, G. N. 2004. In *Udomel'skaia stranitsa. Kraevedcheskii al'manakh (Udomlya Page. The Almanac of Local Lore)* 37. URL: <http://starina.library.tver.ru/us-37—2.htm> (Published on a server 13.11.2004) (in Russian).
- Bartonek, A. 1991. *Zlatoobil'nye Mikeny (The Gold Abundant Mycenae)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Benovska-Säbkova, M. 1992. *Zmeyat v bălgarskiya folklor (Serpent in the Bulgarian Folklore)*. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian).
- Bogdanovich, A. S. 1895. *Perezhitki drevnego miroszertsaniia u belorusov (Relics of the Ancient Worldview among the Belarusians)*. Grodno: "Gubernskaia tipografiia" Publ. (in Russian).
- Borichevsky, I. P. 1844. *Narodnye slavianskie rasskazy (Slavic Folk Stories)*. Saint Petersburg: "Tipografiia Morskogo korpusa" Publ. (in Russian).
- Vagner, G. K. 1961. In *Kratkie soobshcheniia Instituta arkeologii Akademii nauk SSSR (Bulletin of the Institute of Archaeology of the Academy of Sciences of the USSR)* 85, 26—29 (in Russian).
- Vakarelski, Khr. 1960. In *Izvestiya na Instituta za izobrazitelni izkustva (News of the Institute of Fine Arts)* 3. Sofia, 115—175 (in Bulgarian).
- Vakarelski, Khr. 1977. *Etnografiya na Bălgariya (Ethnography of Bulgaria)*. Sofia: "Nauka i izkustvo" Publ. (in Bulgarian).
- Valerius Maximus. 2007. *Dostopamiatnye deianiia i izrecheniia (Memorable Deeds and Sayings)*. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University (in Russian).
- Vasiljević, J. Kh. 1930. *Skoplje i njegova okolina (Skopje and Its Neighborhood)*. Belgrade: "Sv. Sava" Publ. (in Serbian).
- Vinokurova, I. Yu. In *Lokal'nye traditsii v narodnoi kul'ture Russkogo Severa (Local Traditions in the Folk Culture of the Russian North)*. Petrozavodsk: Museum-Reserve "Kizhi", 157—159. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/38.html> (in Russian).
- Vlasova, M. N. 2000. *Russkie sueverii: Entsiklopedicheskii slovar' (Russian Superstitions: Encyclopedic Dictionary)*. Saint Petersburg: "Azбуka" Publ. (in Russian).
- Georgieva, I. 1993. *Bălgarskaya narodna mitologiya (Bulgarian Popular Mythology)*. Sofia: "Nauka i izkustvo" Publ. (in Bulgarian).
- Georgieva, I. 1972. In *Rodopski sbornik (The Rhodope Volume)* III. Sofia, 159—173 (in Bulgarian).
- Herberstein, S. 1908. In *Baron Sigismund Gerbershtein. Zapiski o moskovitskikh delakh; Pavel Iovii Novokomskii. Kniga o moskovitskom posol'stve (Baron Sigismund von Herberstein. Notes on Muscovite Affairs; Paulus Iovius Novocomensis. The Book of the Muscovite Embassy)*. Saint Peters-

- burg: "A. S. Suvorin" Publ., 1—247 (in Russian).
- Herberstein, S. 2007. *Moskovia (Moscovia)*. Moscow: "Astrel'" Publ.; Vladimir: "VKT" Publ. (in Russian).
- Gimbutas, M. 2006. *Tsilivizatsiia velikoi bogini: Mir drevnei Evropy (The Civilization of the Goddess: The World of the Ancient Europe)*. Moscow: "ROSSPEN" Publ. (in Russian).
- Grić, S.M. 1909. In *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* XIV. Belgrade (in Serbian).
- Grđić-Bjelokosić, L. 1900. In *Karadžić 2. Aleksinac* (in Serbian).
- Grinchenko, B.D. 1897. *Etnografičeskie materialy, sobrannye v Chernigovskoi i sosednei s nei guberniakh (Ethnographic Materials Collected in Chernigov Guberniya and Neighborhood) 2*. Chernigov: "Tipografiia gubernskogo zemstva" Publ. (in Russian).
- Gura, A. V. 1997. *Simvolika zhivotnykh v slavianskoi narodnoi traditsii (Animal Symbols in Slavic Folk Tradition)*. Moscow: "Indrik" Publ. (in Russian).
- Dahl, V.I. 1879. *Poslovitsy russkogo naroda (The Sayings of the Russian people) I—II*. Moscow; Saint Petersburg: "Izdatel'stvo M.O. Vol'fa" Publ. (in Russian).
- Debeljković, D. 1934. In *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* L. *Rasprave i graća 1*. Belgrade (in Serbian).
- Denisov, V.P. 1957. *Religioznye verovaniia chuvash. Istoriko-etnografičeskie očerki (Chuvash Religious Beliefs. Historical-Ethnographical Essays)*. Cheboksary: "Chuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo" Publ. (in Russian).
- Divaev, A. 1901. In *Sbornik materialov dlia statistiki Syr-Dar'inskoi oblasti (Materials for Statistics of Syr-Darya Oblast)*. Vol. IX (II). Tashken, 1—65 (in Russian).
- Dučić, S. 1931. In *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* XLVIII. Belgrade (in Serbian).
- Đorđević, T.R. 1958. In *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* LXXII. Belgrade, 100—186 (in Serbian).
