
СТАТЬИ

В.Н. Топоров

ИЗ СЛАВЯНСКОЙ ЯЗЫЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ: ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ИСТОКИ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ

Тысячелетняя годовщина принятия христианства на Руси дает еще один повод для обращения к важнейшему вопросу о взаимодействии языка и культуры, об их сотрудничестве, соревновании и соперничестве, реализующихся как взаимозависимость этих двух сфер и соответствующих им элементов. Это амбивалентное и двунаправленное отношение как раз и выступает как основное и наиболее актуальное во всей зоне контактов языка и культуры. Логически крайние состояния этой ситуации практически реально воплощены в наиболее типичных формах взаимодействия языка и культуры. На одном полюсе — язык как основа культуры, ее строительный материал и одновременно демиург существенных ее частей, предопределяющий некоторые важные параметры культуры, форму ее выражения и мотивировки ее смыслов, наконец, язык как деятельный участок развития культуры и — как результат — "языковой" модус культуры. На другом полюсе — императивы культуры (положительные и отрицательные), предписывающие языку специфические сферы употребления, намечающие функциональные рамки, ставящие перед языком новые задания и — как результат — "культурный" слой языка как фиксация отложений культуры в языке, охватывающих в более широкой и глубокой перспективе весь язык.

Переход от язычества к христианству образует весьма показательный период, когда взаимодействие языка и культуры интенсифицируется и сам язык подвергается изменениям, которые осуществляются в значительной степени сознательно (или, осуществившись, становятся объектом осознанной эволюции, другое дело — верно или ошибочно это осознание). Два крайних случая этого взаимодействия и отражение его в сфере языка относительно прости и принадлежат к числу довольно хорошо изученных. Речь идет о заимствовании целого ряда чужезыческих слов, относящихся, что очень важно, и к ключевым понятиям (ср. **krystъ*, **сыръ*, само обозначение христианства и имя Христа и т. п.), а также о выработке довольно разветвленного словаря калек с греческого (как в русском языке) или

с латинского в первом случае и о вытеснении — полном или частичном — целого ряда старых слов, оказавшихся слишком тесно связанными с "языческими" реалиями, не нашедших себе места в новой системе и приобретших отчетливо негативные коннотации ("невежество", "дикость", "суеверие" и т п), во втором случае Более сложен, интересен и диагностичен в аспекте темы "язык и культура" третий случай (кстати, он же относится к числу менее изученных), когда слово, известное в языческую эпоху и, более того, обозначавшее важное понятие языческой веры, тем не менее сохраняется и в христианскую эпоху, продолжая играть ключевую роль в новой системе понятий

Сам факт использования старого и при этом "идеологически" отмеченного (во всяком случае не—нейтрального) слова в новой ситуации с удержанием, а иногда и дополнительным развитием "отмеченности" указанного рода, как правило, свидетельствует о сложности семантической структуры такого слова и богатстве его внутренних возможностей, обнаруживающемся при адаптации слова в новых условиях и прежде всего при моделировании им неизвестных до тех пор внеязыковых ценностей В таких случаях можно говорить о присутствии "новационного" слоя в семантической структуре старого слова Но вместе с тем уже факт сохранения старого слова подобного типа в языке после не оставшейся без влияния на язык кардинальной перестройки всей системы высших духовных ценностей дает основание говорить об архаичности такого слова в целом Собственно говоря, в сравнительно-историческом языкоznании, в частности, в исторической лексикологии, как и в той перспективной области исследования, которую можно обозначить как "культура в зеркале языка" (или иначе — языковое моделирование культурных ценностей), в подобных случаях как раз и говорят о лексическом архаизме (и даже пережитке, реликте и т п) Здесь, однако, важнее подчеркнуть парадоксальность самой конструкции, в которой архаичное и "новационное" не только не противоречат друг другу, но, более того, являются непременным условием существования противоположного элемента, некоего "иного" начала, как бы опровергающего данное Без учета подобных случаев исследователь рискует просмотреть именно тот, иногда очень тонкий и неявный слой в структуре таких ключевых "культурных" слов (языковых знаков-символов данной культуры), в котором как раз и скрыт главный семантический нерв слова-понятия

Но в настоящей статье в центре внимания находится именно архаический языковой аспект славянского слова, обозначаемого корнем **suet-* "Новационный" языковой аспект, как и духовно-культурная проблематика явления, обозначаемого этим словом, рассмотрены в другом месте¹ Поэтому в дальнейшем основным предметом исследования будут факты, обнаруживающие прежде всего "архаическое" в слове **suet-* и позволяющие реконструировать то сечение, применительно к которому это слово уже нельзя считать архаизмом, поскольку здесь оно оказывается включенным в систему довольно правдоподобных или даже явных семантических мотивировок

(строго говоря, *зүгъ- как раз и признается архаизмом на том основании — главным образом, — что в истории славянских языков оно не имеет подобных мотивировок и оказывается вырванным из своего "исходного" контекста, в частности, этот именной корень не соотносится с глаголом, от которого он мог бы быть произведен, но сам стал основой для формирования вторичных, производных от него глаголов) Соответственно большое место должна занимать проблема семантической реконструкции, прежде всего — выявление в внутренней формы слова *зүгъ- и, следовательно, определение семантической мотивировки ("принципа называния") этого слова То и другое имеет прямое отношение к семантическому "картированию" внеположенного языку мира, предопределяющему языковую детерминированность "внешнего" мира, принципы освоения и усвоения его себе языком, и, следовательно, к более общей теме взаимодействия языка и культуры

Естественно, что для лингвиста в указанном взаимодействии особенно важна роль языка Но и для историка культуры в определенной ситуации именно язык может оказаться главным и наиболее действенным инструментом реконструкции Чем глубже лежит восстанавливаемое состояние и чем семантически и концептуально богаче и сложнее исследуемое слово, тем чаще и полнее приходится обращаться к помощи языка Здесь уместно обозначить в более общем и, так сказать, более теоретическом виде роль языковых данных в реконструкции явлений культуры в связи со словами такого типа, как рассматриваемое далее *зүгъ-

Последнее относится к числу тех важнейших понятий-слов, которые, возникли в некую более раннюю эпоху, переживают самые острые кризисы в развитии языка, культуры, идеологии и "работают" до конца с достаточно высоким коэффициентом полезного действия В разные эпохи они равным (хотя и не одинаковым) образом и с достаточной органичностью укоренены в языке и в культуре, образуя вокруг себя разветвленную сеть слов и идей Эта органичность и естественность (отсутствие видимых зазоров и лакун) существенно затрудняет проникновение к истокам явления Впрочем, и в том случае, когда исследователю удается тем или иным путем "пробиться" к истокам, восстанавливаемая картина при всей ее цельности, правдоподобности и иногда даже неопровергимости с точки зрения доступных критериев остается принципиально неполной из-за того, что она лишена поставленного ей в соответствие субъекта языка (и, следовательно, соответствующей ему культуры) Полноправным интерпретатором восстанавливаемой картины, ее судьей и оценщиком может быть только такой субъект, но сам этот субъект непосредственно не дан исследователю и может быть — и то в лучшем случае — реконструирован в некоторых своих существенных чертах Нахождение семантических мотивировок обозначения данного понятия, актуальных для языкового сознания реконструируемой эпохи, оказывается одним из наиболее реальных и надежных подступов к "открытию" этого субъекта-ономатета В решении этой задачи язык играет главную роль Благодаря ему за тем, что для современного

языкового сознания нейтрально, немотивировано или, напротив, автоматично (т.e. абсолютно детерминировано), можно вскрыть ситуацию, характеризовавшую творческую ономатетическую эпоху, когда семантические мотивировки сознательно выдвигались и сознательно реализовались. Другая ситуация, позволяющая судить о субъекте языка и, следовательно, о самих элементах языка, остающихся немотивированными (или слабо мотивированными), вскрывается как раз при обращении к таким ключевым моментам в развитии культуры, когда сталкиваются две системы идей (или даже отчетливо и сознательно противопоставляющих себя друг другу мировоззрений), пользующиеся, однако, одним и тем же языком, точнее — общими его элементами.

Типология языковых преобразований в таких пороговых ситуациях весьма разнообразна, и то, что далее говорится о слове **svēt-*, реализует лишь одну из возможностей. Вкратце суть этой ситуации состоит в том, что элемент **svēt-*, несомненно, очень существенный в системе культурных (в частности, социально-религиозных) ценностей языческого периода, приобретает еще большее значение в последующий, христианский период — при том, что сами эти периоды и на официальной поверхности, и в значительной степени в сознании людей этой эпохи резко противопоставлены друг другу, а перешедшее ("неизменно") из одного периода в другой **svēt-* образует наиболее идеологически определенное и диагностически важное понятие, приближающееся к термину (или даже становящемуся им). Обычно подобное сохранение (удержание) и дальнейшее развитие термина возможно лишь при том условии, что старое понятие, кодируемое соответствующим языковым элементом, вводится в такой более широкий или более интенсивный контекст, в котором оно может изменять (расширять или специализировать) свое значение, ни в коем случае не порывая связи с исходным. Слово в таком случае фактически обретает новую сферу употребления, что вызывает видоизменение старого значения, но сохраняет свой исходный семантический принцип. Лексема, обозначаемая элементом **svēt-*, на стыке языческой и христианской эпох отражает именно эти две особенности. Существенна не столько возможность двоякого употребления **svēt-* (условно говоря, "языческого" и "христианского"), отвечающая известной ситуации двоеверия, сколько формирование нового элемента языка, который суммирует (или, точнее "умножает" /ср. понятие теоретико-множественного произведения/) старую и новую ситуацию. В этой "выкристаллизовавшейся" новой единице связи с исходным ядром не порваны, но сама она устроена таким образом, что это ядро становится возможным трактовать как частный случай общего значения, как конкретную реализацию одной из возможностей.

Подобный тип языковых изменений в рассматриваемых здесь условиях смены одной системы другого говорит уже не столько о программирующей роли языка по отношению к "внешнему" миру, к "действительности", сколько о том, что сам "внешний" мир выдвигает перед языком новые задания, которые тот обязан так или иначе выполнять, если только он хочет любой ценой сохранить позицию

данного языкового элемента. Именно этот компромисс и дает основания говорить, что при выработке ключевых понятий культуры и языковых форм их выражения типично сотрудничество языка и культуры обычно они действуют совместно, заодно (но не одинаково), взаимно корректируя и контролируя друг друга в одних случаях или синтезируя свои усилия в общем направлении в других. Именно поэтому анализ подобных ключевых понятий культуры и соответствующих *mots-clé* (особенно в период их формирования и специализации в новой сфере) требует учета как языковых предпосылок данного понятия, так и его функционирования в сфере самой культуры. Возможность более или менее надежных заключений открывается только при взаимном соотнесении фактов этих двух сфер.

* * *

Прежде чем перейти к рассмотрению праслав. **svēt-*, его индоевропейских истоков и его отражений в раннеславянском, дающих еще представление и понимание соответствующего концепта в языческую эпоху, целесообразно напомнить о высшей точке в развитии этого понятия в христианскую эпоху Корнем **svēt-* в это время обозначался высший нравственный идеал поведения (святость), соответствующая жизненная позиция и субъект подобного поведения, воплощение такой жизненной позиции (святой). Идеал святости понимался как высшая духовная ценность, как чаемое состояние и окончательная универсальная цель. В данном случае, если иметь в виду, например, русскую традицию (ср. *Святая Русь*), важна не столько сама оценка реального соответствия "Руси" и ставимого ею перед собой понятия святости, но направленность на святость, безусловный выбор ее, признание ее целью и высшим идеалом, сознание неразрывной (на глубине) связи с нею и вера во всеобщее распространение ее в будущем. Свято не только "священство", но и "царство" (святой царь) и даже земство (*мир свят*). Но преимущественный носитель святости — "священство" как одна из важнейших частей старой русской социальной структуры² и святые как заступники и царства, и земства и представители за них перед Богом. В другом месте показано, как представляли себе на Руси святость и — в персонологическом ракурсе — кого считали святым. В выработке своего понимания святости русская духовная традиция, пожалуй, в наибольшей степени проявила свою самостоятельность и свои творческие возможности³. Разумеется, это понимание святости не могло не быть соотнесенными с семантикой **svēt-*, с теми потенциями, которые крылись в смысловой структуре этого элемента. В свою очередь, оно бросает определенный свет на то, как может быть интерпретирована семантическая структура элемента **svēt-*, в частности, как могут быть эксплицированы некоторые скрытые или во всяком случае неявные смыслы.

При том, что славянский элемент **svēt-* уже для достаточно ранней поры оказался изолированным в историческом контексте, уходящем вглубь, и, видимо, был лишен сколько-нибудь надежной и

общепринятой семантической мотивировки, — существуют некоторые обстоятельства, хотя бы отчасти компенсирующие эти недостатки Выявлению специфики праславянской и раннеславянской ситуации (как в том, что было унаследовано из прошлого, так и в том, что было развито впоследствии и самостоятельно) благоприятствуют три важных обстоятельства, каждое из которых создает "свой" фон, позволяющий рельефней выделить при сравнении с ним именно славянский вариант развития элемента *svēt-

Первое из этих обстоятельств заключается в наличии целого ряда индоевропейских языковых традиций, в которых сохраняются элементы, родственные слов **svēt-* и, следовательно, восходящие к единому источнику, — и-е **k'ēp̑-to-*, см. Рокогпу 630 В ареальном отношении эти традиции (языковые группы) образуют длинную полосу, пересекающую значительнейшую часть Евразии по диагонали с северо-запада на юго-восток германские, балтийские, славянские, иранские, индийские, тохарский языки⁴ При этом наиболее показательными являются срединные звенья этой цепи — балтийские, славянские, иранские языки Собственно говоря, только в них рефлексы и-е **k'ēp̑-to-* институализировались как клишированное обозначение святого, священного, периферийные звенья цепи, сохраняющие подчас очень важные архаизмы в развитии этого индоевропейского элемента, тем не менее, не выработали в нем значения, отсылающего непосредственно к святости

Второе обстоятельство состоит в том, что в первых переводных христианских текстах славянской культурной традиции именно элементом **svēt-* регулярно передавались обозначения идеи святости в языках, на которых были написаны тексты, послужившие источником первых славянских переводов, а именно греч *ἱερός* и *ἅγιος*, лат *sacer* и *sanctus* (иногда **svēt-* соответствует другим греческим и латинским словам, по необходимости, однако, включающим в свой состав корни указанных слов), ср однако, и *sacer sanctus*, *sacrōsāntius* священный, 'неприкосновенный' Последовательность в отказе от заимствования греческих или латинских слов для обозначения идеи святости предполагает высокую степень языковой и культурно-религиозной сознательности и должна расцениваться как диагностически очень важная особенность славянского выбора в обозначении этой идеи

Третье обстоятельство, выделяющее славянские (и балтийские) языки среди большинства других, связано с отсутствием в них двух терминов для обозначения разных аспектов святости (возможно, более точно было бы говорить о неизвестности в славянских и балтийских культурно-языковых традициях подобного двойного обозначения или, по меньшей мере, о смазанности, почти полной завуалированности его) — в то время как другие языки (и соответственно — культуры) различают святое — положительное как связанное с присутствием в нем божественного начала и святое — отрицательное, связанное с запретом для человека входить с ним в контакт⁵, ср греч *ἱερός* *ἅγιος*, лат *sacer sanctus*, гот *hails weihs*, авест *spənta-* *yaoz-dāta*

Эти уточнения, касающиеся слов **suet*- и выделяющие его на языковом и культурном фоне других традиций, существенно конкретизируются при определении места **suet*- в общей схеме развития и -е **k'uzep-to-*. Но при этом исследователю слов **suet*- приходится считаться с тем, что для выражения нового для славян христианского понятия святости использовалось слово, которое уже в предыдущую, языческую эпоху выступало как сакрально отмеченный элемент слова-варя (рис. *свят- < *svet- < *svent- < *k'uzep-to-*), и что сохранившаяся на Руси в XI—XII вв (и, конечно, в значительной степени и позже) ситуация двоеверия создавала условия для взаимодействия понятия святости, унаследованного из архаичной мифопоэтической традиции, с соответствующим понятием христианских текстов — при том, что оба эти понятия заметно расходились между собой и — более того — были, несомненно, объектами попыток противопоставления их друг другу (христианская идея святости как отказ от языческого представления о святости, как преодоление его, как нечто принципиально новое).

Наиболее вероятное исходное значение элемента **suet*-, с помощью которого передавалась идея святости, определяется благодаря соответствиям этому элементу в тех родственных языках, где представлена целая группа слов, объединенная общим корнем. При этом важным оказывается наличие глагола, соответствующего рефлексу и -е. **k'uzep-to-*, но независимого от него (слав **svetiti* — вторичный глагол, образованный от **suet*-), а также обнаружение разных ступеней чередования в продолжениях и -е **k'uzep-*. И то, и другое разрушает ту изоляцию, в которой оказалось слов **suet*-, а в случае нахождения производящего глагола даже помогает найти семантическую мотивировку именно такого обозначения этого элемента.

Индо-иранские факты имеют особое значение в обоих указанных выше отношениях. При этом, однако, нужно помнить, что эти факты нередко (можно даже сказать, как правило) рассматриваются в отрыве от других фактов, генетически, несомненно, связанных с ними, и поэтому "частичность" картины в определенных ситуациях обличается ее ошибочностью. Из эвристических соображений анализ целесообразно начать с древнеиндийских данных. Среди них особый интерес представляет дважды отмеченная в "Ригведе" форма *śvāntā-*, точно соответствующая как и -е **k'uzep-to-*, так и слов **suet*-, и входящая со всей бесспорностью в довольно обширную и разнообразную по характеру семью слов, производных от глагола *śī-* (*śvā-*) 'вспухать', 'набухать', 'возрастать', 'увеличиваться в размере' и т п., *śvāyati* Praes (к разным вариантам звукового вида корняср *śusāva*, *śūśvus* Pref, *śuyat*, *aśvat* Aor, *śvayisyati* Fut, а также *śunā-*, *śośi-*, *śvāya-* и др) -*śāvas* 'сила', 'мощь', *śāva-*, *śāva-*, 'молодое, животное' (очевидно, растущее, возрастающее) *śavīra-* 'сильный', *śūra-* 'герой', *śunā-* 'рост', 'возрастание', 'расцвет', 'цветение', 'счастье', 'благо' и т п.⁶ Соотношение *śī-* (*śvā-*), *śvāyati* *śāvas* и под не подлежит сомнению ни с собственно языковой (морфонологической и семантической), ни с мифопоэтической точек зрения. Ср обычную игру *śī-* (*śvā-*) и *śāvas*, дающую основание для реконструкции сочетания этих эле-

ментов применительно к архаическому поэтическому языку, в показательном контексте

*náhí ní vo maruto ánty astmé | ārāttāc cic chávaso ántam āpíh |
té dhṛsnúnā śávasā śuśuvā̄nsō | 'rno ná dvéso dhṛsatā párī
sthuh||* (RV I, 167, 9)

'Никогда, о Маруты, ни вблизи, ни издалека | не достигали у нас предела вашей силы || Набухая от силы, полной решимости, | они решительно преграждают путь враждебности, словно потоку' Еще показательнее другой пример, в котором через мотивы набухания, роста и силы, по сути дела, описывается ведийский вариант божественного "святого"

*índram evá dñisápā sátiaye dhād brhániam rṣvám ajáram yuvānam |
ásálhena śávasā śūśuvā̄nsam sadyás cid yó vā vrdhē ásāmi||* (RV VI, 19, 2)

'Именно Индру определила Дхишана для добывания (богатств), великого, высокого, лишенного старости, юного, | набухшего от неодолимой силы, который сразу же полностью взрос'

Но *śvā-*(*svāt-*): *śváyati* соотнесено не только с *śávas*'сила' (внутренняя форма — 'набухшая', 'взросшая' или 'заставляющая набухать, взрастить'), но также и с упоминавшейся выше формой *śvántā*. То, что эта связь была упущена исследователями, объясняется в значительной степени двумя обстоятельствами — предположением Грассмана, на которого ориентировались следующие за ним учёные, о том, что *śvántā*- значит '*hülfreich*', '*befreundet*' (далее это слово связывалось с корнем **śvam-*=*śam-* ' успокаивать'), и некоторой неясностью в интерпретации типа основы у глагола *śváyati*. При учете довольно несомненных других примеров той же разновидности, что и *śváyati*, допустимо, в частности, думать о другом возможном типе презентной основы — атематическом (*śva-*, **śvātī*), из которого автоматически выводится соответствующее причастие — **śvántā-*, совпадающее полностью с реально существующей формой. Поэтому в настоящее время не только должно быть снято предположение Грассмана о значении слова *śvántā*-, но нельзя согласиться и с замечанием Майрхофера об этимологии этого слова ("nicht sicher bestimmt" III, 404). Связь вед. *śvántā*-, чрезвычайно редкого уже в "Ригведе" архаизма, с и-е **k***čep-to-* сейчас вполне ясна

Из ряда аргументов в пользу происхождения вед. *śvántā*- из и-е **k***čep-to-* и его связи с генетически тождественным словом **śvet-* достаточно привести один. В гимне к Агни (RV I, 145) встречается описание некоторых деталей ритуала. В частности, говорится о том, что к отню-Агни "приближаются" (состав — 'идут') жертвенные ложки (*tám id gachanti juhyas* I, 145, 3). Далее об Агни, который еще "ребенком усвоил насилие" (I, 145, 4, к мотиву силы, о нем см. выше), сообщается

*upasthāyam carati yát samārata sadyb jätás tatsāra yújyebhīḥ | abhi
śvāntám mrśate nāndye mudé yád Tm gáchany uśatír apisthitám ||* (I, 145, 4)

'Он приближается, когда они соединились Едва родившись, он уже подполз со (своими) родичами | Она [жертвенная ложка — В Т] ласкает его набухающего [огонь — В Т] — на радость (и) восторг, когда, жаждая (его), они идут к нему, преграждающему (им) путь'

Этот фрагмент соотносится с уже цитированными не только центральным в данном случае мотивом набухания — возрастания, но и некоторыми другими (ср мотив преграждения пути здесь и в I, 167, 9) Создается впечатление, что речь идет о разных отражениях некоего единого микротекста, смысловой центр которого в одном случае передается словами *śū-* (*śvā-*) *śváyatī* и *śávas* 'набухать' и 'сила', а в другом словом *śvāntá-* (в исходном тексте и это слово вполне могло включаться в ту поэтическую игру звуками и смыслами, о которой уже говорилось ранее) Следует иметь в виду, что естественно возникающие в I, 145, 4 эротические ассоциации сами бросают свет на семантику *śvāntá-* (ср две типовых характеристики фаллоса в загадках — набухание/возрастание/ и его подобие огню)⁸

