

УДК 398, 821.172, 213
ББК 11, 82

Эгле — королева ужей: к вопросу о теогонии и космогонии змеи/ужа

Мария Вячеславовна Завьялова

(Институт славяноведения РАН:

Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а)

Аннотация. Змея/уж является одной из самых популярных мифологем у разных народов мира, истоки этих представлений восходят к глубокой древности. В балтийской религии культ змеи сохранялся вплоть до недавнего времени благодаря позднему принятию христианства и очень стойкой языческой традиции. Отголоски этих мифов многочисленны в фольклоре, в частности, в известной литовской сказке «Эгле — королева ужей», жанр которой многие исследователи определяют как легенду или миф. Несмотря на большое количество работ, посвященных анализу этой сказки, она до сих пор ставит перед исследователями много вопросов. Попыткой ответить на некоторые из них является эта статья. С учетом древнейших сведений о культе змеи у балтов проводится подробный анализ текста сказки «Эгле — королева ужей» в структурном, семиотическом, ареальном и типологическом аспектах. На основе выделенных закономерностей делаются выводы о возможном происхождении сюжета, а также в более широком смысле — мифологемы змеи/ужа в теогоническом аспекте, рассматриваются параллели в мифологиях народов мира. При этом дихотомия змея — уж приобретает особое значение. Полученные выводы дают основание утверждать, что теогоническая и космогоническая роль ужа/змеи может считаться универсалией, а конкретный сюжет о жене ужа имеет индоевропейское происхождение с особым развитием в балто-балканском ареале.

Ключевые слова: литовский фольклор, балтийская мифология, сказка, мифологема ужа, культ змеи, семиотика, типология, структура текста, «Эгле — королева ужей».

Исследование выполнено за счет гранта РФФИ № 22-18-00365 «Семиотические модели в кросскультурном пространстве: Balcano-Balto-Slavica». URL: <https://rscf.ru/project/22-18-00365/>

Дата поступления: 2 февраля 2023 г.

Дата публикации: 25 ноября 2023 г.

Для цитирования: Завьялова М. В. Эгле — королева ужей: к вопросу о теогонии и космогонии змеи/ужа // Традиционная культура. 2023. Т. 24. № 4. С. 73–90.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.4.006>

КУЛЬТ ЗМЕИ У БАЛТОВ

Змея/уж занимает особое место в мифологии и фольклоре балтов. Сведения о почитании змеи/ужа восходят к глубокой древности. В большинстве источников трудно разделить змею и ужа, обычно не уточняется, имеется ли в виду

вредоносная змея или безобидный уж, а в некоторых случаях эти два вида упоминаются как синонимы.

Литовские ученые считают, что неназванное племя, поклонявшееся змеям, упомянутое еще Геродотом, было балтийским: *Neuroi δὲ νόμοισι μὲν χρέωνται*

Σκυθικοῖσι, γενεῇ δὲ μὴ πρότερόν σφεας τῆς Δαρείου στρατηλασίης κατέλαβε ἐκλιπεῖν τὴν χώραν πάσαν ὑπὸ ὀφίων. ὄφιας γάρ σφι πολλοὺς μὲν ἢ χώραν ἀνέφαινε, οἱ δὲ πλεῖνες ἄνωθέν σφι ἐκ τῶν ἐρήμων ἐπέπεσον, ἐς ὃ πιεζόμενοι οἴκησαν μετὰ Βουδίνων τὴν ἐωυτῶν ἐκλιπόντες [BRMŠ I, 118] (У невраы обычаи скифские. За одно поколение до похода Дария им пришлось покинуть всю свою страну из-за змей. Потому что не только в их земле развелось много змей, но еще больше напало их из пустыни внутри страны. Поэтому-то невраы были вынуждены покинуть свою землю и поселиться среди будинов) (пер. по: [Топоров 2006, 18]).

Хотя В. Н. Топоров предполагает, что сами невраы были балтийским племенем [Там же].

Как бы там ни было, достаточно более поздних вполне надежных источников, свидетельствующих о почитании змей и ужей как об отличительной особенности балтов. Ян Длугош, описывая в 1387 г. путешествие короля Владислава Ягайлы в Литву для уничтожения идолов, так описывает живущих там «варваров»: *Reluctantibus barbaris et se suaque Numina (erant autem haec praecipua: Ignis, quem credebant perpetuum, qui per sacerdotes subiectis lignis nocte atque interdiu adolebatur; Silvae, quas putabant sacrosanctas; et Aspides, serpentesque, in quibus Deos habitare et latere credebant) impium et temerarium contra maiorum instituta deserere et pessundare asserentibus* [BRMŠ I, 551] (Варвары сопротивлялись и защищали себя и своих божеств (важнейшими из них были следующие: огонь, который они считали вечным и который, поддерживаемый жрецами, горел день и ночь; леса, которые они почитали и считали неприкосновенными, и змеи и ужи, потому что они верили, что боги скрываются и живут в них (здесь и далее выделено мной. — М. З.) — ведь безразвенно и неразумно не соблюдать обычаи предков, отказываться от них и уничтожать) (пер. по: [Там же, 572])).

В «Космографии» Энеа Сильвио Пикколомини (1477), записавшего свидетельства Иеронима Пражского, содержатся более конкретные сведения о почитании ужей: *Primi quos adij ex Lituanis serpentes colebant, paterfamilias suum quisque in angulo domus serpentem habuit, cui cibum dedit, ac sacrificium fecit in foeno iacenti* [Там

же, 591] (Первые литовцы, которых я посетил, поклонялись ужам. Каждый отец семейства держал в углу своего дома ужа, которого кормил и приносил ему, лежащему на сене, жертвы) (пер. по: [Там же, 594]).

Подобные и очень похожие описания мы находим также у других средневековых авторов: Филиппа Каллимаха, Матвея Меховиты, Эразма Стеллы, Симона Грюнау, Мартина Кромера, Яна Ласицкого, Александра Гваньини, Матея Стрыйковского, Йонаса Бреткунаса, Матфея Претория и др. При этом весьма подробные описания связанных с культом змеи поверий и обрядов не позволяют ответить на вопрос, почитали ли балтийские народы божество в виде ужа/змеи или эта рептилия выполняла второстепенную функцию посредника между человеком и божеством. Как отмечает Г. Бересневичюс, «...явного бога-ужа или бога ужей все-таки нет, хотя намеки и возможности разнообразного прочтения существуют» [Beresnevicius 2003, 64]. Возможности предоставляют, например, свидетельства Яна Длугоша о том, что литовцы почитают **бога Эскулапа в образе змей и ужей** (*Aesculapium in viperis et serpentibus colunt...*) [BRMŠ I, 557], или Матвея Меховиты о том, что «ужи и змеи содержались в доме, кормились и почитались **как домашние божества**» (*Aspides vero serpentes in singulis domibus, velut deos penates nutriebant et venerabantur*) [BRMŠ II, 351]. С другой стороны, Эразм Стелла пишет, что жрецы судузов (балтийское племя) «учили благоговейно поклоняться таким отвратительным животным, как змеи и ужи, **как слугам и посланникам богов**» (*eos immunda quaeque animalia, ut serpentes colubros perinde ac deorum famulos nuntiosque religiose colere docuerunt*) [Там же, 16].

По свидетельству А. Гваньини, литовцы «...верили, что **ужи и змеи — это боги**, к ним относились с особым уважением, а некоторые хозяева — горожане, крестьяне и благородные — обычно держали змей в доме, поклонялись им как домашним пенатам и ларам, приносили им в жертву молоко, петухов и цыплят» (*Viperas item atque serpentes Deos esse credebant, eisque cultum praecipuum exhibebant, et singuli patres familias, cives, coloni, et nobiles singulos serpentes domi asservare solebant, quos pro*

Paenatibus, et laribus familiaribus adorabant, lacque et gallos gallinaceos [Там же, 469].

М. Стрыйковский уточняет, что в виде змеи почитался бог Патримпас: «Слева стоял второй идол, медный, в виде свернувшегося змея, и назывался Патримпос, то есть бог отечества (по-латински — *Dii Penates*). Ему очень поклонялись, — каждый жемайт, литовец и пруссак держал дома ужа или змею и кормил ее молоком» (*Po lewej zaś stronie drugi bałwan stał z miedzi na kształt wężyca wzdłuż zwitego, który oni zwali Patrimpos, to jest ojczystych bogiem (u Łacinników Dii Penates), tego zaś tak chwalili, iż każdy Żmodzin, Litwin i Prusak, wężyca albo żmiję w domu chował, które mlekiem karmili*) [Там же, 509].

С. Грюнау в «Прусской хронике» также отмечает, что знаком прусского бога Патримпаса (по мнению Бреткунаса, бог зерновых) была змея (*Du andre seite hilt ynne das bildt Potrumppi und het vor sein cleinot eine slange*) [Там же, 67].

В то же время М. Стрыйковский пишет и о том, что почитание змей было в угоду другому божеству — богу земли Земеннику: «Земенник был богом земли, которому поклонялись, держа в доме ужей, и поили их молоком, также для него убивали черных кур в качестве жертв» (*Bog Ziemiennik albo ziemny, którego w węzów chowaniu i mlekiem karmieniu chwalili, temu też czarne kurzyce bili na ofiary*) [Там же, 512].

М. Преторий описывает показательное поведение балтийского племени галиндов на поле боя: «Когда галинды хотели напасть на Мозурию (*Masciu*) и отдыхали у озера во время обеда, к ним через озеро подплыл уж, <увидев это> они радостно закричали: «**Наш бог Патримпас** (*Padrymbus*) с нами. Так что встаем, идем дальше» (*Als die Galin- // den in die Masau einfallen wolten u sich des Mittags an einer See // geruhet, schwimmt eine Schlange über die See zu ihnen, dabey sie // Glück rufeten, sprechende: Unser Gott Padrymbus ist mit uns, Nun // auf, laßt uns fortziehen*) [BRMS III, 152].