- Đorđević D. 1983. *Život i obyčaji narodni u Leskovackom kraju (Folk Life and Customs in Leskovac Province)*. Leskovac (in Serbian).
- Ermolov, A. S. 1905. *Narodnaia sel'skokhoziaistvennaia mudrost' v posloviatsakh, pogovorkakh i primetakh (Folk Agricultural Wisdom in Sayings, Proverbs and Tokens) 3. Zhivotnyi mir v vozzreniakh naroda (Folk Views on Fauna)*. Saint Petersburg: "A. S. Suvorin" Publ. (in Russian).
- Efimenko, P. S. 2009. *Obychai i verovaniia krest'ian Arkhangel'skoi gubernii (Peasants' Customs and Beliefs in Arkhangel'sk Guberniya)*. Moscow: "OGI" Publ. (in Russian).
- Zabylin, M. 1880. *Russkii narod, ego obychai, obrady, sueverii i poeziia (Russian People, Its Customs, Rites, Superstitions and Poetry)*. Moscow: "M. Berezin" Publ. (in Russian).
- Zavaritsky, G.K. 1915. In *Etnografičeskoe obozrenie (Ethnographic Review) 3—4*, 77—87 (in Russian).
- Zelenin, D.K. 1914. *Opisanie rukopisei Uchenogo arkhiva IRGO (Description of Manuscripts in the Scientific Archive of the Imperial Russian Geographic Society) 1*. Petrograd (in Russian).
- Zelenin, D.K. 1937. *Totemy-derev'ia v skazaniakh i obriadakh evropeiskikh narodov (Totemic Trees in Legends and Rites of the European Peoples)*. Trudy Instituta antropologii i etnografii AN SSSR (Proceedings of the Institute of Anthropology and Ethnography of the Academy of Sciences of the USSR) XV (2). Ethnographic Series 5. Moscow: Academy of Sciences of the USSR (in Russian).
- Zelenin, D.K. 1991. *Vostochnoslavianskaia etnografiia (East-Slavic Ethnography)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Zlatkovskaya, T.D. 1974. In *Živa antika XXIV (1)*. Skopje, 91—116 (in Russian).
- Ibn Fadlan, A. 1956. *Kniga Akhmeda Ibn-Fadlana o ego puteshestvii na Volgu v 921—922 gg. (Ibn-Fadlan's Book on His Journey to the Volga in 921—922)*. Kharkov: Kharkov State University (in Russian).
- Kaisarov, A. 1804. *Slavianskaia i rossiiskaia mifologii (Slavic and Russian Mythology)*. Göttingen (in Russian).
- Karavelov, L. 1861. *Pamiatniki narodnogo byta bolgar (Artefacts of Bulgarian Ways of Life) 1*. Moscow (in Russian).
- Klinger, V. 1911. *Zhivotnoe v antichnom i sovremennom sueverii (Animal in Ancient and Modern Superstitions)*. Kiev: St. Vladimir University (in Russian).
- Knežević, S. 1960. In *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu (Belgrade Ethnographic Museum Herald) 22—23*. Belgrade, 57—97 (in Serbian).
- Kolchin, B.A. 1971. *Novgorodskie drevnosti. Rezne derevo (Novgorod Antiquities. Woodcarving)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Kolchin, B.A., Yanin, V.L. (eds.). 1985. *Drevnii Novgorod. Prikladnoe iskusstvo i arkeologija (Ancient Novgorod. Decorative Art and Archaeology)*. Moscow: "Iskusstvo" Publ. (in Russian).
- Kulišić, Š. 1953. In *Glasnik Zemaljskog muzeja (National Museum Herald) VIII*. Sarajevo (in Serbian).
- Levkievskaya, E. E. 2000. *Mify russkogo naroda (Myths of the Russian People)*. Moscow: AST (in Russian).
- Livshits, M.N. 1971. *Dekor v narodnoi arkhitekture Moldavii (Decoration in the Folk Architecture in Moldova)*. Kishinev: "Știința" Publ. (in Russian).
- Lilek, E. 1894. In *Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosnii i Hercegovini (National Museum Herald of Bosnia and Herzegovina) VI*. Sarajevo, 365—366 (in Serbian).
- Lucian. 2001. *Sochineniia (Works)*. Vol. I, II. Saint Petersburg: "Aleteiia" Publ. (in Russian).
- Lyubenov, P. 1887. *Baba Ega, ili sbornik ot razlichni vyarvaniya, narodni lekuvaniya, magii, bayaniya i obichai v Kyustendalsko (Baba Yaga, or a Collection of Various Beliefs, Folk Medicine, Sorcery, Incantations and Customs in Kyustendil)*. Veliko Tarnovo: "Skoro-Pechatnitsa na P.Kh. Panaiotov" Publ. (in Bulgarian).
- M[anzu]ra, I. 1890. In *Kievskaiia starina (Kievan Past) 4* (in Russian).
- Marinov, D. 1914. *Narodna vera i religiozni obichai (Folk Faith and Religious Customs)*. Sbornik za narodni umotvoreniya i knigopis (Collection of Folklore and Papers) XXVIII. Sofia (in Bulgarian).
- Martial, M.V. 1994. *Epigrammy (Epigrams)*. Saint Petersburg: "Komplekt" Publ. (in Russian).
- Maslova, G.S. 1978. *Ornament russkoi narodnoi vyshivki kak etnografičeskii istochnik (Ornament of the Russian Folk Embroidery as Ethnographic Source)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Merzhinsky, A. 1878. In *Trudy III Arkeologicheskogo s'ezda (Proceedings of the 3rd Archaeological Convention) II*. Kiev, 173—304 (in Russian).