На основании фрагмента RV I, 145, 4 (не говоря уж об образах ведийской мифологии огня) органично восстанавливается на независимых основаниях сочетание **śvāntá-* & **agni-*, о набухающем, увеличивающемся, возрастающем огне⁹ Реконструируемое сочетание **śvāntá-* & **agni-* получает подкрепление в точно соответствующем ему и реально засвидетельствованном фразеологическом сочетании, обозначающем особым образом полученный огонь, признаваемый сакральным как в славянской, так и в балтийской традиции, ср рус *святой огнь* (<**svēt-* & **огнь*), лит. *žvejti* *ugnis* и под (ср также прус (ятвяжск) *schwante panicke* и др)¹⁰, где *святой*, *žvejti* и т п. для определенного периода должны, видимо, трактоваться аналогично вед *śvāntá-*

Но в "Ригведе" есть еще один пример употребления слова *śvāntá-* Возможно, он менее эффектен, но, по сути дела, не менее показателен, чем первый, хотя и содержит ряд неясностей, здесь не рассматриваемых Речь идет о стихе RV X, 61, 21, находящемся в гимне Всем Богам и относящемся к Агни, который появляется в этом гимне и несколько ранее (*bhárgo ha nāmotá . agnir ha nāmotá jātāvedáh*) 14 'имя его — блеск Агни — имя его и Джатаведас)

ádhā gáva ípatátiṁ kanáyā ánu śvāntásya kásya cit pareyuḥ |
śrudhi tvam sudravíṇo nas tvám yā! áśvaghnásya vāvṛdhe sūñtābhīḥ ||

(X, 61, 21)

'Тогда ушли коровы девицы по просьбе некоего процветающего (набухающего) | Слушай ты нас, о обладатель прекрасных богатств Принеси ты жертвы Я усилился (взрос) от милости Ашвагхны' Наличие в стихах, связанных с Агни и ему посвященных, мотива процветания-набухания, т е возрастания в богатстве и силе, и почти синонимичного ему мотива роста-усиления при том, что первый мотив передается тем же элементом *śvāntá-*, очень показательно Но еще важнее, вероятно, что *śvāntá-* в этом случае в отличие от

1, 145, 4 определенно уже относится к обозначению некоего персонажа, который характеризуется принадлежностью к определенному — высокому и положительному — статусу (ср образ святого) Следует подчеркнуть, что эта характеристика согласуется (точнее, — органично выводима) с семантикой исходного производящего глагола *śū-* — *śud-*, но остается недостаточно определенной в плане отнесения ее к физической или духовной сфере Тем не менее, сейчас можно констатировать, что в отличие от того, как считалось до сих пор, ведийский обнаруживает, во-первых, совершенно бесспорный рефлекс и-е **k'čep-to-* и, во-вторых, наличие вполне реального субстрата, на котором позже в ряде других традиций сформировалось понятие святости Впрочем, в самой древнеиндийской традиции *śvāntā-* все-таки никогда не обозначало святого, но лишь носителя таких качеств, обладание которыми образует соответствующую подоснову Мотивировка понятия святости через типично физическое и грубо материальное действие (при сохранении мотивирующего глагола, употреблявшегося именно в указанных смыслах) была чужда древнеиндийскому сознанию¹¹ В Древней Индии по разным причинам, коренящимся преимущественно в исторических и природных условиях жизни древних ариев, особое значение приобрела идея чистоты Ее осознание и стало смысловой мотивировкой понятия святости — святого (ср *ripua-*, *pavitra-* от *rū-* 'чистить') Точно так же идея движения в духе, достижения определенного статуса духовности предопределила другой тип обозначений святого — *siddha-* при *sidh-* 'достигать', *sādhu-* при *sadh-* то же

Данные иранских языков несравненно многочисленнее и разнообразнее. В этом отношении они заметно отличаются от ведийских, которые в ряде отношений находятся на грани реконструкции В целом ряде случаев иранские факты помогают прояснить или дополнить славянскую ситуацию с элементом **zuet-* Впрочем, и иранские свидетельства в отношении рефлексов и-е **k'čep-to-* очень неоднородны и очень неравномерно распределены по языкам, во времени и в пространстве в противоположность исключительно единой и целостной картине в балтийских и славянских языках Неоднородность иранских продолжений и-е **k'čep-to-* распространяется и на их семантику В целом оказывается, что обильный материал, относящийся к рефлексам **k'čep-to-*, представлен только авестийскими и хотан-сакскими текстами, что только в авестийском (и лишь отчасти и притом с оговорками) соответствующее слово обозначает 'святой', что оно встречается почти исключительно в старых (древне- и среднеиранских) текстах и практически отсутствует в современных иранских языках, что, наконец, продолжения и-е **k'čep-to-* тяготеют к ареалу восточноиранских языков

"Авеста" содержит наиболее полные и ценные данные относительно слов рассматриваемого здесь корня Их ценность в значительной степени определяется тем, что они фиксируют разные морфонологические, морфологические, словообразовательные и категориальные (классы слов) возможности отражений и-е **k'čep-to* Ср прежде всего *spanita-* 'святой', *spāništa-*, *spāntō tēta-* Superl., *spanah-*

'святость', 'благая сила', *spanahvant-* 'святой', *spanyah-*, *spainyah-* Compar;ср также сложные Adj типа *spəntō mainyav-*, *spəntō xratav-*, *spəntō dāta-*, *spəntō frasan-* и др Наконец, к этой же семье слов надо отнести и глагол *spā(y)-* 'набухать', 'увеличиваться' и т п (ср вед *svayati*) с производными от него словами типа *spayaθra-* 'цветение', 'расцвет', 'успех', 'счастье' Отделение этого глагола от *spənta-*, едва ли корректное и для языка Авесты¹², тем более несостоительно в историческом плане (ср выше о сходной ведийской ситуации) и обязано своим происхождением инерции (ср Pokorný 1, 593, 630), заставляющей проходить мимо морфонологических тонкостей и данных семантики и фразеологии Очень показательна картина употребления авест. *spənta-* в текстах Это прилагательное, широко представленное и в гатах, и в младоавестийских частях, относится равным образом и к богам (Ахура, Мазда, Армати, ср также *aməša-*, *mainyav-* и др), и к людям Ср, с одной стороны, *uqm čistim ašā mantiā spəntō mazdā ahūrō* Y 51,16, 29,7, 48,3 (ср. еще Y. 43, 5; 4, 46, 9 и др.); *frō spəntā ārmaitē ašā dae-nā fradaxšaya* Y. 33, 13, *spəntqmt ārmaitīm vājuhīt vārənē* Y. 12, 2, *ašəm ašā vahištəm hyač spəntəm aməšəm* Y 37, 4 (ср 39, 3); *spəntā mainyū vahištācā manəjha* *žyaodanācā vācaηhyācā* Y. 47, 1 (ср. 47, 6; 5, 43, 6; 44, 7; 45, 6 и др) и т.п., и, с другой стороны, *uš nā ēgāzīš savaŋhō rafō ūšōit arādō ūwāvqs hūzāntišə spəntō mazdā* Y 43, 3, *hūb zī ašā spəntō irixtam hārō mainyū ahūm. biš urvaθō* Y 44, 2 (ср 48, 7 и др), характерно употребление элемента *spənta-* в собственных именах людей — *spəntō xratav-* (Yt 13, 115), собств — 'обладающий святым разумом (войлей)', *spəntōdāta-* (Yt 13, 103) 'созданный святым' и т п (Bartholomae, 1619—1622, ср. 1612) Возможно отнесение слова *spənta-* и к богам и к людям и, более того, включение этого элемента в состав имен собственных (помимо только что названных имен людей, ср *Spəntā Armaītī*, *Spəntō Mainyū*) В этом отношении иранская ситуация очень напоминает славянскую (ср, с одной стороны, **svēt-*, & **bog-* / ср. **svētъ* Bože в обращениях / —**svēt-* & **člověk-*, а с другой, *Svetovítъ* /бог/ —**Svetoslavъ* /человек/). Особенно показательно, что целый класс божеств может обозначаться как "святые" (*spənta-*) — *Amašā Spəntā*, букв 'бессмертные святые', группа из шести или семи божеств, выступающих как единство, как некая целокупность¹³ Подобная связь бессмертия и святости и само понимание святости как формы бессмертия, обеспечиваемого целостностью и возрастанием жизненной силы, также близки тому, что реконструируется для славянской духовной традиции и находит отражение в представлениях о святости в ряде памятников древнерусской житийной литературы¹⁴

И еще одну примечательную черту, связанную с элементом *spənta-*, фиксируют тексты, составляющие Авесту Речь идет о круге слов, определяемых этим эпитетом В связи с параллелями из других индоевропейских языков, в частности, славянских, уместно подчеркнуть два типа сочетаний, в которые входит *spənta-* Первый тип определяется обозначением "святого огня" — *spənta- & āt(a)r-/āθr-*

(ср *atrat spəništəm uazamaide* Y 17, 11, 'мы почитаем святейший огонь', имеется в виду один из пяти видов огня), ср выше точные параллели в виде осет *fṣænd-art* (возможно, скиф Ψενδαρτάκη), с-хорв *sveta vatra* (может быть, алб *shen-vater* 'святой очаг', где *vater* из иран *ātr-*), не говоря о менее полных совпадениях в этой формуле¹³ Второй тип сочетаний предполагает связь *spənta-* со словами, относящимися к обозначению разных форм психо-ментальной деятельности и ее результатов Особенно показательны сочетания со словами, восходящими — прямо или опосредствованно — к и-е **men-* (**k'uep-to-* & **men-*), ср авест *spənta-* & **mainyav-*, сочетание, лежащее в основе имени одного из "бессмертных святых", персонифицированного Святою Духом Спента Майном, творческой ипостаси Ахурамазды Но этот же элемент *man-/main-* (<**men-*) сочетается с эпитетом *spənta-* и в осложненном виде Ср *spənta-(&/ahura-/mazdāh- < *man/d/-dhā)* и *spənta & (ar-mati- < *mn-ti-, к man- < *men-*, ср *arəm matay-* Pursišnīha 25, о правой мысли) как обозначения двух других важных персонажей иранского пантеона (о последнем из них см также ниже) Подобный же блок (*spənta-&man-*) скрывается и в сочетании эпитета *spənta-* с обозначением слова *-taq̊dra* (др-инд *mántra-*), часто святого, магического, колдовского, заклинательного, ср *taq̊rāi spəntāi* (см Bartholomae, 1620)¹⁶ Характерно и другое сочетание составных частей, но уже без элемента *man-spənta-* & **gāθād-* 'святая /священная/ песнь, гата' ср *gāθābub spəntābub ratuχšāθrābub ašaonibub* Y 55, 1¹⁷ Наконец, к этой же сфере относится и сочетание *spənta-* & *frasā* (*tārasa*), реконструируемое на основе Adj *spəntō frasan-*, о задающем святые вопросы, ведущем святую беседу (ср. *gairīt avi spəntō frasnā varəžət avi spəntō frasnā* V 22, 19, об Ахурамазде и Заратушtre, ведущих святую беседу.

Набор авестийских сочетаний с эпитетом *spənta-*, несомненно, расширяет возможности реконструкции подобных формул применительно к индоевропейскому и к отдельным более поздним языковым традициям Наибольшее значение в этом отношении имеет авест *spənta-* & **mainyav(-man-)*, которое бросает свет на слав **Svētomyslъ*, предполагающее сочетание **svēta(ja) & *myslъ* — при том, что уже ранее¹⁸ предлагалось видеть в слов **myslъ* отражение и-е **men-/ *mon- / *mn-* (ср также слов **svēta(ja) & *pa-tētъ* и тп, не говоря уж об образе Святой Премудрости, соотнесенном позже с Софией, ср **svēta(ja) & *mqdrostъ*) Вместе с тем иран *spənta-* & **mainyav-* (*man-*), как и слов **svēt- & *-tētъ*, частично подключаются к архаичной поэтической формуле "святой" (священной) ментальной силы, восстанавливаемой на основании сравнения вед *isi-reṇa mānasā* (RV VIII, 48, 7 **isarām & *mānas*) и др-греч ἱερὸν μένος (σ 34)¹⁹

Авест *spənta-* & *ārmati-*, отмеченное выше, в определенной сфере превратилось в устойчивый календарный термин, который засвидетельствован в целом ряде среднеиранских языков Так называемый "зороастрейский" (или "младоавестийский") календарь, как предполагают, возник в Восточном Иране или в Средней Азии, видимо,

в первой половине I тысячелетия до н.э. Отсюда он еще в ахеменидскую эпоху проник в западные части Ирана. Правда, полный список названий дней дошел до нас в весьма позднем авестийском тексте, известном под среднеперсидским названием "Sīhrōzāg" ("Тридцатидневье", не ранее VI в. н.э.), но наличие некоторых календарных терминов в более ранних частях Авесты и присутствие в этих же частях теофорных имен, использовавшихся при создании календарной номенклатуры, позволяет с весьма большой степенью достоверности реконструировать как названия месяцев, так и названий дней "зороастриского" календаря на авестийском языке. В этом сплошь сакрализованном и ритуализированном календаре среди названий месяцев внимание привлекает последний месяц (*māhyā*-) года — *Spəntayār Ārmātādīš*, святого смирения богини Земли, т.е. **Spəntayāh Ārmataīš*, форма, реконструируемая практически и для древнеиранского в целом (названия месяцев и дней, как правило, даются в Gen.,ср авест *māhyō spəntayār ārmatādīš*). То же самое название носил и пятый день месяца (первый день месяца был посвящен Ахурамазде — *Ahurahe Mazdā* < **Ahurahya Mazdāh*). В среднеперсидском варианте "зороастриского" календаря соответствующие месяц и день называются *Spandarmad* (ср пехлеви *spand(ā)rmat-zamīk* 'спандармат-земля', откуда образ земли как святой Армати, позволяющей восстановить особый мотив святости земли, святой земли, ср авест *spənta īrmātīš* (V 18, 64) как обозначение земли. Аналогичные образования известны и в восточно-иранских языках среднеиранской эпохи, ср согда-маних *z'uu spnd'rmti* 'земля спандармат', хорезм *spnd'rm(y)d* 'земля', 'мир', х-сакс *usatāssandā* 'земля' (букв — 'святая земля') или просто *ssandā* 'земля', 'мир' (букв — 'святая'). Сведения о других среднеиранских календарях или неполны (ср парфянский "зороастриский" календарь, для которого как раз неизвестны названия 12-го месяца и пятого дня), или находятся в противоречии с описанной ситуацией других традиций (ср название 12-го месяца в согдийском словаре — 'үштүс'). Впрочем, в согдийском хорошо известно название пятого дня — '*sp'nirmti rwc(rwč)*' (где '*sp'nirmti* отражает форму, сопоставимую с авест *Spəntayār Ārmātādīš*), ср *riy uwrtw 'dw kpč ZY 'dry kpč'kk G'MRH tuđ' sp'nirmti rwč.*' и израсходованы две меры и три мерки вина [в] день '*sp'nirmti rwč*' (документ на дереве / палке/ 45 Б2, строка 2)²⁰, *ð'br ZKn 'sp'nirmti rwč/čtβ'r pwst* A4 R(8) 'Дал ему [в день] '*sp'nirmti rwč*' чётыре шкуры'²¹, ср Б 2 (3); В 5 (2—3), В 11 R; *tuđ' sp'nirmti rwč* 'день спандармат — роč' (В 8 R 5)²² и др.²³ Зато хорезмийские данные подтверждают номенклатуру "зороастриского" месячного календаря. В хорезмийских гlossenах "Хронологии" Бируни в связи с 12-м месяцем этого календаря сказано XII '*sbnd'rmjy fw xšwt* (по изданию Sachau²⁴, в Стамбульской рукописи единственное разночтение — *x̄wt*) В самое последнее время восстановлен текст этой хорезмийской гlossenы ('*spnd'rmjy fw xšwt*) и предложен перевод — 'Исфанд (=февраль-март), в нем Хшом' (конец годичного цикла)²⁵. В "Памятниках минувших поколений"²⁶ название '*sbnd'rmjy* относится и к пятому дню месяца (в других источниках в этом отнесении оно неизвестно). В надпи-

сях на оссуариях Ток-калы название пятого дня также не засвидетельствовано, зато 12-й месяц обозначается как *'xšwt* Несмотря на лакуны в разных версиях иранского "зороастриского" календаря, именно он сохраняет исключительную по своему значению языковую и мифологическую информацию, которая может получить и еще более глубокое истолкование при учете ряда дополнительных сведений (в частности, Армати выступает как жена Ахурамазды, ср Yt XVII, она же мать Аши и тп) Две особенности должны быть выделены прежде всего земля, как и ее персонифицированное воплощение, святая, она, как и муж Армати-Земли, характеризуется признаком, кодируемым элементом *tap-* (<и-е **men*) и, следовательно, она "мудрая" При этом "мудрость" в данном случае должна пониматься не просто как обозначение ментально-психической характеристики, но как единая подвижная и легко возбуждающаяся субстанция, равно ответственная за умственную и сексуальную активность²⁷ В этом смысле Ахурамазда — носитель "верхней" мудрости (разума), а Армати-Земля — "нижней", связанной с плодоносящими функциями Вместе с тем в этом контексте получает объяснение не только то, что Земля — святая, но и то, что она — мать и мудрая (все эти характеристики Земли, выводимые из иранского материала, оказываются существенными и для понимания Земли на Руси)²⁸

Мотив Земли как святой находит очень выразительное решение в (хотан-)сакском языке Тексты фиксируют два названия для земли, употребляемые в общем равноправно, *ysamaśsandā-* и *śśandā-* (графические варианты здесь не приводятся) Слово *śśandā-* восходит к др-иран **swantā* 'святая' (из и-е **k'wēn-to-*), ср авест *sraṇtā*, и служит обозначением земли по принципу святости (несомненно, что исконное значение слова еще осознавалось носителями сакского языка) Более полное обозначение земли *ysamaśsandā-* содержит тот же элемент ('святая'), которому предшествует *ysam-* (-*zam*-), служившее исконным обозначением земли (ср авест *zam-*, пехлеви *zamik* и т.п при слове **zemja*, лит. *žemė* и др, и соответствует в целом авест *zam-* & **sraṇtā* 'святая (священная) земля' Наличие (существование) в одних и тех же текстах, нередко в ближайшем соседстве, двух обозначений земли дает все основания думать, что они относились друг к другу как полное и краткое названия (ср такие аналогии, как рус *на Святой неделе* и просто *на Святой* и тп) И *ysamaśsandā-* и *śśandā-* обозначают прежде всего землю, мир во всей их целостности и единстве В текстах очень часто подчеркивается, что речь идет о всей земле, о всем мире, для чего вводятся местоимения *bis(s)a-* 'весь', 'всякий' или *harbiś(s)a-* с тем же значением Ср в "Книге Замбасты" *bissā śśandā rrasta hamatgga hā* 'вся земля была прямой, ровной' (5, 102), *bissā śśandā hamba - da sā hvat̄dyau ḏua* (14,69) 'эта вся земля была бы заполнена людьми'; *śśandā bissā* (19, 78), *bisye śśandiye* (24, 427), *śśandā bissā* (3, 46), *iā bisšu butte sarvāñi ba - lysa bisye ysamaśsandai hrāñi | datena bvetā jsa puñayu j[sa] māñandi hamda-ra niśti bisye ysamaśsandai satva* (2, 3—4) 'Знающий все Будда,

крепость всего мира, знает всё Нет другого существа во всем мире, подобного ему по виду, знанию, достоинствам' (ср *biśye ysamaśsandai nusta* 2, 181 в сходном контексте), *crrātu biśsa - has-tama sara biśsaye ysamaśsandai bhāva* (16, 7) 'Как лучшая суть всего, субстанция всего мира', *biśye ysamaśsandai vay-sīa tāñāndā te handara [n]aśta* (22, 257) 'Во всем мире нет теперь другого подобного тебе', *biśye ysamaśsand satva khvi ya pratabibau yndi* (23, 39) 'Во всем мире нет другого подобного ему', *harbiśsu ysamaśandu* (2, 157) 'на всей земле', *ysamaśsandai harbassa pitta* (16, 4) 'весь мир падет', *ysamaśsandai harbiśsa* (22, 122), *ysamaśsandei harbiśsa* (22, 188, 24, 5, 24, 185), *ysamaśsandau harbiśsu* (24, 187), *ysamaśsandai harbiśsu* (24, 454); *ysamaśsandau harbissu* (24, 475) и др, в "Сказании о Бхадре" *cubiro mara ātāte thāna harbiśsu ysamaśandau vira* (II, 157) 'Сколько много здесь жилищ и обителей на всей земле' и др.²⁹ Мотив всей земли, всего мира нередко подчеркивается тем, что они заполнены народом, людьми, жителями, которые при этом называются словом, образованным от названия земли ("земляне"), — *ysamaśa(m)daā* - 'обитатель земли, мира', 'человеческое существо' Ср *ysamaśadai rveṇa pirorākye aurga* (Jātakastava 7r4) 'Честь тому, кто отогнал страх у народа!' (ср также 17v4, 25v1, 26r1, 31r4) Такое обозначение людей (народа) как жителей святой земли соотносит и их с тем, что свято, делает и их самих носителями святости, присущей земле, и через нее — населяющим ее людям Сакс *biśsa* 'весь' восходит к *μίσα- (ср др -инд *vīśa-*, др -иран **vispa-*, авест *vīspa-* и тп), а *harbiśsa* к *sarvā-
χιδίσα- (ср др -инд *sarva-* и *vīśva-*, др -иран **har/va/vispa*)³⁰ Тем самым сочетание *biśsa* (*harbiśsa*) *śsandā*, *biśsa* (*harbiśsa*) *ysamaśsandāb* 'весь мир', 'вся земля' (букв — 'вся святая /земля') соответствует клишированному славянскому обозначению мира (большого — космоса и малого — общины) *въль *mīrъ*, представлявшему собой, видимо, акцентное единство и встречающемуся уже в ранних славянских текстах, ср, напр, в древнечешской литургической песне *svr̥apse vъlъego *mīra*, *sypasi ny* в соответствии с латинской формулой *Salvator mundi*, *salva nos* (из "Adoramus te Christo"), в церковнославянских и древнерусских текстах, где сочетание *въсь мири* выступает стандартным обозначением вселенной (ср *отъ съложenia въсего мира* Остром Ев Мф 25, 34, *отъ начала въсего мира досель* Там же Мф 24, 21, *въ въсемирѣ* Там же Ио 17, 13, *грады въ въсъ мири* Четвероев 1144 г, 207, *Азъ свѣть въ въсъ мири придохъ* Там же, 211 и тп, см Срезневский II, 147—149 и др) Показательно сложение на основе подобных сочетаний цельно-единых обозначений мира, как, напр, польск *wszechświat* и тп Параллелью к употреблению сак *biśsa ysamaśsandāb-* в значении 'весь народ', 'все люди' (так сказать 'население всего мира') являются славянские обозначения народа, всех людей, всех членов общины тем же сочетанием *въль *mīrъ*, которое обозначает и вселенную, ср *Видѣвъ Хсіа закалаема въ жъртву къ оцу за въсь мири* Изб Святосл 1076 г, 260, *И съедини-шася русстии князи вси за единъ, и бысть радость велика въсему*

² Зак 1018

миру Симеон лет, 143 и др Совмещение в сочетании **vъль тирь* двух значений (мир и его население) вполне отвечает духу ходячей формулы *Mir — великий человек* (ср идею единства того и другого в мифопоэтических мотивах типа ведийского Пуруши)³¹

В хотан-сакских текстах земля, понимаемая как святая, нередко сопровождается соответствующими описаниями, при этом, правда, следует помнить о переводном характере подавляющего большинства этих текстов. Так, земля оказывается терпеливой (*kyera ssandā storu kṣatova svī ye vata asa [du yīndā]* Zambasta 16, 23 'Однако земля крайне терпелива, когда кто-либо делает ей зло', мягкой и гладкой (*snada kade ssandā nauna* Ibid 22, 121), лишенной зла (*ttera kṣatovi brya balya satu kho ssandā ne ju oysa* "Сказание о Бхадре", II, 177 'Ты так снисходителен, любимый Будда, как земля [ты] без зла') и т п. Не случайно, что именно Будда более всех других подобен земле, и корень этого подобия — святость. Не касаясь некоторых других деталей, связанных с сакс *ssanda-* и *ysama ssanda-* (в частности, появления у этих слов в отдельных контекстах специфических значений — 'место', 'земля-поверхность', 'континент' /ср Zambasta 22, 158, 203/ и др.), можно с уверенностью сказать, что в самой традиции сохранен в этих двух лексемах реликт архаичных представлений о святости и ее главном воплощении, и эти представления находят поддержку и в славянском материале³².