Уже в XVIII в. в отчетах о деятельности иезуитов в Литве говорится, что «на Куршской границе от язычества сохранились еще боги пагирнисы¹ (*Deiviey Pagirniey*). Иногда они вылезают из своих дыр в виде змей, но часто живут

невидимками, зарывшись в землю, как кольца, спрятанные по углам» (*Sunt enim in confine Curlandiae de ethnicismo residui Deiviey Pagirney, id est dij, qui interdum sub specie anguium de angulis suis egrediuntur, sed frequenter degunt invisibiles, sic tamquam frusto terrae impacti, ut in angulis annuli inclusi*) [BRMS IV, 119].

Итак, мы видим, что змея и уж связывались в сознании древних балтов с божествами плодородия и домашнего очага. Конкретная манифестация этого божества варьируется («Эскулап», Патримпас, Земенник или «боги пагирнисы»), также из этих описаний неясно, было ли различие между змеями и ужами в традиции балтов. Не исключено, что некоторые из этих имен являются эпитетами. Такого мнения насчет «пагирнисов» придерживается А.-Ю. Греймас: «*Пагирнис* — всего лишь персонифицированный эпитет, указывающий место его жительства: как на самом деле зовут этого бога — или «демона» — еще неизвестно». При этом он считает более важной связь змеино-го божества с землей и утверждает, что «в алтаре, устроенном в доме каждого крестьянина, почитаются два бога: *Жемина* <богиня земли> и *Пагирнис*» [Греймас 2021, 557, 558].

«ЭГЛЕ — КОРОЛЕВА УЖЕЙ» — ГЕОГРАФИЯ СЮЖЕТА

Немало материала для прояснения роли змеи/ужа в народной традиции балтов дает и фольклор. В литовской и латышской традициях содержится огромный пласт «змеиных текстов», которому посвящали научные работы многочисленные исследователи. Не обошли они вниманием и знаменитую сказку «Эгле — королева ужей», которую исследовало не одно поколение фольклористов. Институт литовского фольклора и литературы выпустил капитальное шеститомное издание Pasaka «Eglė žalčiū karalienė» [EŽK I–III, V–VI; EŽK IV], в котором собраны все известные на тот момент варианты сказки у разных народов, а также отражения сюжета в художественной литературе. Четвертый том включает в себя основные исследования, посвященные этой сказке. Хотя вариантов сказки очень много, наиболее распространенный сюжет выглядит так (пересказ схематический):

¹ От лит. *girmos* ‘жернова’.

Девушка с сестрами (обычно тремя) идет купаться на озеро. Уж залезает в рубашку и обещает вылезти только в том случае, если она согласится выйти за него замуж. Она соглашается (часто под влиянием сестер) и возвращается домой. Вскоре группа ужей-сватов приползает в деревню за невестой для своего короля. Родители пытаются избавиться от непрошенных гостей и всячески их обмануть (обычно вместо невесты подсовывая им овечку, гусыню, свинью или корову). Однако кукушка предупреждает ужей об обмане, и они наконец вынуждают родителей отдать им дочь. Ужи ее приводят на дно озера (или моря), и там в прекрасном замке ее встречает красивый юноша (король ужей). Девушка живет с ним счастливо несколько лет и рождает двух (или трех) сыновей и одну дочь. Через некоторое время (9 лет) героиня начинает скучать по дому и жаждет увидеть родителей. Муж, не желая ее отпускать, дает ей невозможные задания, например, спрясть заколдованную льняную кудель, сносить железные башмаки, испечь хлеб с помощью одного сита. Старая женщина ей советует, как выполнить эти задания (с помощью огня), и муж наконец соглашается отпустить ее вместе с детьми в родительский дом.

Он сообщает им магическую формулу, с помощью которой жена сможет его вызвать на берег озера (моря), когда они будут возвращаться: *Жильвинас, Жильвинас* (имя ужа. — М. 3.), *если ты жив — молочная пена, если мертв — кровавая пена*. Жене и детям он велит никому не выдавать этот секрет. Героиня с детьми благополучно приходит в родной дом. Но ее семья не хочет, чтобы она возвращалась в подводный мир ужа, и решает ее от него избавить. Братья героини (иногда их 12) допрашивают детей, как можно вызвать их отца, и в результате угрозы младшая дочь, испугавшись, выдает секрет. Братья идут на берег, вызывают ужа и разрубаят его косами. Когда ничего не подозревающая героиня, собираясь вернуться к мужу, приходит на берег и зовет ужа, появляется красная пена. В отчаянии героиня превращает себя и детей в деревья (чаще всего себя в ель, сыновей — в дуб, ясень и березу, а дочь, предавшую отца, — в осину).

Во многих вариантах имя имеет не только уж (*Жильвинас*), но и главная

героиня и их дети: еще задолго до трагического финала их судьба угадывается в именах, поскольку главную героиню зовут *Eglė* ('ель', в Литве это также и распространенное женское имя), а детей соответственно *Ažuolas* 'дуб', *Uosis* 'ясень', *Beržas* 'береза', *Drebulė* 'осина' (ни одно из них в антропонимии не используется; помимо ясной мифологической семантики, литовское слово *drebulė* 'осина' образовано от глагола *drebėti* 'дрожать', что объясняет суть ее наказания: «будешь вечно дрожать от страха»).

География, разнообразие и особенности вариантов этой сказки не оставляют сомнений в ее литовском происхождении: по данным ЕЭК, в Литве зафиксировано 182 варианта, в Латвии — 87, в Эстонии — 35, в России и Беларуси — по 30. Единичные тексты записаны в Украине (5 вариантов на границе с Россией — в Житомирской и Черниговской областях), в Польше (3, близко к границе с Украиной и Беларусью), в Финляндии (4), Молдове (2), Болгарии (2). Несколько текстов записано на татарском языке, по одному — на казахском и чувашском. Основная часть эстонских текстов сосредоточена в южной части страны, основная часть русских — в европейской части России, которая исторически связана с балтийскими территориями. Происхождение украинских текстов А. П. Непокупный также связывает с балтийским влиянием, усматривая в них явные литовско-белорусские черты [Непокупный 2008, 200]. В этой связи удивляет присутствие очень похожих текстов в Молдове и Болгарии, причем болгарские тексты в точности повторяют литовский сюжет (с тем же «говорящим» именем дочери героини — *Треперушка* от *треперя* 'дрожать' [ЕЭК III, 236]).

Региональные варианты сказки сложно выявить при сравнении: в латышских версиях больше распространен другой зачин (вероятно, вследствие контаминации с другим сюжетом): отец делает из вши (блохи) обувь для дочери и объявляет, что отдаст дочь замуж за того, кто отгадает материал; отгадал уж. Также на территории Латвии чаще встречается замена ужа на черта (в Литве такие тексты единичны) [Sauka 2008, II, 25]. Восточнославянские тексты (а также некоторые литовские варианты, записанные на

границе с Беларусью) отличаются тем, что дети героини превращаются не в деревья, а в птиц: наиболее часто сыновья превращаются в соловья и сокола, дочь — в ласточку или зарянку, а мать — в кукушку. Следует отметить, что кукушка появляется и в классическом литовском варианте как помощница ужа в момент сватовства (она подсказывает сватам, что их хотят обмануть родители невесты), таким образом являясь сообщницей представителей водного мира.

Примечательно и распределение имен персонажей в разноязычных версиях этой сказки: как уже отмечалось, в литовских сказках героиня, как правило, носит говорящее имя Эгле (иногда Анюте или Элени-те), а уж — Жильвинас (семантика этого имени будет рассмотрена далее). Однако в областях, граничащих с Беларусью, уж часто называется *Якубом* или *Каукасом*². Имя *Якуб* распространено также в белорусских вариантах, в которых встречается еще и *Купин*. Все эти имена имеют звукоподражательный элемент *ку-*, обозначающий звук, издаваемый кукушкой. И действительно, можно заметить четкую корреляцию: эти имена появляются в тех текстах, где героиня в конце превращается в кукушку. В эпилоге подчеркивается, что, кукуя, она зовет своего мужа. В русских сказках мы наблюдаем отход от этой корреляции: героиня называется отвлеченным именем Маша, а уж — Осипом (возможно, под влиянием христианства). Интересно, что в эстонских вариантах героиня также носит имя Мария (при этом в конце превращаясь в березу, которая называется с тех пор «деревом Марии»), а уж — Иван (вар. Юхан). В одной версии уж называется Иван Муросавич, что, вероятно, указывает на путь заимствования этих текстов ([ЕЭК III, 65–70] — записан на границе с Псковской областью). Маша и Осип проникают также в молдавские тексты. При этом казахские и татарские тексты вводят местные имена: Зухре, Мехишекер, Айсулу, Миржана — героиня, Ехмет, Ахмет — уж.

Пытаясь решить проблему изначального происхождения сказки об уже, Й. Балис видит в ней азиатское влияние,

основываясь на индийских сказках и на утверждении Теодора Бенфея, что «все волшебные сказки родом из Индии» [Balys 2008/1951, 73]. Й. Балис приводит две индийские сказки, в которых основной сюжета является союз девушки и ужа (во второй версии — крокодила), однако в остальном сходств нет (сказка заканчивается счастливым концом, несмотря на множество препятствий на пути влюбленных). Й. Балис объясняет такие расхождения тем, что прошло более полутора тысяч лет с тех пор, когда литовцы могли с нею встретиться. Он отвергает родственное происхождение, склоняясь к тому, что это заимствование [Там же, 88]. Таким образом, по его мнению, сказка должна была проделать путь через Казахстан и Украину [Там же, 85]. Причину того, что в более близких к Индии странах эта сказка не прижилась так, как в Литве, он видит в особом позитивном и уважительном отношении к ужам в Литве [Там же, 92].

