

при праславянской лексеме всех значений, засвидетельствованных у ее продолжений. Однако в данном словаре она была бы громоздкой, бесцельной, а главное, анти-историчной.

- <sup>9</sup> См.: *Иллич-Свитыч В.М.* Один из источников начального *x-* в праславянском. Поправка к закону Зибса // ВЯ. 1961. № 4. 93–98.
- <sup>10</sup> См.: *Orel V.* PIE \**s* in Albanian // *Die Sprache*. 31. 1985. 279–284.
- <sup>11</sup> В этом смысле малосодержательными являются частые отсылки ЭССЯ к источникам типа пресловутого и.-е. \*(*s*)*ker-* ‘резать’.
- <sup>12</sup> См.: *Орел В.Э.* Балтийская гидронимия и проблемы балто-славянского этногенеза // Советское славяноведение. 1991. № 2. 83–86.
- <sup>13</sup> См.: *Орел В.Э.* Этимологические заметки по восточнославянской лексике // Советское славяноведение. 1990. № 3. 72–73.
- <sup>14</sup> *Топоров В.Н.* *Мизда* // Мифы народов мира II. М., 1993. 88. Цитируется также в ЭССЯ 20, 133.
- <sup>15</sup> См. уже: *Jagić V.* Das Leben der Wurzel *dhē-* in den slavischen Sprachen. Agram, 1871; далее см.: *Трубачев О.Н.* О составе праславянского слова. Проблемы и задачи // Славянское языкознание. V Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1963. 182, а также: *Орел В.Э.* Слав. \**идъ* // *Этимология* 1977. М., 1979. 55–59.
- <sup>16</sup> *Дьяконов И.М.* и др. Сравнительно-исторический словарь афразийских языков. I–III. М., 1981–1986. Эта совершенно недостоверная работа, к сожалению, публикуется сейчас и в английском переводе в "St. Petersburg Journal of Afro-Asiatic Linguistics".
- <sup>17</sup> Подробнее см.: *Orel V., Stolbova O.* Hamito-Semitic Etymological Dictionary. Leiden, 1995, XXVII–XXVIII.
- <sup>18</sup> См.: *Этимологический словарь славянских языков (праславянский лексический фонд).* Проспект. Пробные статьи. М., 1963.

Л. Мошинский\*

## СОВРЕМЕННЫЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ РЕКОНСТРУКЦИИ ПРАСЛАВЯНСКИХ ВЕРОВАНИЙ

1. **Предмет исследования.** Как показывает существующая богатая научная литература о духовной жизни праславян, одна из причин различия во взглядах заключается в отсутствии однозначной классификации исследуемых явлений. Трудноуловимая граница между разными уровнями духовной жизни имеет своим следствием то, что одни исследователи рассматривают их совокупно, как непрерывный ряд культурных явлений, куда включают также религиозную жизнь (напр., О.Н. Трубачев), другие выделяют верования и так называемую мифологию в одну группу проблем, причем деление внутри группы имеет второстепенное значение (напр., А. Брюкнер, С. Урбаньчик, А. Гейштор), наконец, есть и такие, которые усматривают существенную разницу между такими уровнями духовной жизни (в какой-то мере пересекающимися друг с другом), как магия, демонология и религия (напр., Х. Ловмянский). В основе различия в подходе к этим проблемам лежит, конечно, не отношение исследователя к христианству, что поста-

\* © L. Moszyński

вил мне в упрек О.Н. Трубачев<sup>1</sup>, когда я занял именно такую исследовательскую позицию, а характер исследуемого предмета. И это касается не только самой сущности разных уровней духовной жизни, но также – что в данном случае важнее всего – возможности познания субъекта этих переживаний, а именно праславянского этноса, что, будучи перенесено на лингвистическую почву, значит – праславянского языка.

Его начала, время и место его возникновения все еще остаются (и наверняка долго еще будут продолжать оставаться) поводом для создания более или менее вероятных научных гипотез. Несомненно только то, что он должен был существовать, что принадлежит он к семье индоевропейских языков, что его возникновение скрывается в отдаленной древности (в частности, Трубачев в книге, о которой – чуть ниже, чаще всего говорит о третьем тысячелетии до Рождества Христова), а также то, что его конечная фаза, иначе говоря, момент, когда начали формироваться отдельные славянские языки, приходится на время первых контактов славян с христианством, что для филолога означает время появления письменных текстов. Лингвистическая палеославистика, ставящая цель познания языка, а через язык также жизни, в том числе духовной жизни праславян, развивается в настоящее время в двух направлениях: познания начала праславянского, то есть его этногенеза, и познания всего того, что можно почерпнуть из письменных текстов – как исторических источников, так и литературных текстов, куда относятся также тексты церковные.