Собственно только авестийский и наиболее продвинутый на восток из всех иранских языков хотан-сакский доставляют значительный и разнообразный (особенно "Авеста") материал, относящийся к продолжениям и -е **k'цеп-to-*. Следы рефлексов этого слова в других иранских языках количественно очень невелики и, главное, не всегда надежны. Кое-что было уже указано выше. Еще некоторые примеры, иногда гадательные, будут приведены ниже. Тем не менее и их значение достаточно велико, поскольку каждое дополнительное указание на следы **k'цеп-to-* или генетически связанных с ним элементов очень существенно и в плане восстановления истории этого гнезда слов в индоевропейском, и в плане ареальной индоевропейской лингвистики, и, наконец, в плане возможных языковых и культурно-исторических связей иранцев со славянами и балтами в зоне древнейшего обитания двух последних этно-языковых комплексов.

В этой связи особенно важными оказываются следы и -е **k'цеп-to-* в скифском языке и его более поздних продолжениях. Так, уже писалось о том, что скинфский, возможно, сохранял элемент *spanta* — 'священный', 'святой' (значения до известной степени условны). Этот элемент через серию превращений (*spanta — sfand — fsand*) мог стать составной частью названия священного места в Скифии, приводимого у Стефана Византийского, — Ψευδαρτάκη, если только принять весьма правдоподобную конъекттуру — *Ψευδαρτάκη, т е '(место) священного огня', ср ст-осет **fsand-ərl* 'священный огонь' (**fsænd-ərl*). Это сочетание, как считают, отражено в имени осетинского божества *Fvzəndæg*, несомненный кульп которого отмечен в сел Кора Куртатинского ущелья (праздник, посвященный этому божеству, справляется в понедельник после Джоргуба)³⁴, а само имя до-

пустимо возводить к иран **spantaka-*³⁵ Но существуют, видимо, и некоторые другие факты, позволяющие расширить осетинские представления о святости и набор выражений, содержащих элемент *fsənd* (**fsand*) Речь идет о слове *wac* (*уац*) 'слово', 'весть', 'известие', 'сообщение' и т п (ср *хорз уац* 'добрая весть', 'благая весть' при греч εὐαγγέλιον, которое, употребляясь перед именами христианских святых, фактически становится эпитетом со значением 'святой', ср *Wac-Gergi* 'Святой Георгий', *Wac-Illa* 'Св Илья' (допускают, что в начале Зеленчукской надписи — *Iç Xç | Оатç (?)* [или *Оа ç (?)*] *Николаос* — за не вполне ясным *Оатç* или *Оа ç* может скрываться *wac* 'святой'; впрочем, не исключено, что здесь нужно видеть греч δύοις), также имя нартковской героини *Aciroxs* (<**Waci-roxs*, букв 'свет Слова'), нартковское название чудесной чаши *Aciamongə* (<**Waci-amongə*, букв 'указательница Слова') То, что слово в своем высшем значении (Слово) понималось как святое (подобно Логосу в определенном религиозно-философском контексте) и с известного времени стало клишированным способом передачи персонифицированной святости (воплощенное Слово)³⁶, предполагает, кажется, в виде источника сочетания типа осет **fsənd* | **wac* 'святое слово', в результате компрессии которого возникло *wac* 'святое слово', а затем и *wac* 'святой' (ср слав **sveto/je/ slovo*) Как известно, осет *wac* родственно авест *vāk*, *vacah-*, др-инд *vāk-* (*vāc*), *vácas* и т п Но в данном случае важнее, чем эта известная связь, то, что уже в ведийской традиции складывалась концепция божественного Слова, Слова-демиурга, персонифицированного Слова (ср богиню Вач) и, следовательно, создавались предпосылки для понимания Слова как освященного божественным началом, святого³⁷ Вместе с тем не менее существенно употребление этого корня в индо-иранском ономастиконе (ср вед *Vacaspati* 'Господин Слова' в применении к Богу-демиургу), в частности, в той традиции, к которой как раз восходит осетинский, — в скифской В скифском именослове отмечен целый ряд имен с элементом, обозначающим слово, причем большинство этих имен являются сакрально отмеченными Ср скиф *Оутафарнης* (из надписи, найденной в Кубанской области), о божестве, в соответствии с **vāča-farma-*, 'Атарацас, 'Аттацас= **vāča-maza-*. *Онагхъдакос=* **vahu-vāča-ka-* 'доброслов' (откуда -*vahu* & **vāč-* 'доброе (благое) слово', см выше), *Хорбаоис=* **hvar-vāč-*, осет *xor-wac* 'солнца вестник', 'Абрэчоис **avra-vāča-*, осет *arv-wac* 'носитель небесного Слова', ср также 'Озарбдхцис = **xsaðra-vāč-* 'чье слово полно власти (мужества)', осет *æxsart-wac*, *Карзбáкоис=* **karza-vāč-* 'чье слово резко, грозно', осет *karz-wac*³⁸

Разумеется, целесообразен поиск и других возможных отражений и-е **k'uzen-to-* и связанных с ним форм в иранской лексике Прежде всего, конечно, в связи с предысторией др-иран **śdānt-* и под и, в частности, с проблемой семантической мотивировки этого слова (ср выше о вед *śvāntá- śvāyati* 'набухает', 'возрастает' и т п) привлекает к себе внимание авест *spā(y)-* с тем же кругом значений (ср *su- spīt-/ < *ści- / sura-* 'мощный', *səvišta-* Superl, *si-spi-mna* Partic med 'выступающий вперед', *yavaē-sū-* 'вечноцветущий' и т п), х-сак *hasv-* 'пух-

нуть', 'набухать' (ср *ha-sū<*fra-su-* 'опухание', осет *ræsijum, ræsyjum* 'пухнуть', 'распухать"', ормури *šīs* 'пухнуть' (ср др-инд *śotha-* 'опухоль'), белудж *sīay* 'пухнуть' и т п при пехлеви *sīl* 'прибыль', 'польза', перс *sīd* 'прибыль' и др⁴⁰ Ниже см еще об одном возможном отражении и -е **k'čep-(to)-* в отдельных иранских языках

В связи с восточно-иранскими фактами и особенно данными хорин-сакского языка, занимающего предельно восточное положение в иранском ареале, бесспорно интересны примеры, относящиеся к тохарскому А и В — и в силу крайне восточного положения этого языка во всем старом индоевропейском ареале при том, что носители тохарского языка пришли в эти места с далекого запада, и потому, что они фиксируют вполне самостоятельную версию в развитии и -е **k'čep-(to)-*. Переводной характер этих текстов, правда, заметно снижает ценность показаний, особенно в том, что касается сочетаний тохарского рефлекса и -е **k'čep-(to)-* с определяемыми им словами. Впрочем, при соответствующих дополнительных разысканиях даже и в этой ситуации существует некий аспект компенсации, если у исследователя не может быть уверенности, что данное сочетание действительно существовало в тохарском, а не было вызвано к жизни калькированием или иным видом передачи переводимого санскритского текста, то вместе с тем сам факт такого перевода на тохарский, который "достраивает" данный фрагмент текста до уровня, реконструируемого по другим данным, и, следовательно, "индоевропеизирует" его, должен быть признан чрезвычайно показательным. И подобные примеры отмечаются в восточнотохарских А текстах не раз. Рефлексом и -е **k'čep-* в тохарском А является *kāsu* 'благой', 'хороший', а в тохарском В *kwants-, kwa(m)ts* 'твёрдый', 'крепкий', но и 'дорогой', 'милый'⁴¹. Как полагают, *kāsu* восходит к и -е **k'čōn-s-* (к элементу -s- в этом корнеср авест *spānah-*, а, может быть, и гот *hunsl*, а-сакс *hūsl*), а *kwants-, kwa(m)ts-* к и -е **k'čip-s-* или **k'čep-s-*, которые в свою очередь из **k'čep-s-*

В связи с иранскими и балтославянскими параллелями особое значение имеют восточнотохарские сочетания *kāsu&ñot* 'благое (доброе) имя' и *kāsu&klyu* 'благая слава', ср также *kāsu&klyom*, где *klyom* передает санскр *ātya-* 'благородный', ср *kāsu klyom* *cīcār maska(tar)* 114b1 'добрый благородный — любезен'. Ср *kāsu ñot klyu satkatar la1*, 2b2 'благое имя-слава распространяется', [*kāsu ñot-klyu* *israsīssi sak kalymetwam satkatar* Pūnyavanta-Jātaka 1 'благое имя-слава десяти энергичных распространяется во всех направлениях', ср так же 16 *kāsu ñot-klyu amoktsāp kalyme kalyme satkatar* и др. Естественно возникают ассоциации этих сочетаний или, точнее, двойного сочетания со славянскими типами — **svēto(j)e* & **jātē* и **svēta(y)a* & **slava* (ср Nom прogr **Svētoslavъ*), что уже дает определенные основания (особенно при учете и некоторых других фактов) для реконструкции и -е **k'čep-(to)-* & **en(o)m* и **k'čep-(to)-* & **k'leqos*.

Другое показательное сочетание — *kāsu & palisak* 'благая мысль', ср *kāswa-palisak* 'имеющий благую мысль' 293a2, тох В *kwantsa-palsko* при авест *spānta- & man-* и слав **svēt- & mysłb* Тох А *sam kāsu wrasom* 261b2 'этот благой добный человек' прямо отсылает к той

ситуации, когда приписывание человеку свойства ‘быть **k'uen-to-*’ связано с институализацией особого состояния благости, святости)⁴² По аналогии с более известными традициями можно думать, что и в тохарском духовно-религиозном мире **k'uen-to-* – человеком считался тот, кому были свойственны **k'uen-to-* – мысль, **k'uen-to-* – слово и **k'uen-to-* – дело или, выражаясь языком другой традиции, святая мысль, святое слово, святое дело⁴³ И, действительно, слово *kāsu* в тохарских текстах определяет все эти члены триады мысль-слово-дело (или соответствующие действия — мыслить думать/, говорить, делать) Ср., помимо уже приводившегося *kās-wa-paltsak*, о благой мысли, такие примеры, как *kāsu(krant-)& rake* ‘благое слово’ (к *rake*, тох В *reki*, ср слав **rekti*, **rēčь*), представленное в *krant-rake-si* Adj compos poss (*krant rake sinat̄ isopatsam jonyo* 244b2 ‘magno boni verbi vestigio⁴⁴, ср *krant rake* 58b3), *kāsu weñlune* 112b1 ‘bonum dicere’, *kāsu trankisi id* 147a5, *kāsu weñäṣt* 446b6 ‘bene dixisti’ и т п и, наконец, *kāsu (krant-)& wram* ‘благое дело’, ср *kāsu wram* 246a1 ‘bona res’, *krant wramam* 58b3, *krant wramnässi* 64a3, *krant wramanyo* 248b3, ср также *kāsu(krant)&yām-* ‘благое делать⁴⁵, ākāl ālu kāsu yāmluneyas 67a5 ‘desiderium alii bonum faciendo’, *kāsu yaś* 102b1, *kāsu yatsi* 227/8 в 1 ‘bonum facere’, *kāsu yalis* 269a3, *kāsu yāmas* 295a5, ñi *kāsu yal* 443a3 и т п⁴⁶ Но благим (“святым”) может быть не только человек, но и Бог (*ptāñkat*), ср *mkalitoräss aci āksīññātam krañsa ptāñkite märkampal peklune si pñi* 311a8 Мотив *kāsu*, благости появляется в связи с Буддой, ср очень характерный контекст *sokyo nu kāsu, sokyo nu iso(p)ats puttiśparam, yē k[rams wrasañ], p[u]ttiśparamas mar lotkac!*¹ (nr 313a1—b7, 26) ‘очень ведь благое, очень ведь великое достоинство Будды, да не отвращаются благие люди от достоинства Будды’ Не менее показательно тройное повторение, являющееся сакральной формулой типа ‘свят, свят, свят!’ (или чеш *svatosvatý* ‘самый святой’, *to je svatosvatá pravda, svatosvaté* ‘свято, твердо’ и т п) *kāsu kāsu kāswoneyut!* (Sañdanta -Jātaka N 67, 53) ‘omnibus bonis praestantis donatus’, практически заключающее текст (*kās-woneyut* ‘благой’, ‘добродетельный’) Семья слова *kāsu* достаточно разнообразна (*kāswe* ‘хорошо’), *kāswone* ‘добродетель’, ‘доброе дело’ и т п, *kāswoneyut*, *kāswoneyutskune*, *kāswone-śi*, целый ряд сложных слов с элементом *kāsu*), и некоторые ее члены входят в текстах в сочетания, выявляющие те или иные аспекты самого понятия благости или происхождения слова *kāsu* и производного от него в плане семантических мотивировок В качестве иллюстрации первого случая ср *ote taprem lkālune, ote taprem kāswone, ote taprem parnore!* (Maitreyyasamiti-Nātaka N 256a2-b3, 23), где выстраивается триада вид (наружность, форма) — благость (благое дело) — блеск (сияние)⁴⁷, или *poñcam ārkisośśis kāswaca* 30[—]b4 ‘ad totius orbis terragum salutem’ и т п Примером второй категории случаев, возможно, служит сложное слово *kākropu-kāswoneyut* 214b2 ‘у кого добродетель навалена’, ср *krop-* (тох В *kraup-*) ‘наваливать’, ‘накапливать’, ‘собирать’, *krop* (тох В *kraupe*) ‘куча’, ‘масса’, ‘навал’ и т п в связи с идеей возрастаия, увеличения в и-е **k'uen-to-* (см выше), показательно, что *kākro-ri-*

kāswoneyut (Adj типа *bahuvrīhi*) употребляется применительно к Будде (*puttiśparam*). Тем самым элемент *kā-kropi* как бы оживляет давно утраченную внутреннюю форму соединенного с ним слова *kāswoneyut* (< **k'yepl-to-*), как и типологически сходные формулы о возрастании, увеличении, цветении святости, хорошо известные уже в христианской традиции.

Тохарское A *kāsi* отмечает крайнюю точку в распространении рефлексов и -е **k'yepl-to-* на востоке Западные пределы ареала этой лексемы свидетельствуются, видимо, германскими данными, трактуемыми, правда, по-разному. Прежде всего в данном случае речь идет о гот *hunsl* *θυσία*, 'жертва', др-англ *hūsl* 'алтарь', в христианском употреблении — 'причастие'⁴⁸ и т п., обычно объясняемыми (и, нужно думать, правильно) в контексте и -е **k'yepl-to-*; конкретный вид источника этих германских слов восстанавливается разными учеными по-разному — **k'yeplslo-*, **k'yn-n-lo*, **k'yn-t-tlo*⁴⁹.

Не говоря о целом ряде старых этимологических объяснений, не выдержавших испытания временем, здесь стоит упомянуть два последних предложения. Одно из них связывает эти слова с гот *hansa* *stleīra*, 'толпа', 'группа', 'дружина', *plῆθος* 'множество', др-в-нем *hansa* (Tatian 200, I, только в Acc),ср-н-нем *hanse*, *hense*, ср-в-нем *hans(e)* (ср ганза, ганзейский союз), др-англ *hōs* 'свита' (только в Instr, ср *mærda hōse* Beowulf 925)⁵⁰. Некоторые немецкие говоры свидетельствуют важные семантические аспекты в истории соответствующего слова, ср каринт-швейц *hans* 'сбор', 'подать', 'налог' и 'выпивка', 'попойка', 'праздник', на основании чего реконструируют основное значение — 'товарищество', 'сообщество', 'группа людей', 'Genossenschaft', "deren Merkmal wohl gemeinsam begangene Feste waren, die durch Zuschüsse der Mitglieder bestritten wurden"⁵¹. Характер такого объединения определялся совместным участием в языческом жертвоприношении, связанном с пролитием крови⁵². Из этого делают правдоподобное заключение о том, что герм *hansa* первоначально обозначало 'Opferbruderschaft' или 'Kultgemeinschaft'⁵³. "Христианское" значение 'причастие' в др-англ текстах, как предполагают, имело в своей основе именно такую ситуацию языческого ритуала жертвоприношения, когда все братство вкушает ритуальную пищу. Хотя уже 60 лет назад было предложено связывать герм *hansa* (гот *hansa* и т п.) с гот *-hinfan* (ср *fra-hinfan* и т п) 'хватать' и видеть в *hansa* исходное значение 'Speisegemeinschaft'⁵⁴, строго говоря, ничто не мешает это *hansa* связывать с готск *hunsl* 'жертва'. Эта связь естественна и с фонетической и с семантической точек зрения, и если она все-таки вызывала известные сомнения у некоторых специалистов⁵⁵, то это нужно объяснять невниманием к тем смыслам, которые реализуются и вместе с тем актуализируются в ритуале жертвоприношения, и игнорированием огромного количества типологически сходных примеров, когда названия жертвоприношения, участников его (жрецы) и самой жертвы кодируются одним и тем же общим элементом Ср, напр др-греч *ἱερεὺς* 'жрец' и *ἱέρα* 'жертва' и 'жертвоприношение' при том, что *ἱερός* обозначает и носителя святости ('святого'). То же, по сути дела, соотношение наблюдается и в

латинском *sacrificus*, *sacerdos* и под ‘жрец’, *sacrificium*, *sacrum* ‘жертва’ и ‘жертвоприношение’ при *sacer* ‘святой’, ‘священный’ и т п или в славянском др-рус., ц-слав *святитель*, *священник* : *святыни* ‘*sacrificium*’, ‘жертва’ *святый*, *святой* и т п

В связи с уже анализировавшимся выражением “святое (священное) делать” как одним из обозначений ритуала уместно подчеркнуть, что в основе ряда упомянутых латинских слов находится “техническое” ритуальное сочетание *sacrum & facere*, имеющее параллели и в славянской традиции, о чем можно судить по выражениям типа *святое действие*, *святое дело* и по сложным словам типа *священное действие* и под., которые вовсе не всегда могут быть объяснены как кальки, ср др-рус и ц-слав *священодѣлъти* (ср о Стефане Новом *Свѧщенодѣлъмъ, како же заколенихъ, и святою, приведен бысть тебе ради жъреноуоумо Мин ноябр Син XII в /28 ноября/ Срезневский III, 314, священодѣтель Мин 1096 г /сент/, л 39, Мин 1097 г, л 126, священодѣлатель Мин 1096 г /окт/, л 90), серб-ц-слав *свѧщенодѣлънѣ* *λειτουργία*, *liturgia*, *свѧщенодѣтельствовати* ‘*sacris operari*’ и т п (Miklosich, 833 и др) Эти примеры, доведенные до индоевропейского горизонта, позволяют говорить о реальности или, по меньшей мере, о потенциальности сочетания **k'cep-to-* & **dhē-* (praslav **svēt-* & **děti* / **dějati*), ср выше об отчасти (во всяком случае для известной эпохи) синонимичном сочетании **k'cep-to-* & **k̄er-/ k̄or-/ k̄r-**

Возвращаясь к семантическим параллелям к соотношению *hunsl - hansa*, стоит указать еще две Одна из них общего характера слав **žyrtva* как объект жертвоприношения и само жертвоприношение, **žyrtъ* ‘жрец’ при **žyrti*, **žyreti*, **žyراتi* как обозначение действия жертвоприношения и как (ср особенно **žyراتi*) обозначение вкушения пищи и питья (некогда, очевидно, подобным образом обозначалось участие в ритуальном пиршестве, во время которого вкушалось мясо принесенного в жертву животного и совершились возлияния) Другая параллель носит более специальный характер и проясняет двусторонне — лингвистически и ритуалистически — два круга фактов, до сих пор рассматривавшихся порознь Речь идет о рус *толокá* как обозначении определенного вида крестьянской работы сообща и соответствующих словах в других славянских языках блр *толокá*, укр *толокá*, болг *тлакá*, с-хорв *тлáka*, словен *tlaka*, польск *tolka* и т п, дающих основание для реконструкции праслав **tolka*, точно отвечающего лит *talka*, лтш *talka* и т п (ср кимр *talch* ‘*granum contritum*’) Архаический характер толоки в славянской и балтийской традициях несомненен и ритуальное прошлое и ее и толочан, участников толоки в качестве помочан, просвечивает весьма явственно Существеннейшей частью толоки было завершающее общую работу пиршество, на котором толочан угостили мясом здесь же (иногда на глазах участников) заколотого домашнего животного (сниженный вариант жертвенного заклания) и поили вином, последний мотив очень важен и получил отражение в большом количестве т наз “толочанских” песен⁶⁶ Впрочем, внутренняя форма

