

«нерегулярность» представляет конечное *-ти*, которое не перешло в *-дз* или *-ц* (закономерно было бы **Æфсæдз* или **Фысæдз*). Наше древнее имя удержало конечное *-ти*, и этот факт в любом случае нужно объяснять. Но перед нами название сакрального характера, а поэтому указанный закон перехода *-ти* в *-дз* или *-ц* мог «промолчать».

Или, может быть, в *Апсати* // *Афсати* следует видеть заимствованное древнеиндийское *Paśupati*. Не исключено, что перед нами пример еще одного сепаратного индо-скифского (осетинского) схождения.

Примечания

- ¹ *Март Н. Я.* Ossetica — Japhetica. — Изв. Российской Академии наук. Пг., 1918, 1073—1074; *Он же.* Фрако-армянский *Sabadios-aswat* и сванское божество охоты. — Изв. Российской Академии наук. СПб., 1912.
- ² *Чурсин Г. Ф.* Культ охоты у кавказских народов. — Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. Л., 1929, № 5, 17.
- ³ *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949, I, 300.
- ⁴ *Абаев В. И.* Проблемы нартского эпоса. — Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957, 29—30.
- ⁵ *Абаев В. И.* Thraco-scythica. — В кн.: В чест на академик Владимир Георгиев. Езиковедски проучвания. С., 1980, 107.
- ⁶ *Крупнов Е. И.* О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа. — В кн.: Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969, 32.
- ⁷ *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М., 1882, ч. 2, 244—245.
- ⁸ *Бессонова С. С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983, 88.
- ⁹ Там же, 92—93.
- ¹⁰ *Bhattacharji S.* The Indian Theogony. A comparative study of Indian mythology from the Vedas to the Puranas. Cambridge, 1970, 4—5.
- ¹¹ См.: *Гуриев Т. А.* Осетинский эпический образ скифского возраста. — В кн.: Античная балканистика (материалы). М., 1980, 17—18.
- ¹² *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982, 70.
- ¹³ О значениях этого слова в индоиранских языках см.: *Benveniste E.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. P., 1969, 48—50.

Д. Теодоридис*

ЧТО ЕЩЕ ОБОЗНАЧАЛО СР.-ГРЕЧ. *πηγάδι*

Издание русско-византийского разговорника, относящегося к концу 15 в., сопровождаемое критикой текста и комментариями, было подготовлено М. Фасмером, по его собственному свидетельству, так «чтобы греческий текст был доступен для понимания и согласовывался с русским»¹. Открытый в результате этого среднегреческий лексический материал, содержащийся в разговорнике, принес с собою, разумеется, ряд вопросов, которые за истекшее время — прошло более половины столетия — получили широкое освещение и ответы².

* © Dimitri Theodoridis, 1988 г.

Исключением является, однако, одно слово, скорее — его семантика, которой древнерусский перевод текста обогатил исследование среднегреческого. Речь идет о средне- и новогреч. *πηγάδι* 'глубокий колодец, рычажный колодец', которое, как мне кажется, совсем не утратило проблематичности.

Слово *πηγάδι* приведено в разговорнике, в написании *pigadi* (~ *pigoti*), как соответствие для др.-рус. *гривенка*. М. Фасмер вынужден был поэтому при перечислении греческого материала записать значение 'сморщенная кожа под подбородком и на груди быка', т. е. современное значение устарелого и редкого рус. *гривенка*, и еще далее, очевидно, интуитивно упрощенное 'кожа под подбородком'³. Однако он не преминул указать на загадочность единственного примера при помощи определений «в других случаях неизвестно», «неясно» или «больше нигде не засвидетельствовано», которыми и охарактеризовал греческое слово⁴. Фасмер благоразумно воздержался от исправления слова, хотя, возможно, и была у него такая мысль, когда он написал: «едва ли н.-греч. *πηγάδι*»⁵. Сомнения М. Фасмера можно понять. Как может слово, которое до сих пор имело только значение 'глубокий колодец', однажды, и лишь один этот раз, выступить также в значении 'кожа под подбородком'? Что за необычное семантическое развитие — результат неуловимой ассоциации, смелой метафоры — должно лежать здесь в основе?