- Maciej Miechowita. 2009. *Traktat o dvukh Sarmatiikh (A Treaty of the Two Sarmatias)*. Ryazan: "Aleksandriia" Publ. (in Russian).
- Milićević, M. Č. 1894. *Život srba seljaka (Life of the Rural Serbians)*. Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers) I. Belgrade (in Serbian).
- Mishina, T.N. 2010. In *Kratkie soobshcheniia Instituta arkeologii Rossiiskoi Akademii nauk (Bulletin of the Institute of Archaeology of the Russian Academy of Sciences) 224*, 136—149 (in Russian).
- Nikiforovsky, N. Ya. 1897. *Prostonarodnye primety i pover'ia, legendarnye skazaniia o litsakh i mestakh. Sobral v Vitebskoi Belorussii N. Ia. Nikiforovskii (Folk Superstitions and Beliefs, Legendary Tales on Persons and Places, collected by N.Ya. Nikiforovskii in Vitebsk (Belarus))*. Vitebsk: "Gubernskaia tipo-litografiia" Publ. (in Russian).
- Nikolić, V. 1910. In *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* XIV. Belgrade (in Serbian).
- Nilsson, M. 1998. *Grecheskaia narodnaia religija (Greek Folk Religion)*. Saint Petersburg: "Aleteiia" Publ. (in Russian).
- Olearius, A. 2003. *Opisanie puteshestviia v Moskoviiu (Description of Journey to Moscovia)*. Smolensk: "Rusich" Publ. (in Russian).
- Petrović, V. 1900. In *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena (Collection on Folk Ways of Life and Customs of the Southern Slavs) V*. Zagreb (in Serbian).
- Plutarch. 2007. *Sravnitel'nye zhizneopisaniia (Parallel Lives)*. Moscow: "Eksmo" Publ.; Saint Petersburg: "Midgard" Publ. (in Russian).
- Pozdniaia grecheskaia proza (Late Greek Prose)*. 1960. M. Grabar-Passek (ed.). Moscow: "GIKhL" Publ. (in Russian).
- Pomerantseva, E.V. 1985. *Mifologičeskie personazhi v russkom*

№2. 2015

- fol'klore (*Mythological Characters in the Russian Folklore*). Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Popov, M.I. 1768. *Opisanie drevniago slavenskago iazycheskago basnosloviia (Description of the Old Slavic Pagan Fables)*. Saint Petersburg: s. ed. (in Russian).
- Popov, R. 1993. *Kratkĭ praznichen naroden kalendar (Short Calendar of Folk Holidays)*. Sofia: "Poligraf" Publ. (in Bulgarian).
- Potebnja, A.A. 1865. *O mificheskom znachenii nekotorykh obriadov i poverii (On Mythological Meaning of Some Rites and Beliefs)*. Chteniia v obshchestve liubitelei istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom Universitete (Readings in the Community of Russian History and Antiquities Amateurs at the Moscow University) 2. Moscow: "Universitetskaia tipografiia" Publ. (in Russian).
- Potushnyak, F.M. 1943. In *Literaturna nedelia Podkarpatskogo obshchestva nauk (Literary Week in the Carpathian Academic Society)*. Uzhgorod (in Russian).
- Söderberg, H. 1873. In *Chteniia v obshchestve liubitelei istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom Universitete (Readings in the Community of Russian History and Antiquities Amateurs at the Moscow University)* (2). Otd. 4, I—II, 1—38. Moscow (in Russian).
- Skvortsov, A.I. 1984. *Russkaia narodnaia propil'naia rez'ba (Russian Folk Sawn Toreutics)*. Leningrad: "Khudozhnik RSFSR" Publ. (in Russian).
- Filin, F.P., Sorokaletov, F.P. (comp.). 1972. *Slovar' russkikh narodnykh govorov (Dictionary of Russian Folk Idioms)* 7. Leningrad: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Sumtsov, N.F. 1889. In *Kievskaiia starina (Kievan Past)* (5—6), 485—506 (in Russian).
- Sumtsov, N.F. 1890. In *Kievskaiia starina (Kievan Past)* (2), 320—333 (in Russian).
- Teobald, V. (V.A. v. Rotkirch). 1890. *Litovsko-iazicheskie ocherki (Pagan Lithuanian Essays)*. Vilnius: "Tipografiia p.f. O. Zavadsckogo" Publ. (in Russian).
- Tokarev, S.A. (ed.). 1973. *Kalendarnye obychai i obriady v stranakh zarubezhnoi Evropy. Zimnie prazdniki (Calendar Customs and Rites in Foreign European Countries. Winter Holidays)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Tokarev, S.A. (ed.). 1977. *Kalendarnye obychai i obriady v stranakh zarubezhnoi Evropy. Vesennie prazdniki (Calendar Customs and Rites in Foreign European Countries. Spring Holidays)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Tokarev, S.A. (ed.). 1978. *Kalendarnye obychai i obriady v stranakh zarubezhnoi Evropy. Letne-osennie prazdniki (Calendar Customs and Rites in Foreign European Countries. Summer and Autumn Holidays)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Tokarev, S.A. (ed.). 1983. *Kalendarnye obychai i obriady v stranakh zarubezhnoi Evropy. Istoricheskie korni i razvitie obychev (Calendar Customs and Rites in Foreign European Countries. Historical Origins and Development of Customs)*. Moscow: "Nauka" Publ. (in Russian).
