



БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

ХV

*800-летию основания Риги
посвящается*

800.g. Rīgas jubilejai veltīts

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

BALTU-SLĀVU
PĒTĪJUMI

XV

ZINĀTŅU RAKSTU KRĀJUMS

БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

XV

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2002

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 01-01-16056)

Редакционная коллегия:

А. Брейдак, А. А. Гиппиус, М. В. Завьялова,
В. В. Иванов (отв. редактор серии), В. Мажюлис, Е. Л. Назарова,
Л. Г. Невская, С. И. Рыжакова, А. Сабалюскас, Б. Стунджа,
Т. М. Судник, В. Н. Топоров, О. Н. Трубацев

Балто-славянские исследования XV. Сборник научных
трудов. — М.: Индрик, 2002. — 688 с.

ISBN 5-85759-207-0

Пятнадцатый том ежегодника посвящен 800-летию основания Риги. Сборник открывают статьи, в которых Рига рассматривается в разных аспектах (археологическом, историческом, мифологическом). Другие тематические блоки содержат исследования в области языкознания, фольклора, материальной и духовной культуры балтийских народов.

Balto-Slavic Studies XV.

The 15th volume of the series is dedicated to the 800th anniversary of foundation of Riga. The first part of the annual consists of articles which interpret Riga in various aspects (archeological, historical, mythological, etc.). The other essays are united in thematic groups and deal with linguistics, folklore, as well as material and spiritual culture of the Baltic peoples.

© Институт славяноведения РАН, 2002

© Коллектив авторов, 2002

© Издательство «Индрик», 2002

ISBN 5-85759-207-0

К 800-летию основания Риги (В. Т.)	11
А. Цауне. Объяснения происхождения названия Риги и их соответствие археологическим свидетельствам	15
Е. Л. Назарова. Дата основания Риги в контексте истории крестовых походов	29
В. Н. Топоров. «Одическая песнь городу Риге» (1595) Базилия Плиния	42
С. И. Рыжакова. «Вокруг повсюду песчаные горы, сама Рига в воде» (Рига: город и миф)	77
Я. Курсите. Рига и Петр Первый в латышском фольклоре	94
Я. Розенбергс. Реальное и идеальное изображение Риги в латышских дайнах	101
З. Зинквичюс. Некоторые соображения по вопросу возникновения латышского языка	128
С. Каралюнас. Происхождение формы <i>yrà</i> 3 лица настоящего времени глагола 'быть' в литовском языке (Обзор исследований и попытка новой интерпретации)	135
Н. М. Eckhoff, S. Berg-Olsen. Adnominal genitives and denominal adjectives in Latvian and Old Russian — a typological and historical approach	175
Л. В. Куркина. К этимологии слав. <i>*pr̥etati</i>	194
А. Данилевич. О названии породы рыб <i>капр</i> в и.-е. языках	204
Вяч. Вс. Иванов. Балто-южноанатолийские изоглоссы	215
А. П. Непокупный. 'Кресло солнца' как название прусского села и стихотворения Я. Райниса (в связи с балтийским фольклором, фито- и оронимиком)	251
Д. Разаускас. Мать Майя. Размышления по поводу двух литовских омонимов: <i>тбја</i> 'мать' и <i>тоја</i> 'мах'	279
Д. Разаускас. О местном индоевропейском субстрате в некоторых христианских именах собственных (лит. <i>Jõnas</i> , лат. <i>Jānis</i> в связи с лат. <i>Iānus</i> , др.-инд. <i>uāna</i> и др.)	334
Н. Лауринкене. Представления о Месяце и интерпретация видимых на нем пятен в балтийской мифологии	360
Ю. И. Смирнов. Герои курганов и пещер	386
А. А. Прохоров. О мифологической основе сюжета конного состязания в славянских исторических преданиях и фольклоре	410
Ю. А. Новиков. Свадьба «вкрадку» у старообрядцев Литвы	455
В. И. Кулаков. Всадники на Янтарном берегу в I–IV вв. н. э.	467

Ю. Шляконите. Почему Гедиминасу приснился железный волк	495
Э. Корзонайте. Музыкант на свадьбе повесившейся: взаимодействие фольклорного текста и народных обычаев.....	516
С. И. Рыжакова. «Грамматика» латышского орнамента (К постановке проблемы синтаксического анализа изобразительных текстов)	530
О. А. Кондратьева, О. М. Фишман. Балтский фонд в собрании Российского Этнографического музея	550
Г. Блашчик. Ежи Охманьский как литуанист (1933–1996)	588
А. П. Непокупному — 70 лет (В. Т.)	619
Разное	
Кришьянис Валдемарс и его переписка (к 110-летию со дня смерти) (В. Т.)	623
Новое исследование о ливах (В. Н. Топоров)	627
Новое в леттонистике (В. Т.)	631
Latviešu valodas dialektu atlants: leksika. — Rīga: Zinātne, 1999. — 404 lpp. + 102 kartes (А. Б. Брейдакс)	636
Аннотированная библиография некоторых монографий и сборников статей по традиционной культуре Латвии, вышедших в свет в 1998–2001 гг. (С. И. Рыжакова)	639
Библиография публикаций по истории Латгалии (1945–1999 гг.) (Х. Сомс)	650
Б. Кербелите. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этнологических, мифологических сказаний и преданий. Санкт-Петербург: Европейский Дом, 2001. — 607 с. (Т. М. Судник, Т. В. Цивьян)	655
Балтистика в Санкт-Петербурге (А. В. Андронов)	657
Семинар «Леттонистика в университетах мира» (А. В. Андронов)	661
Журнал «Liaudies kultūra» в контексте современной этнологии и культурологии Литвы (Даля Растенене, Дайнюс Разаускас) ..	666
Балтийские конференции в «Доме Балтрушайтиса» (М. В. Завьялова)	670
In memoriam	
Татьяна Вячеславовна Булыгина (Шмелева) (16 мая 1929 — 19 апреля 2000) (В. Т.)	674
Антон Брейдакс (Antuonas Breidakas) (25 января 1932 — 24 февраля 2002) (В. Т.)	676
Олег Николаевич Трубачев (23 октября 1930 — 9 марта 2002) (В. Т.)	678
Витаутас Римша (29 июля 1947 — июль 2001) (В. Т.)	684

CONTENTS

Foreword (V. T.)	11
A. Caune. Interpretation of the names of Riga and their correspondence with the archeological data	15
E. L. Nazarova. The date of foundation of Riga in the historical context of crusades	29
V. N. Toporov. «The Encomium to Riga» (1595) by Bazilius Plinius.....	42
S. I. Ryzhakova. «Sand hills all around, Riga itself in the waters...» (Riga: the city and the myth)	77
J. Kursīte. Riga and Peter the First in Latvian folklore	94
Ja. Rozenbergs. Real and ideal depiction of Riga in Latvian dainas	101
Z. Zinkevičius. Some considerations on the question of the origin of Latvian language	128
S. Karaliūnas. Origin of the form <i>yrā</i> 3 rd pers. pr. of the verb 'быть' in Lithuanian language (A review of surveys and an attempt of a new interpretation)	135
H. M. Eckhoff, S. Berg-Olsen. Adnominal genitives and denominal adjectives in Latvian and Old Russian — a typological and historical approach	175
L. V. Kurkina. On etymology of * <i>prētati</i>	194
A. Danilevich. On the names of fish species 'carp' in the Indo-European languages	204
Vjach. Vs. Ivanov. Baltic-Southern Anatolian isoglosses	215
A. P. Nepokupny. «The Armchair of the Sun» as the name of a Prussian village and the poem by Ja. Rainis (in connection to Baltic folklore, phyto- and toponymy)	251
D. Razauskas. Mother Maya. Speculations concerning two Lithuanian omonyms: <i>mōja</i> 'mother' and <i>moja</i> 'a wag'	279
D. Razauskas. On local Indo-European substrate in several Christian proper names (Lithuanian <i>Jōnas</i> , Latvian <i>Jānis</i> in connection with Latin <i>Iānus</i> , Old-Indian <i>yāna</i> , etc.)	334
N. Laurinkē. Perception of the Moon and interpretation of the spots seen on it in Baltic mythology	360
Ju. I. Smirnov. The heroes of the mounds and caves	386
A. A. Prokhorov. On the mythological ground of the horse competition as the subject of Slavic historical tales and folklore	410
Ju. A. Novikov. Wedding by stealing among the old-believers in Lithuania	455
V. I. Kulakov. Horsemen on the Amber (Yantarny) shore in I–IV cc. a. c.	467

<i>Ju. Šliakoničs</i> . Why did Gediminas dreamt the iron wolf	495
<i>E. Korzonaitė</i> . A musician at the wedding of the bride who hanged herself: interrelation between folklore text and folk customs	516
<i>S. I. Ryzhakova</i> . The «grammar» of the Latvian ornament (To the problem of the syntactic analysis of depictic texts).....	530
<i>O. A. Kondratieva, O. M. Fishman</i> . Baltic fund in the collections of the Russian ethnographic museum	550
<i>G. Błaszczuk</i> . Jerzy Ochmański as a Lithuanist	588
A. P. Nepokupny is 70 (V. T.).....	619
Miscellanea	
Kr. Valdemars and his correspondence (to commemorate 110 years since his death) (V. T.)	623
New investigation of the Livs (V. N. Toporov).....	627
New in the Lettonistic (V. T.).....	631
Latviešu valodas dialektu atlants: leksika. — Rīga: Zinātne, 1999. — 404 lpp. + 102 kartes (A. Breidaks)	636
Annotated bibliography of some monographic studies and collections of articles on traditional culture of Latvia, published in 1998–2001 (S. I. Ryzhakova)	639
Bibliography of the publications on the history of Latgalia (1945–1999) (H. Soms)	650
<i>B. Kerbelyte</i> . The types of folk legends. The structural-semantic classification of Lithuanian aetiological, mythological and historical legends. Saint-Petersburg: Evropeyskiy Dom, 2001	655
Baltistics in Sankt-Peterburg (A. V. Andronov).....	657
Seminar «Lettonistic in the universities of the world» (A. V. Andronov)	661
Journal «Liaudies kultūra» in the kontekst of modern ethnology and cultural anthropology of Lithuania (D. Rastene, D. Razauskas) ...	666
Baltic conferences in the Baltrushaitis' House (M. V. Zavjalova)	670
In memoriam	
Tatiana Vjacheslavovna Bulygina (Shmeleva) (16 Maj 1929 — 19 April 2000) (V. T.)	674
Antuonas Breidakas (25 January 1932 — 24 February 2002) (V. T.)....	676
Oleg Nikolaevich Trubachev (23 October 1930 — 9 March 2002) (V. T.)...	678
Vytautas Rimša (29 July 1947 — July 2001) (V. T.).....	684



О Риго! На весь світ од узбережжя —
За безкрай моря і крізь даль землі —
Пливуть у час твої високі вежі —
Як щогли на твоєму кораблі.

В порти століть на радісні гостини
Ти входиш каравелою краси...
І вільні вітри віють в древні стіни —
Як у твої нетлінні паруси.

А. П. Непокупний.
Золото віков: Поэзии. Київ, 1989.