слова отражает ряд мотивов, реализующихся в ходе толоки (или, осторожнее, эти мотивы могли формироваться в соотнесении с возможными интерпретациями и осмыслениями этого слова) В частности, и обозначение основного действия толоки (рус. *толочь, толочить* и тп.) может быть понято в контексте разнообразных операций, предусмотренных жертвоприносительным обрядом (от собирания воедино, в толпу до основной "рабочей" деятельности и операции, в результате которых "жертва" превращается в пищу — еду и питье) Внешним подтверждением такого понимания внутренней формы славянского слова может быть тохарское обозначение жертвоприношения — тох A *talke* 'sacrificum', тох B *telki*⁵⁷ Особенno интересно, что при этом слове постоянно выступает глагол со значением 'делать' (ср *talke uratāt* 96a3, *talke yātiš* 96b2, *talke yatsi* 96b3, 96b4, *talke ureps*^a 359, 20; *talke yaſ* 359, 21, *talke yasi* 394a1, 395b4 и тп.), что, с одной стороны, отсылает к параллелям типа *делать толоку*, а, с другой, напоминает о мотиве *делания* как обозначении ритуала и специально жертвоприношения (ср др.-инд. *kriyāt*, от *kar-/kṛ-* 'делать' или лат. *sacrificium* 'жертвоприношение' как действие священного — *sacrum facere* и тп.), контрастном по отношению к мотиву слова, часто определяющем внутреннюю форму мифа, — ср др.-греч. *μύθος*⁵⁸

Согласно другому объяснению, гор *hunsl* связано с *hunþ* 'до-быча' (букв. — 'то, что захвачено'), только в Acc Sg. *fra-hinþan* 'хватать', 'брать', *is-hinþan* (ср *handus* 'рука') и тп⁵⁹, откуда *hunsl* трактуется как образование с суффиксом *-lo-*, обозначающее 'das Mittel, um eine Gabe (entgegen) zu nehmen'⁶⁰ Однако и признание этой связи не решает, видимо, окончательно вопроса об источнике анлаута в сопоставляемых словах, хотя *hunþ*, *-hinþan*, действительно также возводятся к и-е **ken-t*, **ken-d*⁶¹ В этом случае, как и в предыдущем, сомнения в связи с и-е **k'çep-lo-* рождаются не столько из фонетических неясностей, сколько — главным образом — из непонимания семантического нерва такого обозначения жертвы Тем не менее, в традициях, сформировавших законченные концепции жертвоприношения (как, напр., в ведийской), одним из самых распространенных и существенных предикатов жертвы является ее возрастание (рост), распространение (растягивание), набухание, те действия, которые в индоевропейском как раз и кодировались корнем **k'çep-*⁶² Достаточно привести несколько примеров из Ригведы *ya jñā- & vṛddh- (vardh)* — о возрастании жертвые или божества, которому приносится жертва (ср *tvāt̄ no agne agnibhir brāhma ya jñāt̄ ca varda-haya* X, 141, 6 'Ты, о Агни [с другими] Агни сделай возрастающими (усиль) жертвенную формулу и жертву', *ya jñēna varda-hata jātāvedasam* II, 2, 1 'с помощью жертвы возрастите (усильте) Джатаведаса', ср VIII, 24, 18, IX, 17, 4, а также *ya jñā-vṛddha-tām u stusa īndram yo vīdāno gīrvānohasam̄ girbhīr ya jñāvrdham | yásya dīvam áti mahnā pṛthivyāḥ puritāyásya riricē mahitvāt̄* VI, 21, 2 'Этого самого Инду я хочу прославить песнями, (того), кто известен, (его) притягиваемого песнями, растущего от жертв, чье величие огромностью превосходит небо (и) землю, (у него) облада-

ющего многочисленными силами превращения), *уајнā- & тан-* — о распространении, "растягивании" жертвы (*уајнāт te танавāнахай I*, 170, 4, *танвāпъ уајнāт III*, 3, 6, *тұғыл уајнāт вітанварт V*, 13, 4, *уајнāт танвāна VII*, 10, 2, *уајнāт атната VIII*, 13, 18, 92, 21, *танвāна уајнāт IX*, 102, 7, *уајнāт танвāна X*, 90, 15), *śávas* (ср *śū-, śváya-*) & *уајнā-* (ср *VII*, 57, 1) и т п Наконец, в ряде случаев именно славянские параллели к германским формам позволяют с очень большой долей вероятности отнести эти последние к продолжениям и -е **k'цен-to-*. Два примера этого рода Гот *hunsl* с предполагаемым суффиксом *-tlo-* (и -е) при обычном допущении происхождения корневой части из и -е **k'цен-* **k'цен-* оказывается довольно надежно поддержаным славянским типом **svētidlo* (ср ц - слав, др - рус *святило* αγιαστήριον, 'sanctuarium' Въ стиле да не видеть Лев XII, 4 по сп XIV в., *святлище* и т п) Еще точнее параллель с др -англ *hūsl* 'алтарь' В обоих случаях речь идет о месте, где совершается жертвоприношение, причем это место понимается как своего рода средство, орудие (ср семантику и -е *-*tlo-*, *-*dhlō-*), благодаря которому нечто становится жертвой, приносится в жертву (ср, напр, слав **čistidlo* / **čistiti* / 'чистилище', 'средство для чистки', 'орудие чистки', 'очистительное', см ЭССЯ 4, 1977, 119, при **svētidlo* / **svētitī*), Второй пример очевидное структурное и этимологическое сходство готск *hunslastāþs* θυσιαστήριον, 'жертвенное место', 'алтарь'⁶³ при выглядящем как калька чеш *svatoslánek* 'дарохранительница' Обе части этих слов оказываются соответственно связанными друг с другом и предполагают общую модель в виде и -е **k'цен(i)-* & **stā-*, которая в ходе истории этих языков постоянно репродуцировалась и актуализировалась (вплоть до нем *heilige Statte*, *Heilstatte* и т п)

Лишь утвердившись в мнении о связи анализируемых германских слов с и -е **k'цен-to-* и, следовательно, о причастности их к проблеме обозначения идеи "святыни", можно говорить о германском вкладе в историю развития и -е **k'цен-to-* и связанных с ним идей И здесь обращают на себя внимание два круга фактов во-первых, избрание германскими языками других путей в обозначении святыни (гот *weihs*, **airkns*, др -в -нем *heillag*, др -сакс *hēlag*, др -англ *hāleg*, *hālig*, др -исл *heilagr*, нем *heilig*, англ *holy* и др⁶⁴), нежели обращение к рефлексам и -е **k'цен-to-*, во-вторых, терминологическая спецификация этих рефлексов в значении 'жертва' в готском Ср *armahairitīþa wiljau jah ni huns!* Math IX, 13 'милости хочу, а не жертвы' (καὶ οὐ θυσίαν), *jah ei gebeina fram imma huns!* Luc , 24 (καὶ τού δούναι θυσίαν), *jah atgaf sik silban faur uns huns!* Ephes V, 2 (καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπέρ ἡμῶν θυσίαν)⁶⁵, *jah harjatoh hunsle salta saltada* Mk IX, 49, *niu þai matjandans huns la gamain-jandans huns lastada sind?* Korinth I, X, 18, *þuggekeiþ huns la saljan guda* Io XVI, 2 (только в этом последнем случае *huns la* передает греч λατρείαν 'богослужение'), ср *huns ljan* σπένδειν (αρ̄βαν ik ju huns ljadja Timoth 2 IV, 6 'Ибо я уже становлюсь жертвой') Обоснованность такого обозначения жертвы в готском следует и из общих представлений о германском языческом ритуале, подчер-

кивающих сакральную отмеченность жертвы⁶⁶, и из параллелей типологического характера, из последних достаточно ограничиться лишь наиболее известными —ср лат *sacrificium* 'жертва', 'жертвоприношение' (*sacrum & facio, sacrifico, sacrificus, -ulus, sacrifcola* и т п), *sacrum* 'жертва'; 'жертвоприношение', но и 'священное действие', 'богослужение', 'таинство', 'священный предмет' и т п (ср понятие *святой жертвы*: *Богови приносяться от ієреи святыя жертвы* Кир Туровск Сл 'п Пасх 24 и др)⁶⁷, др -греч *ἱερά* 'жертва', 'жертвоприношение', 'жертвенные дары' (*ἱερά βέβαιν, ἔρειν*), *ἱερεῖον* 'жертвенное животное', *ἱερεύω* 'приносить в жертву', 'совершать жертвенное заклание' (ср у Гомера этот глагол в контексте *βούν Ζηνί, ταύρους θεῷ*) и т п. при *ἱερός* 'святой', 'священный', 'божественный' (но и 'мощный', 'чудесный' и т д) и др⁶⁸. В этом кругу естественно проявляются две тенденции, связанные со словом, обозначающим жертву. с одной стороны, в контексте ритуальных операций над жертвой (совершение жертвы, принесение ее, заклание) легко осуществляются семантические сдвиги типа 'жертва'—'жертвоприношение'—'ритуал'—'божественная служба', 'богослужение', а с другой стороны, жертва постоянно соотносится с жертвеником, алтарем и обратно, алтарь как центр мира, отмечаемый с помощью *axis mundi* и обладающий максимумом сакральности, делает и жертву священной, передавая ей свои свойства. Метонимическое отношение жертвы и алтаря, жертвеника, на котором она находится, осуществляя свое назначение "быть жертвой", конкретно объясняет условия, в которых становятся возможным передача обоих понятий одним и тем же языковым элементом. Поэтому различия в значениях между гот *hunsl* 'жертва' (ср швед -рунич *hosli* то же⁶⁹/надпись на камне, Rök/) и др -англ *hūsl* 'алтарь', 'причастие', 'Abendmahl' (в основе — обозначение языческого ритуала вкушения во время святой трапезы), ср *hūslan* 'das Abendmahl reichen', *hūslung*, ср англ *housel* 'причащать(ся)', 'приобщать(ся)', 'причастие', 'приобщение'⁷⁰ и др , не могут быть признаны существенными, и уж во всяком случае они не усложняют понимание исходной ситуации (ср рус *жертва* : *жертвеник*). Более того, некоторые другие факты дают основания для более полного понимания истории продолжателей и -е **k'ȝen-to-* в германском. При этом важно, что ни одно из реально засвидетельствованных значений этих слов в отдельных языках не порывает своих связей с исходной ситуацией, разные детали которой могут быть восстановлены на разных путях.

При принятии **k'ȝen-to-* источником этих германских слов и при учете слав **svitъ*, лит *žvēitas* (из того же **k'ȝen-to-*) в смежном с германским ареале возникает соблазн обращения к герм *swinþra-*, которое может продолжать, и -е **ȝen-to-* (но никак не **k'ȝen-to-1*). Речь идет о гот *swinþoza* Comp от **swinfs* 'сильный', *in-swiniþjan* 'усиливать', *ga-swiniþnan* и т п (см Feist—Lehmann 1986, 336), др -исл *svinnr* 'быстрый', 'мудрый', др -англ *swif*, др -фриз *swith* 'очень', др -санск *swid(i)*, ср -в -нем *swint*, *swinde* нем *ge-schwind-* и т п. К нулевой ступени ср вторую часть в личном имени гот *Amala-suntia* или же др -в -нем *gi-sunt*, нем *gesund*, др -англ *ge-sund*, др -фриз *sund* и т п. Поскольку эти слова "no satisfactory etymology" (Feist—Lehmann, 336), осторожнее всего констатировать для них в качестве источника и -е **ȝen-to-/sun-to-*, формально

и семантически близкое к *k'ȝen-to-, и отношение рифмы между ними (Reimbildung). При этом генетическая связь отвергается (Гамкрелидзе Г.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы II Тбилиси, 1984. 801—802 — вопреки Watkins C Indo-European and Indo-Europeans Indo-European roots N.Y., 1971 1502), и, следовательно, постулируется особое и -е *ȝen-to-.

Пока решение проблемы неясно, но, учитывая, что примеры отражения последней формы известны исключительно в германских языках, кажется несколько преждевременным восстановление и -е *ȝen-to- (хотя бы и "диалектного"). При дальнейших разысканиях перспективны два пути — нахождение новых этимологических объяснений (включая возможные взаимодействия,ср *ȝuel- 'набухать', 'насыщаться', 'основа' и т.п.) или допущение "сатемной" формы в герм. Несколько и нечеткость ареально-языковых границ в трактовке *k' (ср балт. и слав. "кентумные" формы, с одной стороны, и и-е дублеты, отличающиеся лишь анлаутом — *k' или *s — в словаре Покорного, с другой) дает некоторые основания для подобного допущения. Теоретически можно думать о герм. *swinþa- как заимствовании из балто-слав., но никак не наоборот. Также есть и правдоподобное мнение о слав. *zvētъ < и -е *ȝen-to- слишком укоренено это слово в семье родственных ему слов в других языках, где анлаут никак не может восходить к и-е *s-. Понятно, что при межязыковых контактах герм. *swinþa- и слав. (балт.) zvētъ (< *ȝen-t-) могли увязываться друг с другом, "подверстываться" одно к другому. Подобная же аккомодация несомненно, имела место и в истории слав. *zvētъ, которое, как отчасти будет показано ниже, вступало во взаимодействие, в своеобразный обмен с другими лексемами "сходного" типа (и -е *k'ȝen-t- *zvētīn,ср свет, сияние как признак святости), и -е *zī- 'рождать' (к идеи изобилия в *zvētъ), и -е *ȝe- , zī- 'свой' X 'хороший' и т.п. Разумеется, любое суждение в этой области остается относительным и лишь претендующим на вероятность.

В связи с темой "святости" в славянской языковой и культурной традиции основной вклад с германской стороны состоит в четком выдвижении на первый план идеи жертвы и связанного с нею ритуального пиршества в словах, продолжающих и -е *k'ȝen-to-⁷².

Особое значение в связи с историей слав. *zvēt- и концепцией святости у славян имеют балтийские продолжения и -е *k'ȝen-to-, о которых подробнее предполагается говорить в другом месте. Здесь же можно ограничиться лишь указанием некоторых основных сходствений со славянскими данными и особенно архаичных фактов, бросающих свет на предысторию слав. *zvēt-. Наиболее яркая черта балтийских и славянских продолжение и -е *k'ȝen-to-, выявляющаяся при их сравнительном рассмотрении, состоит в том, что эти данные не только очень близки друг другу (степень их близости не идет ни в какое сравнение с другими данными), но и представляют собой столь несомненное единство, которое предполагает общий исходный пункт развития. Этот вывод тем более интересен, что как раз многие "культурные" слова балтийских и славянских языков демонстрируют то, как общее наследие по-разному используется и приспособляется к новым условиям в расходящихся со временем культурно-религиозных и социально-политических реалиях. Из этого, в частности, можно сделать заключение о глубокой древности ситуации б-слов *ȝenta- (лит. ȝent-, слав. *zvēt-), еще удерживаемой в значительной степени балтийскими и славянскими языками, а также о характере (специфике) балтийских данных в их, так сказать, "докультурном" состоянии. Правда, сразу же следует сказать, что значительная часть общего фонда вторична и относится к относительно поздней эпохе принятия христианства, когда, во-первых, языковая близость балтий-

ской и славянской традиции делала возможным конструирование большого количества параллельных образований и, во-вторых, славянские языковые и культурно-религиозные модели (славяне приняли христианство раньше, чем балты, которые в значительной степени приобщились к нему через славян) оказали очень существенное влияние на формирование словаря христианских понятий и фразеологию соответствующего типа у балтов

Исходными понятиями и соответственно формами в этой семье слов являются прус *swints*, лит *švētias* и лтш *svēts* 'святой', при этом лтш слово заимствовано из рус *свят(ой)* (из балт *švent- в латышском ожидалось бы *sviet-) Самая простая ситуация в прусской, где *swints*⁷³ регулярно передает нем *heilig* в текстах катехизиса (ср *Stas Swints Cristiāniskas Druvis* К III 29, 18 'Это святая христианская вера', *Swints Nosēlīs* К III, 33, 7 'Святой Дух' и т п), то же относится и к *swintiskan* 'Heiligung', *swinticens* 'Heilige', *swintini* 'heiligen' Собственно говоря, сходное положение наблюдается в религиозных текстах литовского и латышского языков с той разницей, что число примеров и их разнообразие значительно больше, чем в прусском С точки зрения предистории слов *svēt- и — шире — эволюции рефлексов и -е *k'čep-to- большой интерес вызывают факты дохристианской эпохи в истории балт *švent- или те факты христианской эпохи, которые позволяют предполагать наличие соответствующих явлений и до введения христианства и приспособления их к новым задачам В этом отношении особое значение имеют разные типы лексем с элементом *švent- Сразу следует сказать, что они довольно многочисленны и в значительной части аналогичны славянским образованиям, ср лишь несколько примеров лит *švētias*, прус *swints*, лтш *svēts* (слав *svētъ); лит *šventybē*, лтш *svētība*⁷⁴ (слав *svētība, ц-слав, др-рус *святъба*); лит *šventyklā* (слав *svētidlo, ц-слав, др-рус *святило*, польск *święcidielnia* 'sacrificium'), лит *šventīkas* (слав *svētъсь, ц-слав, др-рус *святъць*), лит *šventen(ybē)*, лтш *svetenis* (?) (слав *svēt-en-, ст-слав *священ-*); лит *švētini* (слав *svētъm-), лит *švētinti*, лтш *svētīt* (слав *svētiti, ст-слав *святити*) и др⁷⁵

Еще показательнее то обстоятельство, что в балтийских языках, наряду с отыменными глаголами, известны, видимо, и „первообразные“ глаголы (правда, соответствующим образом трансформированные), отсутствующие в славянском Речь идет прежде всего о лтш *svinēt* 'праздновать' (ср *svinēt kāzas* 'справлять свадьбу', *svinēt svētkus*, *svētdienu Jānī(s)s svin svētu dienu* BW 33053, *ne tā svin svētu dienu*, *ne ar piektu vakariņu* BW 6844 и др, см Mühlenbach—Endzelin III, 1160), послужившем основой и для ряда именных образований — *svinība* 'празднество', 'торжество', *svinīgs* 'торжественный', *svinīgums* (ср характерное сочетание *diekalpožanas svinīgumi*) и др⁷⁶ Этот латышский глагол морфологически интересен отсутствием -i- (этим он отличается от глаголов того же корня не только в иных балтийских и славянских языках, но и вообще в других и -е языках) и вокализмом -i- (но не -e-), который может оказаться важным указанием при попытках определения более глубокого (и широкого)

этимологического контекста и -е **k̄cep-to-*. Но и литовский глагол, сохраняющий *-t-*, тем не менее свидетельствует более архаичный тип, нежели слов **svētiti* (ср., однако, рус. *свячоный, священный*), ср. лит. *Švēsti* (*švētčia, švētējē*) 'праздновать', 'святить', 'посвящать', 'совершать богослужение', но и 'жертвовать' /!/ (ср. германские примеры, фиксирующие это же значение, — гот. *hunsl* и др.)⁷⁷ При учете указанных глаголов в латышском и литовском соответствующие славянские глаголы имели бы вид **svyplēti* и **svēsti* (**svastī*)

Существенны также балтийские материалы, относящиеся к сложным словам, в первом члене которых представлен элемент *Švent-, svint-, svēt-*. Многие из таких сложных слов предполагают синтагму типа *Adj Švent- и т п & Subst* (иногда и *Adj*). Оставляя в стороне те *composita*, которые были вызваны к жизни введением христианства или во всяком случае утвердились основательнее всего в связи с христианской догматикой и литургией⁷⁸, целесообразно указать те типы словосложений, которые могли существовать (если не во всей их конкретности, то во всяком случае именно как типы) уже в дохристианскую эпоху или даже, бесспорно, сформировались в недрах последней. Среди балтийских сложных слов с первым элементом *Švent-, svēt-* выделяется группа сакрализованных временных обозначений, относящихся к особо отмеченным отрезкам суток или дням недели. Ср. лит. *Šventadienis* 'праздник', 'праздничный день' (ср. *švētētē*), *Švētnakaris* 'канун праздника', лтш. *svētdiena* 'праздник', 'воскресенье', *svētrīts* 'утро праздничного дня' (ср. *es piedzīmu svētrīta, Jaudīm darbu nekavēju* BW 1183, *lai nāk meitas svētrītā* BW 13250, 36, *krustību svētrītu sabraica kūmas* BW I, 178), *svētnakars* 'вечер перед праздником', 'праздничный вечер' (ср. *ik svētdienas baznīcā, svētnakaru kruodzinā* BW 14554) 'суббота', *svētnakts* 'ночь перед праздником', ср. *svētki, svētku diena* 'праздник' и т п.