- Thompson, J. 1953. *Issledovaniia po istorii drevnegrecheskogo obshchestva (Studies on History of the Ancient Greek Society)*. Moscow: "Izdatel'stvo inostrannoĭ literatury" Publ. (in Russian).
- Trojanoviĉ, S. 1911. In *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* XVII. Belgrade, 1—240 (in Serbian).
- Trusman, G. 1884. *Vvedenie khristianstva v Lifiandii (Imposition of Christianity in Livonia)*. Saint Petersburg: "Tipografiia F. Elmovskogo" Publ. (in Russian).
- Filipoviĉ, M. 1939. In *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* LIV. Belgrade (in Serbian).
- Ćabej, E. 1936. In *Kniga o Balkanu (Book on the Balkans)* I. Belgrade (in Serbian).
- Ćajkanoviĉ, V. 1924. In *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* XXXI. Belgrade, 127—134 (in Serbian).
- Ćajkanoviĉ, V. (comp.). 1934. In *Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographical Collected Papers)* L. Belgrade (in Serbian).
- Cherepanova, O.A. 1996. *Mifologicheskie rasskazy i legendy Russkogo Severa (Mythological Tales and Legends of the Russian North)*. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University (in Russian).
- Chubinsky, P.P. 1872. *Trudy etnograficheski-statisticheskoi ekspeditsii v Zapadno-russkii kraĭ, organizovannoi RGO (Proceedings of Ethnographical-Statistic Expedition to the Western Russian Provinces Organized by the Russian Geographic Society)* I. Saint Petersburg: "Tipografiia V. Bezobrazova" Publ. (in Russian).
- Chulkov, M.D. 1786. *Abevega russkikh sueverii, idolopoklonniceskikh zhertvoprinoshenii, svadebnykh prostonarnodnykh obriadov, koldovstva, shamanstva i pr. (The ABC of Russian Superstitions, Sacrifices to Idols, Folk Wedding Rites, Sorcery, Shamanism, etc.)*. Moscow: "Tipografiia Gippiusa" Publ. (in Russian).
- Abeghyan, M. 1899. *Der armenische Volksglaube*. Leipzig: W. Dru-gulin.
- Åberg, G.A. 1887. *Nyländska folksagor*. Helsinki: Tidnings & Trickery.
- Aelian. 1959. *On the characteristics of animals* 2. Books VI—XI. Translated by A.F. Scholfield. London; Cambridge: Harvard University Press.
- Allardt, A. 1889. *Nyländska folkseder och Bruk*. Helsingfors.
- Allatius, L. 1645. *De templis Graecorum recentioribus, ad Ioannem Morinum; de narthece ecclesiae veteris, ad Gasparem de Simeonibus; nec non De Graecorum hodie quorundam opinionationibus, ad Paullum Zacchiam*. Coloniae Agrippinae: Iodocum Kalcovium.
- Ancel, H., Viski, C. et al. 1928. *L'art populaire Hongrois*. Budapest: Musée National Hongrois.
- Armkiehl, T. 1703. *Cimbrische Heyden-Religion*. Hamburg: Thomas von Wiering.
- Baader, B. 1851. *Volkssagen aus dem Lande Baden und den angrenzenden Gegenden* 1. Karlsruhe.
- Bacher, J. 1905. *Die deutsche Sprachinsel Lusern*. Innsbruck: Verlag der Wagnerschen Universität.
- Baumgarten, A. 1862. Aus der volksmäßigen Überlieferung der Heimat. Band I. In: *Bericht über das Museum Francisco-Carolinum* 22. Linz: Verlegt vom Museum Francisco-Carolinum.
- Belović, J. 1927. *Die Sitten der Südslaven*. Dresden: s. ed.
- Birlinger, A. 1861. *Volkstümliches aus Schwaben* 1. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung.
- Bolte, J., Polivka, G. 1915. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm* 2. Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher.
- Bolte, J., Polivka, G. 1930. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm*. Vol. 4. Leipzig. Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher.
- Bossert, Th.H. 1952. *Ornamente der Volkskunst. Folge 2. Keramik, Holz, Metall u.a.* Tübingen: Wasmuth.
- Boyce, G.K. 1942. Significance of the serpents on Pompeian house shrines. *AJA* 46 (1), 13—22.
- Camarda, D. 1866. *Appendice al saggio di Grammatologia comparata sulla lingua Albanese*. Prato: Tip. F. Alberghetti.
- Ćabej, E. 1949. Disa eufemizma të shqipërisë. *Buletini i Institut të Shkencave*. No.1. Vol. III.
- Āeskoslovenska Vlastiveda. 1968. Dil. 3: *Ludova kultura*. Praha: J.I. Macek.
- Collon, D. 1995. *Ancient Near Eastern art*. London: University of California press.
- Cook, S.A. 1911. Serpents-worship. In: *Encyclopaedia Britannica*. 11th ed. Vol. XXIV. London; New York: The Encyclopedia Britannica Company, 676—682.
- Cromer, M. 1555. *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*. Basileae: per Ioannem Oporinum.
- Davidoviĉ, Lj.M. 1900. Zmija ĉuvarkuća. *Karadžić* 2. Aleksinac.
- Deane, J.-B. 1833. *The Worship of the Serpent, traced throughout the world*. London: J.G. & F. Rivington.
- Decurtin, C. 1911. *Rätoromanische Chrestomathie* 4. Erlangen: Fr. Junge.