К 800-летию основания Риги

Этот выпуск «Балто-славянских исследований» посвящен памятной дате прежде всего в истории Латвии, но и не только. Он готовился заранее, и не вина авторов и составителей в том, что «рижский» выпуск выходит уже после того, как славный юбилей отмечен.

Рига, Латвия, ее народ, его язык, культура, история — одна из важных сквозных тем настоящего издания. В этот юбилейный год наши мысли и чувства, наши добрые пожелания и наша благодарность, наша любовь обращены к тому удивительному феномену, который, начавшись в некоем древнем природном урочище, благодаря упорному труду многих поколений стал и локусом цивилизации, культуры, органическим соединением природного и культурного начал и обозначил себя именем *Riga*.

У Риги почтенное, славное, но и трудное прошлое, в истории которого было много и трагических страниц. Рига дорога не только рижанам, латышам, но и всем тем, до кого доходит свет, излучаемый этим городом, кто неравнодушен к ней, более того, всем тем, в чьем сердце живет ее прекрасный образ. России, Москве, которой Рига почти сверстница, тоже дорог и этот город и страна, возглавителем которой он является.

В последнее время стало модным говорить, что «история не знает сослагательного наклонения». Как сказать! На метаисторическом уровне, в рефлексиях о содержании и, главное, смысле истории, в попытках выяснения упущенных шансов ради того, чтобы в настоящем и будущем этих упущений, тем более провалов, исторических грехов и преступлений было меньше или вовсе не было, «сослагательная» история весьма полезна, и проработка и обсуждение возможностей иных вариантов, альтернативных по отношению к реально осуществленному «индикативному» варианту — серьезный предмет, заслуживающий, чтобы им занималась серьезная же историческая наука. Пренебрежение этим занятием означало бы исключение из истории «нравственной» ее составляющей, а следовательно, и совести и всего с нею связанного, вплоть до собственной самооценки как субъекта исторического процесса.

Поэтому нынешний «рижский» юбилейный год дает еще один повод вернуться к тому, что именно было упущено и почему был выбран не лучший (и даже не относительно хороший) вариант. Казалось, что в раннеисторический период присутствовали необходимые условия для перспективных связей и надежных отношений соседних балтийских и славянских племен и их взаимноблагоприятственного направления развития на пространствах Балтии и Славии, образующих по сути дела двуединое пространство. Во-первых, балтийские и славянские племена с древнейших пор были соседями. Во-вторых, на этом двуедином пространстве, в славянской его части, было значительное количество не

только островов балтийского населения, но и обширных подпространств, занимаемых балтами. Но и в древней Балтии были отдельные островки славянского населения (более того, предполагается, что часть балтийских потоков по мере продвижения на восток подвергалась славизации). В-третьих, вплоть до VI–VII вв. (а кое-где и позже) нашей эры племенные диалекты балтов и славян были еще достаточно близки друг к другу, чтобы было обеспечено относительно сносное понимание друг друга. В-четвертых, государственных границ (как и самих государств) в то время еще не существовало, и соответствующие территории были взаимопроницаемыми (ситуация «открытости»). В-пятых, уровень хозяйственно-экономического развития, быта, духовной культуры был примерно одинаковым. В-шестых, была определенная потребность в отношениях добрососедства, благоприятствования, взаимной выгоды, не всегда, однако, актуализированная. Наконец, *the last, not the least*, нужно напомнить, что значительные островки русской Балтии были представлены населением, родственным тем племенам, которые находились на территории современной Латвии. В соответствии с гидронимическими данными и более поздней этнографической картиной «леттские» элементы отмечены в Витебской, Смоленской, Калужской, Московской, Тверской, Псковской губерниях. Расположение таких островков в виде прерывистой цепочки позволяет, видимо, реконструировать для некоего более раннего времени непрерывность условно говоря «латышского элемента» Балтии и Славии.

Потребность во взаимной выгоде, безусловно, существовала еще в раннеисторическое время, но ее степень была различна. Русь, отрезанная от Европы, нуждалась в выходе на запад, в установлении торговых связей, и в определенную эпоху именно Западная Двина стала преимущественным путем вовне, так же, как «тевтонским» купцам — внутрь «русского» пространства. Балтийские племена, населявшие территорию нынешней Латвии, остававшиеся еще языческими и нередко между собой враждующими, в меньшей мере были подготовлены к новой ситуации, чем те же самые «тевтонские» купцы, существенно опережавшие их в деловитости и в дипломатических способностях. Можно напомнить, что в «Ливонской Хронике» Генриха Латыша, в самом ее начале, есть фраза, которую нужно понимать так, что «тевтонские» купцы, прибывшие с Мейнардом, предпочитали действовать через голову местного населения: после сообщения о том, что они «часто ходили в Ливонию на судне по реке Двине», — характерная фраза: «Так вот получив позволение, а вместе и дары от короля Полоцкого (*Woldemara de Ploceke*), которому ливы, еще язычники, платили дань, названный священник [Мейнард. — *B. T.*] смело приступил к Божьему делу [...]». Не случайно, что Полоцк (*Woldemara de Ploceke*) упомянут в «Хронике» не только раньше, чем Рига, но и раньше, чем место, на котором возникла Рига (*ad locum Rige*), сообщение, относящееся к 1197 г., т. е. до основания Риги как будущего города. Язычество, за которое так долго и упорно держались балтийские племена, населявшие Латвию, и нежелание принимать христианство сильно затормозили вовлечение их в новую

ситуацию внешних торгово-экономических связей, отчасти и культурных: неслучайно наличие в латышской религиозно-церковной терминологии существенного пласта славизмов.

Христианизация Латвии (хотя и замедленная) влекла за собой следствия и в торгово-экономической сфере. Памятником этим изменениям остается знаменитый договор («правда») Смоленска с Ригой и Готским берегом, заключенный в 1229 г., вскоре после смерти Альберта. Этот шаг по своим последствиям, несомненно, перекрывал неизбежные в то время конфликтные ситуации, и напоминание о нем здесь не будет лишним:

«Что ся в которое вереме начнеть деяти, то утврждают грамотою; а быша ся не забыли, познаите, на память держите нынешнии и по семь веремени будучи, к коему си грамота придеи.

Того лета, коли спиской Альбрахт Рижскийи мортв, князь Мостилав Давыдовичь послал свое муже Геремея попа, Пантелея сотьского, от Смолнян в Ригу, а из Ригы на Готьскийи берег, утврживати мир [...]

А за тот мир страдал Рулф ис Кашля и Тоумаш Михалевичь, абы добросердье межю их было, абы Русьским купцом в Ризе и на Готскомь березе, а Немецьским купцом в Смоленьской волости любо было, како мир утворжон и добросердье.

Абы в веки стояло и князю любо бы и всем Смолняном и Рижаном и всем Немцом по Вьсточному морю ходящим, оже такую правду написали, которою правдою быти Русину и Ризе и на Готьскомь березе, тою же правдою Немцом в Смоленьске, а бышесе тои правде дыржали [и] в веки. Бог того не даи, оже разбои [по] грехомь пригодиться межю Немци и межю Руси, что за что платити, абы мир неразрушон, абы Русину и Немчичю любо было. [...]».

Но эта благая скрепа оказалась слишком слабой: экспансия Ливонского Ордена в Прибалтике, татарское нашествие и процесс распада Киевской Руси оказались сильнее правды «договора». Оставалось ждать возникновения, усиления Московской Руси с ее захватническими планами, идеей «третьего Рима», с сильной царской властью. И чем масштабнее был царь, тем больше страдали от его власти и свой народ и соседние.

Не следует впадать в грех односторонности и не должно забывать и о том ущербе, который понесла в известный период истории Русь и от Ордена, и от Литвы. Но это — дело их наследников или тех, кто стоит над схваткой. Мы же должны с полной откровенностью и глубоким раскаянием признать, что «русская» вина — и власти, и общества, и народа, не искупивших до сих пор этой своей вины, — неизмеримо страшнее, и, если мы считаем себя наследниками исторической России (а как же иначе?), то совершенные преступления до сих пор отягощают нашу совесть и — сознаем мы это или нет — мешают честно взглянуть в глаза наших соседей и вынуждают цепляться за мнимые, по существу же совершенно несостоятельные оправдания. Пора взглянуть правде в глаза и начать изживать наше «злое» наследие, к великому сожалению продолжающее, хоть и меньшими темпами, прирастать к наследию веков.

В другом месте будет подробнее сказано об исторических грехах России в отношении балтийских народов и, в частности, латышского. Сложите четверть века геноцида Ливонской войны, которую вел Иван Грозный (см. ниже о потрясающей по своей силе одической песни Риги Базилля Плиния), о двух десятилетиях так называемой Великой Северной войны Петра I, о полувеке оккупации Прибалтики в XX в., прибавьте многие десятилетия ушедшие на заживление ран, — сколько всего получится? Но людские жертвы страшнее, чем безрассудная трата времени, из века в век. Какими глазами видят Россию, нас наши соседи? Можно было бы уповать на изменения, произошедшие в России в последние годы, но они совершенно неадекватны ни нынешней ситуации, ни нашей исторической и поныне жгучей вине. На юбилее Риги, которая столько веков была связана с Россией — от Московского Царства до Империи, — не было государственной делегации России. Сделано это было провокационно и низко. Средства массовой информации говорили о юбилее Риги нарочито скупое и более чем обыденное. Еще один шанс упущен. А чему тут удивляться, если мы предпочитаем быть «в греху как в пуху», лишь бы не извиниться. И пока дело обстоит именно так, будущее России вызывает серьезные опасения.

* * *

В годы оккупации как молитва-заклинание звучали строки Райниса —

Tā nevar palikt un nepaliks,
Par velti cerēt, kastrattme siks,
Ka ūdeņi pārskries un aprimsies,
Ka atkal viss pa vecam ies.

Lai ledus cik stiprs, cik skaisti mirdz,
Pēc brīva, pēc dzīva ilgojas sirds.
Tā nevar palikt un nepaliks:
Līdz pašam pamatam jauns viss tiks! *

— и остается надеяться: Tā nepaliks!

[написано в 2001 г.]

В. Н. Топоров

*

Так не может остаться и не останется,
Напрасно надеяться, что струя уймется,
Что воды пробегут и перестанут,
Что все опять по-старому пойдет.

Как ни крепок лед, как ни красиво сверкает, —
По свободному, по живому тоскует сердце...
Так не может остаться и не останется:
До самого основания все обновится!

А. ЦАУНЕ

ОБЪЯСНЕНИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ НАЗВАНИЯ РИГИ И ИХ СООТВЕТСТВИЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ СВИДЕТЕЛЬСТВАМ

Впервые в исторических источниках топоним *Rīga* упоминается в составленном в 1209 г. на латинском языке документе, в котором епископ Альберт удостоверяет, что в указанном году на кладбище при церкви св. Петра в Риге (...in cimiterio beati Petri in Riga) побежденный правитель Ерсики Висвалдис дарит свое государство церкви Девы Марии и получает его обратно в качестве лена [Bunge, № 15].

В Хронике Ливонии, написанной на латинском языке Генрихом в 1224–1225 гг., в главах, повествующих о событиях в низовьях Даугавы в 1198–1200 гг., слово *Rīga* встречается неоднократно. Летописец упоминает Рижскую гору — *mons Rigae* (II, § 5), место Риги или поселок (?) — *locus Rigae* (II, § 4), Рижское озеро или корабельную гавань — *Riga lacus, portus navium* (IV, § 5; V, § 1), а после 1200 г. часто говорит о городе Риге — *Riga civitas, civitas Rigensis*.