Другая группа слов подобной структуры наиболее показательна с точки зрения ее архаичности, хотя нельзя, конечно, отрицать, что и эти сложные слова, сформировавшиеся в дохристианскую эпоху и обозначающие реалии языческого мифопоэтического мира, позже в той или иной мере подключались к собственно христианской топике. Характерной чертой этих *composita* является сочетание *Švent-, svēt-* с обозначениями природных объектов — вод, деревьев, гор, камней и т п. Ср. лит. *Švent(a)vietė* 'святое место' *Šventupė* 'святая река', *Šventežeris* 'святое озеро' и т п., лтш. *svētūdens* 'святая вода' (*gavēni piektienās vajaguot svētūdeni pirms saules vai pēc saules butelēs smelt un tuo visu gadu nuoglabat ja acis sāpuot, tad ar ūnu ūdeni vajaguot nuotazgāt acis* Eth II, 37 Mühlenbach—Endzelin III, 1157) *Švētavuots* 'святой источник', *svētbirze* 'святая роща', *svētuōzuols* 'святой дуб' и т п. Особая категория случает внутри этой группы — *composita* с элементом *Švent-, svēt-*, обозначающие некоторые "отмеченные" растения, типа *Švētagaršvē* 'дягиль, дудник' (*Angelica silvestris, Archangelica officinalis*), *Švēntadagis* 'бenedikt' (ср. *dagys* 'чертополох') и др., ср. лтш. *svētluoki* 'Knoblauch' (Für I), т е *svēt- & l(u)oki* 'святой лук (перья)', а также *svētenis, svēteņi, svētiņi* 'чеснок' (*Allium sativum*), *svētins* и др.⁷⁹ Не касаясь здесь ряда других сложных слов с элементом *Švent-, svēt-*,

svet- ввиду несколько неясного их статуса и рассматривая их как резерв, в котором могут сохраняться некоторые важные факты (ср лтш *svētceļnieks*, *svētceļuōīājs* ‘паломник’⁸⁰ **svet*- & **ceļ* ‘святой путь’, ср лит *švētasis kēlias*, лтш *svētpuins* ‘аист’, как святая птица/ср мифопоэтические мотивировки святыни, божественности этой птицы/, *svētmeitā* ‘фея’, букв — ‘святая дева’, отчасти — *svētlāite* ‘блаженство’, *svētlāimigs* и др), целесообразно обратиться к топономастическим данным. Здесь прежде всего бросается в глаза чрезвычайно существенная диспропорция между обилием гидронимических (и топонимических) данных и исключительной скучностью примеров использования элемента *Svent-*, *Švet*- в личных именах собственных (единичные примеры, как правило, вторичны по происхождению, а иногда вообще сомнительны). Эта дефектность в использовании упомянутого элемента в личных именах находится в резком противоречии с положением в славянской ономастической традиции, где имена с элементом **Švet*-, хотя и не очень многочисленные, относились к числу наиболее престижных. Можно думать, что причина этого различия в строгом запрете на использование соответствующего элемента у балтов в христианскую эпоху (отнесение его к сфере божественного, а не человеческого). В этом случае появление **Švent/Svet*- в именах людей трактовалось бы не только как своего рода кощунство в ономатетической сфере, посягающее на вторжение в сферу божественного, но и как рецидив язычества, когда такое смешение сфер было обычным. В этом отношении характерно, что имя легендарного литовского основателя новой ритуальной традиции трупосожжения в определенном месте и с соблюдением определенных условий Шванторога (**Švent*- & **rag*-), засвидетельствованное в западнорусских и польских источниках⁸¹, содержит именно этот элемент, который и подчеркивает идею особой сакральной отмеченности этого князя-жреца и его имени⁸². Тем самым Шванторог выступает в мифопоэтической исторической традиции как тот, кто освятил место, с которым связано начало новой религиозно-ритуальной практики (позже здесь было основано святилище, где в частности, приносили жертвы Перкунасу) и предыстория будущей Вильны. Во всяком случае этот ономастический “гапакс” чрезвычайно показателен (ср, впрочем прус *Swentickie*, 1301, *Swantike*, 1422)⁸³. Впрочем, следует считаться с определениями мифологических персонажей (в том числе и богов) как святых, рассмотренными в другом месте (ср *Trenk tave Šventi Perkūnai!* или *Dieve duok, kad tave Perkūns, Švents Perkūns, Dievdritis, Šventas Dievaitis užmušti, užtrenkti*, а также *Šventa Gabija* (-*šventā ugnis* /, *Sventa Laimė*, лтш *svēts Ūķīķis* в словаре Стендера, *Švētā Māča*, при учете языческих ассоциаций этого имени и др.). Зато примеры с **Švent*-, *Svet*-, *Svent*-/Svent- в балтийской гидронимии и топонимии очень многочисленны, разнообразны и поучительны в целом ряде отношений. Они включают как простые, так и сложные названия. Среди первых ср прус *Swent*, река (XV в.), *Swentyn*, озеро (1297), *Swynteynen*, озеро (1340 и далее)⁸⁴, лит *Šveitasis*, *Šventelis*, *Šventė*, *Švenièlė*,

Šventišius, *Šventoji*, *Šventaine*, *Šventiniškų* (čžeras), *Švenčiūs*, *Švenčiūkas*, *Švenčiónys*, *Švenčionėliai*, *Švenčiuoliškiai*, *Šventai*, *Šventai*, *Šventiniškai*, *Šventoniškis* и др⁸⁴, ср *Svet-* в латышской ономастике, а также куршск *Schwente* (III, 1502 *Siep Schwente genant*)⁸⁵ Среди вторых ср прусск *Swentegarben*, 1351, *Swentegriff*, озеро, 1447, *Swynteseyte*, ок 1340, лит *Šventupė*, *Švētupis*, *Šventupys*, *Šventupalis*, *Švenčiupis* (названий этого типа на территории Литвы свыше двадцати), *Šventežeris*, *Šventežerio čžeras*, *Šventiniškų čžeras*, *Švenčvandenis*, *Švent(a)vandenis*, *Švenčtravis*, *Šventaduonis*, *Švent(a)jonis*, *Šventjonravis*, *Švento Jono iñtakas*, *Švento Jono upė*, *Švento Jono upėlė*, *Švenčto Jono upėlis*, *Švenčto Mořkaus upėlis*, *Šventākalnis*, *Šventýbrastis*, *Šventragiai*, *Šventrāgis*, *Švenčupiai*, *Šventvakariai*, *Šventvalkis*⁸⁶

Эти гидро- и топонимические composita с достаточной надежностью позволяют восстановить архаичные балтийские сочетания типа *švent- & *up- (*ap-), *švent- & *ezer-, *švent- & *vand- / *und-/ *üden-, *švent- & *rav-, *švent- & *grīv-, *svent-* & *brast-, *švent- & *rag-, *švent- & *garb-, *švent- & *kaln-, *švent- & *valk- и др Уже из этого набора видно, что эпитет *švent-* особенно часто применялся к водным объектам и прежде всего к рекам и озерам (статистические данные фиксируют еще большую выделенность водных названий как "святых"); несравненно реже *švent-* связывается с возвышенными местами (*kaln-*, *garb-*), где, действительно, нередко устраивались святилища Согласно редко, в виде исключений, *švent-* определяет лес и рощу в целом, зато отдельные ритуально отмеченные деревья могут носить определение *švent-*. Такое разительное предпочтение в употреблении *švent-* по отношению к водным объектам (причем нередко слишком большим или протяженным по длине, чтобы трактовка их как "святых" была бесспорной или даже просто корректной) снова возвращает нас к семантическим проблемам Уже отмечалось ранее⁸⁷, что в физиографическом употреблении балт *švent-* обозначает блестящую, сияющую водную поверхность Это соображение подтверждается бесспорной связью святости с блеском, сиянием в их предельном проявлении, с золотым и пурпурным цветом Более того, эти последние свойства и есть форма выражения святости в оптически-визуальной сфере (коде) Поэтому так многочисленны примеры, когда сама святость познается по этим признакам

Вместе с тем "родственная близость" понятий святости и сияния подкрепляется и на уровне языка В достаточно глубокой ретроспективе (и, однако, позволяющей делать довольно надежные заключения) и -е *k'čep-i-о- и и -е *k'čei- (*k'čei-i-о-, *k'čei-s-), вполне вероятно, связаны друг с другом Ср лит *žvēsti* (*žvēčia*, *žvētē*) 'светить', *žvylēti* 'светить(ся)', 'блестеть', 'сиять', *žvisti* (*žvītla*, *žvito*) 'светать', *žvitras* 'наждак', *žviesa* 'свет', ст-слав *свѣтити*, *свѣтъти* са, *свѣть*, ц-слав, др-рус *свѣнути*, *свѣнути* и т п; др-инд *śvēta-* 'белый', авест *spaēta-*, *spiti-* и т п (Pokorný I, 628—629)⁸⁸ Формы типа лит *žvistti*, *žvītta* и ц-слав *свѣнути*, *свѣнути* (*svit-n-, *svoi-n-) в известной степени указывают на более раннюю ситуацию, которая могла быть общим "родимым" местом обоих указанных и -е

корней. Другой тесно связующий их фрагмент — уже отмеченное выше соотношение др.-инд. (вед.) *śvānī́- śvāyati* Наконец, существует и ряд других примеров, заполняющих некоторые из промежуточных звеньев в истории этих двух корней. Вместе с тем в конкретных текстах отдельных традиций постоянно отмечается образность, построенная на игре слов вплоть до *figura etymologica*, обозначающих эти два близких круга понятий — святость и свет-сияние. Ср. в русской традиции *сияние святости, святость просияла, свет святости* и т.п. Подобная ситуация в своей основе достаточно ясна. Элемент **k'uep-to-* (**k'uei-to-* и т.п.) обозначал не только возрастание, набухание физической массы, материи, но и некоей внутренней плодоносящей силы, духовной энергии и связанной с нею и о ней оповещающей внешней формы ее — световой и цветовой. Появление цвета как такового, его дифференциация на отдельные цвета, выстраивание их в ряд по принципу интенсификации, возникновение свечения, сияния, которое на высшей своей стадии захватывает не только глаз, но и душу и сердце человека и соотносится ими с неким высшим началом, сверхчеловеческими, космическими энергиями ("святостью"), с точки зрения физической оптики связаны с увеличением (ср. выше мотив роста, увеличения объема) значения единицы λ , обозначающей длину световых волн. Показательно, что нижний полюс значений λ связан с фиолетовым цветом (460 нм, ср. "фиолетовые миры", связанные с демоническим началом, в поэзии Блока), верхний полюс значений λ связан с пурпурным цветом (700 нм), универсальной формой проявления святого, божественного, запредельного. Пурпурный цвет, как и предшествующие ему цвета "верхней" половины значений λ , т.е. красный (640 нм), оранжевый (600 нм), желтый (580 нм), как раз и являются в большинстве культурно-религиозных традиций цветами святости (ср. ниже использование в иконописи, а также в самом святилище — одежда, утварь и т.п.)⁸⁹.

Эти рассуждения о возможности цветового и светового понимания которых продолжений и -е **k'uep-to-, *k'uei-to-* и под. имеют целью не столько ограничить идею "святости" применительно к отдельным конкретным примерам, сколько ввести ее в более разнообразный контекст семантических мотивировок и форм проявления этой идеи. Тем не менее, идея "святости" в этих случаях все-таки отчасти ограничивается, и в этом ограничении следует видеть шаг вперед на пути к более строгому определению святости, позволяющему хотя бы частично преодолеть эмпирический механизм, проявляющийся в целом ряде "узко-этимологических" подходов. "Святость" вод (и ряда других физиографических природных объектов) отличается от святости святой воды в христианском ритуале и тем более от святости святого человека, святого храма, святого слова. "Святость" вод, по крайней мере в исходном локусе, предполагает наличие таких внешних черт у этих вод, которые поражают наблюдателя (зрителя) некоей положительной предельностью (напр., в эстетической сфере), сверхъестественной гармонией, создающими преимущественные условия для прорыва от феноменального (и через

феноменальное) к ноумenalному. Такие "святые" воды могут быть осмыслены как подлинно святые и стать объектом культа, но могут и не вовлечься в сферу религиозно-сакрального, оставаясь на уровне "святой" красоты. Святость же святого человека, храма или литургии поконится на иных основаниях и принципиально вне феноменального, хотя, конечно, приметы святости — как бы вторичные и вспомогательные — могут выступать и на уровне явлений. В этой связи, видимо, можно сделать и более сильное допущение: только в последнем случае (святой человек в отличие от "святых" вод) феноменальное является непосредственным и органическим знаком ноумenalного, подлинным и безошибочным его свидетелем. При этом допущении цветовые и световые знаки святости приобретают особое значение⁹⁰.

Славянские продолжения и -е **k'čep-jo-* представлены широко разветвленной семьей словообразовательных типов (ср. **svjet-*, **svjet-*ьсь, **svjet-ik*, **svjet-idl-*, **svjet-in-*, **svjet-ym'a*, **svjet-yk-*, **svjet-ъje*, **svjet-ъba*, **svjet-ъstvo*, **svjet-ij-*, **svjet-itel'*, **svjet-ostь*, **svjet-оь-*, **svjet-оьыл-*, **svjet-јen-*, **svjet-iti*, **svjet-jati* и многие другие образования, связанные прежде всего с прибавлением к перечисленным основам других суффиксов), которые реализуют самые разнообразные значения словообразовательных типов — конкретность и абстрактность, субстанция и свойство, деятель и деятельность (действие), лицо, орудие, место, время и т.п., увеличительность и уменьшительность, уважительность и уничижительность (пейоративность) и т.п. Элемент **svjet-* входит в состав слов, принадлежащих к разным грамматическим классам (Subst, Adj, Adv, Vb, Integ) и в состав исключительно богатого инвентаря сложных слов, большая часть которых, однако, представляется собой кальки с греческого или новообразования в духе этих калек (естественно, что эти сложные слова являются преимущественными достоянием восточнославянских и большей части южнославянских языков с их текстами, отражающими "православную" традицию). В результате оказывается, что в пределах всего славянского словаря выделяется обширный и относительно самодовлеющей "подсловарь" (условно — **svjet--словарь*) значение которого тем больше, что он передает наиболее важные (и концептуально, и оценочно, и догматически, и ритуально) и глубокие смыслы данной языковой, культурно-исторической и религиозной традиции, то, что является святыней ("что кому свято, чему поклоняемся, что чтим нерушимо" Даль³ 4, 96), с чем связываются наши духовные ценности⁹¹. Более того в определенных условиях, во время литургии, праздника, когда как бы восстанавливается органически и живо переживаемая связь с первособытием, мотивирующим святое в данное традиции, более того, освящающим все причастное ему и из него вытекающее, **svjet--словарь* обнаруживает тенденцию к универсальному захвату всей переживаемой реальности — всё попавшее в это поле "святости" становится святым, освященным и по сути дела и на языковом уровне⁹², **svjet-* как эпитет начинает определять все, что входит в данную ситуацию, **svjet-* как обозначение действия (глагол) распространяется на все объекты, причастные глубинному

смыслу ситуации, отблеск *svēt- ложится на всех участников происходящего, смысл которого короче и полнее всего передается формулой утверждения *hic et nunc* присутствующей, совершающейся святыни — *свят, свят, свят!* Этот *svēt—словарь самодостатчен и независим как ядро, но не отделен от широкой сферы сакрального или сакрализуемого в языке, представляющего бесценный материал для реконструкции языковых мотивировок ключевых понятий, через них языковой "психологии" и еще глубже — существеннейших черт модели мира, без знания которых невозможно сколько-нибудь достоверно и надежно говорить о мировоззрении людей соответствующей эпохи

Несколько примеров языковой мотивировки, вскрывающей не только внутреннюю форму соответствующих слов, но и значение-сигнifikат важнейших понятий архаичной модели мира, возможно, прояснит, хотя бы отчасти, суть дела. Идея роста, присутствующая — для определенного периода — в слав. *svēt- и других рефлексах и -е *k'uzep-to (см. выше о мотивах увеличения в размерах, набухания и т п.), воспроизводится и в ряде других слов-понятий ключевого характера, ср. *род* (*родовой, родной, родимый, родственный, родич* и т п. с идеей кровной связи, общих корней, особой интимности и любви-ласки) при *росты* (*расты*) из *rod-tei, *народ* при *родиться* (см. *род*), ср. также *люд, люди* в конечном счете с той же идеей роста, вырастания, порождения (ср. др.-инд. *rōdhati* 'растет' или гот. *liudan* 'расти'), не менее интересно в этом плане слово *человек* (*čelověkъ), первый компонент которого в конечном счете восходит к и -е *kel- 'расти', 'возвышаться', 'подниматься', а второй *-věkъ — к обозначению жизненной силы или ее носителей (ср. лит. *vaiškas* 'дитя')⁹³. Старая мотивировка слова *бог* (*bogъ) как доли, позже персонифицированной и освященной, отражена в оппозиции двух крайних значений, которые может иметь доля, — *бог-датый* и *у-богий*, связывающих социальную сферу с религиозной. Та же самая связь, но более рельефно и универсально проявляется в уникальной (во всяком случае по масштабам) соотнесенности народа и его высшего религиозного символа, *крестъне, христиане* — *крест, Христос* — *воскресать*. Уже на этом последнем примере наглядно вырисовывается объем и характер сакрализации профанической по своей сути сферы. Кстати, уместно подчеркнуть, что древнерусская языковая и религиозная традиция, как и во многих других случаях, здесь идет дальше, чем другие родственные традиции. Так, только в русской традиции название недельного праздника — *воскресенье* — соотнесено с восстанием из мертвых Иисуса Христа — *воскресением*. Тем самым крестные страдания (муки) и их конец (перерыв), знаменующий начало новой жизни, не могут не соотноситься с крестьянской страдой, прерываемой праздником, также трактуемым как своего рода обновление жизни. В том же контексте должно пониматься и слово расставания *прощай!* Оно не напутствие другому, а просьба к нему о себе, просьба о прощении за грехи вольные или невольные, явные и тайные, действительные и мыслимые. Это формульное *прощай!* обозначает

сознание человека относительно его места на шкале нравственных ценностей Исходный тезис — признание себя хуже, ниже, новнее того, к кому обращаешься с просьбой о прощении оговий тезис — живая нужда в прощении и бесконечная надежда нравственное, духовное воскресение (возрождение) даже для того, кто находится в бездне греха Эти два тезиса позволяют понять, почему прощание оказывается более важным, чем приветствие при рече (здравствие) оно духовно напряженнее, драматичнее и официально выступает как последнее слово человека прощание-возвращение Приветствие же при встрече обращено именно к другому, оно не просьба (в иных случаях — заклинание), а пожелание, сам этот модус, строго говоря, вне контроля реальности и вне связи с праведностью или грехностью того, кто произносит приветствие при встрече⁹⁴ В известной степени сходные причины объясняют, почему в русской православной традиции смерть и воскресение Христа (Пасха) переживается острее и напряженнее, чем его крещение — Рождество⁹⁵

Сказанное до сих пор может быть объединено и объяснено применением (пусть в самом общем виде) того, в чем состоит сакральность для носителя архаичной русской традиции, в которой мифотическое наследие языческой эпохи встретилось с кругом идей и язов христианства Говоря в общем, сакральность (или даже гиперсакральность) древнерусской традиции проявляется прежде всего в том, что 1) все в принципе должно быть сакрализовано, ящено и тем самым вырвано из-под власти злого начала (ср древнетишинский дуализм и более поздние учения манихейского толка)⁹⁶ и — смириться с меньшим нельзя — возвращено к исходному состоянию целостности и нетронутости, 2) существует единая и универсальная цель ("сверхцель"), самое заветное желание и самая глубокая мечта и надежда — святое царство (святость, святое творение, святая жизнь) на земле и для человека⁹⁷, 3) сильно и активно упование на то, что это святое состояние может быть преобразовано (или даже само открыться, наступить) в пространстве и времени к hic et nunc (литургия уже есть образ этого состояния, отсюда стремление расширить литургическое время и известное невнимание к сфере профанического) При исследовании идеи святости на Руси необходимо все время иметь в виду этот общий текст, с одной стороны, и то понимание термина *свят-*(**svēt-*), которое было унаследовано из предыдущей языческой эпохи, с другой стороны На основании рассмотренных выше данных о продолжении и -е **k'ēn-to-* в разных языках и отчасти в самих славянских языках особенно надежно восстанавливается это исходное состояние Для Ильи Патриархии **svēt*, видимо, можно реконструировать то же значение, о котором уже говорилось ранее, 'увеличиваться', 'набухать' Судя по соответствующим контекстам и аналогиям типологического характера, данном случае речь шла о том благодатном возрастании-протяжении некоей животворной субстанции, которое вело к созреванию, то есть как завершению всего предыдущего развития и прорыву к новому, к высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному пло-

дородию, прибытку Эта "святость" (**svēt-*) как образ предельного изобилия скорее всего и была тем субстратом, на котором сформировалось понятие "духовной" святости, некоего "сверхчеловеческого" благодатного состояния, когда происходит творчество — "в духе" В известной степени это подтверждается хотя бы в виде намека и теми сочетаниями **svēt-* с именами существительными, которые, будучи с достаточной уверенностью отнесены к числу праславянских, уже обнаруживают в себе нечто большее, чем только физическое (материальное) возрастание Следует сразу же и решительно подчеркнуть, что идея материального роста в этих случаях никак не умаляется, но вместе с ней в значение сочетания проникает остраненная форма идеи физической святости — святость, как таковая, в глубине своей уже не зависимая от материального возрастаия, как элемент оценки, ориентирующейся уже на иную шкалу Жито святое не потому, что оно растет и плодоносит, но оно растет и плодоносит потому, что оно свято искони, по условию, в соответствии с высшей волей Тем не менее, сам анализ подобных праславянских сочетаний исключительно показателен с точки зрения определения исходного локуса, в котором складывалась и развивалась идея святости⁹⁸

Помимо отмеченного выше сочетания **svēt- & *odpъ*, имеющего точные региональные индоевропейские параллели (не говоря уж о частичных схождениях, распространенных еще шире) и обладающего особой ценностью в силу того, что это сочетание обозначает важнейший элемент архаичного ритуала (нередко возрастающий до стадии персонификации и включения его в пантеон, ср вед *śvāntá- & agni*), ср сочетания элемента **svēt-* как эпитета со словами, обозначающими символы вегетативного плодородия (**dervo*, **rajь* [ср словен *sveti raj* 'небо' при возможной связи слов **rajь* с обозначением мирового дерева, а также многочисленные названия растений типа польск *świętolina*, *świętobłot* и тп], **kolsъ*, **žito*, **korvajь* и тп), животного плодородия (**bъčela*, **skotъ*, **korva*⁹⁹, ср также **rodь* и **narodь* и тп) В этом же контексте получают свое объяснение сочетания **svēt-* со словами, обозначающими землю — **zem(l)ja* или ее отмеченные точки — гора */*gora*¹⁰⁰, поле */*polje*, место */*město*, камень */*kamъ* **kamen-*, река */*rěka*¹⁰¹, озеро */*jezero*, **ozero*, вода */*voda* — и тп) и небо, как и мать и отца Это соотнесение Земли и Неба соответственно с Матерью и Отцом отвечает известному мифологическому мотиву божественной пары супругов-творцов (ср Мать-Земля, Отец-Небо) Поэтому не исключено, что за образами с языковой формой **svētъ(j)* & **otъsъ*, **svēta(ja)* & **mati*, **svēta(ja)* & **sētъja*, отсылающими к христианской традиции, на более ранних этапах стояли представления о воплощении на человеческом уровне персонажей святой супружеской пары в их творческой функции (ср любую свадьбу как повторение, отражение святой небесной свадьбы */*svēta(ja)* & **svatъba*, иерогамии) То же отношение существовало между реальными Святой землей (Иерусалим) и Святой рекой (Иордан) и эквивалентами этих образов в языческую