За последние пять лет появились две книги, анализирующие эти проблемы применительно к обоим крайним периодам праславянского. Это изданная в 1991 г. книга известного этимолога Олега Николаевича Трубачева "Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования" (М., 1991, 271 с.). Книга посвящена началу славянства, причем автор чаще всего называет третье тысячелетие до Рождества Христова, впрочем, с определенными допускками в одну и в другую сторону на оси времени. Вышла также книга под моим авторством – "Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft (Köln; Weimar; Wien, 1992) (эта дата стоит на титульном листе, но на его обороте имеется примечание: "Copyright 1991 by Böhlau Verlag GmbH, Köln"); книга насчитывает 144 страницы и анализирует конечный период праславянских верований, незадолго до принятия христианства. Время выхода обеих публикаций показывает, что ни Трубачев не мог знать о моей книге, ни я о его.

Исследования столь различных эпох (хотя, разумеется, и Трубачев обращается к более поздним временам, и я – к более древним), отдаленных одна от другой приблизительно четырьмя тысячами лет, – эпох, для которых мы располагаем совершенно различным материалом источников и которые, без сомнения, должны были значительно отличаться в смысле состояния духовной культуры славян, требовали иных методов исследования и должны были приводить необязательно к идентичным выводам. Поэтому неудивительно, что Трубачев опубликовал в 1994 г. две полемические статьи-рецензии на мою книгу<sup>2</sup>. Удивитель-

ным же может показаться то, что этот видный ученый обнаружил полное отсутствие интереса к периоду, которым занялся я, и к примененному мной методу исследования. Главный его упрек, который в сущности определил его однозначно негативную оценку моей книги, касается, собственно, следующего: "Остаются уязвимыми для критики и рассуждения автора о том, что мы должны называть религию праславян не языческой (*поганьскъ*), а дохристианской. Из этого можно было бы сделать явно опрометчивый вывод, будто речь идет только о немногих столетиях, собственно предшествующих введению христианства, т.е. отрезке времени, которым традиционно любят оперировать историки языка. Но это не так. (...) Тем самым ставится вопрос о временной глубине и о том, что она в исследовании Мошинского, по моему, недостаточна. Так, интерес исследователя простирается не далее середины I тысячелетия до н.э. (...) ученый занимается последним периодом развития праславянской языческой религии". Главный недостаток моей работы состоит, таким образом, в том, что "заявленная лингвистическая позиция осталась скорее невыполненным обещанием; у Мошинского, безусловно хорошего филолога, перевесила склонность к историко-филологическому (по большей части традиционному) взгляду на вещи" (Рец., с. 9)<sup>3</sup>.

Эти формулировки поражают своей односторонностью по двум причинам. Во-первых, нельзя ограничивать лингвистику этимологией, нельзя исключить из нее филологического языкознания. А, во-вторых, как я упомянул вначале, поскольку мы не можем проследить эволюцию духовной жизни праславян, продолжающуюся около четырех тысячелетий – от их этногенеза до конца исходного единства, мы должны стремиться к тому, чтобы познать то, что является возможным в рамках языкознания, а именно: древнейший период – посредством этимологических исследований и конечный период – путем, главным образом, филологических разысканий. Лишь только потом, после сопоставления результатов обоих исследовательских направлений, станет возможным хотя бы частичное заполнение пустующего пространства на оси времени. Именно поэтому, воздавая должное исследованию Трубачева за его последовательную приверженность одному исследовательскому методу, называемому им "внутренней реконструкцией" ("Будучи поставлены перед дилеммой – внешнее сравнение (в данном случае – метод Дюмезиля<sup>4</sup>) или внутренняя реконструкция, – мы выберем, естественно, последнее". – Рец., с. 14), что, разумеется, не значит, что я принимаю результаты его рассуждений некритично, о чем – дальше, я не могу вместе с тем разделить его антипатии к сфере исследовательского метода, применяемого мной. *Et haec oportet facere et illa non omittere*. Я воспринимаю критику своей работы как приглашение к дискуссии о лингвистических методах исследования духовной жизни праславян – тем более, что и сам Трубачев назвал свои замечания "диалогом с Мошинским" (Рец., с. 9).