Однако Й. Балис, видимо, не знал о существовании другого индийского сюжета, гораздо более близкого к литовской сказке, который мы находим в каталоге Березкина:

«Десять братьев запрещают женам позволять их сестре Dasmotin Kaniya ходить за водой; однажды каждая из жен скрывается больной, сестра идет к воде, кобра глотает всю воду в водоеме; братья приходят, каждый просит дать воды, но кобра дает лишь после того, как сестра входит в пруд; она исчезает под водой, становится женой кобры; через несколько лет муж-кобра предлагает жене навестить ее братьев; те идут с зятем охотиться, просят показать, какой он длины, рубят его на 10 частей; героиня дает младшему брату украшения, за это он показывает ей место убийства; останки кобры сжигают на костре, <пепел> от костра превращается в воробьев; героиня бросается в огонь» [Elwin 1944, № 22.1, 443–446] (цит. по: [Березкин]. Полный текст сказки можно найти также здесь: [Зюграф]).

Этот индийский сюжет поразительно похож на сказку об Эгле. Большое количество братьев-убийц (в литовских

² *Kaukas* — божество низшей литовской мифологии, домашний дух.

³ Именно литовская форма этого имени (от *Jokūbas*) позволила А. П. Непокупному утверждать, что украинские сказки об уже — балтийские заимствования [Нерокупнас 2008].

вариантах их иногда 12), водный мотив и жизнь под водой главной героини, возвращение домой и убийство мужа, а главное — трагический финал: смерть главной героини и превращение пепла мужа в птиц (здесь явная перекличка с детьми ужа-птицами в восточнославянских сказках) — не может не наводить на мысль о явном родстве этих текстов. О прежде едином массиве этих текстов говорит и Г. Береснявичюс, подчеркивая общность балтийских и балканских мотивов. Он ссылается на сербские песни о похищении девушки летающим змеем, в которых есть мотив возвращения девушки домой (обратно она не вернулась, и змей от тоски умер) и мотив верности девушки избраннику (в другом тексте) [Смирнов 1987, 35–36]. В комментариях к этим текстам Ю. И. Смирнов отмечает: «Песню эпизодически записывали в разных местах расселения южных славян, — каждый раз в виде довольно укороченного текста, что свидетельствует о забвении основной его части. Возникновение песни относится к временам, когда огненный змей еще не воспринимался славянами как противопоставленная людям “нечистая сила”. Он легко оборачивался добрым молодцем, охотно вступавшим в связь с местными красавицами, к чему относились благосклонно, ибо от этой связи рождались змеевичи-юнаки, т.е. будущие оберегатели жителей данной местности» [Там же, 438].

Учитывая упомянутые выше болгарские сказки, в точности повторяющие литовский текст, мы можем говорить о балто-балканской изоглоссе не только сюжета о жене ужа, но и об объединяющей эти области особо ярко выраженной мифологеме ужа. Основываясь на этих сходжениях, Г. Береснявичюс выдвигает гипотезу о родстве: «Мы заметили, что в фольклоре литовцев, как и других народов (особенно балканских славян), есть сюжеты, скорее всего указывающие на их общее происхождение, и географически, и этнически мы должны согласиться с тем, что литовские и балканские мотивы, как связанные с девушкой, похищаемой драконом, так и буквальные соответствия мифологии творения, должно объединять дако-ятвяжско-фракийское пространство, в котором этот сюжет, видимо, и был самым популярным, однако

после разрыва цепи мы видим его расцвет именно в Болгарии, Сербии и Литве; кажется, что когда-то это был единый балто-фракийский мифологический массив» [Beresnevičius 2003, 132].

Чем же обусловлена такая избирательность развития этого сюжета? Почему в Литве и Болгарии дети ужа превращаются в деревья, а в Индии и Восточной Славии — в птиц? Ответ на этот вопрос, возможно, даст структурный анализ текста.

СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Прежде всего, все исследователи отмечают нетипичность структуры этой сказки. Д. Саука пишет: «Волшебная логика в сказке нарушена. От классической сказки она формально отличается тем, что не имеет основного испытания — композиционного центра, в котором сходятся нити приключений, то есть не имеет ядра эпической фантастики. Если мы будем смотреть на сказку как на игру в чудеса, то эта игра хорошо начинается, но потом нарушается. Данное Эгле обещание выйти замуж за ужа — каноническая завязка действия. <...> Но возвращение из моря нарушает автономию этого фантастического пространства. При пересечении земной границы в сказке волшебные законы не действуют. <...> После потери мужа дальше нет мотивов, характерных для этого типа: поиска и возвращения мужа. Выполнив данные ей задания, Эгле не дождалась помощи от волшебных сил, не получила волшебных предметов, которые позволили бы ей успешно справиться с другими, более сложными препятствиями» [Sauka 2008/1982, 108].

Таким образом, можно сказать, что сюжетный тип по классификации Аарне-Томпсона А425М, входящий в качестве подтипа в группу 425 «Поиски потерянного мужа», отвечает этому сюжетному типу только в первой своей части. Сюжет об Эгле явно распадается на две части: первая — сказочная — мотив встречи и замужества Эгле и ужа, вторая — не-сказочная — мотив возвращения жены на землю, убийства ужа и метаморфозы героини и ее детей. В. Катилус отмечает: «Основное событие сказки — убийство Жильвинаса, а проклятие — дополнительное событие, без сомнения, взятое из какого-нибудь предания» [Katilius

2008/1938, 61]. Иными словами, превращение в деревья и птиц — более поздние вкрапления в древний сюжет. Эту гипотезу подтверждает и сравнение с индийской сказкой из каталога Березкина, в которой нет соответствующего мотива, и тот факт, что многие литовские сказки были записаны как предания, привязанные к определенным местам (подробнее об этом: [Bagočiūnas 2008, 69]).

В. Е. Добровольская, описывая русские варианты сказки об уже, также отмечает, что они «содержат мотивы, характерные и для этиологических легенд (происхождение кукушки), и для быличек (мотив змеиной свадьбы)», поэтому во многих публикациях жанр этого текста определяется как быличка, этиологическая легенда или апокриф [Добровольская 2015, 92, 93]. Однако в русских текстах «нет тотемного акцента, культа деревьев, нет мотива королевых ужей» [Mitropolskaja 2008/1977].

Болгарский текст о муже-уже, почти в точности повторяющий литовскую сказку (за исключением того, что у пары появляется только одна дочь — *Треперико* 'Осина' и превращает ее в соответствующее дерево не мать, а отец-уж), помещен в разделе «Этиологические легенды» сборника «Болгарская народная поэзия и проза» и озаглавлен «Как произошла осина» [БНПП 7, 154]⁴.

Таким образом, вторая часть сказки представляет собой скорее легенду или миф. Миф этот, несомненно, имеет корни в мировоззрении древних балтов. Как отмечалось выше, для балтов характерно не только особое почитание ужей, но и культ деревьев — священных рощ и отдельных растений (прежде всего дуба). Древнее прусское предание гласит, что в самом главном святилище прусов, Рикойоте, находился священный дуб толщиной в шесть локтей, на котором стояли идолы трех прусских богов — Патоласа, Перкунаса, Патримпаса. По свидетельствам многих средневековых авторов (например, Иеронима Пражского, Претория), дуб был не только местом обращения к богу, но и местом пребывания богов [Beresnevičius 2003, 91, 92]. Очень сильна была у балтов и вера в пребывание в деревьях душ умерших, поэтому превращение в деревья, а также вера в то, что деревья

имеют сердце и кровь, являются типичными для балтов [Bradūnaitė 2008, 154]. Есть свидетельства того, что балты в древности практиковали похороны на деревьях (в связи с этим можно вспомнить миф о Совии, второй попыткой захоронения умершего отца, в котором было именно помещение на/в дерево). По сообщению иезуита Лавинского XVI в., литовцы в Аукштайтии иногда хоронили умерших на деревьях: *Infantes sine baptismo mortuos (solum enim baptismum ex christianae religionis articulis tenent et servant, Christum et de Christo reliqui omnia ignorantes) in tilia, quam sacram appellabant, cadaver infantis reponebant, asserentes huiusmodi nefas esse terrae mandare, propterea quod illa sancta esset* (Младенцев, умерших без крещения (из требований христианской веры они знают и выполняют одно только крещение, а о Христе и других христианских вещах ничего не знают), приносят и поднимают на липу, которую называют священной, поскольку считают, что грех хоронить их в земле, которая святая) [BRMŠ II, 607].

В некоторых аукштайтских сказках упоминается, что умершие люди или их кости поднимаются на деревья [Vėlius 1988, 59].

СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Тема жизни и смерти является ключевой в сюжете этой сказки, и проявляется она в первую очередь в символике главных героев: ужа (символа плодородия и обновления) и ели (вечнозеленого, неумирающего растения). В связи с этим Н. Велюс обратил внимание на символику зеленого цвета: лит. *žaltys* 'уж' образовано от *žalias* 'зеленый' [Fraenkel, 1287], также и имя ужа Жильвинас (в некоторых вариантах Жельвинелис, Жильвитис) имеет корень *žil-*, *žilv-* 'зеленый, зеленосветлый', что также переключается с *želis* 'росток'. Следовательно, *Žilvinas* означает 'большая зеленая змея', *Žilvytis* — 'зеленая лоза, прут', что могло бы быть образом зеленого ужа. Анализируя семантику слова «зеленый» в литовском языке, автор подчеркивает, что «этот эпитет всегда напоминает начавшийся процесс, который не связан со своим корневым словом, так что можно считать, что уж — как и его

⁴ Благодарю И. А. Седакову за указание на этот факт.