эпоху (ср обозначения кладбища как *священной земли* или *родительской*, а также *боженивой*) Во временном плане прорыв к "святому", связанный с прекращением профанической череды будней, достигается в празднике¹⁰², само название которого часто кодируется элементом *svēt- (ср рус *свято*, *святки*, *святые дни* и т п и инославянские параллели типа польск *święto*) Наряду с этим *svēt- сочетается с обозначением дня, вечера, ночи, недели (ср *svētъ/jь/ & *dъль, *svētъ/jь/ & *večerъ, *svēta/ja/ & *nokiъ, *svēta/ja/ & *nedělja)¹⁰³, и эти сочетания обозначают сакральные отмеченные ("праздничные") точки временного ряда, с которым также связывается особое творческое (духовно) благодатное состояние Эти "святые" дни определяют и контролируют сакральность годового цикла в целом *На тых столах всё святки, | Всё святки, всё празднички :| Перво свято — Велик Христов день | Другое свято — Юрий-Егорий | Третье свято — святой Микола | Четвертое свято — свято Вознесенье | Пятое свято — святой Пётар | Шестое свято — Илья-пророк* — поется в волочебной песне (Поэзия крестьянских праздников, 1970, 327—328, N 472), и далее как бы раскрывается этимология названия праздника через введение мотивов роста, расширения, сгущения, наливания силой (*ярь наливает | Шире и выше на поле копы | Часты и густы на небе звезды, | Чащей, гущей на поле бабки —| Всё Иваны, всё Михеичи*), ср *свячёное жито* (там же, 458, N 635) Но и самих праздников много ("праздничная густота"), они толпятся и спорят, кому идти первым *Перед Богом стоять уши святочки | И шикующиеца и рахующа, | Которому святы наперёд пойци | Святые сороки наперед пошли* (из белорусской волочебной песни) Пространство и время, святые (освященные) в своих наиболее ответственных точках, как бы обручем скрепляют святой или Божий мир, нередко соотносимый со святой (Божьей) красотой, и населяющий его святой народ, ведущий святую жизнь В этом святом мире предназначение и идеал человека быть святым (*svētъ/jь/ & *čelověkъ) Все формы реализации человеческой деятельности ориентированы на святость — свою (потенциально) и исходящую свыше Отсюда — святое слово (*svēto/je/ & *slovo), святое дело (*svēto/je/ & *dělo), святая мысль (*svēta/ja/ & *myslъ, ср польск *świętomyśl* и под) И то, чем человек сливает среди других, что остается после него, в высших своих проявлениях оказывается святым (ср *svēta/ja/ & *slava) Свято и высшее назначение человека, его жизненный путь, путь к святости (*svētъ/jь/ & *røgъ), его вера (*svēta/ja/ & *věra), его идеал (*svēta/ja/ & *pravьda/*jøstina)¹⁰⁴; *svēta/ja/ & *žiznъ (*životъ), *svētъ/jь/ & *Bogъ) В этом "пан-сакральном" контексте представляется вероятным, что и характерно христианские употребления элемента *svēt-, точно переводящие соответственные понятия греческого или латинского текста (ср *Святой дух* — "Άγιον Πνεύμα), могли иметь свой параллельный источник в недрах дохристианской традиции, ср *святынице при святой храм, святая церковь, святой крест* при несомненной роли креста в дохристианских ритуалах и, видимо,

бесспорной сакральности этого символа При обсуждении вопроса о древности подобных сочетаний с элементом *svēt- в славянском следует, конечно, учитывать исключительно ценные данные на этот счет, содержащиеся в текстах других древних индоевропейских языков, о чем и говорилось в первой половине настоящей работы Совершенно удивительным оказывается значительное единство набора слов (соответственно реалий), к которым прилагаются в качестве определения продолжения и -e *k'ēl-¹⁰⁵, и устойчивость этих сочетаний в отдельных и -e языках И то и другое позволяет говорить об индоевропейских истоках концепции святыни и способа кодирования ее основного понятия Возможно, что исходная картина могла бы быть еще более полной и подробной, если бы в ходе развития не было неизбежных утрат, искажений, переосмыслений¹⁰⁶

Ценные данные о значении элемента *svēt- извлекаются из материала личных имен двучленного типа Их ценность тем больше, что в этом отношении славянская ономастическая традиция сильно выделяется среди других индоевропейских В ней имена с элементом *svēt- довольно многочисленны и разнообразны, престижны в социальном плане и применимы как к божественным персонажам, так и к людям (с очевидностью можно говорить о таких носителях соответствующих имен, которые занимали высокое общественное положение) Среди божественных имен реконструируются *Svēto & *vitъ (ср *Zwantewit/h/*, *Svantavit*, *Szuentevit* и др у Гельмгольда, Саксона Грамматика и др¹⁰⁶ и, может быть, *Svēto & *vodъ на основании формы *Suente-bieesk*, трактуемой обычно иначе, см выше)¹⁰⁷ Элемент *vitъ доставляет исследователям много сложностей и обычно его определяют как 'господин', 'хозяин', ссылаясь на ц-слав *домовитъ* о́кодѣспóтъс, 'pater familias' Это решение кажется излишне приблизительным Можно высказать предположение уточняющего характера о возможности видеть в слове *vitъ более раннее *vik-tъ<- и -e *veik-t- или *vīk-t-¹⁰⁸, от и -e *veik- 'жизненная сила', 'энергичное проявление силы', но и 'жертва', 'посвящение' и т п В этом случае *vitъ (< *vik-tu-) сопоставимо с лат *victima*, опирающимся на *vik-ti- или *vik-tu- Этот круг значений удачно объяснял бы ряд других имен с этим элементом — Яровит (*Gerovitus*, *Herovith*), Руевит (*Rugieuthus*), Поревит (*Poreithus*), которые Р О Якобсон трактовал как обозначения разных степеней и фаз жизненной силы (ср также *Siemowit*, *Uniewit*)¹⁰⁹ Среди личных имен людей для дохристианской поры реконструируются сочетания *svēt- с элементами *slav-, *rylk-, *mir-, *gor-, *bor- и может быть, некоторые другие При этом первый член *svēt- первоначально подчеркивал не столько сакральный аспект в чистом виде, сколько идею возрастаания, процветания, изобилия (*Svētoslavъ — не тот, чья слава "сакральна", но тот, у кого она возрастает, ширится и т п) Особенno широкое распространение получило имя *Svētoslavъ, представленное рус *Святослав* (имя очень распространенное в русских княжеских династиях, первым известным его носителем был князь Святослав, сын Игоря и Ольги, упомянутый впервые еще Константином Порфирородным в 944 г, — Σφενδοσθλάβος /De adm imp/, см *Святославъ*,

город в Киевской земле, 1096 г), польск *Świętostław* (см *Spento-zlaus* /!/; 1173—1176, *Zuantozlaws*, 1198, *Suutozlauo*, *Swantozlao*, 1212, *Zantozlaws*, 1216, *Suentoslaus*, 1238 и др /ср *Świętostława* *Swentoslaua*, 1271 и др /), чеш *Svatoslav* (*Zwathozlaus*, 1173, ср *Svatoslav*, назв деревни *Suatozla*, 1292), с-хорв *Светослав* (ср, *Светослав* *Суроња*, король хорватский, 997—1000 гг) и др¹¹⁰. Имена типа **Svēto-slavъ* выступают как надежные историко-культурные индексы они относятся к определенному культурному кругу и к определенной иерархически высшей группе коллектива, как правило, речь идет о князе-воине, предводителе дружины, для которого слава является высшей наградой, наиболее престижным отличием, существенно, что слава идеальна, а не материальна, она знакова по преимуществу, символизируя высшие качества ее носителя. Из других реконструируемых для дохристианской эпохи имен с элементом **svēt-* ср **Svēto-pykъ*, рус *Святополк*, княжеское имя (ср город в Киевской земле *Святополч*, 1095), польск. *Świętoperłk* (*Svatopelco*, 1232, *Zuatopelcum*, 1234, *Swenthopelcus*, 1236; *Swentopelkus*, 1237 и др.), *Świętoperłk* (*Zuetopolk*, 1122, *Suitopolk*, *Swantopolcus*, 1209, 1215 и др.), чеш. *Svatopluk*, слав диал на терр Германии *Świętoperłk* (1127—1129 *Zuentepolch filius nomine Zuinike Helmold*, 95), *Svatopolk* (1243. *Swantopolc*) и др¹¹¹, **Svēto-mirъ* рус *Святомиръ* (ср *Святомирский*, *Святомировъ*), польск *Świętomiř* (*Swantomyr*, 1294, *Suentomiro*, 1294, *Swanthomiro*, 1298, *Suantemir*, 1260); чешск *Svatomíř* (*Zwatomirus*, 1220, ср. также *Svatomírov*, деревня, *Swathmirslag*, 1379 и т.п.), серб. *Светомир* и др¹¹², **Svēto-gorъ*; рус. *Святогор* (*Святогорович*, 1633, *Светогоров*, 1698¹¹³), ср. *Святогорский*, имя былинного персонажа *Святогор* в своих истоках могло иметь и другие связи), ср ц.-слав. *святогорськъ*, *святогоръцъ*, с.-хорв. *светогорац* и т.п., **Svētoborъ* · поморск. *Świętobór* (*Suatobor*, имя поморск князя (рубеж XI—XII вв.), родственника Болеслава, упоминаемое Галлом Анонимом II, 29), чеш *Svatobor* (1078 *Zwatobor*, 1226 *Zwatobor*, ср топонимы *Svatobor*. *Zwetibor*, ок 1264, *Sweitbor*, 1341 и т п)¹¹⁴, ст -слав *Святоборъ*, рус. *святоборец* и др Эти и подобные им имена, как бы ни осмыслились они позже и как бы ни настаивало большинство специалистов на трактовке **Svēt-* как 'святой', в своих истоках, судить о которых мы можем с достаточными основаниями, сохраняют еще в доступной для восприятия степени архаичное значение элемента **svēt-*, выступающего в контексте обозначения жизненной силы, роста, плодородия. Разумеется, это не обозначает, что в каждом конкретном случае перед исследователем не возникает сложная и не всегда удовлетворительно разрешимая проблема отделения друг от друга архаичного и инновационного, "языческого" и "христианского". Трудность, а в иных случаях и невозможность отделения одного от другого как раз и свидетельствуют об исключительной слияности этих двух компонентов, об органичности перехода первого во второе и о вероятной эпохе синтеза старых и новых смыслов в элементе **svēt-*.

Примечания

- ¹ См. статьи автора этих строк Понятие святости в Древней Руси (св. Борис и Глеб) // *Slavic Linguistics, Poetics, Cultural History In Honor of Henrik Birnbaum (=IJSLP XXXI—XXXIII, 1985 451—472)*. Об одном арханчном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре // Языки культуры и проблемы переводимости М., 1987, 184—252
- ² В контексте сложных отношений между "священством" и "царством" в русской истории ср знаменитое утверждение патриарха Никона о том, что "Священство всюду пречистнейше есть царства"
- ³ Показательно, что даже в Византии, духовной наставнице русской церкви в первые века ее истории, далеко не всегда понимали те основания, которые выдвигались русской стороной как главные при попытках канонизации святых. В значительной и даже в еще большей степени то же относится и к оценке русского понимания святости религиозным сознанием Запада
- ⁴ Алб *shénje, shénjt, shéndor* 'святой' не принадлежат к исконным элементам
- ⁵ См *Bonvist E Indo-European Language and Society* L, 1973, 445—469 (= *Bonvist E Vocabulaire des institutions indo-européennes* P 1969 II Ch 1)
- ⁶ См *Grassmann H Wörterbuch zum Rig-Veda* Wiesbaden, 1955 (3 Aufl.), 1386—1387, 1404, 1409—1412 и др., *Whitney W D. The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language* Leipzig, 1885, 175—176; *Mayrhofer III*, 316, 330, 355—356, 365, 399—400, 404
- ⁷ Ср в гимне Марутам *utá svéna śávasā śíśuvir nára utá kslyanti suksitim* RV VII, 74, 6' и мужи (герои) от своей силы набухли и живут в прекрасном жилище' Этот же мотив переполненности силой (*śávasā śíśuváññā*) характеризует и двоину "сильных" (*śávasánā*) — Индру и Агни, господствующих ('живущих над') богатством (*ksdyantau rāyo*, ср в связи с последним словом библейское представление о рае и славянское обозначение рая — **rāy*) см RV VII, 93, 2 Интересно, что *śíśuváññā* амбивалентно в том смысле, что может характеризовать как положительные, так и отрицательные качества (соответ — персонажи). См *Renou L. L'ambiguïté du vocabulaire du Rigveda* // *Journ Asiatique* 1939, t 231, 169 (то же относится к близкому по смыслу глаголу *vrdh-*, см 173)
- ⁸ Хорошо известна сексуальная символика ложки (ср мужские ложки и женские ложки), использование ее в любовной магии, в соответствующих ритуалах и т п См *Toporovskov A. L. Ложка в приметах и обрядах русских, украинцев и белорусов* // *Ütù konferensi teesid 1980 Ajalugu Filologia Tartu*, 1981, 46—48, *On же* Об одном символе в поминальной обрядности и в гаданиях восточных славян (ложка) // Балто-славянские этнокультурные археологические древности Погребальный обряд Тез конф М., 1985, 87—88; *On же* Домашняя утварь в обрядах и повериях Полесья (XIX — начало XX в.) Автореферат дис канд фил наук Л., 1986, 14—16 и др
- ⁹ Рост, возрастание, распространение Агни-огня, набирание им силы, моши — постоянные мотивы, связанные с этим божеством, ср RV I, 1, 8, II, 2, 4, 4, 4; III, 1, 8, 7, 6, IV, 3, 6, 5, 1, 7, 11, V, 3, 10, 12; 27, 2, 44, 5, VI, 9, 4, VIII, 60, 12 или II, 4, 7, 10, 4, III, 18, 2, 1, 7, 54, 1, IV, 7, 10, V, 8, 7, 28, 3, VI, 12, 3 и т п
- ¹⁰ Ср также с -хорв *света* (жива) *ватра* при Ψευδάρκη = осет *fsænd-arti* '(место) священного огня' и т п
- ¹¹ Впрочем, *brahmán-*, как и *bráhman-*, как известно, мотивируется идеей возрастания, распространения, усиления, о чем подробнее писалось в другом месте (ср *bhī-*)
- ¹² См теперь *Humbach H Die Gathas des Zarathustra Bd II Kommentar Heidelberg*, 1959, 64
- ¹³ См *Geiger B Die Ameša Spentas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung* Wien, 1916, *Colpe C Reflexions in the History of the Ameša Spanta Conceptions* // *XXI Congrès International des orientalistes Résumés des communications Nogent sur Marne*, 1973 и др Ср в среднеперсидский период имя *Амиаспанд*
- ¹⁴ К противопоставлению блага, невредимости, здоровья и несчастья, незддоровья ср характерное место из Ясны *tām pā vohū tāg̊tā manag̊hā cix̊nīb̊d̊ ů pā usāt cōrāz zrāp̊cā asp̊āp̊cā* Y 45, 9 'Иhn will uns mit gutem Gedanken geneigt machen, der uns nach Belieben Heil und Unheil schafft' (перевод Хумбаха) Ср *asp̊āp̊cīt* Y 34,7 и др Ср также мотив силы в Y 45,9
- ¹⁵ В связи с этими иранскими фактами напрашивается ряд славянских и балтийских аналогий — языковых и ритуальных, — имеющих расширительный характер Приводившийся несколько выше фрагмент *cōrāz zrāp̊cā asp̊āp̊cā* Y 45,9, где *cōrāz* объясняется

как 3 Sg Inj Aor Act от *kar-* 'делать', 'творить', естественно, отсылает к некоему более конкретному и, по всей видимости, ритуальному действию (ср включение этого фрагмента в книгу зороастрской литературы, изобилующую ритуальными формулами и называемую *Узата* букв — 'жертвоприношение', 'поклонение'), нежели 'свторение святого' (наличие *aspāncā* при *cōrāt* подтверждает такое понимание текста) В этом контексте сочетание глагола *kar-sōrāt* который тоже должен пониматься, по крайней мере для ранних стадий своего развития, как обозначение вполне определенного и конкретного действия с обозначением 'святого' (*spāncā*), целесообразно сопоставить с лит *igūt kūrti*, лтш *igunī kurti* слав **ognь & kuriti* (ср *Мы с роблы огонь курити* Аввак Житие), о возжигании огня (первоначально — священного), которое само по себе составляет часть ритуала. Многие употребления этой ритуально-поэтической формулы (см о ней Топоров Пр яз [IV] 1984, 302—304) и сейчас сохраняют следы ее происхождения из ритуала Ср также случаи конверсии этой формулы — лит *kūrti* 'зажигать', 'возжигать', лтш *kurēt_ kūrēti* 'топить', ср *kārējs* 'возжигатель' *kūrēju kūrējs* ein heidnischer Priester //, Muhlenbach—Endzelin 2,337 и др ; слав **kuriti* 'разводить огонь', 'возжигать', 'топить' и т п Если учсть, что таким образом возжигаемый огонь и назывался 'священным' (лит *šventi* *igūtis*, рус *святой огонь* и т п), то весьма правдоподобной оказывается реконструкция формулы типа **žvēlt- & *ug(u)p-* (Acc) & **kurti* (балтийский вариант) или **svēt- & *ognь* (Acc) & **kuriti* (славянский вариант) как отражений и — сочетания **kūen-to- & egnis/*ognis* (Покору I, 293) & **kēr- / *kōr- / *kūr-* — Другая параллель направляется к авест *zrāta- & ātar-/āfr-/ātr- & uaz-* о почитании священного огня, соответствующем обряде (ср *ātarā spānītam uazataide* Y 17, 11) в связи с понятием и названием *огненных игр* (ср вырожденный деритуализованный вариант *играть с огнем*) — тем более, что слав **jygra* **jygrati*, как предполагалось еще Потебней и как подтверждено развито в исследованиях последних лет, связаны с иран *uaz-*, др -инд *uāt-*, др-греч *ἄστρα*, исходное значение которых можно обозначить приблизительно как 'почитать' путем жертвоприношения (ритуала). В отдельных случаях указанная формула возвращает к понятию 'священного' (ср др-греч *ἅγιος* 'святой' *ἄστρα*) Следовательно, и — с **dag-*, по сути, и является тем ритуальным действием, которое превращает свой объект (в частности, и огонь) в "священный" — **īagos* Это 'санктифицирующее', сакрализующее действие сопоставимо с **kēr-*, каким оно рисуется в ритуале возжигания священного огня.

¹⁶ Еще один пример сакрализации ментальных способностей отражен в сочетании авест *zrāta- & xratav-* ср также *zrāta* *xratav-* в качестве Nom propr (Yt 13, 115), собств — 'обладающий святым разумом (мудростью)'

¹⁷ В славянской мифо-ритуальной традиции слова, этимологически связанные с авест *gādā* или др -инд *gāthā* 'песни (в ритуале)', 'речь' и т п , также отсылают, по сути дела, к теме священного Речь идет прежде всего о праслав **gatati* и **gadati* (ср соответственно **gatātje*, **gadātje*, русск *загадка* и т п , см ЭССЯ 6, 1979, 77, 105), обозначающих ритуальное гадание, загадывание загадок, предсказание, ворожение, обычно приуроченное, как показывают этнографические и фольклорные данные, к основному годовому празднику, на стыке Старого и Нового года. Как известно, сам праздник у славян нередко обозначался элементом **svēt-*, и особенно это относится именно к основному годовому празднику (ср рус *святки Святой день* и т п), когда, в частности, возжигается 'святой огонь' и используется 'святая вода' (свяченная вода и т п) Главный смысл подобного праздника (**svēt-*) — в освящении (**svētitī*) Нового года и соответствующего ему нового Космоса, возрастающего в своей силе и цельности Новый Год-Космос 'освящается' по мере получения ответов на вопросы (в загадках и гаданиях) В авестийской традиции номенклатура предусматривает роль задающего 'святые' вопросы (*zrāta- frasan*) и, следовательно, тем самым категорию вопросов во время ритуала, которые обозначаются как 'святые' Сама вопросо-ответная процедура образует 'святую беседу'

¹⁸ Ср статью автора К этимологии слова **myslb* // Этимология М , 1963, 5—13

¹⁹ См Schmitt R Dichtung und Dichtersprache indogermanischer Zeit Wiesbaden, 1967 42—43, 192 и др — Характерен набор значений др-греч *μένος* — 'сила', 'жизненная сила' 'жизнь', 'гнев', 'ярость', 'душа', 'мысль' и т п Фактически о священном (уделяемом людям как 'Божий дар') неистовстве (*μανία*) говорит Сократ в платоновском 'Федре' *τὰ μέντοτα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας* 'величайшие для нас блага возникают от неистовства' (244а), ср далее об одержимости и неистовстве (κατοκωχῇ τε καὶ μανίᾳ)