Вплоть до середины XIII в., когда в канцелярской переписке преобладал латинский язык, название города упоминается в документах только в форме *Rīga*, с окончанием *-a*. Во второй половине XIII в. с внедрением в переписке средненижненемецкого языка название города параллельно употребляется также с окончанием *-e* (*Rige, Ryge, Righe*). В 1273 г. и позднее город иногда называется городом при (реке) Риге — *de stat to Riga* [Bunge, № 433].

Само название реки Риги в документах впервые встречается в 1297 г. (*Riga rivus, flumen*) [Bunge, № 567]. В канцелярских книгах города [Napierksy 1881, 210, 215; Napierksy 1888, 491, 501] название реки еще в XIV в. имеет окончание *-a* (*Riga, Ryga*), в XV в. — только окончание *-e*, (*de Righe, de Rige*), а в XVI в. реку начинают именовать *Ридзния* (*Rising, de Risinghe*).

Происхождение и значение слова *Rīga* в современном языке неясно. В балтийских и ливском языках корень *rig-* не встречается [Dambe 1990, 13]. Однако различные внешне сходные корни слов в других языках имеются. Более 20 авторов — языковеды, историки, даже представители точных наук — высказали свое мнение о происхождении и значении этого слова. Толкование названия Риги имеет почти такую же длинную историю, как и сам город.

Уже хронист Генрих, повествуя о так называемом основании Риги, упоминает, что в 1200 г. ливы указывают епископу Аль-

берту перед его отъездом в Германию место (*locum*) для города, которое они (т. е. ливы) называли Ригой. Летописец сразу же пытается объяснить название Риги — оно возникло или от названия озера, или от латинского слова *irrigua* ('обводненная'). Свое объяснение Генрих подтверждает цитатами из церковных книг (IV, § 5).

Иные, чем у Генриха, объяснения дали более поздние летописцы города. Так, ректор Домской школы, пробст церкви св. Петра Писторий (Петтер Бекер) в своей оде на латинском языке, посвященной Риге и напечатанной в Любеке в 1548 г., впервые высказал мысль, что город получил свое название от притока р. Даугавы — небольшой речки Риги [Gutzeit 1892, 39]. Однако прошло еще два столетия, прежде чем с данным мнением стали соглашаться ученые мужи.

Современник Пистория, немецкий гуманист, друг Мартина Лютера и деятель Реформации Филипп Меланхтон (1497–1560) полагал, что название Риги могло произойти от древнего славянского населения острова Риген у германского побережья Балтийского моря, пришельцы оттуда первыми могли поселиться в Риге [Fischer, 152].

Бургомистр Риги Франц Ниенстеде (ок. 1604 г.) указывает в своей летописи, что первые строения в городе были возведены на берегу Даугавы в один ряд (в средненижнемецком языке 'ряд, ряд построек' — *riege*), откуда и возникло название города [Monumenta 2, 17]. Виляндский католический пробст польского времени и летописец Дионисий Фабриций (ок. 1610 г.) в переработанной им в католическом духе Хронике Балтазара Русова [Scriptores, 12], а позднее и лютеранский священник и летописец Кристиан Келх в «Истории Ливонии», изданной в Ревеле в 1695 г. [Kelch, 49–50], пишут, что город получил свое название от слова *riga* (нем. *Riege*), ибо на месте, где обосновались заезжие немецкие купцы, стояла рига, в которой они хранили свои товары. Подобно Писторию и рижский летописец Мелхиор Фукс в своей «Истории города Риги», написанной в середине XVI в. и оставшейся в рукописи, указывает, что город определенно получил свое название от небольшой речки Риги [Monumenta 4, 313].

Первым, кто посвятил названию г. Риги особую статью (в 1745 г.), был врач и литератор Иоганн Бернгард Фишер [Fischer, 151–170]. Независимо от Пистория и Мелхиора Фукса он вновь высказал мысль, что название г. Риги произошло от названия реки, так как в Ливонии существует древний обычай называть города по рекам. Он был также первым, кто искал корни названия Риги в местном, т. е. латышском языке. Употреблявшееся в то время название

речки Ридзиня он правильно считал производным от слова *Puga*, указав, что в разговорном языке латыши любят использовать уменьшительную форму. Так появилось преобразование *Riging* — *Rising* — *Ridsching*. По мнению Фишера, слово *Rīga* могло произойти или от латышского слова *rags*, «*zemes rags*» (пог земли), так как в окрестностях Риги существуют топонимы *Kenge-Ragg*, или от какого-то древнего, бытовавшего на Руси названия *Rugia*, *Rogia*, или же его дали мореходы, первыми зашедшие в устье р. Даугавы, а до того посетившие Португалию и Испанию, где они знали реку *Rio*, которая в их произношении звучала как *Rie* и *Rige*.

Мысль, что название г. Риги произошло от названия реки, постепенно входит и в другие издания XVIII в. по истории Риги и Ливонии. В 1764 г. в статье о возникновении г. Риги бургомистр Мелхиор Видав уже соглашается, что город получил свое название от реки *Pugi* [Wiedau, 267]. Также и А. В. Хуппель в популярном трехтомном описании Видземе и Эстонии, опубликованном в 1774 г. [Hupel, 197], определенно отвергает объяснения, трактующие название Риги как производное от какого-то озера или крестьянских риг. Он также считает, что название города могло произойти от небольшого рукава р. Даугавы, называвшегося *Rigoi*.

Таких же взглядов придерживался и историк К. Е. Напиерский, в 1844 г. в своем обозрении древнейшей истории г. Риги ясно декларировавший: «...название нашего города безусловно произошло от этого ручья» [Napierisky 1844, 19–20]. Так как труд Напиерского был первым серьезным очерком, посвященным специально истории г. Риги, и был опубликован как введение в IV том обширного издания *Monumenta Livoniane antiquae*, обобщающего древние хроники города, то этот взгляд полностью укореняется в последующей рижской историографии. Происхождение названия г. Риги отныне пытаются усмотреть в нарицательных именах существительных — названиях реки или ручья в различных иностранных языках. Историки А. Рихтер [Richter, 88] и Э. Пабст [Chronik, 24] производят его от средненижнемецкого слова *ruie* или *rüje* 'проток, канава'. Преподаватель русского языка Ф. Светной [Gutzeit 1892, 39] считал, что название г. Риги произошло от славянского слова *река*, *рика*.

Исследователь Риги врач В. Гутцейт [Gutzeit 1865, 231–232; Gutzeit 1892, 38–41] указывает, что, хотя во многих языках названия вод или рек и имеют сходный корень: в латинском — *rivus* и *rigare*, славянском — *река* и *рика*, древнесаксонском — *riha*, нижнемецком — *rüje* и т. д., название реки Риги следует все же

искать в языках местных народов. По его мнению, у ливов также могло быть сходное слово для обозначения вод. Свою мысль он подтверждает наблюдением: «Так как все другие реки в Ливонии названы местными не немецкими словами, следует сделать вывод, что безусловно и Рига является местным названием». В. Гутцейт также указывает, что неправильно называть реку *Rige*, а следует — *Rihga*, т. е. *Riga*.

Публикациями В. Гутцейта заканчивается первый длительный этап толкования слова *Riga*. Главные признаки этого этапа: во-первых, постепенно в течение трех столетий утверждается мнение, что название города произошло от названия реки, на берегах которой он был построен; во-вторых, были отброшены поиски названия во внешне сходных словах инородных языков; в-третьих, созрела мысль, что происхождение названия реки следует искать в языках местных народов.

Эта задача решалась на втором этапе объяснений этимологии и семантики слова *Riga*, когда исследовательскую работу взяли на себя профессионалы-языковеды. В 1892 г. издательство Российской Академии Наук выпускает капитальный труд добельского пастора, этнографа и языковеда Августа Биленштейна о границах латышских племен и латышского языка в то время и в XIII в. [Bielenstein, 37–39]¹. В упомянутом труде объяснялось происхождение многих латвийских топонимов. Рассматривая низовья р. Даугавы, Биленштейн указывает на встречающиеся здесь многочисленные ливские топонимы. Говоря о происхождении слова *Riga*, он упоминает, что в средневерхненемецком языке обозначение ручья *rige* очень близко нашему названию Риги. Однако, это не могло служить основанием для названия города, если принять во внимание, что первые поселенцы Риги в XIII в. говорили на нижненемецком языке, в котором ручей обозначался словом *riije*. Название Риги Биленштейн возводит к латышско-литовскому корню *ring-* 'петлять, извиваться' и полагает, что уже задолго до XIII в. звук *n* в корне слова был утрачен. По его мнению, название *Ringa* — *Riga* было дано речке земгалами, которые, по свидетельствам документов XIII в., жили в низовьях Даугавы на левом берегу реки. Данное Биленштейном новое объяснение происхождения названия Риги спустя год после выпуска книги популяризировалось в некоторых рижских немецких газетах [Girgensohn 1893a, № 37; 1893b, 99–101].

¹ Надо упомянуть, что о названии Риги А. Биленштейн коротко говорит уже в 1891 г. в газете «Dünazetung», № 169.

Академик А. А. Шахматов в 1909 г. опубликовал обширную статью о древнейших связях славян и кельтов [Schachmatov, 51–99]. Он выдвинул между прочим гипотезу, что в Балтии в древности проживали кельты, аргументируя свой взгляд названиями рек Балтии и топонимами. Название Риги Шахматов также сравнивает с кельтскими топонимами *Rigomagos*, *Rigadunon* и др. Гипотезу Шахматова о присутствии в Балтии кельтов изложили в 1911 г. многие рижские немецкие и латышские газеты. Эта новая мысль стала известна в широких кругах, и, принимая во внимание авторитет Шахматова, общество восприняло ее с большим доверием. Это побудило Я. Эндзелина выступить с ответной статьей в газете «Dzimtenes Vēstnesis», в которой он между прочим рассматривает и название Риги. Отвергнув как необоснованное кельтское происхождение слова, Эндзелин дает свое объяснение названия Риги, связав его с балтийским корнем *ring-*. Как видно из примечания в одном из последующих номеров той же газеты, Эндзелин пришел к балтийскому объяснению названия Риги независимо от А. Биленштейна [Endzelīns, 371–372]. В полемике с А. Шахматовым к мнению А. Биленштейна и Я. Эндзелина в 1913 г. присоединился, признав происхождение названия Риги от балтийского корня *ring-*, литовский языковед Казимир Буга [Būga, 511–512].

С балтийским корнем *ring-*, ссылаясь на К. Бугу, связывали название Риги А. Преображенский, М. Фасмер и др. [Dambe 1990, 18–19]. Следует упомянуть, что А. Шахматов позднее также изменил свои суждения о связях кельтских и балтийских языков. Единодушное мнение исследователей балтийских языков в 1939 г. резюмировал Э. Блесе в обобщающей статье о названии г. Риги [Blese]. Так же как и предыдущие авторы, Э. Блесе соглашается с объяснением возникновения слова от балтийского корня *ring-* 'петлять, извиваться', но указывает и на возможный индоевропейский корень **ireng-*. Вывод Блесе: «Таким образом, г. Рига получил свое название от названия реки Риги (*Ридзене, Ридзиня*), первичное значение которого было бы 'извилистая, вьющаяся речушка'».