- Dragicevic, T. 1907. Narodne praznovjerice. *Glasnik Zemaljskog muzeja* XIX. Sarajevo.
- Drechsler, P. 1906. *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien*. Teil 2. Leipzig: B.G. Teubner.
- Dubourdieu, A. 1989. *Les origines et le développement du culte des Pénaes à Rome*. Rome: École française de Rome.

- Dundulienė, P. 1996. *Žalčiai lietuvių pasaulejautoje ir dailėje*. Vilnius: Minys.
- Dundulienė, P. 2005. *Žaltys ir jo simbolai lietuvių liaudies mene ir žodineje kuryboje*. Vilnius: Mokslo enciklopedijų leidybos institutas.
- Eisel, R. 1871. *Sagenbuch des Voigtlandes*. Gera: T. B. Griesbach.
- Engelien, A., Lahn, W. 1868. *Der Volksmund in der Mark Brandenburg. Sagen, Märchen, Spiele, Sprichwörter und Gebräuche* 1. Berlin: Wilh. Schutze.
- Evans, A. 1935. *The Palace of Minos* 4. London.
- Federowski, M. 1897. *Lud białoruski na Rusi litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgrupowane w latach 1877—1891*. Vol. 2. Kraków; Warszawa: Nakł. Akademii Umiejętności.
- Fischer, A. 1921. *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Lwów: Nakładem Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- Folk Art in Roumanie*. 1955. The Scientific Collective of the Folk Art Museum of the Rumanian People's Republic. Bucharest.
- Forster, C. T., Blackburn Daniel, T. H. 1881. *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq* I. London: C. K. Paul.
- Fossl, V. 1886. *Völkmedicin und medicinischer Aberglaube in Steiermark; ein Beitrag zur Landeskunde*. Graz: Leuschner & Lubensky.
- Frazer, J. G. 1914. *The Golden Bough*. Vol. 5. *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the history of oriental religion*. P. 1. London: MacMillan.
- Frolec, V., Jeřábek, R. (eds.). 1966. *Hornácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílych Karpat*. Brno: Blok.
- Galović, R. 1959. *Predionica: neolitsko naselje kod Prištine*. Priština: Muzej Kosova i Metohie.
- Galaune, P. 1956. *Lietuvių liaudies menas* 1. Čikaga: J. Karvelis.
- Gimbutas, M. 1974. *The Gods and Goddesses of Old Europe*. London: Thames and Gudson.
- Gimbutas, M. 1989 (reprint 2006). *The Language of the goddess*. New York: Thames and Gudson.
- Gorovei, A. 1976. *Literatură populară. Culegeri și studii*. București: Minerva, 405—413.
- Gossen, H., Steier, A. 1921. Schlange. In: *Pauly Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. Zweite Reihe*. Halbband 3. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 494—557.
- Gray, L. H. (ed.). 1918. *The mythology of all races* III. *Celts, Slavic*. Boston: Marshall Jones Co.
- Grässe, J. G. T. 1871. *Sagenbuch des Preußischen Staats* 2. Slogau: Verlag von Carl Flemming.
- Greimas, A. J. 1979. *Apie dievus ir žmones. Lietuvių mitologijos studijos*. Chicago: AM & M Publications.
- Grimm, J. 1835. *Deutsche Mythologie* I. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung.
- Grimm, J. 1844. *Deutsche Mythologie* II. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung.
- Grohmann, J. V. 1864. *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren*. Prag: I. G. Calveschen; Leipzig: I. A. Brockhaus.
- Grohmann, J. V. 1863. *Sagen-Buch von Böhmen und Mähren* 1. *Sagen aus Böhmen*. Prag: I. G. Calveschen.
- Gustawicz, B. 1881. *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody* 1. *Zwierzęta*. ZWAK 5. Kraków.
- Hahn, F. 1855. *Geschichte von Gera und dessen nächster Umgebung*. Teil 1. Gera: Verlag des Verfassers.
- Hahn, J. G. von. 1854. *Albanesische Studien*. Jena: Verlag von Friedrich Mauke.
- Haltrich, J. 1885. *Zur Völkkunde der Siebenbürger Sachsen*. Wien; Hermannstadt.
- Harrison, J. 1903. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge.
- Hartknoch, C. 1648. *Alt und neues Preussen*. Frankfurt; Leipzig: Verlegung Martin Hallervorden.
- Hartknoch, C. 1674. *Dissertatio historica de originibus prussicis*. Regiomonti: Reusner.
- Hartknoch, C. 1675. *Dissertatio historica de idololatria et aliis superstitiosis ritibus veterum Prussorum*. Regiomonti.
- Hartknoch, C. 1679. *Dissertatio de diis secundi et tertii ordinis*. Regiomonti.
- Hartmann, H. von. 1864. *Volksaberglaube im Hannöverschen Westfalen. Mitteilungen des historischen Vereins zu Osnabrück* 7. Osnabrück.
- Hebel, F. W. 1912. *Pfälzisches Sagenbuch*. Kaiserslautern: E. Crusius.
- Heberer, M. 1610. *Aegyptiaca servitus*. Heydelberg: Vögstins Drückerey.
- Hirc, D. 1896. Što priča naš narod o nekim životinjama. *ZNŽO* 1. Zagreb.
- Hirtz, M. 1930. Zmije kurarice. *ZNŽO* XXVII. Zagreb, 243—254.