синоним змея — представляет первичную, естественную, полную жизнь природы» [Martinkus 2008/1989, 204, 205]. Немаловажно и то, что срединное положение зеленого цвета в цветовом спектре определяет его значение границы между профанным и сакральным, «этим» и «тем», «своим» и «чужим» миром: в литовских обрядах, связанных с переходом, преодолением этих границ, ворота, двери, порог, окна, маркирующие границу, украшались зеленью или растительным орнаментом (или красились в зеленый цвет) и имели эпитет «зеленые». Такое же значение имели и символические посредники в обрядах перехода — зеленый мост, зеленый корабль, зеленый шелк (по которому можно было переправиться в мир мертвых) [Kavaliauskienė 2002, 17]. Видимо, и в рассматриваемой сказке зеленый цвет мог играть двойную роль: как эпитет, обозначающий вегетацию и жизнь, так и магическое превращение, знаменующее переход из одной сферы в другую.

Такую же роль магического посредника в превращениях играет в сказке и огонь: как отмечают Э. Жмуйда и Ю. А. Крикштопайтис, невыполнимые задания, которые Эгле получает от ужа, она может выполнить (по совету старой женщины) только с помощью огня: в огне прядется заколдованная кудель; обувь под воздействием огня изнашивается; а тесто превращается в хлеб [Žmuida 2011, 167; Krikštopaitis 2008/2006, 386]. Таким образом, огонь становится оператором трансформаций.

Учитывая, что главными стихиями в сказке являются земля и вода (уж как властелин водного царства и Эгле как представительница человечества и растущих на земле растений), получается, что вкупе с огнем и воздухом в сюжете задействованы все четыре стихии. Воздух представлен морской пеной, в которую превращается уж после смерти. Следует отметить, что пена в литовской мифологии считается первичным элементом творения мира и в древних поверьях связывается с инкарнацией душ умерших [Astramskaitė 2008/1993, 298]. С семиотической точки зрения превращение детей ужа в птиц было бы более оправданным, завершая круг стихий и трехчастную структуру мира (нижний — океан, вода — царство ужа; средний — земля — царство Эгле; и верхний — воздух, небо — сфера

жизни их детей). Но логика литовского мифа, видимо, преследовала иные цели, не включающие актуализацию трехчастной модели мира.

Надо сказать, что с символикой деревьев коррелирует еще одна очень актуальная для этого сюжета оппозиция — мужской/женский. Все мужские и женские персонажи в сказке четко противопоставлены: Эгле имеет 3 сестер и, как правило, неопределенное количество братьев (в некоторых случаях их 12), которые по отношению к ее замужеству занимают противоположные позиции: в начале сказки сестры на берегу озера уговаривают Эгле принять предложение ужа (чтобы потом его обмануть), а братья, наоборот, выступают против ее воссоединения с мужем и убивают его. Также и роли детей Эгле четко противопоставлены: мальчиков вдвое (или втрое) больше, чем девочек, и они оказываются верными своему отцу, они непреклонны и не выдают тайну, в то же время девочка (единственная дочь Эгле) оказывается слабой предательницей. Соответственно распределяется и символика обозначающих их деревьев: «мужские» деревья — дуб, ясень и береза (в литовском *beržas* ‘береза’ мужского рода и часто является символом юноши) — имеют явно положительную семантику, в то время как коннотации, связанные с осиной, явно отрицательные (см. описание осины как демонологического, проклятого дерева в мифологии славян: [Агапкина 2019]).

Осина, чья древесина не считалась ценной, поскольку плохо горит, использовалась у славян в магической практике (вспомним осиновый кол как средство против нечистых покойников), а ее трепещущая листва нашла отражение в этиологических легендах [БМ, 28]. Близость осины ко всякой нечисти (в том числе, кстати, к змеям) обусловила ее применение в медицинской и апотропеической практике: осина наделялась способностью «забирать» то, что ей близко. С этим можно связать и распространенность проклятий с упоминанием осины [Агапкина 2019, 255].

Ель, являясь, несомненно, женским деревом, имеет двойственную природу: с одной стороны, как вечнозеленое хвойное растение она связывается с символикой

жизни, часто выполняет функцию священного дерева, с другой — тесно связана с де-монологией, оценивается как «бесплодное» дерево [Там же, 105]. В литовской мифологии ель тесно связана с чертом, ла-уме, другими хтоническими персонажами, в том числе змеями [Vėlius 2008/1983, 187]. В белорусской мифологии ель также имеет явно выраженную отрицательную символику, связана с культом умерших [БМ, 159].

В этом смысле семиотически ель близка кукушке, в которую во многих версиях сказки превращается Эгле (существует немало вариантов, в которых Эгле превращает детей в деревья, а сама становится кукушкой). Метаморфоза «скорбящая одинокая женщина → кукушка» вполне ожидаема: как отмечает литовская исследовательница этой сказки Э. Брадунайте,

«...во многих народных сказках, песнях и поверьях женщины превращаются в кукушку из-за скорби, разлученные со своими возлюбленными» [Bradūnaitė 2008, 157]. Подобный мотив распространен в белорусской традиции: это непослушная дочь, скупая сестра, вдова, обиженная мать [БМ, 190]. В балтийской и славянской традициях кукушка связана с хтоническими персонажами, миром мертвых, одиночеством [СД 3, 36–37], наконец, и со змеей: по литовским поверьям, змея имеет явно выраженную птичью природу (табуированное название змеи — «птичка», она похожа на птицу, у нее ноги как у птицы и даже чирикает как птица⁵ [Balkutė 2003, 155–158]).

Опираясь на выделенные оппозиции, семиотическую модель сюжета сказки можно представить следующим образом:

Мифологический уровень Пол персонажей	Нижний мир (вода)	Средний мир (земля)	Верхний мир (небо)
Мужской	Уж	братья Эгле два (три) сына Эгле = деревья: дуб, ясень, береза	сыновья Эгле = птицы — соловей, сокол, ястреб
Женский	старая женщина Эгле	сестры Эгле Эгле = ель дочь Эгле = осина	кукушка — помощница ужа Эгле = кукушка дочь Эгле = зарянка, ласточка, кукушка

Как мы видим, Эгле — единственный персонаж, переходящий через все уровни мира и не только претерпевающий трансформации, но и являющийся их причиной. При этом, как замечает Э. Жмуйда, основной движущей силой в сказке является слово: Эгле дает слово ужу выйти замуж; ужи требуют держать слово; Эгле дает слово вернуться; дети дают слово молчать; слово нарушается; словом (магическим заклинанием) вызывается уж; Эгле словом прокликает своих детей и себя. Имя, обещание, клятва, заклинание — это необычные, магические слова, способные трансформировать действительность [Žmuidā 2011, 164].

МИФОЛОГИЯ И ТЕОГОНИЯ

Такая мифологичность, трансформации героини, а также нетипичный по своему

трагизму конец (напоминающий греческие трагедии) побудили исследователей искать параллели этой сказке в греческой мифологии (см., например: [Martinkus 1989]), а также в других древних традициях: «Нетрудно заметить, что литовские ель и уж (т.е. главные персонажи сказки) по своей мифологической сути близки античным богам плодородия, которые одновременно связаны с судьбой растительности, животного мира и самого человека, с жизнью и смертью, с землей и под-земельем — очевидным мифологическим, образным проявлением жизненных сил земли. Такими были финикийские и ассирийские Адонис и Астарта, фригийские Аттис и Кибела, египетские Озирис и Изиды, греческие Персефона и Аид, Дионис тракийско-фригийского происхождения и многие другие. В природе большинства

⁵ Подробнее о тождестве змея = птица см.: [Цивьян 1984].

этих богов можно обнаружить следы культа деревьев и ужа (змеи). Например, Дионис отождествлялся с вечнозелеными растениями — плющом и сосной, в его честь ставились идолы в виде древесного пня, он считался богом не только винограда, но и всех деревьев (особенно плодовых). И Аттиса символизировала сосна, по поверьям, он после смерти превратился в сосну. Вечнозеленый плющ отождествляется с Осирисом, а его статуи изготавливались из сосны. После смерти тело Осирисаросло в дерево. Дж. Фрезер даже считает, что все эти боги сначала были божествами деревьев и только позже стали связываться с культурными растениями. С другой стороны, Дионис иногда превращается в змею, он якобы и был зачат Зевсом, превратившимся в змею. Со змеей были связаны Деметра, Персефона и другие богини земли» [Velius 2008/1983, 189].

Сходство античных мифов с литовской сказкой проявляется еще и на уровне сюжета: как и литовский уж, Аид похищает Персефону и увлекает ее в свое подземное царство, после чего Персефона возвращается. Это дало основание исследовательнице литовской сказки А. Мартинкус провести параллели между литовской сказкой и греческом мифом о Персефоне, однако ключевой момент сюжета об уже — его убийство — побуждает ее обратиться к другому мифу — о Гее и Уране, разделив сказку на два отдельных сюжета [Martinkus 1989].