За исключением А. Биленштейна, ни один из упомянутых языковедов не связывал возникновение названия Риги с какой-либо определенной народностью. Вплоть до Второй мировой войны общепризнанное языковедами мнение оспаривал только историк А. Булмеринг, который в своем труде о заселении патримонического округа г. Риги в 1201–1600 гг. подчеркивает, что во время основания города патримонический округ заселен не был. Чтобы подчеркнуть немецкое начало Риги, Булмеринг старается

произвести название реки Риги из средненижненемецкого языка. Он полемизирует с А. Биленштейном, доказывая, что последний ошибается в своих поисках балтийского корня, считая, что только в средневерхненемецком языке *rige* обозначает 'ручей'. В словаре Валтера-Либена 1888 г. в средненижненемецком языке также для обозначения ручья, краткого протока, канавы указаны три синонима *ride, rie rige* [Bulmerincq, 4]. Позднее выдвинутое А. Булмерингом объяснение происхождения названия Риги не получило признания в среде лингвистов.

После Второй мировой войны название Риги снова вызвало интерес как среди широкой общественности, так и среди историков. В 1958 г. была опубликована большая статья о названии Риги гидролога Р. Кнапса [Knaps]. Оказалось, что автору не были известны предшествующие публикации ни лингвистов, ни историков. Между прочим он утверждал, что на севере Германии нарицательное существительное *riege* и теперь обозначает продолговатую, заполненную водой или торфом низину, расположенную между двумя песчаными валами, примыкающими к ее берегам. Из консультаций с немецкими учеными он узнал, что это слово весьма древнего происхождения. Принимая во внимание, что низовья реки Риги образует древний рукав р. Даугавы, Р. Кнапс производит название города от упомянутого немецкого слова *riege*. В отличие от А. Булмеринга Р. Кнапс считает, что название Риги может иметь древнее скандинавское происхождение или даже может быть древним славянским словом, которое в низовьях Даугавы занесли еще до прихода немцев венды, упомянутые Генрихом в Хронике Ливонии.

Так как гипотеза Р. Кнапса о немецком происхождении названия Риги противоречила уже доказанному и признанному мнению латышских историков о заселении Риги задолго до появления немцев в низовьях Даугавы в конце XII в., то с ответной статьей в том же журнале выступил историк М. Степерманис [Stepermanis 1958]. Он убедительно показал, что выдвинутую Р. Кнапсом гипотезу о происхождении названия города из немецкого языка довольно трудно обосновать, так как этому противоречат данные археологии, топонимики и письменных исторических источников средневековья. По мнению М. Степерманиса, название Риги могло произойти из куршского или ливского языков. Мысль о ливском происхождении слова автор статьи вероятно заимствовал от В. Гутцейта, так как в статье последнего речь шла о ливском названии какого-то притока реки, которое могло быть родственным названию Риги. К сожалению, в словарях ливского

языка слово с корнем *ring-*, которое могло бы обозначать реку или другие воды, отсутствует. В ливском языке имеется слово *riggi* 'рожь', но, по мнению лингвистов, оно заимствовано у балтов. Куршское название Риги Степерманис обосновывает несколькими сходными топонимами в Курземе. Его попытка усмотреть в названии Риги куршское происхождение, по-видимому, была вызвана открытиями в 1957 г. у церкви св. Петра археологом Т. Павеле захоронениями с богатыми сопутствующими предметами украшения, характерными для населения северной части Курземе [Pāvele]. В то время археологи считали упомянутые захоронения куршскими.

Несколькими годами позднее лингвисты снова обратились к объяснению названия Риги. Ряд статей по этому вопросу с 1964 по 1990 г. опубликовала лингвист, исследователь топонимов В. Дамбе [Dambe 1964; Дамбе 1966, 107–109; Dambe 1971, 13–15; Dambe 1990, 5–20]. Излагая уже высказанные в начале века Я. Эндзелином и К. Бугой взгляды о балтийском происхождении слова, она критически, с точки зрения лингвиста, рассмотрела и отвергла прочие этимологии названия Риги. Присоединяясь к мнению М. Степерманиса, В. Дамбе старалась обосновать именно куршское происхождение топонима.

О названии Риги помимо М. Степерманиса писали и другие историки нашего времени. Т. Зейдс присоединился к мнению специалистов по балтийской филологии, что это было характерное для балтских народов слово, древнейшая форма которого звучала как *ringā* [Zeids 1978, 14]. Он также дал краткий обзор того, как создавалось мнение о происхождении слова в трудах прибалтийских немецких историков до XIX в. [Zeids 1974, 47–57]. В посмертной публикации историка В. Билькина в 1977 г. высказана мысль, что название Риги могло возникнуть у селов [Bilkins, 61–64]. В издании «Ceļi», в редакционной заметке к статье В. Билькина, было указано, что с лингвистической точки зрения более достоверно мнение, что существовавшее на месте старой Риги уже около X в. поселение было названо Ригой (Рингой) — *Rīga (Ringa?)* — жившими в то время там земгалами [Ibid., 61].

Вплоть до 1988 года исследователи Риги — археологи разделяли мнение лингвистов, что Риге дали название курши [Caune 1986, 22–24]. Новейшие открытия в могильнике у Домской церкви требуют пересмотреть данное мнение [Caune 1988, 104–112].

Новое объяснение происхождения и значения названия Риги дал известный исследователь латышской культуры К. Карулис [Karulis 1989, 342–344; 1991, 151–153]. Он оспаривает гипотезу о

куршском происхождении названия Риги. По мнению К. Карулиса, это название является первичной формой топонима, который могли дать около IX–X в. скандинавы-викинги, если у них было поселение на месте нынешней Риги. Древнескандинавское слово *riga* обозначает 'неровность, изгиб'. Следовательно, по мнению К. Карулиса, название вначале, вероятно, относилось не к реке, а к окрестному рельефу земли, т. е. к несуществующей ныне Рижской горе.

Резюмируя этот краткий обзор, приходим к следующим выводам. У названия Риги искали латинские, кельтские, скандинавские, немецкие, славянские, балтийские (земгальские, селонские, куршские) и ливские корни. Каждый автор гипотезы старался найти в исторических источниках свидетельства проживания соответствующей этнической группы в низовьях Даугавы. Однако база для таких выводов с течением времени менялась. Вплоть до конца XIX в. свидетельства предоставляли только письменные исторические источники. Затем стали пользоваться также данными языкознания, в особенности топонимики, а с середины нашего столетия и археологическими материалами. Сегодня низовья Даугавы являются археологически наиболее хорошо изученным микрорайоном Латвии, в котором детально прослеживаются и древние этнические процессы. Попытаемся обрисовать, как упомянутые выше объяснения названия Риги сочетаются с заключениями археологов об изменениях в заселении и этнических процессах в древности в низовьях Даугавы.

Большинство исследователей связывают название города Риги с аналогичным названием реки. Гидронимы могут быть весьма древними. Их могли создать и самые первые жители — древнеевропейцы, пришедшие на территорию Латвии с юга с окончанием ледникового периода. Селище этих первых пришельцев, которое датируется переходным периодом от палеолита к мезолиту, было вскрыто раскопками в Саласпилс Лауксколе. Мезолитические костяные орудия охоты и рыбной ловли встречаются также в песке, вычерпнутом из русла Даугавы ниже острова Доле. Однако предположение, что название Риги могло возникнуть уже в упомянутый период заселения древнеевропейцами до прихода сюда балтов, противоречит геоморфологическим обстоятельствам приморской низины: прибрежная полоса в эпоху мезолита и неолита была углублена, и на ее месте ширилась огромная разветвленная полоса залива, вдававшаяся в нынешнюю сушу вплоть до нижней оконечности острова Доле. Только в конце неолита и начале бронзового века около II тысячелетия до н. э. уровень Балтийско-

го моря постепенно стабилизировался, а береговая линия получила тот вид, какой она имеет и в наши дни [Гринбергс].

Только в это время могла появиться речка Рига. В начале II тысячелетия до н. э. в Рижском округе, так же как и на прочей территории Латвии, появились носители культуры так называемых ладьевидных топоров и шнуровой керамики — предки балтийских народов. Вплоть до конца среднего железного века низовья Даугавы, судя по археологическим памятникам, были заселены племенами балтов. В эпоху среднего железа (400–800 гг.) заселенная земгальскими племенами территория протянулась до самого отдаленного северо-западного угла Упмале — засвидетельствованной письменными историческими источниками XIII в. земли. Об этом говорит вскрытый раскопками обширный могильник земгалов на левом берегу Даугавы в Плявниекалнсе Катлакалнской волости. Данный крупный центр земгалов был расположен всего лишь примерно в 10 км от впадения речки Риги в Даугаву на противоположном берегу. Археологические памятники и данные языкознания подтверждают присутствие земгалов и в Западной Видземе [Arheoloģija 1974, 171]. У нас нет прямых свидетельств о каком-либо поселении земгалов этого периода на правом берегу Даугавы на месте Старого города Риги. Однако найденная в Пардаугаве, в окрестности ул. Зеллю, половина серебряной факетированной шейной гривны свидетельствует о возможном присутствии этих племен на побережье реки в непосредственной близости к нынешнему старому городу. Так как земгалы веками жили в ближайших окрестностях Риги, на их языке и могло возникнуть название речушки — *Ringā*.

Селы в эпоху позднего железа (800–1200 гг.), судя по археологическим памятникам, заселяли левый берег Даугавы до Айзкраукле. По сведениям Генриха в «Хронике Ливонии», они вместе с латгалами жили также в окрестности Кокнесе на правом берегу Даугавы. В некоторых документах начала XIII в. они упоминаются и вблизи Риги. Однако мест захоронений селов ни этого периода, ни более ранних в низовьях Даугавы не встречено. Следует согласиться с мнением А. Биленштейна, что в окрестностях Риги число селов не было значительным [Bielenstein, 170]. Так как материальная культура селов и латгалов весьма сходна, можно предположить, что немногие обнаруженные до сих пор в Старой Риге древности XI–XII вв. (украшение с колокольчиками, фрагменты витой шейной гривны, подкововидная фибула с витыми концами), считавшиеся латгальскими, оставили здесь селы, упомянутые в письменных источниках. Можно также предположить,

что на начальном этапе становления Рижского поселения около XI в. часть его обитателей могла состоять из представителей этой этнической группы. В таком случае в превращении слова *Ringā* в *Rīga* в какой-то мере принимали участие и селы.

В вопросе о становлении культуры ливов в Видземе нет единодушия. В низовьях Даугавы, как и в Западной Видземе, могильники ливов до X в. неизвестны. Наоборот, с X по XII в., в особенности в XI–XII вв., количество ливских могильников и поселений в низовьях Даугавы значительно. Среди немногочисленных самых ранних находок XI–XII вв. в Рижском поселении нет ни одного предмета ливских древностей. Во втором условном периоде этого поселения (XII — нач. XIII в.) количество ливских древностей стремительно возрастает [Цауне 1995, 100]. Это как будто свидетельствует о том, что ливы в Рижском поселении появились позже представителей балтийских народностей. Многие авторы объясняют появление ливов в низовьях Даугавы их переселением с прежнего места жительства в Северной Курземе. Об этом как будто косвенно свидетельствуют и упомянутые в Хронике Генриха венды, которые пришли с устья р. Венты, поселились в Риге, а затем, преследуемые куршами, переселились в окрестности Цесиса. Характерные для ливов и Северного Курземе находки древностей в могильнике у Цесисской станции подтверждают принадлежность вендов к курземским ливам [Мугуревич, 291–299]. Поэтому нет оснований считать упомянутых Генрихом вендов западными славянами, как думали ученые XIX в. Вместе с тем нет основания искать славянские корни в названии Риги.