- Hoffmann, J. J. 1899. *Trachten, Sitte, Bräuche und Sagen in der Ortenau und im Kinzigthal*. Lahr i. B.: Ch. Schömpferlen.
- Hoffmann-Krayer, E., Bächtold-Sträubli, H. (eds.). 1935—1936. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Band 7. *Pflügen — Signatur*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter.
- Horvat, R. 1896. Narodna vjerovanja s bajanem. 2. Gatanje o prirodnim pojavima, o životinjama, o bilinama, o vremenu i u raznim prigodama života. a) Koprivnica. *ZNŽO* 1. Zagreb, 251—256.
- Hovorka, O., Kronfeld, A. 1908. *Vergleichende Volksmedizin; eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren, des Aberglaubens und der Zaubermedizin*. Band 1—2. Stuttgart: Stecker & Schröder.
- Howey, M. O. 1955. *The encircled serpent. A study of serpent symbolism in all countries and ages*. New York: Arthur Richmond Co.
- Hupel, A. W. 1774. *Topographische Nachrichten von Lief- und Estland* I. Riga.
- Hylten-Cavallius, G. O. 1864. *Während och wírdarne, ett försök i svensk ethnologi*. Vol. 2. Stockholm: P. A. Norstedt & Söner.
- Ivanišević, F. 1905. Polica: kakove snage ima u svijetu. *ZNŽO* X. Zagreb.
- Jahn, U. 1884. *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. Ein Beitrag zur Deutschen Mythologie und Alterthumskunde*. Breslau: W. Koebner.
- Jaromir, A. 1847. Narodni powery v Čechach. I. Had hospodarik. *Kvety*, 6.11. Praha.
- Jegerlehner, J. 1913. *Sagen und Märchen aus dem Oberwallis*. Basel: Verlag der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde.
- Kenyon, K. 1960. *Excavations at Jericho* I. London: McGraw-Hill Book Company.
- Kenyon, K. 1965. *Excavations at Jericho*. II. London: McGraw-Hill Book Company.
- Keta, A. B. 1966. *Besime të kota*. Tiranë.
- Kibort, J. 1904. *Istory mityczne na Żmujdzi. Wisła XVIII*. Warszawa.
- Klapper, J. 1925. *Schlesische Volkskunde auf kulturgeschichtlicher Grundlage*. Breslau: F. Hirt.
- Knopf, R. 1934. *Der feurige Hausdrachen im deutschen Volksaberglauben. Mit besonderer Berücksichtigung der Ergebnisse des „Atlas der deutschen Volkskunde“*. Bonn.
- Koch, C. 1717. *Cultu serpentum apud antiquos variis animaduersionibus*. Lipsiae: Iohannis Crossii.
- Kock, T. 1888. *Comicorum Atticorum fragmenta* III. Leipzig: B. G. Teubner.
- Köhler, E. 1867. *Volksbrauch im Voigtlande*. Leipzig: Fr. Fleischer.
- Kolberg, O. 1962. *Dzieła wszystkie* 17. Wrocław; Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. 1974. *Dzieła wszystkie* 55. Wrocław; Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kopernicki, I. 1887. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokosowska we wsi Jurkowszczyznie w pow. Zwiagelskiem. ZWAK 11. Kraków.
- Kraszewski, J. I. 1847. *Litwa. Starożytno dzieje, ustawy, język, wiara, obyczaje, pieśni, przysłowia, podania itd.* I. Warszawa: druk. S. Strabskiego.
- Kühnau, R. 1911. *Schlesische Sagen*. Vol. 2. Leipzig: B. G. Teubner.
- Kulišić, S. 1970. *Iz stare srpske religije. Novogodišnji običaji*. Beograd: Srpska Književna Zadruga.
- Küster, E. 1913. *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*. Giessen: A. Töpelmann.
- Larson, J. 2007. *Ancient Greek Cult. A guide*. New York; London:

№2. 2015

- Routledge.
- Lawson, J.C. 1910. *Modern Greek folklore and ancient Greek religion. A study of survivals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lebedys, J. 1976. *Lietuvių kalba XVII—XVIII a. viešajame gyvenime*. Vilnius: Moksas.
- Lencqvist, C.E. 1782. *De superstitione veterum Fennorum theoretica et practica I—II*. Aboae: Frenckell.
- Leoprehting, K. von. 1855. *Aus dem Lechrain, zur deutschen Sitten und Sagenkunde*. München: Literarisch-artistische Anstalt.
- Leyen, Fr. von der. 1905. Zur Entstehung des Märchens. *Archive für das Studium der Neueren Sprachen und Litterature*. Bild 114. H. 1—2. Braunschweig.
- Liebrecht, F. 1879. *Zur Volkskunde: Alte und neue Aufsätze*. Heilbronn: Henninger.
- Lippert, J. 1882. *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin: T. Hofmann.
- Lokys, J. 1845. *Senovis Lietuvia Kalnenu w žemaičiu paraše Jakobs Lokys*. Saint Petersburg.
- Lotich, P. 1854. Aufzeichnungen aus dem Munde des Volkes und Schilderungen aus dem Volksleben in der Umgegend von Schlüchtern. *Zeitschrift des Vereins für Hessische Geschichte und Landeskunde* 6. Kassel.
- Lurker, M. 1987. Snakes. In: Eliade, M. (ed.). *Encyclopedia of religion*. New York: Macmillan publishing, 370—374.
- Luvén, Y. 2001. *Der Kult der Hausschlange. Eine Studie zur Religionsgeschichte der Letten und Litauer*. Quellen und Studien zur baltischen Geschichte 17. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag.