**2. Лингвистические методы исследования (этимологический и филологический), их преимущества и недостатки. К познанию раннепрасла-**

вянского словаря – как в его фонетической форме, так и в значениях, понимаемых весьма обобщенно, – ведет только один путь. Отсутствие каких бы то ни было письменных текстов приводит к тому, что мы здесь вынуждены основываться исключительно на этимологии<sup>5</sup>. Принимая во внимание закономерности фонетического развития и древнейших принципов словообразования как языка праславян, так и других индоевропейских этносов, этимологи преследуют цель воссоздания древнейшего словарного состава и его первоначальной семантики. Существенную роль при этом играют индоевропейские аналогии. Это относится в равной степени ко всему словарному составу, в том числе и к лексике, связанной с духовной и религиозной жизнью. Во многих случаях это дает очень интересные результаты, но здесь кроются и определенные опасности. Потому что, с одной стороны, древнейшее родство лексики разных групп индоевропейских языков указывает на их более тесные связи или окказиональные контакты в какой-то древний, трудноопределимый период времени, а с другой стороны, оно отвечает обоснованной гипотезе о локализации древнейших этносов в праиндоевропейскую эпоху. Нередко древнейшую историю слова можно интерпретировать несколькими способами, и именно тогда дают о себе знать упомянутые опасности.

Продемонстрирую это на нескольких примерах, прежде всего – на и.-е. *\*deijuos*. Этимологи, принимающие существование балто-славянской языковой общности и тесные праславяно-иранские контакты, реконструируют значение праслав. *\*divъ* как ‘бог ясного неба’ → ‘злой дух’ и на основе этого строят выводы, касающиеся религиозной системы. Те, кто отрицает влияние зороастризма, представляют себе это развитие иначе, но не подвергают сомнению раннего обожествления славянами ясного неба. Сомнения, зародившиеся у меня при определении первоначального значения этого праславянского слова, прежде всего – в связи с дальнейшим семантическим развитием слова *divъ* не в сторону значения ‘демон’, а ‘нечто необычное, чудо, диво’, подкрепляет приводимый Трубачевым пример финского *taivas* ‘небо’, раннего заимствования в финский из балтийского (Этн., с. 186). Трубачев, будучи решительным противником теории балто-славянской языковой общности, аргументирует свою позицию тем, что даже у балтов, в языке которых значение ‘бог’ у этого слова (лит. *diẽvas*) не вызывает сомнений, оно является относительно поздним.

Отрицание периода балто-славянской языковой общности вынуждает Трубачева искать (впрочем, не без основания<sup>6</sup>) и этимологию праслав. *\*velesъ*, независимую от балтийского, хотя он и признает, что значение праславянского слова, которое “с миром душ умерших связано так или иначе” (Рец., с. 4), близко к лит. *vėlės* ‘души умерших’. В свою очередь, под давлением того, что он назвал в последней фразе рецензии моей книги “внутренней реконструкцией” (применительно к системе праславянских верований), он склоняется к принятию этимологии от корня и.-е. *\*uel-* ‘долина’<sup>7</sup>. *Velesъ* как божество низин, далее – пастбищ (Рец., с. 14), оказывается, таким образом, вторым членом дихотомической

оппозиции в отношении Перуна, бога грома-молнии и гор. В обоих случаях теонимизация, согласно Трубачеву, находилась в стадии зарождения, откуда в лексическом материале наряду с теонимическими употреблениями присутствуют также апеллативные.

Другим характерным примером является способ интерпретации двух слов, связанных с миром умерших. Индоевропейцы толкуют и.-е. корень *\*naц-* как 'мертвый'. Трубачев, отвергая теорию омонимичности корней и связывая праслав. *\*navь* 'умерший', в частности, с лат. *navis* 'судно, корабль', предполагает развитие праслав. *\*navьь* 'мертвый' из первоначального 'лодочный' ~ 'в лодке погребаемый' (Этн., с. 174). Следует иметь в виду, что территориальная близость праславян и италиков и древнейшие праславянско-латинские языковые связи составляют одно из главных положений его теории этногенеза славян, которые должны были бы занимать Среднее Подунавье и граничить на юге с италийской языковой группой (см. Этн., карта 1 на с. 20, примечания на с. 150, 215 и др.)<sup>8</sup>. Нужно также заметить, что, помимо этой этимологии, ассоциирующейся явно с чужими верованиями о перевозе умерших через реку, рассматриваемыми Трубачевым как праиндоевропейские, какие бы то ни было конкретные данные о том, что праславяне представляли себе страну умерших, согласно Трубачеву, как расположенную за рекой (своего рода праславянский Стикс?), отсутствуют. Об этом же якобы свидетельствует праслав. *\*rajbь*, образованное, согласно Трубачеву, от корня *\*roj-* (сюда же *\*rěka*), с первоначальным значением 'заречный' (Этн., с. 173–175; Рец., с. 4, 8). Мир умерших, расположенный "за рекой", в таком случае оказывается местом пребывания всех умерших – и хороших, и плохих при жизни. Такая концепция проблемы не дает, однако, ответа на вопрос, каким образом получилось, что на заключительной стадии дохристианских верований славян *\*rajbь* – это исключительно место для праведников. Об этом свидетельствует древнейший перевод библейских понятий: **насади бѣ раи** [для Адама и Евы]. Быт. 2, 8 и понятий христианских: **дньсь съ мноѡж вѣдешн въ раи**, – говорит распятый Христос милосердному разбойнику (Лук. 23, 43). В то время как безжалостный богач после смерти находился не **въ раи**, а **въ адѣ** (Лук. 16, 23). Трубачев расценивает мои толкования следующим суждением: "Мошинский недооценил эту разницу между христианским и дохристианским способом видения" (Рец., с. 4), а непосредственно в отношении обсуждаемого здесь факта он усмотрел в моей интерпретации "иррадиацию собственного христианского сознания на собственные научные представления" (Рец., с. 8). Но я нигде не отождествлял праславянского понимания рая с христианским и только констатировал, что, поскольку праславянский *\*rajbь* не только не был осужден миссионерами, но оказался даже прямо отождествлен с обетованным раем Христа, он должен был обозначать приятное место – тем более, что и садибище наших прародителей в Эдеме, потерянный за грех непослушания, обозначен тоже этим словом. А для места посмертного воз-