Эстонские археологи пытаются доказать местное происхождение культуры ливов в низовьях Даугавы [Tenisons, 45–46]. Для этого предположения в археологическом материале надежные подтверждения отсутствуют. Однако на территории Латвии регион ливов в низовьях Даугавы и в бассейне Гауи выделяется относительно большим количеством топонимов, в том числе и гидронимов [Rudzīte, 29], финноугорских племен. Этот факт должен был бы свидетельствовать о длительном пребывании прибалтийских финноугров, т. е. ливов, на этой территории, а не только в X–XII вв. Если бы оказалось правильным предположение, что в низовьях Даугавы ливы жили гораздо ранее X в., а их материальная культура находилась под сильным влиянием балтов, или же эта территория была заселена смешанным населением, то ливское название реки исторически было бы оправдано. В то же время следует помнить, что в наши дни ливский язык на Курземском побережье, в котором мы не найдем слов с корнем *rig-*, невозмож-

но определенно идентифицировать с тем языком, на котором говорили ливы в низовьях Даугавы, известные только по письменным источникам XIII в. и археологическим находкам.

О куршах в публикациях рижских ученых уже более 50 лет высказываются различные мнения. Однако новейшие археологические находки свидетельствуют, что здесь речь идет о жителях северной части Курземе — куронизированных ливах. Судя по обнаруженным древностям, упомянутые куронизированные ливы в Рижском поселении появляются только с XII в. и живут по соседству с местными даугавскими ливами. Следует отметить, что и грунтовые могильники куронизации ливов ранее XII в. в Северной Курземе неизвестны, большая часть захоронений датируется даже XIII–XIV вв. Упомянутые могильники в Курземе указывают время, когда процесс куронизации ливов близился к завершению. Нам известно, что материальная культура куронизированных ливов в XII в. сходна с куршской, но мы не знаем, на каком языке они говорили, был ли он подобен диалекту тамниексов наших дней, или же это все же был язык ливов. О последнем как будто свидетельствует совместное проживание выходцев из Курземе с даугавскими ливами в Рижском поселении в XII в. Следует согласиться с высказанной К. Карулисом мыслью, что вряд ли эти пришельцы, появившиеся в Риге только в XII в., где уже жили даугавские ливы и, возможно, также и земгалы и селы, дали свое название реке, а затем и существовавшему уже заселенному месту.

Дали ли Риге название скандинавы-викинги? В материальной культуре даугавских ливов прослеживаются тесные контакты по Скандинавией. Особенно в X–XI вв. в Восточной Балтии нет другого региона, где в захоронениях присутствовало бы такое большое количество древностей скандинавского происхождения. По археологическим свидетельствам можно прийти к выводу, что скандинавы влились в среду даугавских ливов. О возможных семейных контактах ливов, главным образом их знати, со скандинавами свидетельствуют и сходные имена собственные [Сауне 1988, 104–112]. Однако все эти ярко выраженные скандинавские признаки в археологическом материале прослеживаются в окрестностях городища Даугмале и поселках верхней оконечности острова Доле, но не в Риге. Поиски скандинавского корня в названиях Даугмале и поселка Холме, возможно, не лишены основания. Однако в археологическом материале Риги не найдено ни одного предмета импорта викингской эпохи, поэтому искать здесь колонию викингов или поселение торговцев, которые дали

бы название месту жительства, нет основания. Может быть, название Риги взято из языка скандинавов при посредничестве местных ливов? Это опять-таки лишь предположение, доказать которое в наши дни без знания языка даугавских ливов не представляется возможным.

Немецкое происхождение слова *Rīga* можно было бы доказать только в том случае, если бы Рига действительно появилась на незаселенном месте. Чужеземные пришельцы в конце XII в. дали бы тогда ей название на своем языке. Этому противоречат как сведения хрониста Генриха о том, что это место Ригой называли уже ливы, так и археологический материал, свидетельствующий о заселенности Рижских поселений начиная уже с XI в.

Сегодня, когда в нашем распоряжении имеется богатый археологический материал, позволяющий даже объяснить сложные этнические процессы в низовьях Даугавы, следует принять высказанную А. Биленштейном гипотезу — как наиболее обоснованную свидетельствами исторических источников. Следовательно, название речки Ringā ('извилистая, вьющаяся') могло быть присвоено ей земгалами до X в. К XI в. это название уже изменилось как *Rīga*; такое название получил и поселок, возникший в том же столетии на берегу речки при ее впадении в Даугаву, а позднее его наследовал и город Рига.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Гринбергс 1957 — Э. Ф. Гринбергс. Позднеледниковая и послеледниковая история побережья Латвийской ССР. Praha, 1957.
- Дамбе 1966 — В. Дамбе. Название города Рига // Вопросы географии: Изучение географических названий. М., 1966.
- Мугуревич — Э. Мугуревич. Проблема вендов в период раннего феодализма в Латвии // Berichte über den II Internationalen Kongress für slawische Archäologie. Berlin, 1973.
- Цауне 1995 — А. Цауне. Об этническом составе населения Риги до XIII в. // Проблемы этнической истории балтов. Тезисы докл. межреспубл. научной конф. Рига, 1995.
- Arheoloģija 1974 — Latvijas PSR arheoloģija. Rīga, 1974.
- Bielenstein — A. Bielenstein. Die Grenzen des lettischen Volksstammes und der lettischen Sprache in der Gegenwart und im 13. Jahrhundert. St. Petersburg, 1892.
- Biļķins — V. Biļķins. Rīgas vārds // Ceļi 16. Lunda, 1977.
- Blese — E. Blese. Rīga, 1. pilsētas nosaukums // Latviešu konversācijas vārdnīca. Rīga, 1938, 18. sēj.

- Bulmerincq — A. Bulmerincq. Die Besiedlung der Mark der Stadt Riga 1201–1600 Mitteilungen aus der livländischen Geschichte. Riga, 1921, Bd. 21, H. 3.
- Bunge — F. G. Bunge. Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten. Reval, 1853.
- Būga — K. Būga. Rinktiniai raštai I. Vilnius, 1958.
- Caune 1986 — A. Caune. Pirmie Rīgas iedzīvotāji // Zinātne un Tehnika, 1986, № 5.
- Caune 1988 — A. Caune. Jauni atklājumi Rīgas 12. gs. kapulaukā un to nozīme pilsētas pirmsākumu skaidrojumā // LPSR ZA Vēstis, 1988, № 10.
- Caune 1988 — A. Caune. Jauni atklājumi Rīgas 12. gs. kapulaukā un to nozīme pilsētas pirmsākumu skaidrojumā // Latv. PSR ZA Vēstis, 1988, № 10.
- Caune 1992 — A. Caune. Rīgas loma Daugavas lejteces apgabalā 10.–12. gs. // Latv. ZA Vēstis, 1992, № 3.
- Chronik — Heinrich's von Lettland Livländische Chronik / Übersetzt und erläutert von Edard Pabst. Reval, 1867.
- Dambe 1964 — V. Dambe. Par vārdu Rīga // LPSR ZA Latvijas Dabas un vēstures b-bas Rīgas nodaļas zinātniskās konferences ref. tēzes. Rīga, 1964.
- Dambe 1971 — V. Dambe. Kas Rīgai deva vārdu? // Jautājumi un atbildes. 1971. № 5.
- Dambe 1990 — V. Dambe. Par Rīgas vārda izcelsmi // Onomastica Lettica. Rīga, 1990.
- Endzelins — J. Endzelins. Darbu izlase: II. Rīga, 1974.
- Fischer — J. B. Fischer. Hinter-Bergen allgemeine und eigene Winter und Sommerlust, mit untermischten physikalischen und moralischen Betrachtungen, in Versen beschrieben von daselbt. Riga, 1745.
- Girgensohn 1893a — J. Girgensohn. Der Name «Rīga» nach den neuesten Forschungen // Zeitung für Stadt und Land, 1893.
- Girgensohn 1893b — J. Girgensohn. Über den Namen «Rīga» // Rigasche Stadtblätter, 1893.
- Gutzeit 1865 — W. Gutzeit. Der Rigebach und seine Umgebung // Mittheilungen aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Ehst- und Kurlands. 10. Bd. Riga, 1865.
- Gutzeit 1892 — W. Gutzeit. Wörterschatz der deutschen Sprache Livlands: 3. Th. Riga, 1892.
- Hupel — A. W. Hupel. Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland: I. Riga, 1774.
- Karulis 1989 — K. Karulis. Daži iespējamie skandināvu cilmes vietvārdi // Valodas aktualitātes 1988. Rīga, 1989.
- Karulis 1991 — K. Karulis. Daugavas un Piedaugavas vietvārdi. Nosaukumu cilme // Daugavas raksti. No Aizkraukles līdz Rīgai. Rīga, 1991.
- Kelch — Ch. Kelch. Liefländische Historia. Reval, 1695.
- Knaps — R. Knaps. Kā būtu cēlies un ko nozīmētu vārds Rīga // Zvaigzne, 1958, № 1.
- Monumenta — Monumenta Livoniae Antiquae. 2. Bd. Riga; Leipzig, 1839; 4. Bd. Riga; Leipzig, 1844.
- Napiersky 1844 — K. E. Napiersky. Kurze Uebersicht der älteren Geschichte der Stadt Riga // Monumenta Livoniae antiquae. 4. Bd. Riga; Leipzig, 1844.
- Napiersky 1881 — J. G. Napiersky. Die Libri redituum der Stadt Riga. Leipzig, 1881.

- Napiersky 1888 — J. G. L. Napiersky. Die Erbebücher der Stadt Riga 1384–1579. Riga, 1888.
- Pāvele — T. Pāvele. Pārskats par arheoloģiskiem izrakumiem Rīgā 1957. gadā. Rīga, 1959.
- Richter — A. Richter. Geschichte der dem russischen Kaiserthum einverleibten deutschen Ostseeprovinzen: 1. Th. Riga, 1857.
- Rudzīte — M. Rudzīte. Latviešu dialektoloģija. Rīga, 1964.
- Schachmatov — A. Schachmatov. Zu den ältesten slawisch-keltischen Beziehungen // Archiv für slawische Philologie: XXXIII. Berlin, 1909.
- Scriptores — Scriptores rerum Livonicarum. 2. Bd. Riga, 1846.
- Stepermanis — M. Stepermanis. Par «Rīgas» nosaukuma izcelšanos // Zvaigzne, 1958, № 7.
- Stoebke — D. E. Stoebke. Die alten ostseefinnischen Personennamen in Rahmen einer urfinnischen Namensysteme. Hamburg, 1964.
- Tenisons — E. Tenisons. Senie lībieši un Kurzemes lībieši // Onomastica Lettica. Rīga, 1990.
- Wiedau — M. Wiedau. Von der Stadt Riga Ursprunge und merkwürdigen Begebenheiten // Sammlung russischer Geschichte. Riga, 1764, IX.
- Zeids 1974 — T. Zeids. Rīgas pilsētas dibināšanas problēma historiogrāfijā // LPSR ZA Vēstis, 1974, № 10.
- Zeids 1978 — T. Zeids. Jautājums par Rīgas dibināšanu // Feodālā Rīga. Rīga, 1978.