Еще дальше идет Г. Береснявичюс, предложивший свою теогоническую трактовку литовской сказки: приводя параллели не только с греческой теогонией, но и с хеттской, он ставит во главу угла не любовную связь героев, а смену поколений богов: первобог Ану в хеттской мифологии получил власть, одолев своего предшественника, еще более раннего бога Алалу; в греческой мифологии Кронос получил власть после оскотления своего отца Урана. Сравнивая способ убийства Жильвинаса и Урана, автор приходит к мысли, что оскотление и расчленение ужа имеют явное сходство, на основании этого предположив, что Жильвинас связан со старшим поколением богов. Таким образом, Эгле становится матерью следующего поколения литовских божеств. На эту мысль его наводит четверка божеств литовского

пантеона, среди которых трое мужского пола и одно — женского (Нандей, Перкунас, Телявель, Жворуна/Медейна): «“Эгле — королева ужей”, оказывается, функционировала как теогонический миф (что, конечно, не исчерпывает других его значений и возможностей прочтения), который упоминает этап смены поколений богов, где Эгле и Жильвинас представляют старое поколение богов, а их дети — то самое новое поколение богов, которое мы находим в пантеоне XIII–XIV веков. Это и теогония, и в то же время — битва богов, титаномахия, где образы Эгле и Жильвинаса являются ключевыми, соединяющими старое и новое поколения богов, а возникновение нового поколения связано с преодолением хтонического начала (явного как в случае Жильвинаса, как Эгле) и установления нового культа четырех главных богов. “Эгле — королева ужей” показывает, как боги получают свои культовые места, как зарождается религиозная идея о репрезентации богов в деревьях, которую мы в исторические времена явно и несомненно видим в источниках. Святилище и лес, святилище и деревья неразделимы в литовском культе» [Beresnevičius 2003, 132].

Соотнесение второго поколения богов с детьми Эгле вызывает сомнение прежде всего потому, что в сравнительно небольшом количестве вариантов детей у главной героини четверо. Как правило, здесь традиционно выступает магическое число 3 (два сына и дочь), что вполне сочетается с логикой сказки (как и в случае с тремя сыновьями: один по каким-то признакам отличается от двух остальных). Однако устойчивое соотнесение ужа с божеством, кажется, имеет все основания. На это, в частности, указывает один текст, записанный на границе Польши и Литвы в форме предания. Место записи (Шюрпилис) особенно тем, что это бывший политический центр ятвягов в VI–VII вв. (по данным раскопок 1955 г.). «У северного подножия кургана простираются озера “Ельник” (*Jegłówek*) и Ельничек (*Jegłoweczek*), объединенные узким протоком. По сей день местные жители указывают, что вода в озере Ельничек розовая — цвета “крови” в качестве подтверждения предания» [Bagočiūnas 2008, 69]. Местные жители здесь показывают

ель, в которую превратилась девушка, здесь же стоят ее дети — Дуб, Ясень, Осина. На дне этого озера был хрустальный замок Жильвинаса [Sauka 2008/1982, 117].

Сам текст в точности повторяет типичный литовский сюжет и, несмотря на то что записан по-польски, имеет явные отсылки к литовской традиции: главная героиня носит имя *Jegla*, а уж называется *bóg jezior litewskich Zaltis* ‘бог литовских озер Жальтис’. Примечателен конец сказки: после убийства «бога Ужа» братья были уверены в своей безнаказанности, но за всем наблюдал Великий Перкунас (называемый в тексте «великим богом над богами»), который появляется в виде голоса с неба и проклинает убийц, превращая их в камни, а детей Эгле и саму ее — в деревья (дуб, ясень, осину и ель). Кончается текст, как и подобает преданию: «До сих пор каждый может увидеть эти красивые деревья, растущие у Шюрпильских озер. Большой валун, в который превратился самый жестокий брат, сокрыт в гравовом лесу, чтобы его людские глаза не видели. Рядом с ним лежит камень поменьше. Это второй брат Эгле, также жестоко наказанный Перкунасом» [EŽK IV, 235].

Возвращаясь к проблеме происхождения текста, заметим, что именно он с большими основаниями может претендовать на аутентичность, поскольку в нем явным образом отражена божественная природа ужа, которую многие исследователи пытаются реконструировать. Его периферийное положение (на границе Польши и Литвы) по сравнению с основным массивом литовских текстов служит еще одним доказательством аутентичности: известно, что именно в пограничных областях (а иногда и на другом языке) лучше сохраняются многие древние артефакты. И конечно, немаловажно то, что эта периферийная область имеет отношение к древней ятвяжской культуре.

Но вспомним про индийские и балканские тексты, поражающие своим сходством с литовским. Как, учитывая это, можно ответить на вопрос о происхождении сюжета об Эгле? Для ответа обратимся к широким типологическим параллелям.

ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Если мы посмотрим на типологию этого сюжета шире — как на историю сексуальных отношений между женщиной и змеем,

то обнаружим широкую географию этих сюжетов в мифологиях различных народов. По данным Березкина, сюжет F30 «Любовник-уж» широко распространен в Африке, Южной Америке и Азии. Если сопоставить все эти варианты, то можно выделить общую часть: змей вступает в половую связь с девушкой/женщиной, об этом узнают люди и убивают змея, женщина либо тоже умирает, либо становится змеей, либо приобретает какие-то необыкновенные свойства (например, становится шаманом), или необычными становятся ее дети. В большинстве сюжетов упоминаются дети, иногда их функция в сказках является основной. Как уже упоминалось выше, по поверьям южных славян, дети, рожденные от связи женщины со змеем, становятся могущественными существами — юнаками. В японской сказке женщина от связи со змеей родила трех дочерей, которые стали жрицами первого храма Харимузу [Mugiyama 2009, 32–33].

А. Бер-Глинка, собравший богатый материал о змее как половом партнере человека, отмечает: «Несомненно, что змея, в некоторых культурах, возбуждает мощный генитальный (т.е. фаллический. — А. Б.-Г.) символизм», — пишет Б. Мундкур. В этом отчасти кроется символика змеи как символа плодородия [Mundkur 1983, 172–173]; в этом же, следует полагать, отчасти скрывается функция змеи как сексуального партнера человека. Однако <...> интимный процесс в сказках и в этнографическом материале никогда не описывается, следовательно, он не главный. Не предполагаемая “интимная связь” с человеком, а именно брачная роль, способность давать потомство является ключевой функцией змеи» [Бер-Глинка 2016, 557].

То же самое подчеркивает в своей книге Г. Бересневичюс, говоря о Жильвинасе: «Попытаемся понять, какую функцию выполняет в сказке Жильвинас, к какой сфере он принадлежит и каковы могут быть его отношения с богами и теогониями. Я бы сказал, что это функция оплодотворения. Именно по этой причине он похищает Эгле — чтобы иметь с ней детей» [Beresnevicius 2003, 80].

Мотив убийства змея здесь, как и в сказке об Эгле, является ключевым: в большинстве сюжетов об отношениях

женщины и змеи змею разрубают/убивают (и это может быть, рассматривая змею как фаллический символ, как метафорой кастрации, так и по сути — прекращения ее жизненной силы). Но, несмотря на убийство, жизненная сила змея не иссякает и от него рождаются другие могущественные персонажи, иногда целые народы/виды или все человечество / животные. Например, в кхмерской сказке от союза змея и женщины рождаются змеи, дающие начало всем видам змей в мире [Березкин]. В Японии записана сказка, в которой сын змеи становится знаменитым воином или монахом, в другой версии он включается в генеалогии древних и знатных родов, претендующих на происхождение от змея [Ikeda 1971, № 411С, 103–104]. В восточноафриканской сказке от змеи родился мальчик, который не говорил, но когда он вырос и увидел змею, он заговорил и стал основателем племени рода *gitsi* [Jensen 1959, 54–55]. В легенде об индейском племени от змея женщина рождает двоих близнецов *Wani* (Утренняя звезда) и *Yawewa* (Вечерняя звезда) [Melatti 1984, 110–111].

Нередки и упоминания о том, что змея, давшая начало народу или людям с особыми способностями, имела божественную природу: индейцы арапахо считают, что их предком была анаконда *Dia Pino* [Chernela, Leed 2003, 46–48]. В одном древнем японском мифе змей, сын которого стал знаменитым воином, был богом *Takamio*, которому поклоняются в краю Хюга [Березкин].

Следует отметить, что вне зависимости от концовки сказок с подобным сюжетом в 100% случаев змея убивают, но в большинстве версий он окончательно не умирает, даже если его съедают. В таких случаях он иногда перерождается необычным образом: женщина, съевшая его, изрыгает множество змей, либо он ждет другое превращение: например, он вырастает в дерево или появляется на небе и становится Млечным Путем, как в сказке из Амазонии [Reichel-Dolmatoff 1968, № 4, 200]. Таким образом, в сказках народов мира змея изображается как бессмертное существо, чья жизненная сила проявляется в особой плодовитости. Сюда же можно отнести и сюжеты о бессмертии змей (они не умирают, а только меняют свою кожу, все время трансформируются,

например, прожив определенное количество лет, змея становится огненной, летающей и т.п.).

Учитывая эту функцию змея, его роль прародителя мира представляется вполне обоснованной. Подобные космогонические сюжеты также встречаются в мировых мифологиях. В системе Березкина тип I43A представляет собой сюжет о космическом змее, который со всех сторон обвивает землю или держит небо. Иногда его ассоциируют с Млечным Путем или радугой. Согласно финикийскому представлению, верхний океан соединяется с океаном подземным и вместе они образуют космический поток, знаком которого является свернувшийся в круг змей, пожирающий свой собственный хвост [Циркин 2000, 147, 400]. В ассирийской мифологии Млечный Путь назывался «Змеиной рекой» [Allen 1899, 475]. В индонезийской мифологии Млечный Путь считается «кольцом вокруг мира» и отражением Мирового Змея. Там считается, что «сперва земля покоилась на голове (змея) *Naga Padoha*; тот устал, сбросил ее, земля утонула» [Marsden 1811, 385]. Болгары также верили, что землю обвивает огромный змей либо небо и земля скреплены сверху огромным змеем [Стойнев 2006, 139]. Сходные мотивы мы находим в скандинавской мифологии [Младшая Эдда 1970, 31]. В индуизме тысячеголовый змей Шеша поддерживает землю; в конце каждой калпы уничтожает вселенную ядовитым огнем; по народным поверьям, землетрясения вызываются его зевотой. По представлениям индейских народов, землетрясения происходят оттого, что змей, опоясывающий мир, кусает себя за хвост [Хаттон 1925, 123; Западова 1977, 144–145; Огнева 1982б, 508].