мездия миссионеры не нашли подходящего славянского слова и поэтому поместили немилосердного богача в **адѣ**, позаимствованном у греков.

Этот пример выявляет существенные трудности и опасности, сопряженные с использованием этимологических данных. У многих слов существует по нескольку этимологий. Серьезный этимологический словарь приводит их все, а его автор или воздерживается от собственного суждения, или отдает предпочтение одной из них. В любом случае читатель словаря имеет возможность выбора. В то же время, используя достижения этимологии для подкрепления крупного обобщения, независимо от того, будет ли это "внутренняя реконструкция" в понимании Трубачева или опыт синтетического описания с учетом всех доступных филологических фактов вроде того, что делаю я, мы всегда склоняемся к той этимологии, которая лучше объясняет описываемое явление. Поэтому-то Трубачев для подкрепления своей гипотезы о "заречной" стране умерших выбрал этимологию *\*raǰь* от корня *\*roj-/\*rej-* 'течь', мне же более вероятной представилась этимология этого слова от иранского *rāu* 'богатство, счастье', принятая иранистами<sup>9</sup>, неприемлемая для Трубачева также и по причине его теории этногенеза славян, поскольку праславянам, которых он помещает на Среднем Дунае, нелегко было контактировать с иранцами, локализуемыми им к северу от Крыма, между Нижним Днепром и Доном.

Метод "внутренней реконструкции", применяемый Трубачевым, путем этимологических исследований может приводить к общим выводам – как весьма вероятным, так и очень сомнительным. К первым из них я отношу, например, его выводы, основанные на этимологическом анализе глагола *gověti* 'хранить почтительное молчание' (Этн., с. 184; Рец., с. 11), который должен отражать характер религиозных переживаний праславян, определяемых Трубачевым как "идеология молчаливого почитания божества". Это очень вероятно, поскольку вплоть до эпохи христианизации внутреннюю религиозную жизнь славян выражали два древнейших глагола – *\*modliti* (*se*), первоначально 'просить', и *\*žǫti*, первоначально 'славить'<sup>10</sup>. Я думаю, что сюда же можно было бы включить и главный вид религиозной жертвы, называемый словом **трѣба**. Резкая критика Трубачева, направленная против принятой мной этимологии, принимаемой, впрочем, и некоторыми другими этимологами, – в связи с глаголом **трѣвити**(**лѣсъ**), не является в данном случае существенной (Трубачев, Рец., с. 8, определяет первоначальное значение как 'острая необходимость, дело'). Любопытно, что этот вид жертвы, вначале страстно отвергаемый миссионерами как **дѣло сотоннино**<sup>11</sup>, очень рано принимается: слово **трѣба** в значении христианской жертвы фигурирует уже в кирилло-мефодиевском Синайском требнике (60а 14–16)<sup>12</sup>. Очевидно, и у дохристианских славян это была бескровная жертва. Для обозначения ветхозаветной кровавой жертвы славянские миссионеры употребляли слово, бывшее, вероятнее всего, кирилло-мефодиевским неологизмом, –

**жрътва.** Таким образом, выводы, полученные Трубачевым, на основании этимологических исследований, – о характере древнейшего типа религии праславян, который он определяет как "молчаливое почитание высших сил" (Этн. 215), то есть род созерцания (Трубачев употребляет также в качестве символа латинское слово *favēre*), находят поддержку в филологических исследованиях. Единственное, в чем можно сомневаться, – это: действительно ли семантическая близость праслав. \**gověti* и лат. *favēre* (и то и другое являются продолжением и.-е. \**ghou-ē-*) служит доказательством того, что "в сфере религии славяно-латинские отношения древнее и элементарнее более развитых и потому более поздних славяно-иранских и славяно-индоарийских отношений в сфере идеологии и религиозной лексики" (Этн., с. 184), но это уже другой вопрос, составляющий один из главных аргументов Трубачева в пользу теории дунайской прародины славян.