По моему мнению, дело здесь действительно в метафоре, сферу возникновения которой следует искать за пределами греческого языка. Кто сколько-нибудь хорошо знаком с поэтическим языком исламского Востока, прежде всего персидским и находящимся под его сильным влиянием языком поэзии османскотурецкого ареала, тот сможет без труда понять, что скрывается за значением 'кожа под подбородком' применительно к слову *πηγάδι* в русско-византийском разговорнике.

В персидском и в так называемом придворном османском языке *çāh* как раз и обозначает, с одной стороны, яму, глубокий колодец, а с другой стороны — в поэтическом контексте как эллипс выражения *çāh i zanaḥdān* (дословно 'глубокий колодец подборадка'; в турецком реже также вместо *çāh i zaqan* то же) — 'кожная складка под подбородком' или просто 'ямочка на подбородке'⁶.

Трудно установить, когда и кто сравнил ямку на подбородке или кожную складку под подбородком с глубоким колодцем, тем более, что это и не является задачей настоящей заметки. Однако совершенно очевидно, что глубокий колодец в связи с библейским образом Иосифа, брошенного своими братьями в подобный колодец (ср. Книга Бытия 37,²⁴ и отсюда Коран 12,¹⁰; 12,¹⁵), фигурирует уже в персидской поэзии 12 в. в «своего рода мифологической сцене»⁷. Это ведет к предположению, которое нужно еще подкрепить цитатами, что образ Иосифа, бытующий на исламском Востоке как символ совершенной красоты, сыграл важную роль в переносе понятия 'глубокий колодец' на лицо возлюбленного (возлюбленной). Представление о лице, которое у Иосифа даже

в ямке на подбородке воплощает символ абсолютной красоты, помогает гиперболической технике поэтического творчества освободить предмет от «мирских связей»⁸.

Во всяком случае в турецкой поэзии начиная с 15 в. понятия Иосифова колодца и ямки на подбородке встречаются в тесном переплетении⁹. Постепенно, однако, образ Иосифа, который, вероятно, первоначально и сблизил понятия друг с другом в устойчивую связь, начал отходить на задний план или совершенно исчезать, так что вместо него кануло теперь в 'глубокий колодец (на подбородке)' неосторожное сердце поэта с тем, чтобы больше уже не выбраться оттуда.

Развитие этого понятия происходило наряду с этим и в другом направлении, причем оно утратило свое светско-эротическое содержание и вросло в терминологию исламской мистики. 'Глубокий колодец на подбородке' (*čāh i zanaḥdān*) означает, по свидетельству написанного на персидском языке и не поддающегося точной датировке обширного списка слов под названием *Mir'āt i 'uṣṣāq*, аллегорически 'трудности мышления новичка' в учении суфизма¹⁰.

Эта метафора, формирование которой, с опущением некоторых частных деталей, было здесь коротко очерчено, дана в русско-византийском разговорнике в грецизированной форме. Она должна была бы рассматриваться как единичный и вместе с тем примечательный случай, если бы слово *πῆγάδι* с этим его побочным значением было не калькой, а независимо возникшим на основе ассоциативного механизма новым понятием. Против этого говорит уникальность употребления. Бесполезно было бы пытаться восстановить обстоятельства, благодаря которым это слово нашло путь в двуязычный текст; здесь единственно уместно предполагать стихийность возникновения слова. Представляется некий грек, имеющий доступ к персидским сочинениям или (учитывая географический аспект) скорее к турецкой поэзии, которого какой-то любознательный русский спрашивает, как называется по-гречески то или другое; спрашивающий мог бы также поинтересоваться, как по-гречески называется 'кожная складка под подбородком' (*гривенка*). И здесь стихийность могла проявиться двояко: либо авторитетный консультант ответил мгновенно возникшей в его сознании калькой *πῆγάδι*, либо он сказал, что не может дать ответа, заметив при этом, что в турецком (или персидском) это значение передается словом, которому в греческом соответствует *πῆγάδι*, после чего последнее и было немедленно записано спрашивавшим. Без этой явно некритической письменной фиксации слово в этом значении было бы лишь искусственным, поэтизированным созданием опосредствующего сознания и вряд ли приобрело бы право на существование за пределами его диалекта. Приведенные выше материалы подводят к размышлениям, которые можно резюмировать в виде трех пунктов.