В различных мифологиях божество в образе змеи является причиной не только землетрясений, но и дождя и грома. В верованиях африканских пигмеев радужный змей отождествляется с создателем *Mungu*; во время грозы молния — его хвост [Abrahamsson 1951, 116]. В сербском фольклоре Ала — змееподобный демон непогоды, руководивший тучами [Маринковић 1974, 159]. Румыны также считали, что грозу вызывают змеи [Голант 2008, 314], ср. польские поверья, что грозы и ливни происходят оттого, что змей шевельнет хвостом [Гура 1997].

Отдельную группу поверий составляют мотивы «змея — радуга». Многие народы верят, что радуга — это змееподобное божество. Например, у западноафриканских народов радуга — это змееподобный бог дождя и грозы *Gajjimare* [Tremearne 1913, 112]. На Фиджи радуга исходит из змеи *Ratumaibulu* (божества солнца и плодородия) [Johnston 1921, 64]. Согласно меланезийским верованиям, днем змея отражается в виде радуги, ночью она Млечный Путь, она же удерживает землю с окружающей землю водой [Elmberg 1968, 207]. Здесь можно вспомнить, что Гомер также связывает змею или дракона с радугой, которую Зевс поместил в облаках [Хом, Ил, 11: 26–28]. Образ змеи = радуги нашел отражение и в славянских верованиях: боснийцы и сербы представляли себе радугу в виде змея *ажда*, который пьет воду, перекачивая ее в тучи [Янкович 1951, 41; Гура 1997, 289–290]. Подобные верования имеют русские, белорусы и украинцы [Гура 1997, 289–290]. Зафиксированы и соответствующие названия радуги: укр. *цмок*, рус. *смok*, блр. *смok*, *цмок* 'дракон', болг. *смok* 'уж' и т.д. [Толстой 1997, 190–191].

Змей, соединяющий землю и небо в образе радуги, становится мостом между мирами, и эта метафора нашла отражение в фольклоре народов мира. Например, на индонезийском острове Флорес считается, что разноцветные змеи образуют радужный мост, по которому в мир мертвых поднимаются души [Bader 1971, 950–951]. В Центральной Амазонии радуга также считается ртом огромной змеи, в который входят души умерших, направляясь в загробный мир на небе [Nimuendaju 1948, 265].

Помимо того, существуют представления, что радуга состоит не из одной змеи, а из нескольких или двух змей, самца и самки (Конго: [Chaplin 1959, 153]). Например, африканские народы верят, что в воде живет змея с двумя головами — самца и самки; когда небо с землей враждуют, змея выгибается в воздухе между ними, это радуга [Jacobson-Widding 1991, 184]. Часто пол различается по цвету: красный цвет радуги соответствует мужскому полу, синий — женскому [Chaplin 1959, 153]. Африканский змей, бог дождя и грома *Gajjimare*, также двупол, красная полоса — мужчина, синяя — женщина

[Tremearne 1913, 112]. В Меланезии считается, что даже целое семейство змей составляет радугу: самец — красный, самка — желтая, сын — зеленый, дочь — голубая [Aufenanger 1968, 148]. Точно так же в Древнем Китае радужная полоса светлых цветов считалась самцом дракона, а темная полоса — самкой дракона [Рифтин 1980, 654].

Здесь мы видим интересную гендерную дихотомию в мифологеме змеи: поскольку змея отождествляется с землей и ее плодородием, в фольклоре как у литовцев, так и у других народов ее склонны ассоциировать с богиней-матерью. Об этом писали М. Гимбутене и Н. Лауринкене и многие другие исследователи. Н. Лауринкене обосновывает выводы о змеином женском божестве ссылкой на мифологию других народов: «Религия Богини-Матери, Богини Земли, с древних времен была связана с культом змеи. Такая тенденция — связь земных божеств с хтоническими животными — наблюдалась в самых архаичных культурах мира. <...> Для архаического хтонического периода греческой мифологии, характеризующегося почитанием земли и Богини-Матери, змея была типичной представительницей этого греческого хтонизма. <...> Богини-змеи или богини со змеиными атрибутами известны также в древнеегипетской, шумеро-аккадской и китайской культурах. Следует отметить, что культ змей характерен для тех культур, которые еще не испытали влияния индоевропейцев или вообще не были генетически связаны с этой культурой» [Laurinkienė 2004a, 285].

Однако, говоря о литовской богине земли Жемине, она признает, что «о внешности и атрибутах Жемины как богини не зафиксировано никаких данных ни в фольклоре, ни в письменных источниках» [Там же].

Тем временем источники содержат много сведений о мужских божествах, почитаемых в образе змеи: вспомним упомянутых выше Жемининкасов, Патримпаса, домашних богов Пагирнисов. Мифологии народов мира подтверждают предположение о том, что змей — это преимущественно мужской персонаж. В каталоге Березкина очень мало сюжетов, где змея как главный герой имеет явно женскую природу (например, о змее-хозяйке), но

в качестве второстепенного персонажа она встречается довольно часто: например, в змею превращается жена главного героя или рождает дочь-змею. Так что полностью «списать со счетов» змею женского пола мы не можем. Тем более что и в литовском языке, и во многих других есть эквиваленты «змеи» и «ужа» и соответствующие им мифологемы. А.В. Гура также отмечает амбивалентность змеи: «В ряде случаев наблюдается тенденция к преодолению подобной семантической двойственности образа змеи, что приводит к появлению противопоставленных друг другу змеиных персонажей — мужского, воплощающего в себе положительное начало, и женского, отрицательного (уж-покровитель и змея-вредительница, змеи и “хала” или “лама”）」 [Гура 1997, 358].

Это подтверждают и данные литовского языка: безобидное существо, которому поклонялись и которого держали дома, называется словом мужского рода *žaltys* ‘уж’, а ядовитая и опасная рептилия, укусы которой могут быть смертельными, называется словом женского рода *gyvatė*.

Г. Береснявичюс отождествляет героиню сказки Эгле с «матерью богов» или «Богиней-матерью», т.е. партнершей ужа, который, как мы уже видели, имеет божественную природу. Таким образом, можно сказать, что Эгле представляет собой женскую часть той же мифологемы, ее вторичную функцию, а Жильвинас, т.е. уж, олицетворяет мужскую изначальную творческую силу. Учитывая важную роль Эгле в трансформациях, показанную выше, можно утверждать, что она наравне с Жильвиномасом занимается творением мира.

Хотя первоэлементом во многих мифологиях мира является мужской пол, как и представление о высшем Боге вообще, логично было бы предположить, что первоэлемент не должен относиться к какому-либо полу или должен заключать в себе оба начала. Намеки на это мы также находим в мифах. В Бразилии Млечный Путь представляют в виде двух змей: звездная, светящаяся часть — радужный удав, мужское начало, а темная часть — анаконда, женское начало; цикл нисхождения с неба оплодотворяющей силы отмечен движением Млечного Пути, понимаемым как движения извивающихся змей [Reichel-Dolmatoff 1968, № 4].

* * *

Принимая во внимание данные всех вышеперечисленных традиций, можно сказать, прежде всего, что мифологема змеи/ужа и ее космогонические и теогонические мотивы представляют собой явную универсалию, поскольку невозможно представить себе пути заимствования, связывающие столь отдаленные географически традиции Южной Америки, Африки, Европы и Азии. Эти универсальные представления о божестве — создателе мира в виде символической фигуры оплодотворяющего змея-самца, также поддерживают идею, высказанную Г. Береснявичюсом о Жильвинасе как изначальном боге в литовской сказке об Эгле — королеве ужей.

Что же касается истории конкретного сюжета о королеве ужей, можно предположить его индоевропейское происхождение. Также можно согласиться с мыслью Г. Береснявичюса о едином балто-фракийском мифологическом пространстве и осколках его, которые мы наблюдаем в Болгарии, Сербии (отчасти Молдавии), Латвии и Литве. В странах Балтии сюжет получил развитие благодаря ярко выраженному культу ужа и деревьев, сохранившемуся гораздо дольше, чем в соседних странах, из-за позднего принятия христианства. На Балканах, как мы видим по отрывочным мифологическим сюжетам, мотив связи ужа с женщиной и их необыкновенного потомства также оказывается довольно сохранным.

Проделанный семиотический и структурный анализ текста позволяет отнести сказку «Эгле — королева ужей» к жанру этиологической легенды, на что также указывает, в частности, фиксация аутентичного текста в области древнего ятвяжского поселения. Главный семиотический аспект сюжета сосредоточен на идее трансформации, перехода героев из одного состояния в другое. Поскольку, как мы выяснили, речь идет о божественных персонажах, можно сказать, что в тексте об Эгле отражается теогонический сюжет: происхождение божеств-деревьев из обожествляемых рептилий (вспомним ранние свидетельства о культе деревьев у балтов, упомянутые в первой части статьи). Возможно, именно этим объясняется появление деревьев, а не птиц в этом сюжете у балтов.

Источники и материалы

Березкин — Березкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. URL: <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>

БМ — Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік / С. Сянько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч. Мінск: Беларусь, 2004.

БНПП 7 — Българска народна поезия и проза. София: Български писател, 1983. Т. 7.

Голант 2008 — Голант Н. Г. Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. Памяти Г. П. Клепиковой. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2008. С. 271–322.

Западова 1977 — Западова Е. А. Волшебная арфа: Сказки народов Бирмы / Сост. Е. Западовой. М.: Худож. лит., 1977.

Зограф — Зограф Г. А. Сказки Центральной Индии. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=144412&p=38> (дата обращения: 28.01.2023).