К числу весьма сомнительных выводов я отношу тезис о заповеди, якобы нормирующей духовную, а также религиозную жизнь праславян, – \**znaji svojъ rodъ* ≙ \**g'nō- sjom g'nom* (Этн., с. 163, 172, 210–211; Рец., с. 11).

Второй метод исследования, филологический, тоже, наряду с положительными достоинствами, чреват определенными опасностями. Тексты, являющиеся базовыми источниками для филолога, имеют относительно позднее происхождение, и, опираясь на них, можно ознакомиться с верованиями славян конца праславянского периода. Тексты, которыми мы располагаем, двоякого рода: разнообразные исторические источники и литературные, прежде всего религиозные, тексты.

Тексты источников, наряду с информационными данными, содержат, правда, в небольшом количестве, но чрезвычайно важные для нас, славянские слова и действительные или мнимые теонимы. Глубокое овладение текстами источников требует сотрудничества историка и филолога, их не всегда удастся однозначно интерпретировать (классический пример такого рода – известное разночтение у Прокопия Кесарийского:  $\theta\epsilon\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\alpha$  –  $\theta\epsilon\delta\nu\ \acute{\epsilon}\nu\alpha$ ), может ввести в заблуждение средневековое обыкновение субституции теонимов, а порой и их фабрикация (здесь классическим примером является старопольский псевдопантеон Длугоша), да и само их прочтение может быть сопряжено с значительными трудностями.

В качестве примера приведу написание *Tjarnaglofi* (так наз. *Knytlingasaga*, XIII в.). Читали его по-разному, напр. *Čarnoglovъ*, *Triglovъ*. Для того, чтобы прочесть это слово правильно, филолог должен учесть несколько факторов: 1) славянский диалект, из которого слово происходит (западнoleхитские диалекты Мекленбурга и Рюгена XIII в. известны уже достаточно хорошо); 2) национальную принадлежность автора – славянские звуки по-разному должны были воспринимать скандинав Олаф Тордарсон или, например, уроженец Средней Германии Титмар; 3) графическую систему памятника – так, скандинавская Кнютлингасага записана по скандинавской орфографии, а, например, хроника Титмара – по-латыни, в соответствии с принципами средне-

векового латинского письма; 4) возможность знания славянского языка у пишущего (Титмар, вероятнее всего, знал или лужицкий, или ободритский славянский диалект, но мы не знаем, был ли Олаф Тордарсон, автор Кнютлингасаги, знаком со славянским диалектом Рюгена); 5) словообразовательный тип: сложения с соединительным гласным *-o-* и вторым компонентом *-glov-* являются относительно поздними; 6) расширенный контекст, а именно: недостаточно ограничиться констатацией, что это было божество победы (*sigrgoð*), нужно также обратить внимание на тот факт, описанный хронистом, что христиане мирились с его наличием целых три года, тогда как другие идолы были уничтожены миссионерами немедленно; 7) нетекстологические факторы общего характера: а) когда и при каких условиях могли появиться у славян антропоморфные божества и их имена (например, Трубачев полагает, что это явление относительно позднее, причем одним из древнейших, а, может быть, и древнейшим, по его мнению, является заимствованное из древнеиндийского *svarga-* 'небо (как солнечный путь)' не ранее середины I тысячелетия до Рождества Христова слав. *Svarogъ* – Этн., с. 4., 181–182; Рец., с. 9); в) когда и при каких условиях возникали исключительно западнолехитские двучленные теонимы, а также с) при каких исторических обстоятельствах имели место запись и само описываемое явление – в таких вопросах лингвист должен опираться на мнение историков.

Принимая во внимание тот факт, что первый компонент этого, скорее, эпитета, чем теонима, записанный по-скандинавски, можно прочесть только как *\*ʀarn-* ≍ *\*tʀn-* (вост.-помор. *carn*, польск. *tarn-*), а равным образом замечания историка Ловмянского на тему различных мер предосторожности полабских славян перед лицом христианизации и германизации, я выдвинул предположение, что этот эпитет, в передаче средствами общепольской фонетики – *Tarnogłowy*, мог оказаться религиозно-политическим камуфляжем, продлившим его жизнь еще на три года<sup>13</sup>. Трубачев высмеял это соображение, не предложив ничего другого, а также оценил отрицательно саму методику, которая, по его мнению, не "лингвистическая", а "историко-филологическая" и притом в значительной степени традиционная (Рец., с. 9). Он при этом упустил из виду, что лингвистика – это не только этимология, в ней есть место и для филологического языкознания, основывающегося на письменных фактах.