- охватывающих душу поэта и заставляющих его выражать восторг в слове, в песнопениях и т п , почитающихся священными
- ²⁰ См Фрейман А А Согдийские документы с горы Муг Вып I Описание, публикации и исследования документов горы Муг Л , 1962, 77
- ²¹ См Богоявленов М Н , Смирнова О И Согдийские документы с горы Муг Вып III Хозяйственные документы Чтение, перевод и комментарии Л , 1963, 60, 115
- ²² См Лившиц В А Согдийские документы с горы Муг Вып II Юридические документы и письма Чтение, перевод и комментарии Л , 1962, 47, 194
- ²³ Рефлекс слова "святой" сохраняется и в согдийском названии 29-го дня месяца — *m̄sprt rw̄c* (*rwc*) *m̄sprt rw̄c* (*rwc*) ср туб *m̄sprt rw̄c rty ywrtw p̄t kpc'kk* '[в] день *m̄sprt rw̄c* израсходовано пять мерок' (45 Б2, строка 1; см Фрейман А А Указ соч , 1962, 77, 79), *rty byr 'yw̄tmyrk'* *čnpl kwzyr 20+10+1 p̄st* туб *m̄sprt rw̄c* 'Получил 'yw̄tmyrk от *kwzyr-a* 31 шукру в день *m̄sprt-rw̄c*' (А 4 /10), см Богоявленов М Н , Смирнова О И Указ соч , 1963, 60, 123,ср Б2 (1)) Это название, засвидетельствованное и в других языках (ср хорезм. *m̄spr't*, *m̄sprn'/m̄srbd/*, ср -перс *Māraspand*), восходит к авест *Māθra Spantahe* < **Manθrahyā spanta-hya* 'святой мысли (слова) /дены/' , см Лившиц В А "Зороастрийский" календарь // Бикерман Э Хронология древнего мира Ближний Восток и античность М , 1975, 327, Фрейман А А Указ соч , 1962, 79 Характерно опять повторяющееся сочетание *spanta- & māθra- (man-)*
- ²⁴ См Sachau E Chronologie orientalischer Völker von Alberuni Leipzig, 1878, 47
- ²⁵ См Богоявленов М Н Хорезмийские календарные гlosсы в "Хронологии" Бируни // ВЯ, 1985, N 1, 33
- ²⁶ См Абурейхан Бируни Избранные произведения Т 1 (Памятники минувших поколений) Ташкент, 1957
- ²⁷ Ср единое происхождение слов **mqdrъ* 'мудрый' и **mpdē* 'testicula', подтверждаемое целим рядом свидетельств "мифопоэтической" физиологии о едином носителе (гомотипия) ментального и производительного начал (мозг и сперма) См Luria S Zur Etymologie des russischen Wortes мудрый ('Weise') // Studii și cercetări lingvistice 1960, XI, N 3 (этот взгляд разделял и Р О Якобсон)
- ²⁸ Можно напомнить и о другой параллели в этой области, также указанной Р О Якобсоном авест *Arādvī Sūrā Anahitā* и рус Мать-сыра-Земля как образы женского плодородия (жидкая, "сырая" субстанция, ср *Sūrā* сыра < **sūrā*
- ²⁹ Особая категория случаев связана с указанием всех трех миров буддийской космологической системы Ср *usamattāsandā haribiśā dr̄taya* 'все три мира' ("Сказание о Бхадре" II, 163; "Книга Замбасты" 2, 163, 4, 1, 5,63 и др)
- ³⁰ В свете приведенных примеров весьма показательносанскритское слово *zarvanīṣṭa*, употребляющееся в значении 'весь (целый) мир' Кстати, и *vīva-* (букв — 'весь'), когда оно выступает как существительное среднего рода, обозначает вселенную
- ³¹ В другом месте было показано генетическое тождество слов **uzyrъ* *m̄irъ* и авест *m̄iθra- & vīzra-* (ср *m̄iθro visp̄ō mazdayasnāpt* Yt 10, 120), ср там же о Митре как объединителе людей в мир, в социальную структуру Об идеальном состоянии, предполагающем заполненность мира добрыми людьми, см неоднократно в "Книге Замбасты", ср , напр *usamattāsandā haribiśā hvam'dyau j̄sa śīāryau hambadi tīyā| rīpādyau ssadyau hva'ndyau j̄sa ci baśdye j̄sa pathīy* (22, 122) 'The whole world will then be full of good men, meritorious, faithful men, who have refrained from evil'
- ³² При ссылках на примеры из сакских текстов использовались следующие источники Konov S Primer of Khotanese Saka // NTS 1949, Bd XV, Dresden M J The Jātakastava or "Praise of the Buddha's Former Birth" // Indo-Scythian Text Philadelphia, 1955, Сказание о Бхадре (Новые листы сакской рукописи "Е") Факсимile текста Транскрипция, перевод, предисловие, вступительная статья, глоссарий и приложение В С Воробьев-Десятковского и М И Воробьевой-Десятковской М , 1965, Bailey H W Prolexis to the Book of Zambasta // Indo-Scythian Studies Being Khotanese Texts Vol 6 Cambridge, 1967 Idem Dictionary of Khotan Saka Cambridge, 1979, Emmerick R E The Book of Zambasta L , 1968 и др
- ³³ См Marquart J Untersuchungen zur Geschichte von Eran // Philologus 1905, N 10 Supplement
- ³⁴ См Абаев В И Осетинский язык и фольклор I М , Л , 1949, 158, Он же Историко-этимологический словарь осетинского языка Т 1 А—К' М , Л , 1958, 210, Он же Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкоznания Древне-иранские языки М , 1979 303—304

³³ Имя *Æuzendæg* возможно, дает некоторые основания и для дальнейших поисков в этом направлении. Как известно, пчелиный рой в разных традициях (в частности и даже в особенности, в ряде кавказских) называются "святыми", "священными" или трактуются как святые помощники (посланники, слуги и т.п.) божественных персонажей, их покровителей. См. Топоров В.Н. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкоизнание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975, 22 и сл. В этом контексте уместно поставить вопрос о том, не отражается ли неким образом в осет. *æuzæl* 'пчелиный рой' (ср. *æuz-*) слово */zæn(d)* 'святой', 'священный'. Это допущение может и не вступать в противоречие с обычной трактовкой слова — из **vabza-na* — от **vabza* 'пчела', 'оса'. См. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь. 1, 210.

³⁴ О Слове, ставшем плотью, о Боге-Слове, ср. *καὶ ὁ Ἀρούσ Ἰητὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεός ἦν ὁ Ἀρούσ* Ио. 1, 1; *Καὶ ὁ Ἀρούσ σάρξ ἐγένετο* Ио. 1, 14.

³⁵ В связи с отмеченным выше типом авест. *zrānta-* & *taθra-* (*tan-*) показательны параллельные случаи, когда в этом сочетании *zrānta* заменяется на *vāk-* 'слово', 'речь', 'глас' (*vak-* 'говорить'), чем отчасти подтверждается сближение значений святого и слова — *zrānta* и *vāk-*. Ср. прежде всего авест. Nom prop. *Məθravākā* (Yt 13, 105, 115) при наличии авест. *vaθēθ!* *taθrāt* и вед. *māṇtrāt* voces. *māṇtrāt* *ukīhyāt*, дающих основание для реконструкции индо-иран. **vāč-* (**vāk-*) & **mantra-* (как и **mantra-* & **vāč-/vāk-*), которое уместно сопоставить с **fganta-* & **mantra-*. См. Mayrhofer III, 774, *Idem Zum Namengut des Avesta* Wien, 1977, 20 и др.

³⁶ См. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор I, 185—186. *Она же* Скифо-сарматские наречия, 306—307.

³⁷ См. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка Т II L—R М., Л., 1973, 380—381. **fra-su-*

³⁸ Нет полной уверенности в том, как нужно исторически объяснять ряд названий земли, почвы, пыли, праха, песка и т.п. в памирских языках, но они, несомненно, должны привлечь внимание исследователей в связи с поиском других возможных рефлексов др.-иран. **ȝuant-* (авест. *zrānta-* и т.п.). Речь идет о таких примерах, как язг. *ȝat*, шугн. *sit*, рушан. *xuf*, *sit*, сарык. *sit*, возможно, сюда же вахан. *ȝit* 'отель (на реке)' (= 'песок'), барт. *ȝoȝ* (ср. *ȝib*) 'песок' и др. См. Эдельман Д.И. Язгульмско-русский словарь. М., 1971, 250; Зарубин И.И. Шугнанские тексты и словарь. М., Л., 1960, 230; Соколова В.С. Рушанские и хуфские тексты и словарь. М., Л., 1959, 249; *Она же* Бартангские тексты и словарь. М., 1960, 156; Пахалина Т.Н. Сарыкольско-русский словарь. М., 1971, 156; Грюнберг А.Л. Стеблин-Каменский И.М. Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык. Тексты, словарь, грамматический справочник. М., 1976, 466 и др. Допускается возможность связи этих слов с и-с ***k'ei-* **k'i-* 'темный', 'серый' (ср. авест. *ȝuāna*), что, как показано будет ниже, видимо, не исключает опосредованной связи и с ***k'yeñ(-to-)*.

³⁹ См. Poucha P. Institutiones Linguae Tochariae, Pars I Thesaurus linguae tochariae dialecti A Pr., 1955, 62—63, van Windekkens A.J. Le Tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes Vol I Louvain, 1976, 196—197, 247, 248, ср. уже *Idem* Lexique étymologique des dialectes tokhariens. Louvain, 1941, а также статьи ван Виндекенса // Orbis 1969, т. 18, 498, 1970, т. 19, 110 сл., 118, 121, 430 сл. Предложения связывать тох. *A kāsu* с *kāwälte* 'красивый', тох. *B kāwō* 'желание', 'жадность' (Pedersen H. Tocharisch vom Gesichtspunkt der indoeuropäischen Sprachvergleichung. København, 1941, 109) или тох. *B kwa(m)ts-* с др.-греч. *θενεος* 'изобилующий', 'полный' (Van Windekkens A.J. // Orbis 1962, т. 11, 181) должны быть отвергнуты. Слово образует спуплительную парадигму Nom Sg masc *karise* [*kāsi*], Obl. *krent* [*krant*] *kräfcat*, Gen. *kräfsepi* [*kränär*], Nom Pl *kräfç* [*kräm̥*] и т.п., см. Krause W. Thomas W. Tocharisches Elementarbuch Bd I Grammatik. Heidelberg, 1960, 154. К значению 'твёрдый', 'крепкий' из 'хороший' в слове из тохарского В указывают аналогичную семантическую эволюцию в связи с лат. *bonyus* и др. *-irp* *den* можно было бы привести и другие подобные примеры.

⁴⁰ Ср. также *cam* *kräfcat* *wrasomant* 67b4, *cas* *kräfcat* *wrasomanta* 79a6, *kratomsa* *wrasan* 105a1 и т.п.

⁴¹ Понятие святого человека передавалось, впрочем, заимствованным словом, ср. тох. *A risok* 'homo sanctus', тох. *B ȝsäke* (из др.-инд. *rṣi-* 'риши', 'мудрец' с тохарским суффиксом *-ak/e/-*), ср. также *risakem* Abj poss., *risakune* 'святость'.

⁴² См. Poucha P. Institutiones, 91, 254.

⁴³ Эти тохарские примеры возвращают к разобранному выше сочетанию с значением

- 'святое делать', ср. о "делании" (возжигании) священного огня и ритуале как "святым (священным) действии"
- ⁴⁸ Обращает на себя внимание и сочтание *kāsu* со словом *tsrassuine* которое обозначает особую активность, деятельность, энергию Ср., напр. *tatuo kāsu tsrassuine p̄skat pruscato li palskam* (*Punyavanta-Jātaka* N 1, 3) 'оттого благая деятельность — лучшая среди всего, по моему мнению'
- ⁴⁹ Ср. также *arāmpāt-si kāswone* 66al 'bonitas, virtus figurae (staturaе)'
- ⁵⁰ См. *Keiser A The Influence of Christianity on the Vocabulary of Old English Poetry* Urbana Illinois, 1919
- ⁵¹ Обзор точек зрения см. *Feist*, 277 (ср. дополненное новое издание 1986 г.), Holthausen, 1934, s.v., *Idem Wörterbuch des Altwestnordischen* Gottingen, 1948, s.v., *Vries* 1962, 268, 1977, 268 и др. Характерно, впрочем, заключение З Фейста ("Etymologie unsicher") и Я де Фриза ("Etymologie umstritten")
- ⁵² Ср. соответствующие германизмы в финских языках, ср. фин. *kansa* 'народ', карел *kanža* синчагүү (Mathi 13, 54), венг. *kanz* 'семья', эст. *kāz* *kāsa* 'товарищ', 'супруга' и др., ср. лапп *gazze*, *kāzi* 'общество', ливск. *kāz-gend* 'свадьба' и др. В свою очередь из финноязычного источника были заимствованы лтш. *kāzas* 'свадьба' и единичное лит. *kozos* 'свадьба' (см. LKŽ 6, 1962, 392), ср. *zvētas* *karas* 'святая свадьба' или *kāzas* *svinēt* 'праздновать свадьбу' (ср. *Mühlenbach* II, 206), где исходный смысл обозначения свадьбы ('святой', ср. **k'yen-to*) как бы восстанавливается в сочетающихся с *kāzas* словах (*zvētas*, *svinēt* и т. п.)
- ⁵³ См. *Vries J de Altgermanische Religionsgeschichte* Bd I B, 1956, 487 и др.
- ⁵⁴ См. *Trier J — Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 1942, Bd. 66, 234
- ⁵⁵ См. *Guntert H Der arische Weltkönig in Heiland* Halle, 1923, 144—145 и отчасти статью 'Кроме в "Festschrift für Mogk", 515—516 Иное отнесение *hansa* ('группа воинов', подобно описанному Тацитом (*Germania*, 13—14) обществам молодых людей /comitatus/) предполагается в книге *Benveniste E Vocabulaire des institutions*, Livre I, section II, ch 5 (здесь же о герм. *ghilda*, гот. *gild*, также обнаруживающих "ритуальные" смыслы, ср. др.-в.-нем. *geli* 'жертвоприношение', но и 'плата', *gotekeli* 'Gottesdienst' и т. п.)
- ⁵⁶ См. *Rooth E Altgermanische Wortstudien* Halle, 1926, 168
- ⁵⁷ Ср. новое дополненное издание 1986 г. — *Feist* H 42 (S 11), где *hansa* выводится из и -е **k'ens-*, о торжественной манере произношения (ср. лат. *cēpēō*, алб. *them* и т. п.)
- ⁵⁸ Ср. *Сталы засцілайце, кубкі налівайце,| Кубкі налівайце, гасцей сазывайце | — А сталы засланыя, кубкі наліваныя,| Кубкі наліваныя, госці сазваныя, см. Восенійская італочныя песні* Мінск, 1981, 420 (N 170) и т. п.
- ⁵⁹ См. *Rousch P Institutions*, 116—117, ср. также *van Windenken A J Le tokharien confronté*, s.v.
- ⁶⁰ Вместе с тем для поэта, для жреца, ведающего словесной частью ритуала, слово и есть дело, а составление слов, сочинение, поэзия — действия, о чем свидетельствует и др.-греч обозначение поэта и поэтини, ср. также ср.-ирл. *creith* 'поэзия' (< **k'ērto*), химр. *prydodd* 'поэт' *prydū* 'сочинять' и др., от того же глагола и -е **k'ēr-*
- ⁶¹ Ср. далее ст.-швед. *hanna*, *hanna* 'добывать', 'достигать', др.-англ. *hūd* 'добыча', др.-в.-нем. *heri-hunta* 'военная добыча' и т. п.
- ⁶² См. *Mezger F Got hunsli*, 'n 'Opfer' // KZ 1960, Bd. 76, 303—304
- ⁶³ Впрочем, согласно другой точке зрения, эти слова также восходят к и -е **k'yen-t-* (см. *Rooth E* // BGDSL 1925, Bd. 49, II и сл. и др., 118—119, *Feist*, 161)
- ⁶⁴ Следовательно, при этих условиях мыслима формула "основного" действия жертвы, которая выступала бы как своего рода *figura etymologica*, -и -е **k'yen-* (Nom.) & **k'yen-/*k'yei-* (Vb.) жертва возрастает (набухает), герм. **hunsl* & **hun-*, тоже и т. п.
- ⁶⁵ Ср. *jabai nu bairais airb fein du hunslastada* Mth. V, 23, *aflet jainar þo giba feina in andwairþja hunslastadis* Mth. V, 24 'Оставь там дар твой пред жертвенником', *standans af taikswon hunsiasiidis þwmiamins* Luc. I, 11, *niu þai matjandans hunsla gamainjandans hunslastada sind?* Korinth I, X 18
- ⁶⁶ См. *Lacy A F Gothic weīhs, airkns and the Germanic Notion of 'Holy'* // The Journal of Indo-European Studies 1979, vol. 7, 287—296 и др.
- ⁶⁷ Ср. сходно *gasaljands sik faur uns hunsli* (*Skeireins* I, 5)
- ⁶⁸ См. *Hoops J Reallexikon der germanischen Altertumskunde* Bd 1—4 Strassburg, 1911—1919, s.v. *Höfler O Germanisches Sakralkönigtum I* Munster, Köln, 1952, 259 и сл., *Vries J de Altgermanische Religionsgeschichte*, Beck I Studien zur Erscheinungsform des heidnischen

Opfers nach altnordischen Quellen Munchen 1967. *Düvel K* Germanische Opfer und Opferriten im Spiegel altgermanischer Kultworte // Vorgeschichtliche Heiligtumer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa Hrsg von H Jankuhn Göttingen, 1970. 219—239 и др.⁶⁷ К мотиву жертвы (жертвоприношения) как святого дела ср лат *operāri* 'работать', 'трудиться' (ср *opus opera*), но и 'священничествовать', 'совершать жертвоприношения' (*deo* Tibull), ср *operāri sacrī* 'совершать священные обряды' у Горация, не говоря о заимствованиях из латинского — нем *Opfer* швед, дат *offer* англ *offering* и т.д. (как обозначение жертвы)

⁶⁸ Ср также *Buck C D A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages* Chicago — London, 1949, 1467—1469

⁶⁹ См *Höfler O* Op. cit., 259

⁷⁰ Ср у Шекспира *Cut off even in the blossoms of my sin | Unhouse I'd disappointed unaneled* (Hamlet, Act I, Scene V, 77)

⁷¹ Др-исл *hūsl* обычно рассматривается как заимствование из др-англ., но др-швед рунич *hosli* и некоторые другие связанные с ним примеры дают возможность восстановления фрагмента истории слов этого корня и в скандинавских языках. Более того, при рассмотрении заимствований существенно различать значения, связанные с 'христианизированной' концепцией причащения-евхаристии, и старые 'языческие' значения, восходящие к архаичной концепции жертвы и теснейшей связи с нею коллектива людей, участвующих в жертвоприношении

⁷² К органической связи идей жертвы и святости см *Girard R* La violence et le sacré Р., 1972, *Idem Le bouc émissaire* Р., 1982 и др

⁷³ Высказывающееся иногда мнение о заимствовании этого прусского слова из славянского скорее всего ошибочно

⁷⁴ Среди значений этого латышского слова ('благословение', 'благодать', 'блаженство', 'святость') есть и 'прощение', ср *svētībīca gauzībīca nāc pa luogu istabā!* BW 1416 'прощавательница, питательность, иди через окно в комнату'

⁷⁵ Параллели типа лит *šventasis* (слав **svētostъ*, польск *świętobć*), лтш *svētki* (рус *святки*) и т.п. должны рассматриваться, конечно, в ином плане, поскольку эти балтийские слова или заимствованы из славянских языков, или построены под влиянием соответствующих славянских словообразовательных моделей

⁷⁶ Иногда *svēt-* и *svīn-* сочетаются не только в пределах одной фразы, но и одного слова, как бы актуализируя друг друга и тем самым усиливая общую идею слова, ср лтш *svētīsvīnība*, *svētīsvīnīgs*

⁷⁷ Ср также *ap-, at-, pa-žvēsti* (напр., у Ширвина *poświęcam na kapłaństwo — pasz-więciu kungi, paszwytaſtas, paszwytaſtas paszwyntata, paszwyntata /*3,268; 3,331, 3,334, 4,184, 5, 228) — при *szwypnięciu* 1,177, 3,429; *szwinciamas* 1,93, *szwynciamas* 1,93, 3,377; 3,430; *szwystas* 3,429, 3,483, *szwisty* 3,326; *szwesta* 1,39) См *Pirmasis lietuvių kalbos žodynas Konstantinas Širvydas Dictionarium trium linguarum* Vilnius, 1979, ср также Fraenkel, 1041—1042 На основе *žvēsti* (<**žvent-je/o-*) построен ряд других слов — *žvēstiniš* 'святой', 'освященный', *žvēstinas* 'подлежащий празднованию, освящению', *žvēstas* (вост-лит., тверечск *žvīstā galvā* 'освященная голова'), (*pažvēstas pažvēstūvēs* 'праздник посвящения' и т.п., ср также у Ширвина *szwystiniš* 3,106, *paszwistine* 4,184, *paszwystitine* 3,268, *paszwystojuis* 3,334

⁷⁸ Ср лит *Šventraštis* 'Священное Писание' (ср лтш *Svētis Raksti*), *žvēntamis* 'святой дом', 'храм', 'скриния', *žvēlīvagis* 'святотатец' (ср лтш *svētuma /ap/qānitājs*), -*žiēt* 'святотатство', 'кощунство', *žveitabandis* 'святоша', 'канжа' и т.п., лтш *svētbilde* 'образ', 'икона', *svētbījiba* 'благоговение', *svētmiesas* 'моши' (ср *svētās relikvijas*), *svētmielastis* 'святой причастие и т.п.

⁷⁹ Элемент со значением 'святой' в названии дягиля — лит *žveitagaržvė* (ср *garžvā* 'сныть', *Aegopodium podagraria* /*garžvē garžvas/*, 'голень' и т.п.) — мотивируется разными свойствами этого растения. По крайней мере, можно думать об особой роли многолистности дягиля, о его дважды-триждыперистых листьях со вздутыми (набухшими, см выше о семантике и -е **k'uzet-o-*) мешковидными влагалищами (эти раздутые влагалища, охватывающие в виде мешка основание стоящего над ним междуузлия во время дождя наполняются влагой), о мягкопушистых лучах зонтика и цветоножках, о белых цветках, дудкообразном сильном стебле (см *Нейштадт М* Определитель растений средней полосы Европейской части СССР М., 1963, 419), наконец, о тонизирующих свойствах дягиля, используемых в медицине, особенно широко в народной. Во всяком случае и русское название этого растения связывается с джагый 'здо-

ровый', 'сильный', 'крепкий' и т п., дáгнуть 'поправляться' улучшаться' (ср. "/арх/английский" компонент в латинских названиях дягиля — к лит. *Šventi*) Сходные семантические мотивировки отмечаются при обозначении ряда других растений этого типа — тысячелистника (*Achillea millefolium*, он же *деревей*, ср. и -е *der-у/*dor-у-'крепость, сила' и т п.), спорыша (*Polygonum aviculare*) и др. Спорыш своим названием связан с корнем *spor- 'обильный', 'плодовитый', в известной степени синонимичным элементом *svēr-. Наконец, стоит обратить внимание и на то, что в белорусских колядках отмечается персонифицированный образ растительного плодородия *Спарыш* (Спорыш) который в одних и тех же контекстах чередуется с Богом и Раи и нередко определяемыми эпитетом *святой* (отсюда возможная реконструкция *svētъ/jъ/ & *Sporyš*, где оба члена подчеркивают, по сути дела, одну и ту же семантическую идею) — В этом контексте привлекает к себе внимание еще одно ботаническое название — лит. *Švendras Švendré* (*Švendrai Švendrės*) обозначающие род камыша, тростник, широколистый рогоз Эти слова, испытывающие притяжение к другому обозначению тростника *néndré*, восходят к и -е *k'дел-dh-ro- связываемому с названиями соответствующих растений (*Pokorný*, 631), ср. лат *combetrum juncus maximus*, ирл. *cúinneog 'Angelica silvestris'*, т е тот же дягиль (см. *Lidén E* // *Festschrift S Bugge* 1892, 94—96, *Marstrander C Hibernicus* // *ZfceltPh* 1910, Bd 7, 359 и др.), др.-ирл. *contrán* то же К и -е *k'yon-dh-nā восходит др.-исл. *hvöpp* '*Angelica silvestris*', '*Engelwurz*' (<прасев *hvānnō), ср.-ирл. *hvöpp*, фарер *hvöpp* норв. *kvann*, швед *kvann(-a -e)*, ср. лапл *fadno* (из герм.-сканд.), также аллем.-швейц. *Wannebobel* '*arum maculatum*' (*Vries* 1977, 274), полнее отражен источник в датск и фарер *quander* 'дягиль' Эти названия цепны в двух отношениях с одной стороны, они отсылают к идее "святого" растения (ср. лит. *Šventagaržvye*) и содержат мотивировки этой "святости", с другой, они фиксируют и -е корень, несомненно связанный с *k'дел-to-, но имеющий отличающиеся признаки (-dh-, -ro-, -na-, вокализм -o-) Тем самым и -е *k'дел- обретает важные черты своей истории, а его семантика, легшая в основу идем святости, становится более разработанной и глубокой О лит. *Švendras* и под см. *Fraenkel* 1041 Уместно поставить вопрос о возможной связи с лит. *Švendras* и другими словами, восходящими к и -е *k'yon-dh-ro-, некоторых иранских ботанических обозначений типа вахан *spandr* 'гармала' (*Peganum harmala*) Это растение принадлежит, несомненно, к числу каркально отмеченных его бросают в огонь в обряде, направленном против диков, джиннов, пари, оно используется как благовоние и целебное средство в Средней Азии и Афганистане, из внешних особенностей силанда (иногда его называют дикой рутой) характерны его корни, напоминающие круглые хлебцы (ср. идею набухания, роста в и -е *k'yon-to-), см. *Грюнберг А.Л. Стеблин-Каменский И М Указ соч.*, 248, 250, 451 Ср. также тадж. *sípand* язг *spāndān*, название дикорастущих горных низких "подушек" с круглыми красноватыми плодами-коробочками; семена используются в народной медицине (Эдельман Д И Указ соч., 245) Впрочем, можно думать, видимо, и о связи этих названий с иранскими глаголами в значении наполнять' (из *ispār->*span-*), ср., язг *s(a)pant-*, вахан *syrt- spat-* (также *spond*), сарык *spon spond* и др.