Маринковић 1974 — Маринковић Р. Борба против града у Драгачеву: (Обичаји, обреди, веровања и мађијске радње) // Зборник радова Народног музеја. Књ. 5. Чачак: Народни музеј, 1974. С. 145–175.

Младшая Эдда 1970 — Младшая Эдда / Изд. подгот. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Л.: Наука, 1970.

Огнева 1982 — Огнева Е. Д. Тибетская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Сов. энцикл., 1982. С. 506–511.

Рифтин 1980 — Рифтин Б. Л. Китайская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. энцикл., 1980. С. 653–662.

СД 3 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. К (Круг) — П (Перепелка). М.: Междунар. отношения, 2004.

Смирнов 1987 — Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича: Пер. с серб.-хорв. / [Сост., предисл., и прим. Ю. Смирнова]. М.: Худож. лит., 1987.

Стойнев 2006 — Стойнев А. Б. Българска митология: Енциклопедичен речник. Второ доп. изд. / Съст. А. Стойнев. София: Захарий Стоянов, 2006.

Циркин 2000 — Циркин Ю. Б. Мифы Финикии и Угарита. М.: РИК Русанова: Астрель: АСЕ, 2000.

Abrahamsson 1951 — Abrahamsson H. The Origin of Death. Studies in African Mythology. Uppsala: Theological Faculty of the University of Uppsala, 1951.

Allen 1899 — Allen R. H. Star-Names and Their Meanings. New York; Leipzig, etc.: G. E. Stechert, 1899.

Aufenanger 1968 — Aufenanger H. Notes on the culture of the Kuli in the Western Highlands of New Guinea // Asian Folklore Studies. 27 (1). P. 147–155.

Bader 1971 — Bader H. Der Regenbogen in der Auffassung der Florinsens // Anthropos. 66 (5–6). S. 947–955.

Balkutė 2003 — Balkutė R. Gyvatė lietuvių tautosakoje // Tautosakos darbai. XIX (XXVI). 2003. P. 132–149.

BRMŠ I–IV — Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. Vilnius. T. I: 1996; T. II: 2001; T. III: 2003; T. IV: 2005.

Chaplin 1959 — Chaplin J. H. A preliminary note on the rainbow in Africa South of the Sahara // Ethnos. 24 (3–4). P. 151–171.

Chernela, Leed 2003 — Chernela J. M., Leed E. J. The deficit of history: terms of violence in an Arapaço myth complex from the Brazilian Northwest Amazon // Language and Social Identity, ed. Richard K. Blot. New York: Bergin & Garvey, 2003. P. 39–56.

Elmberg 1968 — Elmberg J. — E. Balance and Circulation. Aspects of Tradition and Change among the Meiprat of Irian Barat. Stockholm: The Ethnographic Museum, 1968.

Elwin 1944 — Elwin V. Folk-Tales of Mahakoshal. London: Oxford University Press, 1944.

EŽK I–III, V–VI — Pasaka „Eglė žalčių karalienė“. T. 1: Lietuvių variantai; T. 2: Latvių variantai; T. 3: Finių, slavų, romanų, tiurkų variantai; T. 5, 6: Variantai grožinėje literatūroje / Sudarė ir parengė L. Sauka. Vilnius: LLTI, 2007–2013.

Fraenkel 1955 — Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg: Göttingen, 1955.

Hutton 1925 — Hutton J. H. Some astronomical beliefs in Assam // Folk-Lore. 36 (2). P. 111–131.

Jacobson-Widding 1991 — Jacobson-Widding A. The encounter in the water mirror // Body and Space. Symbolic Models of Unity and Division in African Cosmology and Experience. Uppsala. Uppsala Studies in Cultural Anthropology 16. 1991. P. 177–216.

Jensen 1959 — Jensen A. E. Altvölker Süd-Äthiopiens. Herausgegeben von Ad. E. Jensen. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959.

Јанковић 1951 — Јанковић Н. Астрономија у преданима, обичајима и умотворинама срба. Београд: Српска академија наука, 1951.

Loewenstein 1961 — Loewenstein J. Rainbow and serpent // Anthropos. 56 (1–2). P. 31–40.

Maruyama 2009 — Maruyama A. Some characteristics of origin myths of Okinawa // The 3rd International Conference on Comparative Mythology. Tokyo: Kokugakuin University. Preprint, 2009. P. 32–34.

Melatti 1984 — Melatti J. C. A origem dos Brancos no mito de Shoma Wetsa // Anuario Antropológico. 1984. 84. S. 109–173.

Nimuendaju 1948 — Nimuendaju C. The Mura and Piraha // Handbook of South American Indians. Vol. 3. Washington: United States Government printing office, 1948. P. 255–269. (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology; Bull. 143).

Reichel-Dolmatoff 1968 — *Reichel-Dolmatoff Desana* G. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés. Bogotá: Universidad de los Andes, 1968.
Tremearne 1913 — *Tremearne A. J. N.* Hausa Superstitions and Customs. London: John Bale, sons & Danielsson, 1913.

Исследования

Агапкина 2019 — *Агапкина Т. А.* Деревья в славянской народной традиции: Очерки. М.: Индрик, 2019.

Бер-Глинка 2016 — *Бер-Глинка А. И.* Змея как сексуальный и брачный партнер человека: (Еще раз о семантике образа змеи в фольклорной традиции европейских народов) // Культурные взаимодействия. Динамика и смыслы: Сб. ст. в честь 60-летия И. В. Манзуры. Кишинев: Stratum plus, 2016.

Греймас 2021 — *Греймас А. Ю.* В поисках народной памяти // Греймас А. Ю. О богах и людях: исследования по литовской мифологии. В поисках народной памяти. М.: Индрик, 2021

Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997.

Добровольская 2015 — *Добровольская В. Е.* История фиксации сказки «Жена ужа» (425 М) у русских // Традиционная культура. 2015. № 4 (60). С. 90–98.

Толстой 1997 — *Толстой Н. И.* Избранные труды. Т. 1: Славянская лексикология и семасиология. М.: Языки русской культуры, 1997.

Топоров 2006 — *Топоров В. Н.* Еще раз о неврах и селлах в общепалтийском этноязыковом контексте (народ, земля, язык, имя). Из истории и.-евр. **neur-*: **sel-* (неумирающая память об одном балтийском племени) // Балто-славянские исследования. М.: Наука, 2006. Т. XVII. С. 15–75.

Цивьян 1984 — *Цивьян Т. В.* Змея = птица: к истолкованию тождества // Фольклор и этнография. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984.

Astramskaitė 2008/1993 — *Astramskaitė D.* Ados Martinkus studija apie Eglę // EŽK IV. P. 291–302.

Bagočiūnas 2008 — *Bagočiūnas S.* “Eglė žalčių karalienė”: pasakos topografijos paieškos // Tautosakos darbai XXXVI. 2008. P. 64–72.

Balys 2008/1951 — *Balys J.* Žalčio pasaka Indijoje // EŽK IV. P. 73–79.

Balys 2008/1967 — *Balys J.* Dar apie Eglės pasaką // EŽK IV. P. 84–85.

Balys 2008/1987 — *Balys J.* Moterys ir gyvatės (žalčiai) // EŽK IV. P. 86–97.

Beresnevičius 2003 — *Beresnevičius G.* “Eglė žalčių karalienė” ir lietuvių teogoninis mitas: religinėistorinė studija. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003.

Bradūnaitė 2008 — *Bradūnaitė E.* “Jei užmuši gyvatę, saulė verks” // EŽK IV. P. 131–165.

EŽK IV — Pasaka “Eglė žalčių karalienė”. T. 4: Tyrinėjimai, kitos žinios / Sudarė ir parengė L. Sauka. Vilnius: LLTI, 2008.

Katilius 2008/1938 — *Katilius V.* “Eglės žalčių karalienės” pasaka // EŽK IV. P. 47–72.

Kavaliauskienė 2002 — *Kavaliauskienė A.* Žalios spalvos simbolika lietuvių liaudies pasailėžiūroje // Liaudies kultūra. 2002. № 3. P. 8–23.

Krikštopaitis 2008/2006 — *Krikštopaitis J. A.* Archajinio teksto užuominos // EŽK IV. P. 381–404.

Laurinkienė 2004 — *Laurinkienė N.* Gyvatė, Žemė, Žemyna: vaizdinių koreliacija nominavimo ir semantikos lygmenyje // Lituanistika šiuolaikiniame pasaulyje. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2004. P. 278–286.

Martinkus 2008/1989 — *Martinkus A.* Eglė žalčių karalienė: viena lietuvių pasaka [Eglė, la reine des serpents: un conte lithuanien] // EŽK IV. P. 202–275.

Mitropolskaja 2008/1977 — *Mitropolskaja N.* Tarptautiniai kontaktiniai ryšiai pasakų žanre // EŽK IV. P. 166–183.

Nepokupnas 2008 — *Nepokupnas A.* Iš pasakų ir legendų // EŽK IV. P. 199–201.

Sauka D. 2008/1982 — *Sauka D.* Žalčio pasaka // EŽK IV. P. 107–117.

Sauka 2008 — *Sauka L.* Pasaka “Eglė žalčių karalienė” tyrinėjimų akiratyje // EŽK IV. P. 13–46.

Vėlius 1983 — *Vėlius N.* Pasakos „Eglė — žalčių karalienė” mitiškumas // Būtis ir laikas. Vilnius, 1983. J. P. 53–72

Vėlius 1988 — *Vėlius N.* Kaip baltai laidojo mirusiuosius // Kultūros barai. 1988. № 1. P. 56–59.

Žmuida 2011 — *Žmuida E.* “Eglė žalčių karalienė”: gyvybės ir mirties domenai // Tautosakos darbai XLII. 2011. P. 159–169.