И еще один пример: Трубачев не согласен с принимаемой некоторыми исследователями (напр. Х. Ловмянским, а также мною, с. 60–63) теорией о восприятии стодоранами и другими западными лехитами святого Вита в обличье своего собственного божества-покровителя Святовита, он не скупится на иронию по этому поводу, но и его теория вызывает серьезные сомнения. Маловероятно, чтобы этот, по его мнению, эпитет, включал сложный суффикс *-ov-itъ*, закономерный в древних основах на *-u-* типа *\*dom-ou-itъ*, даже если допустить автономизацию сложного суффикса в других образованиях, производных от



существительных мужского рода или прилагательных, что же касается его толкования теонима *Porevit* от существительного женского рода *pora* 'время года, жизненная сила' (Рец., с. 5–6), расширенного суф. *-ov-itъ*, то оно совершенно невероятно. Он не дает также ответа на вопрос, каково отношение между теонимическими эпитетами *Jarovit*, *Rujevit*, *Porevit* и общеславянским антропонимическим типом, зафиксированным не только у западных славян (напр. польск. \**Sémovitъ*), но и у восточных (\**Žirovitъ*) и южных (напр. славянское \**Ljudevitъ*), а также на вопрос, почему после появления имени *Svetovit* исчезают на западнолехитской территории такие антропонимы, как, например, имя князя велетов в IX веке *Drogovit*.

Еще одно, чисто филологическое, течение основано на семантическом анализе славянских слов, введенных миссионерами в переводные церковные тексты. Я продемонстрировал это, между прочим, на примере перевода молитвы "Отче наш" зальцбургскими миссионерами с древневерхненемецкого (старословенский перевод), аквилейскими с латыни (старохорватский перевод) и византийскими с греческого (кирилло-мефодиевский староцерковнославянский перевод)<sup>14</sup>. Я исхожу из посылки, что миссионеры, а в особенности Кирилл и Мефодий, не производили семантического переворота. Они старались подбирать для христианских понятий прежде всего уже существующие славянские слова. Лишь при отсутствии таковых они создавали неологизмы или заимствовали из языка оригинала<sup>15</sup>. Такая "христианизация" славянских слов не могла изменить их основного значения. Приведу упоминавшееся выше слово *тръѡва* 'жертва богам (идолам)' → 'жертва Богу'. Считавшаяся первоначально "делом сатанинским", уже в кирилло-мефодиевских текстах она может означать также христианскую бескровную жертву, никогда не называвшуюся словом \**žřtva*, исключительно употреблявшимся (и наверняка специально образованным) для обозначения жертв Ветхого Завета. Отсюда я делаю вывод, что дохристианская славянская *тръѡва* была бескровной жертвой, скорее всего – плодов земных. Анализ этого рода требует проведения глубокого семантического анализа переводного текста, что не равнозначно "христианизации" праславянских верований, в чем в нескольких местах своей рецензии упрекает меня Трубачев. Разумеется, семантический анализ текста должен опираться в равной степени на этимологические аргументы, как и, по мере возможности, на исторические и даже археологические аргументы.

Позволю себе еще один пример. Филологические исследования показывают, что праслав. \**běsъ* ≤ \**bhojdh-so-* 'навлекающий беду' вошел в христианские тексты исключительно как 'злой дух, демон, насылающий болезни и несчастья', и в этой роли он синонимизируется с демоном-сатаной, вызывающим известную из евангелий одержимость, помешательство. Переводчики в равной степени западной миссии и миссии восточной не решились употребить это слово в значении 'сатаны-искусителя'. Аналогично можно допустить, что в дохристианских веро-

ваниях славян были какие-то добрые духи (может быть, древнерусская Мокошь?), но в значении ветхозаветного и новозаветного 'ангела' во всех текстах выступает исключительно греко-латинское заимствование *ангел* – ἄγγελος – *angelus*. На этом основании я прихожу к выводу, что в славянских верованиях могли быть злые или добрые духи, но только во взаимоотношении 'демон (добрый или злой)' – 'человек, которому такой демон помогал или вредил'. Влияния же на отношение 'Бог' – 'человек' он не имел. Не существует также следов отношения 'демон' – 'Бог'. Этимология О.Н. Трубачева (впрочем, не только его, см.: ЭССЯ 2, 89–91; Słownik prasłowiański 1, 244) привела его к единственному выводу о том, что "*běsъ*, главный термин для беса, дьявола" (Рец., с. 4). Филологический материал подтверждает это только отчасти. Он показывает, что семный состав праслав. \**běsъ* скуднее, чем у христианского διάβολος. Вот почему Вельзевул мог быть князем бесов (кѣнась вѣсъ – Зогр. Матф. 12, 24), но вѣсъ не мог искушать Иисуса в пустыне.