- Luzel, F.-M. 1868. *Chants populaires de la Basse-Bretagne I. Gwerziou Breiz-Izel*. Lorient: E. Corfat.
- MacCulloch, J.A. 1918. Serpent-Worship. In: Hastings J. (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. XI. New York: Scribner, 399—411.
- Machal, J. 1891. *Nakres slovanskeho bajeslovi*. Praha: F. Simaček.
- Magnus, O. 1555. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Romae: Joannes Maria de Viottis.
- Majewski, E. 1892. Wąż w movie, pojęciach i praktykach ludu naszego. *Wiśła* VI. Warszawa, 87—140, 318—371.
- Malonyay, D. 1907. *A Magyar nép müveszele I*. Budapest: Franklin-Társulat.
- Mannhardt, W. 1875. Die lettischen Sonnenmythen. *Zeitschrift für Ethnologie* 7, 73—329.
- Mannhardt, W. 1936. *Letto-preussische Götterlehre*. Riga: Lettisch-Literär. Gesellschaft.
- Marx, A. 1889. *Griechische Märchen von dankbaren Tieren und verwandtes*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Mazar, A. 1990. *Archaeology of the land of the Bible*. 1st ed. New York: Doubleday.
- Meier, E. 1852. *Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben I*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Mellaart, J. 1967. *Çatal-Hüyük. A Neolithic town in Anatolia*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Mosziński, K. 1967. *Kultura ludowa słowian II*. Warszawa.
- Müller, E. 1894. *Die Wendetum in der Niederlausitz*. Kottbus: H. Diefers Buchhandlung.
- Narbutt, T. 1835. *Dzieje starożytne narodu Litewskiego 1. Mitologia Litewska*. Wilno: A. Marcinowski.
- Niculăiță-Voronca, E. 1902. *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică I*. Cernăuți: Isidor Wiegler.
- Niederhöffer, A. 1858. *Mecklenburg's Volkssagen* 4. Leipzig: H. Hübner.
- Niederle, L. 1916. *Život starych Slovenu*. Vol. 2. Part 1. Praha: Nakladem Bursika & Kohuta.
- Niederle, L., Hušek, J. 1918. *Moravske Slovensko II*. Praha: Nákl. Národopisného musea československého.
- Nilsson, M.P. 1906. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*. Leipzig: Teubner.
- Nilsson, M.P. 1927. *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. Lund; London: Gleerup.
- Nilsson, M.P. 1955. *Geschichte der griechischen Religion*. München: Beck.
- Nopcsa, F. 1913. Shqipëria. Pikëpamje fetare. Vepërdorëshkrim e këtij autori, e përkthyer. *Arkivi në Institutin e Historisë*. Shkruarmë.
- Nushi, J. 1974. *Mitoloji e besime në Myzeqe*. *Etnografia shqiptare* V. Tiranë.
- Obsequens, J. 1679. *De Prodigis*. Cum notis J. Scheffert. Amsterdam: Henrich et Theodor Boom.
- Olearius, A. 1656. *Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen und Persischen Reysse*. Schleißwig: Holewim.
- Pamfile, T. 1916. *Mitologie românească II*. București: Socac & comp.
- Perkowski, J. 1935. Resztki dawnych wierzen i kultow na zmuodzi. *Mūsų tautosaka* X. Kaunas.
- Perls, H. 1937. *Wąż w wierzeniach ludu polskiego*. Lwów: Nakładem Drukarni Naukowej.
- Peter, A. 1867. *Volkstümliches aus Osterreichisch-Schlesien II*. Tropaup: Im Selbstverlage des Herausgebers.
- Piccolomini, A.S. 1551. *Historia de Europa*. Basel.
- Pitrè, G. 1889. *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano, raccolti e descritti III*. Palermo: Libreria L. Pedone-Lauriel di C. Clausen.
- Poppius, L.A. 1752. *De Ophiolatria Gentilium*. Aboae: Typogr. Reg. Magn. Duc. Finland. J. Merckell.
- Pretorijus, M. 2006. *Prusijos idomybes, arba Prusijos reykla III*. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Preller, L. 1881. *Römische Mythologie I*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Preller, L. 1883. *Römische Mythologie II*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Rochholz, E.L. 1862. *Naturmythen. Neue Schweizer sagen*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Rochholz, E.L. 1867. *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit*. Bd. 1—2. Berlin: F. Dümmel's Verlag.
- Schambach, G., Müller, W. 1855. *Niedersächsische Sagen und Märchen mit Anmerkungen und Abhandlungen, herausgegeben von G. Schambach und W. Müller*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprechts Verlag.
- Schell, O. 1897. *Bergische Sagen*. Elberfeld: Baedeker.
- Schmidt, B. 1871. *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*. Teil 1. Leipzig: B. G. Teubner.
- Schmidt, W. 1866. *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenburgers*. Hermannstadt: A. Schmiedicke.
- Schneeweis, E. 1961. *Serbokroatische Volkskunde 1. Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin: de Gruyter.
- Schneider, J. 1899. *Z kraju Hucułow. Lud*. Lwów.
- Schnippel, E. 1921. *Volkskunde von Ost- und Westpreußen*. Danzig: A. W. Kafemann.
- Schramek, J.V. 1915. *Der Böhmerwaldbauer: Eigenart, Tracht und Nahrung, Haus- und Wirtschaftsgeräte, Sitten Gebräuche und Volksglaube. Nebst einem Anhang: Der Böhmerwaldholzhauer. Mit Autotypen und Zeichnungen*. Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde XII. Prag: Calve.