1. Ср.-греч. *πῆγάδι*: 'глубокий колодец' имеет в русско-византийском разговорнике конца XV в. побочное значение 'кожная складка под подбородком'; это объяснимо.

2. То же значение 'кожная складка под подбородком' должно быть с уверенностью признано для (др.-)рус. *гривенка* того же времени.

3. Слово *πηγάδι* представляет собою лишь случайно сохранившееся свидетельство влияния системы представлений исламского культурного региона на греческий.

Перевела с немецкого Ж. Ж. Варбот

Примечания

- ¹ *Vasmer M.* Ein russisch-byzantinisches Gesprächsbuch: Beiträge zur Erforschung der älteren russischen Lexikographie. Leipzig, 1922 (=Veröffentlichungen des baltischen und slavischen Instituts an der Universität Leipzig, 2), 2.
- ² В качестве примера можно привести из разговорника слово *ένδαμικό* 'сталь' (см. с. 133 и 152), которое было там помечено как 'sonst unbekannt'; см. о нем: *Theodoridis D.* Zum Problem von *ένδαμικός σίδηρος*. — *Byzantinische Zeitschrift* 64, 1971, 61—64.
- ³ *Vasmer M.* Op. cit., 96, № 2203; 165, 174.
- ⁴ *Idem*, 165, 174 etc.
- ⁵ *Idem*, 165.
- ⁶ Относительно персидского слова см.: Персидско-русский словарь. Т. 1. М., 1970, 460 (*čāh*), 767 (*zanahdān*); относительно тюркского — ср.: *Özön M. N.* Edebiyat ve tenkid sözlüğü. Istanbul, 1954, 54. В хорошем и богатом материале исследования: *Andrews W. G. Jr.* An Introduction to Ottoman Poetry. Minneapolis and Chicago, 1976 (=Studies in Middle Eastern Literatures, Nr. 7) эта метафора пропущена.
- ⁷ *Reinert B.* Haqāni als Dichter. Poetische Logik und Phantasie. Berlin, 1972 (=Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N.F.V.4), 25. Мотив глубокого колодца отсутствует в персидской поэзии 9—11 вв.; ср. чрезвычайно подробную работу: *Османов М.-Н. О.* Стиль персидско-таджикской поэзии IX—X вв. М., 1974, а также: *de Fouchécour C.-H.* La description de la nature dans la poésie lyrique persane de XI^e siècle. Inventaire et analyse des thèmes. Paris, 1969 (Travaux de l'Institut d'études iraniennes de l'Université de Paris, 4). Ср. еще: Schimmel, Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie. Wiesbaden, 1984, 56.
- ⁸ *Plett H. F.* Einführung in die rhetorische Textanalyse. Hamburg [2-ое изд.], 1973, 76.
- ⁹ Ср. *Çavuşoglu M.* Necâti Bey Dîvân'ının tahlili. Istanbul, 1971, 34 и 179; *Tolasa H.* Ahmet Paşanınşir dünyası. Ankara, 1973 (=Atatürk Üniversitesi yayımları N 286; Edebiyat Fakültesi yayımları N 56; Araştırma serisi N 46, 271 и сл.
- ¹⁰ См. Словарь суфийских терминов *Mir'at-i üşşak*: *Бертельс Е. Э.* Избр. тр. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, 126—178, особенно 144. Работа была издана после смерти Е. Э. Бертельса (7.10. 1957), из его наследия.