Разумеется, примеры можно умножить. Можно также привести различия во взглядах не только среди сторонников этимологического метода, о чем уже шла речь, но и историко-филологического или исключительно филологического. Различия во взглядах бывают немалые. По-прежнему любое обобщение, выполненное в духе этимологического метода или филологического, – это более или менее вероятная гипотеза. Любое этимологическое исследование должно пройти историко-филологическую проверку, любое филологическое исследование нуждается в поддержке этимологии. Этимологические исследования отображают первоначальное состояние, выведенное на основании сравнительного языкознания, филологические исследования, опираясь на письменные тексты, дают состояние, близкое (по времени) христианизации, но следует помнить, что многие тексты дидактического душевспасительного характера могут содержать данные, с одной стороны, неполные или случайные, с другой – их может отличать (и притом наверняка) дидактическая тенденциозность. Между одним и другим изображаемым состоянием пролегал огромный период времени: от трех до четырех тысяч лет духовной эволюции праславян. Соединить эти две картины в одну логичную последовательность нелегко, отсюда и возможность большого расхождения взглядов.

Языковедам это в общем известно. Неязыковеды (а духовной и религиозной жизнью праславян интересуются представители разных дисциплин), использующие результаты лингвистических исследований, в большей степени подвержены риску слишком упрощенного обобщения одного из этих двух методов исследования как всего языкознания. Притом, что этимология и филология образуют в совокупности науку о языке, они все же представляют два различных направления исследования, как, например, археология и история.

## Примечания

- <sup>1</sup> В рецензии на мою книгу (см. примечание 2) он подчеркивает это неоднократно: "исследуя старую религиозную терминологию и через нее – более древнее состояние культуры, мы нередко рискуем модернизировать и подгонять под свой собственный (христианский) способ видения многое из исследуемого. Что и случилось с Мошинским" (с. 7); излагая при критическом разборе моего взгляда на праслав. \**raĭь* свой собственный, он делает соответствующий акцент: "Иначе мы получим не реконструкцию праславянского состояния, а скорее иррадиацию собственного христианского сознания на собственные научные представления" (с. 8), и, наконец, резюмирует: "что мы получили в его книге, это, собственно говоря, дохристианская славянская религия глазами доброго христианина, и это его благочестивое приношение, похоже, уже в силу одного этого сужения поля зрения отвечает не всем требованиям науки" (с. 11).
- <sup>2</sup> *Trubačev O.N.* Überlegungen zur vorchristlichen Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft // *ZfsPh*, Bd. 54, 1, 1994, 1–20, а также: *Трубачев О.Н.* Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания (по поводу новой книги: Leszek Moszyński. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Böhlau Verlag, Köln; Weimar; Wien, 1992) // ВЯ. 1994. № 6. 3–15.
- <sup>3</sup> При ссылках на Трубачева я применяю сокращение Рец., если ссылка относится к рецензии, опубликованной в русской версии, и сокращение Этн., если речь идет о его цитируемой здесь книге.
- <sup>4</sup> Выраженное здесь мнение, будто я в своих исследованиях применял метод Жоржа Дюмезиля, ничем не обосновано. Я не принял его теорию о трехчастной структуре как общества, так и мира верований праиндоевропейцев, якобы делящихся на жрецов, воинов и земледельцев, равным образом не применяю я его метод переноса результатов этнографических исследований из современности в праиндоевропейское прошлое. Метод Дюмезиля я обсуждаю критически на с. 16–17 моей книги.
- <sup>5</sup> Уже само по себе определение праславянского словарного состава представляет немалые трудности. О разных результатах этого я пишу в своей рецензии на начальные тома двух одновременно издаваемых этимологических словарей праславянского языка: в Кракове – под редакцией Ф. Славского и в Москве – под редакцией О.Н. Трубачева (*Moszyński L.* Dwa nowe słowniki etymologiczne języka prasłowiańskiego // *RSI*. T. XXXVIII. Cz. 1. 1977. 105–115).
- <sup>6</sup> Предъявленный мне Трубачевым упрек (Рец., с. 4) в том, что я будто бы принял теорию балтийского происхождения славянского имени *Velesъ*, а затем предположил его кельтское происхождение, основан на недоразумении. На с. 11, 29–30, 43 я только реферировал теории некоторых исследователей, а не собственные взгляды по этому вопросу.
- <sup>7</sup> Фонетические трудности вынуждают Трубачева принять двоякую исходную форму: \**velesъ* – \**velsъ*. Однако в праславянском словарном составе нет других примеров суффиксальной вариантности \*-esъ/\*-sъ, поэтому такая реконструкция вызывает серьезные сомнения.
- <sup>8</sup> Локализация праславян на Среднем Дунае вызывает серьезные сомнения, а, по моему убеждению, она просто невероятна.
- <sup>9</sup> См. например: *Reczek J.* Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe. Kraków, 1985. 54, 57.
- <sup>10</sup> Об этом я пишу в цитируемой книге, на с. 105–109, а также, между прочим, в статьях: *Moszyński L.* Problem rutenizacji słownictwa religijnego w staroruskim Ewangeliarzu Mściśława Wielkiego // *SOr*. R. XXXIX. № 1–2. 1990. 7–13; *Moszyński L.* Kim był prasłowiański *žf-bcał-ъсь*? // *Studia z dialektologii polskiej i słowiańskiej*. Seria: Język na pograniczach. № 4. Warszawa. 1992. 155–162.
- <sup>11</sup> Так называемые Фризингенские отрывки II, 19–20 (повейшее издание: Brižinski spomeniki. Znanstvenokritična izdaja. Ljubljana, 1993. 52; старословенский памятник конца VIII в.). А также так называемое Das Sendrecht der Main- und Rednitzwenden (синодальный декрет, изданный в X в. епископством в Айхштете: *idolthita quod trebo*