¹⁰ См статью автора *Vilnius. Wilno* Вильна город и миф // Балтославянские языковые контакты М , 1980, 16—40

¹¹ В этом случае не имеет особого значения даже предположение о фантомности этого имени, которое могло возникнуть вторично на основе названия урочища, расположенного в Вильне, в месте впадения Вильни в Вилию (ср. топонимы *Šventrāgis*. Мариямп р-н *Šventragis* Кельмск р-н и др.)

¹² См *Trautmann R Die altpreußischen Personennamen Göttingen*, 1925, 102

¹³ Ср *Fluvium fluentam* 1276 в Гданьском Повислии (*Swente Swienta* и т п.), см. *Górnowicz H Toponimia Powiatu Gdańskiego Gdańsk*, 1980, 267—268, *Brocki Z Baltico-Slavica Huberto Gurnovičiaus toponimiouose darbuose* // *Baltistica* 1978 XIV (2), 132 и др

¹⁴ В более широком контексте сюда же относятся *Švendra* *Švendrēlis* *Švendrine* *Švendris -ys* *Švendriukas* (ср. и *Švendežeris*)

¹⁵ См *Kiparsky V Die Kurenfrage Helsinki* 1939, 172

¹⁶ См *Gerulhs G Die altpreußischen Ortsnamen Berlin—Leipzig* 1922, 178—180. *Lietuvos upių ir ežerų vardynas* Vilnius 1963, 169—170 *Lietuvos TSR administracinio-teritorinio suskirstymo žinynas II* Vilnius 1976 311, *Vanagas A Lietuvos hidronimų daryba* Vilnius 1970 50 62 68—69 73 89 114, 116—117 172, 178, 194, 247 249—252 256, 265, 270 *Idem Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas* Vilnius 1981, 337—338 *Būga K Rinktiniai*

Raštai I Vilnius, 1958, 487. Топоров В.Н. К вопросу о топонимических соответствиях на балтийских территориях и к западу от Вислы // Baltistica 1966, I(2), 108 и др

⁸⁷ См Brocki Z Op cit., 132 и др

⁸⁸ Ср и -е *k̥wei-d- др -инд *švindate* 'сияет' 'блестит' (Dhātup), др -греч Πίνδος название горы ('сияющая'), гот *hveits* др -исл *hvíðr* др -в -нем (*h)wiz* 'белый', нем *weiß* и др. Вероятно, балтийские и славянские языки сохранили и такие формы этого элемента, которые избежали "сатемизации" (ср лтш *kvíðr* 'блестеть', 'мерцать сиянием', слав **kvisti*, **kvýtiq* ст -чеш *kvisti*, *kvíti*, *květi* ст -слав процасти -цвѣтъ, рус цветсти, цвет и т п). Разумеется, и они должны быть учтены в более широкой картине. Между прочим, ср связь мотивов цветения и святости в старых текстах (святость процвета) и т п

⁸⁹ В этом контексте цветов спектра показательно место зеленого цвета (λ — 520 нм) — непосредственно перед цветами, передающими идею святости ("предсвятость" как потенция роста, молодости, жизненной силы)

⁹⁰ Важность визуально-оптического кода святости объясняется не самим фактом наличия этого кода и возможностью строить с его помощью новые сообщения, но онтологичностью цвета как формы и сути святости. Характерный пример противоположного типа — наличие у того же и -е корня *k̥wei- "акустических" употреблений при отсутствии всякой связи с идеей святости. ср , напр , германские примеры в основном с идеей энергичного, бурного, нарастающего (во всяком случае не—нейтрального) звукоиспускания — 'тромко, бурно кричать', 'хохотать', 'ржать', 'волнить', 'тудеть', 'свистать' (ср и слав **svistati*, лит *žvýksti*), 'ужужжать', 'шипеть' и т д вплоть до 'шептать', ср исл *hvíta*, швед диал *hwíja*, ср -в -нем *wihe-n*, *wihe-reñ*, др -в -нем (*h)waijōn*, нем *weihen*, др -исл *hwína*, *hwínr*, др -англ *hwínan*, *hwínsian*, др -в -нем *winisōn*, нем *winseln* др -исл *hwískra*, *hwísla* др -англ *cettan*, *hwístilian* др -в -нем (*h)wíspalón* и др (*Pokorny I* 628)

⁹¹ Однако элемент *zyci-* входит и в довольно обширный словарь "негативных" терминов, обозначающих нарушение (преступление) святости — *святохульство, святоукство, святотатство, святоборство, святоотступничество, святоненавистничество, святогонство* и т п

⁹² Ср рус (зап) *святый мел*, "освящаемый по стар обычая в крещенский сочельник; крестьяне ставят им кресты на дверях, а остаток сберегают как лекарство" (Даль 34, 96) и т п

⁹³ Кстати, нет серьезных оснований, во-первых, отделять лежащий в основе этого компонента корень **žoič-* (= *žeik-*) от и -е **deik-* II (см *Pokorný I*, 1128—1129) лит *veikti* 'делать', 'работать', *véikus* 'скорый', гот *weihan* 'побеждать', лат *vinco* (*victum*), др -ицр *fichid* и т п, и -е **deik-* II от **weik-* I 'aussondern' (по определению Покорного), поскольку **weik-* I предполагает обособление, выделение именно как результат возрастания, вы- и перерастания, сильного и энергичного движения по преодолению средне-нейтрального уровня. Если это верно, то в общий и -е корень **deik-* (I, II) естественно включаются не только др -инд *vinákti*, *vivekti*, авест *ava-vaēk-* и т п, но и обозначения жертвы и освящения, точнее — жертвы как объекта, который становится освященным по условию, ср лат *victima* 'жертва', 'жертвеннное животное' и гот *weihs* 'святой', др -сакс *wiht*, др -в -нем *wiħ(i)*, нем *weih(en)*, ср также др -исл *þeit* 'святынище', 'храм', др -англ *weóh* *wig* 'божественное изображение' и т п

⁹⁴ Тем не менее, и в этом акте прослеживаются важные с точки зрения избранной здесь темы моменты, из которых придется обозначить лишь два **bodīzv-dorv* 'будь здоров!', 'здравству!', отсылающее не только к идее крепости-силы, но и благого возрастаия, объединяющего человека, таким образом приветствующего, и растущее дерево (**derv-o* < и -е **der-ū* **dor-ū*—), целование (при встрече и прощании) как выражение желания другому быть целым, цельным, здоровым (слав **cēlъ* восходит к и -е **koil-* с которым связаны не только обозначения здоровья, но и святости, ср нем *heil* *Heil* *heilig* и др), ср *христосоваться* 'целоваться' в ряду других примеров использования этого имени в апеллятивной лексике (христобушка 'милый', 'сердечный', 'болезнь', 'дорогой мой' Даль *христорадничать* и т п)

⁹⁵ Примеры подобного типа легко могут быть умножены (их анализу предполагается посвятить особую работу). Здесь стоит назвать два комплекса, каждый из которых по-своему соотносится с идеей святости 1) мир как 'земля', 'космос' и как 'покой', 'тишина', 'благодатное состояние любви и дружбы', с одной стороны, и мир как 'космос' (макромир) и как 'община' (микромир, с другой), 2) *правый* — *правда* — *справедливость* как термины ориентации (от пространственной до нравственной сферы)

⁹⁶ Ср слов *vētra (как обозначение религии), в конечном счете соотносимое с идеей правильного (благого) выбора между добром и злом, ср др-инд *vr̥náti* 'выбира-', *vāra-* 'сокровище'/'собственность', 'благо', но и 'выбор'

⁹⁷ Не всегда обращают внимание на то, что эта "пан-сакральность" ("всесвятость") по сути дела ограничивает (или даже снимает) оппозицию Неба и Земли, божественного и человеческого, святого и профанического Небо как бы сходит на землю, и человек становится уже не просто образом, подобием и творением Бога, но как бы его воплощением, носителем божественных энергий (хотя бы в потенции и в идеале), ср исторически известные соблазны этого рода в истории христианства на Руси ("человеко-божие")

⁹⁸ Нужно заметить, что монолитность семантики слов *гүет- иногда нарушается, хотя бы на поверхностном уровне. Примером может служить характерное отклонение в значении некоторых слов этого корня в западном ареале южнославянских языков (при том, что сохраняется и обычное значение, связанное со святостью). Речь идет о с-хорв *đsveta* 'месть', 'отмщение', *osvētiti* 'отомстить' (но и 'святить'), *svētiti* 'мстить' (и 'святить'), словен *osvela*, *osvetiti se* макед *osveta*, *osvetti (se)* свети се 'мстить' (при *sveti* 'святить') и т п. Несомненно, что эти примеры отражают достаточно старое состояние, — праславянское и уже тем более дохристианское, языческое. В замечаниях О Н Трубачева, сделанных по прочтении рукописи этой работы и с благодарностью учитываемых здесь ее автором, допускается объяснение *đsveta* как сложения с префиксом — *ol-*sveta* (ср *ol-rokъ* = *in-fans*'), т е как 'лишние силы святости'. Это интересное соображение могло бы быть отчасти подкреплено примерами типа с-хорв *đmazda* 'отмщение', *odmäzditи* 'отомстить' но вместе с тем эти же примеры могут пониматься как источник индукции, как образец, на который шло равнение. К тому же, нельзя забывать, что то же значение сохраняется в первообразной бесприставочной форме в специализированном значении могло бы объясняться соображением дифференциации (от *svētiti* 'святить'). Беря эти примеры в более широкой перспективе — языковой и мифоритуальной, — становится понятной связь идей святости и мести—мэды (ср *ко се не освети, taj se не посвети*). С-хорв *đsveta* обозначает не только месть, но и наказание, кару, высылание, а также защиту, оборону. В этом смысле *đsveta* может пониматься как то, что подлежит освящению, в частности, и жертва, понимаемая как форма обмена (мера) между человеком и Богом, выкуп, мэда, награда. Принесение жертвы одновременно и наказание — кара, и *возмещение* (месть), дающее помощь (ср рум *osfinji* 'освящать' и 'оказывать помощь', заимств.), покров, защиту, освобождение (словари фиксируют и это значение в с-хорв., к аранжировке значений см Skok II, 574), и в обоих этих случаях — *освящение* (ср **toliti* как и 'освящать', и 'молить, -ся', 'совершать ритуал', и 'совершать жертвоприношение', 'убивать'). Иначе говоря, *đsveta* и под в этом контексте скорее отсылает к использованию *зүчи- в связи с жертвоприношением и к готск *hinsl*, нежели к представлениям о мести в "кавказском" смысле, со всеми отрицательными коннотациями современного человека. То, что *đsveta* все-таки и просто, а иногда и только 'месть', — результат профанизации смысла слова ('возмещение' — 'месть'), его "ухудшения", наметившегося разрыва с идеей священного

⁹⁹ Имя божество *Suentebueck* в не вполне ясном месте из Эбсдорфской легенды (XIV в) — *fidem Christi reliquientes idola sua projecta Hamton scilicet Suentebueck, Vitelubbe, Radegast cum ceteris erexerunt* — нередко толкуют как *Svento-бука, см Niederle L Slovanské starožitnosti Život starých Slovanů DII II, sv I, Pr, 1916, 157 и др

¹⁰⁰ Ср многочисленные *Святые горы* в топонимике (реальнои и мифологической). Об отношении к ним былинного имени *Святогор* см особо

¹⁰¹ Ср название реки типа рус *Святая* (или озера — *Святое*), *Святая река* и т п

¹⁰² "Порожность" праздника и есть обозначение этого выхода (освобождение) из профанического времени (*la duree profane*)

¹⁰³ Наряду с синтаксическими сочетаниями этого типа отмечены и примеры соответствующих сложных слов (ср рус *святенье*, *святычерь* и т п.)

¹⁰⁴ Ср оксюморонный образ *святой лжи* как парадокс непрямого пути к высокой правде

¹⁰⁵ Об одном таком случае "деградации" термина, точнее, разрыва связей с исходным кругом семантических мотивировок умею сказать несколько слов. Речь идет о ряде славянских лексем, обычно не связываемых друг с другом и восходящих соответственно к и-е *дук-, *дук-, *дук-*п* ср слов **juxha* 'кровь', 'похлебка', **jut-* (**jutiti se* 'помещаться на небольшом тесном пространстве'), **jułpъ* 'юный', 'молодой', см ЭССЯ 8,

1981, 192–199. Нельзя отвергать связь между **juxa*, обозначающим, подобно др.-греч **χύбр*, "органическую" (с жизнью связанную) жидкость, и **ju-*, непосредственным обозначением жизненной силы в ее воплощении — юноша, молодое или особенно мощное животное, растение (преимущественно высокородажное и составляющее основной продукт питания). Можно напомнить о коренной связи крови и жизненной силы, носителем которой она считается повсюду — от мифоэпических представлений о человеке и жизни до современной медицины. Но при принятии связи этих двух слов соединительным элементом считают значение "мешать", "смешивать", представление, напр., в лат. *jātū jātī* или др.-инд. *uātī*. С этим утверждением в таком виде трудно согласиться (тем более, что др.-инд. *uātī* обозначает скорее связывание, со- объединение, усиление). Значение "мешать", "смешивать", несомненно, присутствует в ряде примеров (напр., в литовском), но оно вторично и должно рассматриваться как результат некой дегенерации. Исходным и основным смыслом глагола, восходящего к и-е **jeu-*, была идея умножения, количественного возрастания, усиления (те то, что непосредственно выражено в обозначении жизненной силы, вечной молодости — и-е **jeu-* ср. др.-греч *αὔτη*, лат. *aētū* и т. п.), к совмещению значений этого круга и смешения ср. хотя бы нем. *vermengen* 'смешивать' при *Menge* 'множество' как результат смешения, суммирования и т. п. Но само смешение (или, точнее, связывание) представляет собой такое умножение состава целого, при котором оно укрепляется, усиливается, увеличивается. Именно эти значения и лежат в основе слов **juxa*, **ju-*, **jūla*, которые в точности соответствуют и-е словам с корнем **jeu-* и такими же расширениями, см. *Pokorny I*, 507–512. В особом разъяснении нуждается слово **ju-*. Нужно думать, что предположение в нем значения, связанного с ограниченным (тесным, узким) пространством, воспринимаемым как состояние некой "неизутиности", верно лишь применительно к отдельным конкретным случаям явно вторичного происхождения. Исходным же значением, определившим и дальнейшую эволюцию элемента **ju-* (**deu-*-i), нужно считать "приблизище", "покров", "защита", "поддержка", "помощь", и как следствие всего этого — обретение "уята", как раз и обеспечиваемого "связыванием — соединением" и вытекающим из него усиливением (ср. др.-инд. *uātī* 'связывание', 'объединение' *uātī* или лат. *juvāre* 'помогать', 'поддерживать', но и 'радоваться', 'веселиться', к состоянию "уята", удовлетворенности). Анализ этих славянских лексем представляет интерес и потому, что в силу уже сказанного он приводит к установлению правдоподобной связи этих слов с авест. *yaōz-dāta-* как обозначением святости (как особой сакральной чистоты, с которой связано табу, см. выше) и такими словами, как авест. *yaōz* 'здравье', 'благо' (ср. Y 46, 18, ср. *yaōz* & *dā-* 'heilkraftig machen', *yaōzdāti* — ср.-парф. *yōbz-dahr* 'святой' и т. п.), др.-инд. *ub̄z* 'здравье', 'счастье' (архаизм, употребляемый в формуле *sām yōb̄* или *sām ca yōb̄ ca*), лат. *iūs* 'право' и т. п. Смысловая мотивировка этих слов также отсылает к идеи установления связей (— основа, опора, порядок — право), укрепления и усиления. В этом контексте очень вероятно, что слово **ju-* сохраняет этот и —е архаизм. Тем самым оказывается объединенной вся серия примеров, восходящих к **deu-* — от похлебки до права (ср. лат. *jūs* и *jūs*, др.-инд. *uātī* и *uātī*, слов. **juxa* и **ju-*). При изучении истории и-е **deu-* в отдельных языках необходимо особенно внимательно отнести как к процессам семантического "ухудшения" слов, так и к исключительно радикальной "диверсификации" исходных значений.

⁶⁶ Ср. также *santus Vitus*. О смешении со св. Витом см. *Nachtigal R* **Svetovit* // *Slavistična revija* 1956, IX, 1–9.

⁶⁷ Ср. Nom proprt. *Zwetbochus*, 1130 (Monumenta Germaniae historica III, 28) = слов *Svetobog* < праслав. **Svetobogъ* (см. *Schlümpert G* Slawische Personennamen mittelalterlichen Quellen Deutschlands B, 1964, 47), чеш. *Svet'boh* (см. *Miklosich F* Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen Heidelberg, 1927, 95).

⁶⁸ К переходу *k1* > *t* ср. слов. **potъ* (< **pok-t-i*) **pekit'*

⁶⁹ Ср. антропоним **L'ude-vítъ* с идеей растущей жизненной силы при **Svetovitъ* с весьма близкой семантикой — Показательно сгущение имен на **vítъ* на северо-западной периферии славянства, в непосредственном соседстве с германцами.

⁷⁰ См. соответственно *Taszycki W* Rozprawy i studia polonistyczne I Onomastyka Wrocław, Kraków 1958, 126–127, *Idem* Słownik staropolskich imion osobowych T V z 3 Wrocław etc., 1980, s vv., *Profous A*, *Sloboda J* Místní jména v Čechách, jejich vznik, původní význam a změny Dil IV Pr., 1957, 244, *Malec M* Budowa morfologiczna staropolskich możdżonych imion osobowych W-wa, I, 118, 176 и др.

¹¹¹**Sveto-pykъ* также принадлежит к преимущественно княжеским именам (ср моравскую, польскую, русскую традиции и упоминание разных ранних носителей этого имени у Галла Анонима, Гельмольда, Козьмы Пражского и других старых авторов) Хронологически первыми известными носителями этого имени были великоморавский князь (830—894) его сын (конец IX в.), ср также вассала маркграфа Каринтии Лунтпольда, жившего в конце IX — начале X в. и носившего это же имя Старые данные об этом имени см *Taszyczyk W. Rozprawy*, 126, *Idem Słownik*, s vv, *Schlümpf Op cit.*, 47, *Trautmann R Die Elb- und Ostseeslavischen Ortsnamen I Berlin*, 1948, 27, *Лоренц Ф. О померальском языке до половины XV столетия // ИОРЯС* 1906, IX, 91 и др.

¹¹² См *Taszyczyk W. Rozprawy* 1, 126, *Idem Słownik*, s vv; *Profous A. Svoboda J Op cit IV*, 243

¹¹³ См *Тупиков Н М Словарь древнерусских личных собственных имён СПб*, 1903, 742

¹¹⁴ См *Profous A. Svoboda J Op cit IV*, 242—243

Трубачев О.Н.
GERMANICA И PSEUDOGERMANICA
В ДРЕВНЕЙ ОНОМАСТИКЕ
СЕВЕРНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ.
ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ

I Бастарны, происхождение этнонима

Кто такие были бастарны по языку (германцы? кельты? смешанный этнос?), доподлинно неизвестно. Характерно, что места их обитания простирались вдоль Карпат в современную Молдавию и Поднестровье, вплоть до северо-западных берегов Черного моря¹

Столь же спорно происхождение имени бастарнов, однако методологически важно считать, что и конструктивное решение этимологии данного этнонима еще не означает прямого ответа на первый вопрос, кто были бастарны? Вполне возможно аллологическое, иноязычное происхождение этнонима (примеры известны из истории разных языков и народов)

Соседство бастарнов и достоверных иранцев — сарматов, по свидетельствам древних авторов, в наших глазах подтверждает этимологию этноима бастарнов, выдвинутую нами несколько лет назад и основанную на стойкой античной традиции о "детях рабов", приурочиваемой к "Синской Скифии" — земледельческому району низовьев Днепра и соседних мест. Так, опираясь на сведения о *Scythaē degeneres et a servis orti* 'низкорожденные "скифы", дети рабов' (Плиний), далее — *Sindi ignobiles* 'низкорожденные синды' (Аммиан Марцеллин) и послегеродотовские, но коренящиеся в известной еще из Геродота легенде *Доулбблоро* 'дети рабов', мы предположили, что запечатлевшаяся в этом способе номинации иранская (скифо-сарматская) гегемония распространилась (по крайней мере, отчасти) и на соседних с запада бастарнов, породив их обозначение — иранское **bast-arma-* 'потомки рабов', эквивалентное греч *δοιλό-σπόροι*, которое, видимо, отражает тот же иранский прототип, ср сюда др -перс, авест *basta-* 'связанный' и иран **arna-*, родственное греч *έρυνος* 'отпрыск'². Славяне этой