Е. Л. НАЗАРОВА

ДАТА ОСНОВАНИЯ РИГИ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ

Далеко не все древние города знают год своего основания. Риге в этом отношении повезло: «Хроника Ливонии» Генриха сообщает, что на третий год предстоятельства епископа Альберта (то есть в 1201 г.) «построен был город Рига на обширном поле» [ГЛ, V. 1]. Известен и «отец-основатель» города — епископ Альберт, которому местные ливы указали место для строительства города [ГЛ, IV. 5].

С момента первого торжественного празднования юбилея города 100 лет назад представления о начальном периоде существования Риги сильно изменились. Проходившие в течение XX в. активные археологические исследования в Риге неоспоримо доказали, что город возник не на пустом месте, а рядом с торгово-ремесленными поселками ливов, торжищем, посещавшимся купцами со всего Восточно-прибалтийского региона и из соседних стран (Руси, Скандинавии, Северной Германии), а также функционировавшей гаванью. Этот торгово-ремесленный комплекс начал складываться уже с XI в. [Цауне, 21–28]. Поэтому в ходе подготовки к празднованию 800-летия Риги ведущий исследователь археологических древностей города А. Цауне четко высказал свою точку зрения: 1201 г. — год основания именно немецкого укрепленного населенного пункта, разросшегося до размеров крупного городского центра [Цауне, 45–46]. Заслуга епископа Альберта в формировании Риги как крупнейшего административного и экономического центра региона заключалась в том, что он был не только инициатором строительства укрепленного населенного пункта, но и перенес туда епископскую кафедру. Кроме того, волевым решением был ликвидирован основной торговый конкурент Риги на Даугаве. Согласно вердикту, полученному от Римского папы, запрещалось «под страхом анафемы... всем, кто бывает в Семигаллии для торговли, посещать местную гавань» [ГЛ, IV. 7]¹, находившуюся, как полагают ученые, на месте известного ныне городища Даугмале [Мутуревич, 103; Urtāns, 89–96].

Тем не менее, 1201 г. стал считаться годом рождения Риги лишь после издания в 1740 г. И. Д. Грубером древнейшего из из-

¹ Посланием Альберта в Рим, излагавшим папе данную просьбу, равно как и просьбу о булле на организацию крестового похода, был будущий епископ Эстонский Теодорих. См.: [ГЛ, IV. 6].

вестных ливонских нарративных памятников — «Хроники Ливонии» Генриха, написанной во второй четверти XIII в. [Origines]. Некоторые из авторов ливонских хроник и историй, созданных в XIV — начале XVII в., возможно, использовали отдельные сведения из хроники Генриха (видели какие-то поздние списки хроники или знали пересказы изложенных в ней событий). Тем не менее, несравненно большее влияние на летописную традицию Ливонии оказала так называемая «Старшая Рифмованная» хроника, появившаяся в самом конце XIII в.² Хотя датировки начала завоевания региона в поздних произведениях не всегда совпадают с данными Рифмованной хроники, все же создание в Ливонии первого епископства возводится их авторами к более раннему времени, нежели сообщает Генрих. В большинстве поздних хроник основание Риги также датируется временем ранее 1201 г., причем сама эта дата нигде не фигурирует. Очевидно, что Рифмованная хроника была распространена в средневековой Ливонии значительно шире, чем хроника Генриха.

Рифмованная хроника анонимна, но, судя по ее направленности, данное произведение происходит из орденской среды — в отличие от хроники Генриха, вышедшей из-под пера приверженца Рижского епископа. Детальность изложения материала, наиболее подробный и эмоциональный характер повествования, начиная с рубежа 70–80-х гг., позволяет предполагать, что с этого времени хронист был очевидцем описываемых им событий. В одних он участвовал сам, о других получал информацию от их непосредственных участников, что называется, по свежим следам. По вполне обоснованному мнению исследователей, автор Рифмованной хроники прибыл в Ливонию ближе к концу 70-х гг. XIII в., постоянно там жил и вращался при дворе ливонских магистров [Arbuzovs, 36251 sl.; Зутис, 19–20; Бегунов, Клейненберг, Шаскольский, 214–215]. Судя по тому, как подробно рассказывает хронист о собрании комтуров Тевтонского Ордена в Марбурге, на котором решался вопрос об избрании Конрада фон Фейхтвангена магистром — общим для Пруссии и Ливонии (1279–1281 гг.), он сам при этом присутствовал. Не исключено, что либо он сам был «ливонским братом», посланным в Марбург, чтобы сообщить о тяжелом положении в Ливонии после гибели магистра Эрнста

² Первое полное издание хроники было осуществлено К. Э. Напьерским и Т. Каллмейером в 1853 г. в серии «Scriptores rerum Livonicarum». Bd. 1. Riga; Leipzig. Лучшим считается издание Л. Мейера 1976 г.: *Livländische Reimchronik mit Anmerkungen, Namenverzeichnis und Glossar* / Hrsg. von Leo Meyer. Paderborn, 1876 (Далее: LR).

фон Рассбурга (в 1279 г.) и ландмаршала Герхарда фон Каценелленбогена (в 1280 г.), либо будущий хронист находился в свите этого посла [LR, v. 8511–8579].

Достаточно подробно хронист изложил и события начиная с 40-х гг. XIII в., что привело исследователей к заключению об использовании им различных записей, документов, анналов, относившихся к тому времени. Неясно, чем пользовался автор хроники при описании наиболее ранних периодов истории Ливонии. В целом он повествует о тех же фактах, которые известны и по хронике Генриха. Тем не менее в этих разделах содержится много отличного от того, что сообщал Генрих. Вполне вероятно, что автор мог пользоваться какой-то не сохранившейся ныне хроникой Ордена Меченосцев [Arbuzovs, 36253–36255 sl.], составлявшейся параллельно с епископской «Хроникой Ливонии» или же позже — после падения этого Ордена, опираясь на рассказы Генриха, но с акцентом на ведущей роли братьев-рыцарей в покорении Ливонии. Главное отличие Рифмованной хроники в том, что основание епископства в Ливонии (посвящение в сан первого епископа — Мейнарда) там датируется 1143 г. [LR, v. 427]. Других дат в хронике нет, но указывается протяженность предстоятельства каждого из трех первых епископов, а затем длительность пребывания у власти каждого из магистров Ордена. Так, Мейнард, согласно хронике, был епископом 23 года, то есть до 1166 г., а его преемник — епископ Бертольд — 11 лет [LR, v. 498, 575]. Именно этому епископу приписывал хронист начало строительства Риги [LR, v. 523–524]. Таким образом, автор Рифмованной хроники делает Ригу старше примерно на 25–30 лет.

Следует, правда, отметить, что предшественник автора Рифмованной хроники — хронист Генрих — не называет дат прибытия Мейнарда в Ливонию, его посвящения в епископы, его смерти, а также назначения второго епископа — Бертольда. Погодное изложение событий у Генриха начинается только с момента посвящения епископа Альберта в конце 1198 г. Тем не менее, даты основания епископства в Ливонии (1186 г.) и утверждения этого акта папой Римским (1188 г.) известны по хронике Арнольда Любекского и ряду документов [LUB, n. X, XII; ACS, Lib. V, Cap. 30, S. 253–254]. Есть также указания на год смерти Мейнарда (1196 г.) [ГЛ, 462; HLC, 7–8]. Время возможного прибытия Мейнарда в Ливонию (1184 г.) подтверждается и исследованиями современных авторов, установивших, что германские купцы освоили торговый путь через Готланд в устье Даугавы только в начале 80-х гг. XII в. [Hellmann, 19]. Подтверждается некоторыми за-

падноевропейскими хрониками XIII в. и указанная в «Хронике Ливонии» дата основания Риги — 1201 г. Тем же годом датирует рождение города хронист середины XIII в. Альберик де Труа [СА, 879]. Его современник — Альберт Штаденский годом основания Риги называет 1203 г., но такая погрешность незначительна [АСА, 354]. Арнольд Любекский упоминает, правда, о Риге уже со времени Мейнарда — пишет об основании первого епископства «на месте Риги». Но здесь явная ошибка, поскольку он, в отличие от автора Рифмованной хроники, не знает, что центром епископства была крепость в Икескуле (Икшките). Кроме того, Арнольд говорит не о городе, а о «месте» Риги [АСС, 253–254].

Не исключено, что существовал договор между Рижским епископом и ливскими нобилиями о предоставлении ими земли для строительства укрепления. Именно заключение договора можно предполагать под сообщением Генриха о том, что ливы указали епископу «место для города», поскольку как сама территория, так и расположенная рядом — у впадения р. Ридзене в Даугаву — гавань были известны уже ранее. Поэтому сведения хрониста о начале строительства города могли быть документально обоснованы.

В историографии высказывалось мнение о том, что дата начала предстоятельства Мейнарда — 1143 г. — это ошибка, из которой проистекали и последующие ошибки в хронологии вплоть до слияния оставшихся в живых меченосцев с тевтонцами и появления Ливонской ветви Тевтонского Ордена. Эту ошибочную дату, по мнению ряда историков (Вахтмута, Л. Арбузова-мл.), автор Рифмованной хроники мог заимствовать из предполагаемой хроники эпохи Ордена Меченосцев [Arbuzovs, 36253, 36255 sl.]. Они же отмечали и другие ошибки в рассказах, относившихся к первой части Старшей Рифмованной хроники. Но никто не пытался уточнить, появились ли ошибки в датах в результате недостатка точных сведений или же хронист целенаправленно изменял факты. Хотя ученые и отмечали, что к 1143 г. относится и основание Любека, но напрямую никак не объясняли такое совпадение [Arbuzovs, 36253, 36255 sl.; Atskaņu hronika, 308].

Вместе с тем, дата 1143 г. весьма знаменательна в истории крестоносного движения, а точнее — второго крестового похода. Поводом к походу послужило взятие турками-сельджуками Эдессы в самом конце 1144 г. Булла на крестовый поход была издана папой Евгением III 1 декабря 1145 г. Вдохновителем же похода стал аббат Бернард Клервоский — один из идеологов духовно-рыцарских орденов. Поскольку призыв отправиться в Святую землю не встретил особой поддержки со стороны европейских государей и

рыцарей, по инициативе Бернарда к походу в Святую землю были приравнены участие в крещении западных славян, а также Реконкиста в Испании [Berry, 461, 465–466; Painter, 121–122; Johnson, 545, 566; Карсавин, 115–116]. Особенности второго крестового похода нашли отражение и в хрониках. Так, автор «Славянской хроники» Гельмольд, писавший свой труд через двадцать–тридцать лет после описываемых событий, отметил: «И сочли вожди похода за лучшее одну часть войска отправить в страны Востока, другую — в Испанию, третью же — к славянам, возле нас обитавшим» [Гельмольд, 141]. Основанный саксонскими колонистами в 1143 г. Любек (с 1160 г. — центр Олденбургского епископства в славянских землях) сыграл важную роль в крещении и завоевании бодричей (ободритов) и лютичей [Krabbenhört; Гельмольд, 32, 201, 202].