© M. B. Завьялова, 2023

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Завьялова М. В. <https://orcid.org/0000-0003-0613-0028>

Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН: Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а; тел.: +7 (495) 938-17-80; e-mail: mariazavyalova@gmail.com

Egle, the Queen of Serpents: On the Theogony and Cosmogony of the Snake

Maria V. Zavyalova

(Institute of Slavic Studies, RAS: 32a, Lenin av., Moscow, 119991, Russian Federation)

Summary. The snake or grass-snake (zmeia or uzh) is one of the most popular mythologemes around the world, whose origins date back to ancient times. In the Baltic religion, the snake cult was preserved until recently, thanks to the late adoption of Christianity and a very persistent pagan tradition. Echoes of these myths are numerous in the well-known Lithuanian fairy-tale “Eglė — the Queen of Serpents.” Many researchers define its genre as a legend or myth. Despite the large number of works devoted to this tale, it still poses many questions to researchers. This article is an attempt to answer some of them. It considers the most ancient information about the serpent cult among the Balts and includes a detailed analysis of the text, discussing its structural, semiotic, areal, and typological aspects. Based on this, the author draws conclusions about the possible origin of the plot, as well as, in a broader sense, the snake/grass-snake mythologeme in the theogonic aspect. Parallels in the mythologies of various peoples of the world are considered, and the dichotomy *snake/grass snake* takes on special significance. Grounds are presented to assert that the theogonic and cosmogonic role of the snake can be considered universal, while the particular plot about the wife of the grass snake is of Indo-European origin with a special development in the Balto-Balkan area.

Key words: Lithuanian folklore, Baltic mythology, fairy-tale, snake mythology, serpent cult, semiotics, typology, text structure, “Eglė — the Queen of Serpents”.

Acknowledgment. The research was conducted within the framework of the Russian Science Foundation grant No. 22–18–00365 “Semiotic models in cross-cultural space: Balcano-Balto-Slavica.” URL: <https://rscf.ru/project/22-18-00365/>

Received: February 12, 2023.

Date of publication: November 25, 2023.

For citation: Zavyalova M. V. Egle, the Queen of Serpents: On the Theogony and Cosmogony of the Snake. *Traditional Culture*. 2023. Vol. 24. No. 24. Pp. 73–90. In Russian.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.4.006>

References

Agapkina T. A. (2019) Dere'ya v slavyanskoi narodnoi traditsii: Ocherki [Trees in the Slavic Folk Tradition: Essays]. Moscow: Indrik. In Russian.

Astramskaitė D. (2008/1993) Ados Martinkus studija apie Eglę [Ada Martinkus' Study of Eglė] In: EŽK. Vol. 4. Pp. 291–302. In Lithuanian.

Bagočiūnas S. (2008) “Eglė žalčių karalienė”: pasakos topografijos paieškos [“Eglė — the Queen of Serpents”: Searches for the Topography of a Fairy Tale]. *Tautosakos darbai* [Folklore Works]. 2008. Vol. 36. Pp. 64–72. In Lithuanian.

Balys J. (2008/1951) Žalčio pasaka Indijoje [The Tale of the Serpent in India]. In: EŽK. Vol. 4. Pp. 73–79. In Lithuanian.

Balys J. (2008/1967) Dar apie Eglės pasaką [More About Eglė's Tale]. In: EŽK. Vol. 4. Pp. 84–85. In Lithuanian.

Balys J. (2008/1987) Moterys ir gyvatės (žalčiai) [Women and Snakes (Grass Snakes)]. In: EŽK. Vol. 4. Pp. 86–97. In Lithuanian.

Ber-Glinka A. I. (2016) Zmeya kak seksual'nyi i brachnyi partner cheloveka. (Eshche raz o semantike obraza zmei v fol'klornoj traditsii evropejskikh narodov) [The Snake as a Sexual and

Marital Partner of Man (Once Again About the Semantics of the Image of a Snake in the Folklore Tradition of European Peoples)]. In: Kul'turnye vzaimodeistviya. Dinamika i smysly: Sb. st. v chest' 60-letiya I. V. Manzury [Cultural Interactions. Dynamics and Meanings: Collection of Articles in Honor of the Sixtieth Anniversary of I. V. Manzura]. Kishinev: Stratum plus. In Russian.

Beresnevičius G. (2003) “Eglė žalčių karalienė” ir lietuvių teogoninis mitas: religinė istorinė studija. [“Eglė — the Queen of Serpents” and Lithuanian Theogonic Myth: A Religious Historical Study]. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas. In Lithuanian.

Bradūnaitė E. (2008) “Jei užmuši gyvatę, saulė verks” [“If You Kill a Snake, the Sun Will Cry”]. In: EŽK. Vol. 4. Pp. 131–165. In Lithuanian.

Dobrovol'skaya V. E. (2015) Istoriya fiksatsii skazki “Zhena uzha” (425 M) u russkikh [History of Recording the Folktale “The Grass-Snake's Wife” (425 M) Among Russians] *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional culture]. 2015. Vol. 16. No. 4. Pp. 90–98. In Russian.

Greimas A. Yu. (2021) O bogakh i lyudyakh: issledovaniya po litovskoi mifologii. V poiskakh narodnoi pamyati [On Gods and Men: Studies in

Lithuanian Mythology: In Search of Folk Memory]. Moscow: Indrik. In Russian.

Gura A. V. (1997) Simvolika zhivotnykh v slavyanskoi narodnoi traditsii [The Symbolism of Animals in the Slavic Folk Tradition]. Moscow: Indrik. In Russian.

Katilius V. (2008/1938) “Eglės žalčių karalienės” pasaka [The Fairy-Tale “Eglė — the Queen of Serpents”]. In: EŽK. Vol. 4. Pp. 47–72. In Lithuanian.

Kavaliauskienė A. (2002) Žalios spalvos simbolika lietuvių liaudies pasaulėžiūroje [Symbolism of the Color Green in the Worldview of the Lithuanian People]. *Liaudies kultūra* [Folk Culture]. 2002. No. 3. Pp. 8–23. In Lithuanian.

Krikštopaitis J. A. (2008/2006) Archajinio teksto užuominos [Archaic Text Clues]. In: EŽK. Vol. 4. Pp. 381–404. In Lithuanian.

Laurinkienė N. (2004) Gyvatė, Žemė, Žemyna: vaizdinių koreliacija nominavimo ir semantikos lygmenyje [Snake, Earth, Zemina: Correlation of Images at the Level of Naming and Semantics]. In: *Lituanistika šiuolaikiniame pasaulyje* [Lithuanian Studies in the Modern World]. Pp. 278–286. In Lithuanian.

Martinkus A. (2008/1989) Eglė, la reine des serpents: un conte lithuanien [“Eglė — the Queen of Serpents”: A Lithuanian Tale]. In: EŽK. Vol. 4. Pp. 202–275. In French.

Mitropolskaja N. (2008/1977) Tarptautiniai kontaktiniai ryšiai pasakų žanre [International Contacts in the Genre of Fairy-Tale]. In: EŽK. Vol. 4. Pp. 166–183. In Lithuanian.

Nepokupnas A. (2008) Iš pasakų ir legendų [From Fairy Tales and Legends]. In: EŽK. Vol. 4. Pp. 199–201. In Lithuanian.

Sauka L. (ed.) (2008) Pasaka “Eglė žalčių karalienė” tyrinėjimų akirtyje [The Fairy-Tale

“Eglė — the Queen of Serpents” in Light of Research]. In: EŽK. Vol. 4. Pp. 13–46. In Lithuanian.

Tolstoj N. I. (1997) Izbrannye trudy. T. I. Slavyanskaya leksikologiya i semasiologiya [Selected Works. T. I. Slavic Lexicology and Semasiology]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury. In Russian.

Toporov V. N. (2006) Eshche raz o nevrakh i selakh v obshchebaltiiskom etnolyazykovom kontekste (narod, zemlya, yazyk, imya). Iz istorii i.-evr. *neur-: *sel- (neumirayushchaya pamyat' ob odnom baltiiskom plemeni) [Once Again About the Neuros and Sels in the General Baltic Ethno-Linguistic Context (People, Land, Language, Name). From the History of i.-e. *neur-: *sel- (The Undying Memory of a Baltic Tribe)]. In: *Balto-slavyanskies issledovaniya* [Balto-Slavic Studies]. Vol. 17. Pp. 15–75. In Russian.

Tsiv'yan T. V. (1984) Zmeya = ptitsa: k istolkovaniyu tozhdestva [A Snake = a Bird: On the Interpretation of an Identity]. In: *Folklor i etnografiya* [Folklore and Ethnography]. Leningrad: Nauka. In Russian.

Vėlius N. (1983) Pasakos “Eglė — žalčių karalienė” mitiškumas [The Mythicity of the Fairy Tale “Eglė — the Queen of Serpents”]. In: *Būtis ir laikas* [Being and Time]. Pp. 53–72. In Lithuanian.

Vėlius N. (1988) Kaip baltai laidojo mirusiuosius [How the Balts Buried the Dead]. *Kultūros barai* [Fields of Culture]. 1988. No. 1. Pp. 56–59. In Lithuanian.

Žmuida E. (2011) “Eglė žalčių karalienė”: gyvybės ir mirties domenai [“Eglė — žalčių Karalienė”: The Domain of Life and Death]. *Tautosakos darbai* [Folklore Works]. 2011. Vol. 42. Pp. 159–169. In Lithuanian.

© M. V. Zavyalova, 2023

ABOUT THE AUTHOR

Maria V. Zavyalova <https://orcid.org/0000-0003-0613-0028>

E-mail: mariazavyalova@gmail.com

Tel.: +7 (495) 938-17-80

32a, Lenin av., Moscow, 119991, Russian Federation

PhD in Philology, Senior Researcher, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Science



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)