dicitur), см.: *Nalepa J.* Bawaria – Słowianie w Bawarii // *Słownik starożytności słowiańskich.* Т. I. Wrocław etc., 1961. 95–97.

- <sup>12</sup> Так называемый Синайский требник (*Euchologium Sinaiticum*), глаголическая рукопись XI в., сборник молитв, переведенных на славянский язык накануне прибытия в Моравию первоучителей славян, св. Кирилла и Мефодия. В большинстве это молитвы византийского обряда, переведенные апостолами славян еще в Солуни, несколько молитв происходит из эпохи зальцбургской миссии в Моравии, происхождение нескольких молитв неизвестно. Предложение: *о благовъгъоднѣ трѣбѣ выти словесноумоу семоу слоуженю нашему 60а 14–16* происходит из молитвы в вечернюю службу в праздник Пятидесятницы неустановленного генезиса. Последнее по времени издание требника: *Nahtigal R.* *Euchologium Sinaiticum.* Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik, II. del: tekst s komentarjem. Ljubljana, 1942. Детальный семантический анализ староцерковнославянских слов с филологической документацией содержит выходящий в Праге с 1958-го г. *Slovník jazyka staroslověnského.* Его сокращенной версией является однотомный Старославянский словарь (по рукописям X–XI в.) под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.
- <sup>13</sup> *Moszyński L.* *Staropolański teonim Tjarnaglofi.* Proba nowej etymologii // *⟨Tgoli chole Městró⟩*, *Gedenkschrift für Reinhold Olesch.* Köln; Wien, 1990, 33–39.
- <sup>14</sup> *Moszyński L.* *Starosłowiański i starochorwacki przekład Modlitwy Pańskiej // Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego,* rok XXXIV, nr. 1–2 (133–134). Lublin, 1991 (год публикации – 1994), 175–188.
- <sup>15</sup> Приведу здесь такие свои публикации, как: *Kryteria stosowane przez Konstantego-Cyryła przy wprowadzaniu wyrazów obcego pochodzenia do tekstów słowiańskich // Slavia.* XXXVIII. N 4, 1969, 552–564; *Міędzy patriarchatem w Konstantynopolu a arcybiskupstwem w Salzburgu // Cyryl i Metody, Apostołowie i Nauczyciele Słowian.* *Teologia w dialogu* 6. Lublin, 1991. Т. I. 35–44; *Znaczenie przedcyrylometodejskich tekstów słowiańskich związanych z misją salzburską dla kształtowania się ogólnosłowiańskiej terminologii chrześcijańskiej // Łódzkie Studia Teologiczne.* Roc. 3. Łódź, 1994, 121–132.

Перевел с польского *О.Н. Трубочев*

**О.Н. Трубочев\***

## **ПРОДОЛЖЕНИЕ ДИАЛОГА**

Диалог одного автора с другим, в данном случае – в такой распроstrаненной своей форме, как ответ рецензируемого рецензенту, с последующим ответом уже со стороны рецензента, в свою очередь, – есть вещь естественная для научного обмена и в оправдании не нуждающаяся (сама наука, как говорят, – не что иное, как диалог, в котором ни одна из сторон не может претендовать на абсолютную правоту...). Конечно, "продолжение диалога" рискует перерасти в "затянувшийся диалог", то есть в "дискуссию", но можно позволить себе пойти и на такой риск, если обсуждаемые предметы того заслуживают или если ожидаемым итогом будет не личный профит того или другого из дискутирующих, а какая-то польза также для науки. Тут, кажется, у нас нет разногласий с Мошинским, который в письме от 14 октября

\* © О.Н. Трубочев