1143 г. отмечен важными событиями и в истории Реконкисты. 27 ноября 1143 г. был подписан договор между тамплиерами и графом барселонским Раймундом IV Берентарием, согласно которому тамплиеры обязались принять участие в войне с сарацинами, за что Орден получил несколько замков в Северной Испании. Кроме того, Раймунд уступал храмовникам десятую часть от всех доходов с подвластных ему земель и пятую часть добычи с территорий, которые будут отвоеваны [Мельвиль, 34; ИКП, 220]. В том же году по Саморскому договору графство Португалия признавалось независимым (от Леона и Кастилии) королевством, а король Альфонс Энрикес обратился к Риму с просьбой признать его непосредственно вассалом папы (на что и получил согласие в следующем году) [Альтамира-и-Кревеа, 156–157; Bishko, 408]. Оба названных факта активизировали борьбу с сарацинами на Пиренейском полуострове и предопределили приравнение этой войны к походу в Палестину во втором крестовом походе.

На христианском Востоке к 1143 г. высшей точки напряженности из-за гегемонии в регионе достигли отношения между Византией и Иерусалимским королевством. Однако вступившим в тот год на трон правителям в обоих государствах было суждено объединить усилия в борьбе с сельджуками. Византийским императором в 1143 г. стал Мануэль Комнин. В Иерусалиме после смерти короля Фулька коронованы были одновременно его вдова Мелисанда и наследник Балдуин III. Несмотря на падение год спустя Эдессы и неудачный поход в Палестину крестоносного войска из Европы, обращение латинян за помощью к императору и обещание ему территориальных уступок, на которые ранее не соглашались крестоносцы, позволило противостоять наступле-

нию мусульман. Более того, 40-е гг. XII в. были чрезвычайно плодотворны для развития искусства крестоносцев в Азии, особенно в области архитектуры. В те годы были построены многие христианские монастыри и храмы, проведена реконструкция храма Гроба Господня [Baldwin, 530; ИКП, 173–174]. Отметим также, что в 1143 г. первое немецкое учреждение в Иерусалиме — «Госпиталь св. Марии немцев в Иерусалиме» или «Немецкий Дом» был передан Ордену госпитальеров (иоаннитов). Этот госпиталь был основан около 1127 г. (по другим сведениям — в 1128 г.) как приют и лечебница для прибывавших из Германии паломников, получил название по воздвигнутой при госпитале капелле св. Марии и считался предшественником Тевтонского Ордена. Включением этого учреждения в Орден госпитальеров (при том, что приором должен был назначаться немец) была создана первая немецкая орденская структура [Tumler, 22–24; ИКП, 218].

На фоне перечисленных фактов датировка учреждения Ливонского епископства 1143 г. не кажется случайностью. Восточная Прибалтика — наиболее позднее звено в крестовых походах, периферия крестоносного движения. Дата 1143 г. для учреждения здесь епископства как бы ставила походы в Ливонию в один ряд со всеми остальными, что повышало и престижность участия в них рыцарей. В истории завоевания и крещения Ливонии неоднократно возникали ситуации, когда требовались дополнительные стимулы для привлечения сюда крестоносцев. Хронист Генрих сообщает, что на первом этапе ведения крестовых войн в Ливонии — во времена епископа Альберта и меченосцев — туда также отправлялись многие представители высшей знати из северных районов Германии (герцоги, графы) и некоторые епископы (например, епископ Верденский Изо, епископ Рацебургский Филипп и др. [ГЛ, XIV. 4]). Но со временем наборы крестоносцев в Ливонию встречали все большие трудности. Тем более, что начиная с 30-х гг. XIII в. знатные европейские рыцари, не желавшие проделывать длительный и опасный путь на Ближний Восток, отправлялись в Пруссию, где с 1230 г. обосновался и вел войну с местными жителями Тевтонский Орден³. Провоевав год с пруссами, можно было проявить себя и вернуться с почестями домой. Известно об участии в крестовых походах в земли пруссов не только немецких, но и знатных английских рыцарей [Johnson,

³ Деятельность Тевтонского Ордена в Пруссии была санкционирована буллой папы Григория IX от 10 (или 12) сентября 1230 г. // *Scriptores rerum Prussicarum* / Hrsg. von T. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke. B. 1. Leipzig, 1861, p. 38.

579; Матузова, 50–51; Петр из Дусбурга, 135–143 и др.]. Ливонский Орден, созданный в 1237 г., несмотря на свою автономность, был все же филиалом Тевтонского. В Ливонию чаще всего попадали тевтонские рыцари, назначенные туда орденским начальством и вынужденные исполнять обет, но делали это не слишком охотно.

В сложившейся ситуации необходимо было некое средство для привлечения европейских рыцарей в Ливонию. Известно, что в средневековой Европе были распространены различные произведения (в том числе и стихотворные) для чтения вслух в орденских замках. Создавались они не только для того, чтобы запечатлеть уже происшедшие события, но и чтобы напомнить рыцарям о воинской доблести и долге по защите христианской веры [ИКП, 110–117]. Вполне вероятно, что поэмы и хроники, популяризовавшие и героизировавшие деяния Ордена в Прибалтике, в качестве морального стимула для укрепления боевого духа рыцарей неоднократно создавались и в Ливонии. Кажется справедливым предположение о том, что с этой целью была написана и Рифмованная хроника. О том, что хроника была предназначена именно для коллективного чтения, свидетельствует и ее форма — в виде неторопливой беседы умудренного опытом и годами рыцаря с более молодыми собратьями, то делящегося собственными воспоминаниями, то читающего рассказы из книги о бывших подвигах Ордена. Увлекательное повествование о Ливонии могло бы привлечь туда и орденских братьев, и вольных рыцарей из Европы. Характерно, что известные списки Рифмованной хроники были найдены за пределами Прибалтики [Atskaņi hronika, 21–23].

Не исключено, что автор одного из подобных произведений мог специально приписать более раннему времени начало крещения и завоевания Ливонии, чтобы таким образом повысить престиж походов сюда в глазах как потенциальных крестоносцев, так и уже оказавшихся здесь рыцарей. Естественен, тем не менее, вопрос о том, мог ли автор, вставивший Ливонию в общий контекст второго крестового похода, знать о перечисленных выше событиях 40-х гг. XII в.

История крестовых походов сохранялась для потомков в многочисленных прозаических и поэтических произведениях. С разной степенью подробности описывались и особенности второго крестового похода — не имевшая успеха военная экспедиция в Палестину и Реконкиста [Заборов, 140–143; ИКП, 110–125]. Война против западных славян описана в упомянутых выше хрониках Гельмольда и Арнольда Любекского. Ливонский летописец мог вполне быть посвящен и в историю Любека, тесно связанного

с Ливонией экономически и бывшего основным портом отправки крестоносцев в Восточную Балтику. К тому же выходцы из Бремена и Любека были основателями Тевтонского Ордена (вернее, братства богатых немцев, из которого вырос Орден). Отметим также, что между 1212 и 1222 гг. Тевтонский Орден получил в дар владения в Испании около Саморы [Tumler, 180; Brockhaus, 415] — там, где в 1143 г. был подписан упомянутый выше договор о независимом Португальском королевстве. Соответственно, этот район оказывался в сфере непосредственных интересов и внимания тевтонцев. Так что столь широкая информированность летописца не кажется невероятной. Кроме того, чтобы понять направление мысли ливонского хрониста, желательно выяснить, когда и в каком именно произведении впервые появилась указанная дата возникновения Ливонского епископства.

Нет никакой уверенности в том, что уже в предполагаемой хронике Ордена меченосцев посвящение Мейнарда в епископы датировалось 1143 г. Ведь на основании этой начальной даты следует отнести к существенно более раннему периоду и время учреждения Ордена меченосцев. Если же иметь в виду, что предполагаемая хроника была написана еще при жизни современников первого магистра меченосцев Венно и епископа Альберта, подобное изменение в хронологии (случайное или намеренное) вряд ли осталось бы незамеченным. Другое дело, если дата 1143 г. была внесена в историческое повествование самим автором Рифмованной хроники уже в самом конце XIII в. Нельзя также отрицать, что сам автор Рифмованной хроники пользовался не только источником Ордена меченосцев, но и самой «Хроникой Ливонии». Историки полагают, что «Хроника Ливонии» переписывалась несколько раз в течение XIII в., причем ко второй половине века относится отличный от авторского текста список с хроники, явившийся архетипом для всех сохранившихся доныне списков. Древнейший же из известных в настоящее время списков был составлен на рубеже XIII–XIV вв. [Heinrici Chronicon, 16]. То есть в годы создания Рифмованной хроники «Хроника Ливонии» не была забыта. Автор Рифмованной хроники упоминает о наиболее важных событиях, рассказанных в хронике Генриха. Создается впечатление, что автор Рифмованной хроники был знаком с трудом своего предшественника, но использовал его, как и другие известные ему источники, в том ракурсе, в каком это отвечало цели задуманного им стихотворного произведения.

70–80-е гг. XIII в. были сложными для Ливонского Ордена: тяжелые поражения нанесли Ордену литовцы; не прекращалась

освободительная война в Земгале, доставившая много неприятностей Ордену. Падала боеспособность рыцарского войска; не прекращалась борьба в самой Ливонии между Орденем и Рижским архиепископом за политическую гегемонию в регионе и особенно за власть над Ригой. Рижане стремились сохранить право городского самоуправления, и в этом противостоянии складывался антиорденский союз города и архиепископа. В 1287 г. в битве с земгалами у замка Грезен был убит магистр Ливонского Ордена Вилекин фон Эндорп (1282 — март 1287) [Арбузов, 47]. Трудности в Ливонии требовали притока свежих войск из Европы — как крестоносцев, так и новых членов Ордена, — поскольку по существовавшему обычаю в Орден не могли принимать тех, кто уже постоянно жил в Ливонии [Там же, 46]. Однако продолжавшаяся война в Пруссии была существенным препятствием для пополнения недостающих сил в Ливонии. Именно в таких условиях летописец Ливонского Ордена начал писать свою хронику.

Среди исследователей нет единого мнения о поэтическом даре автора Рифмованной хроники [Arbuzovs, 36251 sl.; Зутис, 19–20]. Вместе с тем очевидно, что это был образованный человек, склонный к литературному творчеству. Предполагается, что он был герольдом при дворе ливонских магистров, подобно автору хроники конца XIV в. Виганду из Марбурга [Arbuzovs, 36251 sl.; Atskaņi hronika, 28–29]. Не исключено, что он уже с начала своего пребывания в Ливонии стал официальным летописцем Ордена и в этой должности сопровождал магистров в походах и присутствовал на важнейших мероприятиях. Вероятно также, что автор хроники находился в свите братьев Ливонского Ордена, которые присутствовали в конце 1282 — начале 1283 г. в Акре (Аконе) на выборах великого магистра Тевтонского Ордена. С 1191 г. (после захвата турками в 1187 г. Иерусалима) Акра была главным городом Латинского королевства; туда переместился Иерусалимский патриарх, там обосновались госпитальеры и тамплиеры. Акра стала также центром церковного и светского искусства крестоносцев. В Акре же в 1191 г. был учрежден Тевтонский Орден (до 1199 г. существовавший как отделение Ордена госпитальеров) и там же вплоть до захвата города мусульманами в 1291 г. происходили выборы гроссмейстеров Ордена [Tumler, 27; ИКП, 179–180, 218–222].