- Schulenburg, W. 1880. *Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Spreewald*. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Sebillot, P. 1906. *Le folk-lore de France* 3. Paris: Librairie Orientale & Américaine.
- Seiffert, O. 1911. Die Totenschlange auf lakonischen Reliefs. *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau*. Breslau: Trewendt & Granier, 113—126.
- Spencer, H. 1882. *The Principles of Sociology*. Vol. I. A System of Synthetic Philosophy VI. New York: D. Appleton and Co.
- Stender, G.F. 1783. *Lettische Mythologie. Neue vollständigere Lettische Grammatik*. 2nd ed. Mitau: J.H. Stegenhagen.
- Stipčević, A. 1981. *Kulni simboli kod Ilira. Grada i prilozii sistematizaciji*. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.
- Strykowski, M. 1846. *Kronika polska, litewska, zmódzka i wszystkiéj Rusi*. Warszawa: Nakl. Gustawa Leona Glücksberga.
- Taylor, W. 1969. Mycenae 1968. *Antiquity* 43, 91—97.
- Taylor, W. 1970. New Light on Mycenaean Religion. *Antiquity* 44: 270—279.
- Temme, A. 1840. *Die Volkssagen von Pommern und Rügen*. Berlin: Nicolaischen Buchhandlung.
- Tetzner, F. 1902. *Die Slawen in Deutschland*. Braunschweig: F. Vieweg und Sohn.

- Tirta, M. 2004. *Mitologjia ndër shqiptarë*. Tiranë: Mësonjëtorja.
- Thompson, S. 1961. *The types of the folktale. A classification and the bibliography Anti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Topelius, Z. (ed.). 1845. *Finland framstäldt i teckningar*. Helsingfors: Tryckt Hos A. W. Gröndahl.
- Ubicini, Ch., Ubicini, A. 1856. *Provinces danubiennes et roumaines*. Paris: Firmin Didot Frères.
- Udziela, S. 1898. Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły. *Wisła* XII. Warszawa, 139 ff.
- Urbanavičius, V. 1985. Šliaužiojanti dievybė. *Mokslas ir gyvenimas* 7. Vilnius.
- Urbańczyk, S. 1947. *Religia pogańskich słowian*. Kraków: Studium Słowiański Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Url, F. 1847. *Märchen aus dem Weichselthale*. Wien; Leipzig.
- Vaclavik, A. 1925. *Podunajská dedina v Československu*. Bratislava: Vydavateľské družstvo.
- Vaclavik, A. 1959. *Výroční Običeje a Ludove Umeni*. Praha.
- Veckenstedt, E. 1880. *Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche*. Graz: Leuscher & Lubensky.
- Velius, N. 2001. *Baltu Religijos ir Mitologijos Šaltiniai I*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.
- Velius, N. 2001. *Baltu Religijos ir Mitologijos Šaltiniai II*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.
- Velius, N. 2003. *Baltu Religijos ir Mitologijos Šaltiniai III*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.
- Vernaleken, T. 1858. *Alpensagen. Volksüberlieferungen aus der Schweiz, aus Vorarlberg, Kärnten, Salzburg, Ober- und Niederösterreich*. Wien: L. W. Seidel.
- Vonbun, J. 1850. *Völkssagen aus Vorarlberg*. Innsbruck: A. Witting.
- Wlislöck, H. von. 1893. *Völksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen*. Berlin: E. Felber.
- Wisford, E. 1918. Serpent-worship (Teutonic and Balto-Slavic). In: Hastings J. (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. XI. New York: Charles Scribner's Sons, 419—423.
- Wissowa, G. 1912. *Religion und Cultus der Roemer (I. Mueller's Handbuch der Altertumswissenschaft)*. München: C. H. Beck.
- Wołonczewski, M. 1899. Biskupstwo żmudzkie. *Wisła* XIII. Warszawa.
- Wuttke, A. 1869. *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. Berlin: Wiegand & Grieben.
- Wuttke, A., Meyer, E. 1900. *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. Berlin: Wiegand & Grieben.
- Wuttke, R. 1903. *Sächsische Volkskunde*. Leipzig: Friedrich Brandstetter.
- Zečević, S. 1970. In *Glasnik Muzeja Kosovo i Metohije X*. Priština, 137—138.
- Zečević, S. 1971. Poreklo naših verovanja o kuchnoj zmii. *Narodno stvaralštvo* 9 (35—36). Belgrade, 141—150.
- Zibrt, C. 1889. *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zába-vy prstonárodní. Pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk*. Praga: J. R. Vilimka.
- Zibrt, C. 1891. *Skritek v lidovem podani staročeskem*. Praga: F. Simaček.
- Ziska, F. 1822. *Österreichische Volksmärchen*. Wien: Carl Armbrusters Verlag.
- Zingerle, I. V. 1859. *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol*. Innsbruck: Verlag des Wagner'schen Buchhandlung.

Статья поступила в номер 15 октября 2014 г.

Andrei Behr-Glinka (Moscow, Russian Federation). Candidate of Historical Sciences.

Andrei Behr-Glinka (Moscow, Russia). Candidat în științe istorice.

Бер-Глинка Андрей Игоревич (Москва, Россия). Кандидат исторических наук.

E-mail: a-bg@mail.ru

Academia.edu: <https://independent.academia.edu/AndreyBehr>