На собрание, о котором поведал автор Рифмованной хроники, прибыли представители из всех областей Тевтонского Ордена [LR, v. 9763–9764]. Пребывание в Акре — а процедура выборов длилась весьма продолжительное время — давало возможность для общения с братьями-рыцарями из разных ветвей Ордена, а также для

знакомства с культурой и историей латинского Востока. Увиденное и услышанное там могло натолкнуть летописца при работе над хроникой на мысль о том, как сделать историю Ливонии более связанной с периодом расцвета движения крестоносцев и, соответственно, повысить значимость и привлекательность служения в Восточной Прибалтике для братьев-рыцарей. Тем более, что отсутствие начальных дат в описании ранних этапов католической миссии в Ливонии и хронологическая отдаленность тех событий от времени написания хроники создавали простор для подобного домысливания.

Автор хроники последовательно проводит идею о том, что рыцари Ордена, а не епископы, имеют наибольшие заслуги в крещении и завоевании Ливонии. Из всех ливонских епископов, по его мнению, достойны внимания только три первых — Мейнард, Бертольд и Альберт. Им принадлежит заслуга в открытии Ливонии, крещении ее жителей, основании немецкой колонии, в начале строительства Риги и в образовании там духовно-рыцарского Ордена меченосцев. Создав Орден, епископ Альберт тем самым создал себе преемника в деле искоренения язычества, а заодно и в праве на политическую гегемонию в регионе. Характерно, что после того, как хронист сообщает об отъезде Альберта за новыми крестоносцами и при этом как бы передает свои полномочия на всю ответственность за миссию христиан в Ливонии меченосцам, имя епископа исчезает со страниц произведения. Таким образом, в хронике обосновывались преимущественные права Ордена и оправдывались его действия в кровавом противостоянии с Рижским архиепископом.

Требуется объяснения также вопрос о том, почему начало строительства немецкой Риги автор Старшей Рифмованной хроники приписывает Бертольду, а не третьему епископу — Альберту. Сравнение содержания рассказов о годах предстоятельства Бертольда в этой хронике и у Генриха выявляет при общем сходстве различия в ряде деталей. Генрих сообщает, что, прибыв в Ливонию, Бертольд «собрал к себе всех знатных людей, как язычников, так и христиан. Предложив им напитки, угощение и подарки, он старался расположить их к себе». Тем не менее, договориться с ливами не удалось: те хотели его убить. Пришлось привести в Ливонию крестоносное войско, которое сошло в битве с ливами у «Рижской горы». Хотя епископ погиб в битве с ливами, те все же не чувствовали себя победителями и, боясь расправы, согласились платить «меру хлеба с плуга» [ГЛ, II. 2–7]. По Рифмованной же хронике, Бертольд «остался на пир охотно. С латгалами, ливами также сговорился он о налогах, которые надо им

церкви платить»; народ Бертольда «любил» [LR, v. 523–528]. К тому же, в изложении хрониста, пир состоялся уже после начала строительства Риги. То есть автор Рифмованной хроники основывал свой рассказ либо на самом тексте «Хроники Ливонии», либо на очень подробном ее пересказе, но при этом он изменил акценты в рассказе сообразно своим замыслам.

Сомнительно, что упоминание в «Хронике Ливонии» о «месте Риги» (*locum Rige*) и «Рижской горе» (*mons Rige*) автор Рифмованной хроники воспринял как указание на уже начавший строиться город. Думается, объяснение надо искать в другом. В Рифмованной хронике епископ Альберт после своего посвящения «прежде всего отправился в Рим», где папа даровал ему право образовать «духовное братство, подобное братьям Храма, которое братством рыцарей Бога назвали» [LR, v. v. 590–599]⁴. Поскольку Альберт, согласно указанным в Рифмованной хронике срокам, был посвящен в епископский сан примерно в 1178 г., то и Орден меченосцев оказывался по этой версии значительно старше, чем следует из сообщения хрониста Генриха (1202 г.) и других источников [ГЛ, V. 6; LUB, п. XIV, XVI], а кроме того — старше Тевтонского Ордена. Таким образом, Ливонский Орден — правопреемник меченосцев в регионе — оказывался первым по значимости среди всех существовавших в Европе отделений Тевтонского Ордена, а служба в нем — наиболее почетной. Кроме того, по Рифмованной хронике, епископ Альберт и меченосцы появились в Ливонии одновременно, что должно отражать и равенство прав в регионе их соперничавших преемников — Рижского архиепископа и Ливонского Ордена.

Рига для меченосцев была такой же «колыбелью», как Иерусалим для храмовников и общества братьев святой Марии Тевтонской — «прародителя» Тевтонского Ордена. Стало быть, к моменту прибытия братьев-рыцарей в Ливонию Рига должна была уже существовать. Поэтому основателем города следовало быть не Альберту, а его предшественнику — епископу Бертольду.

Итак, изменение хронологии ключевых событий в первой части «Старшей Рифмованной» хроники — учреждения епископства, начала строительства Риги и основания Ордена меченосцев было, как кажется, результатом попытки внести коррективы в историческую память о крестовых походах в Ливонию и в исторический имидж главных участников крестовых войн в Восточной Прибалтике.

⁴ Орден меченосцев был посвящен Иисусу Христу.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Альтамира-н-Кревеа — Р. Альтамира-н-Кревеа. История Испании. М., 1951, т. 1.
- Арбузов — Л. А. Арбузов. Очерк истории Лифляндии, Эстляндии и Курляндии. СПб., 1912.
- Бегунов, Клейненберг, Шаскольский — Ю. К. Бегунов, И. Э. Клейненберг, И. П. Шаскольский. Письменные источники о Ледовом побоище // Ледовое побоище 1242 г. Труды комплексной экспедиции по уточнению места Ледового побоища. М.; Л., 1966.
- Гельмольд — Гельмольд. Славянская хроника / Предисловие, перевод и примечания Л. В. Разумовской. М., 1963.
- ГЛ — Генрих Латвийский. Хроника Ливонии / Перевод и комментарии С. А. Аннинского. М.; Л., 1938.
- Заборов — М. А. Заборов. Современники — хронисты и историки крестовых походов // Византийский временник. М., 1965, т. XXVI.
- Зутис — Я. Зутис. Очерки по историографии Латвии. Рига, 1949.
- ИКП — История крестовых походов / Под ред. Дж. Рейли-Смита. М., 1998, с. 220.
- Карсавин — Л. П. Карсавин. Монашество в средние века. М., 1992.
- Матузова — В. И. Матузова. Английская знать в крестовых походах на Пруссию и Литву (XIV в.) // Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы истории / Тезисы докладов Чтений памяти В. Т. Пашуто. 12–14 апреля 1993 г. М., 1993.
- Мельвиль — М. Мельвиль. История Ордена тамплиеров. СПб., 2000.
- Мугуревич — Э. Мугуревич. Восточная Латвия и соседние земли. Рига, 1965.
- Петр из Дусбурга — Петр из Дусбурга. Хроника земли Прусской / Издание подготовлено В. И. Матузовой. М., 1997.
- Цауне — А. Цауне. Возникновение Риги // Цивилизация Северной Европы. М., 1992.
- ACS — Arnoldi Chronicon Slavorum. Die Chronik Arnolds von Lübeck / Übersetzt von J. C. M. Laurent. Leipzig, 1940.
- Arbuzovs — L. Arbuzovs, jun. Rimju chronikas // Latviešu konversācijas vārdnīca. 18. sēj. Rīga, 1938/39.
- ASA — Annales Stadennes auctore Alberto // Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum. Hannoverae, 1859, Bd. XVI.
- Atskaņu hronika — Livländische Reimchronik. Atskaņu hronika / V. Bisenieka atdzejojums, Ē. Mugurēviča priekšvārds. Ē. Mugurēviča, K. Kļaviņa komentāri. Rīga, 1998.
- Baldwin — M. W. Baldwin. The Latin States under Baldwin III and Amalric I. 1143–1174 // HC, v. 1.
- Berry — V. G. Berry. The Second Crusade // HC, v. 1.
- Bishko — Ch. J. Bishko. The Spanish and Portuguese Reconquest, 1095–1492 // HC, v. 3.
- Brockhaus — Der große Brockhaus. Leipzig, 1931, Bd. 10.

- CA — Chronica Albrici monachi Trium Fontium // Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum. Hannoverae, 1874, Bd. XXIII.
- Caune — A. Caune. Biskaps Alberts un Rīga // Sēnā Rīga. Pētījumi pilsētas arheoloģijā un vēsturē. 2. Rīga, 2000.
- HC — A History of the Crusades / Gen. ed. K. M. Setton. The University of Wisconsin, 1969, v. 1, 2; 1975, v. 3.
- Heinrici Chronicon — Heinrici Chronicon. Indriķa hronika / Ā. Feldhūna tulkojums, Ē. Mugurēviča priekšvārds un komentāri. Rīga, 1993.
- Hellmann — M. Hellmann. Bischof Meinhard und die Eigenart der kirchlichen Organisation in den baltischen Ländern // Gli inizi del Cristianesimo in Livonia-Lettonia. Vol. 1. Atti e documenti. Vaticano, 1989.
- HLC — Heinrichs Livländische Chronik. Zweite Auflage / Bearb. von L. Arbusow und A. Bauer // Scriptores rerum Germanicarum in usum Scholarum. Hannoverae, 1955, Bd. 52.
- Johnson — E. N. Johnson. The Crusades on the Baltic // HC, v. 3.
- Krabbenhört — G. Krabbenhört. Verfassungsgeschichte der Hansenstadt Lübeck. Lübeck, 1969.
- LR — Livländische Reimchronik mit Anmerkungen, Namenverzeichnis und Glossar / Hrsg. von Leo Meyer. Paderborn, 1876.
- LUB — Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch. Negst Regesten / Hrsg. von F. G. von Bunge. Reval, 1853, Bd. 1.
- Origines — Origines Livoniae sacrae et civilis seu Chronicon Livonicum vetus, continens res gestas trium primorum episcoporum. Francofurti et Lipsiae, 1740.
- Painter — S. Painter. The Third Crusade // HC, v. 2.
- Tumler — M. Tumler. Der Deutsche Orden in Werken, Wachsen und Wirken. Wien, 1954.
- Urtāns — V. Urtāns. Arheoloģiskie pētījumi Daugmalē // Muzeji un kultūras pieminekļi. Rīga, 1969.

В. Н. ТОПОРОВ

«ОДИЧЕСКАЯ ПЕСНЬ ГОРОДУ РИГЕ» (1595)
БАЗИЛИЯ ПЛИНИЯ

Рай и ад Ливонии

Название оригинала — «Encomium inclitae civitatis Rigae metropolis Livoniae». Автор — Базилий Плиний Рижский (о нем — ниже). Титульный лист выглядит следующим образом:



Это сочинение на латинском языке вышло в 1595 г. в Лейпциге. Через четыре века оно было издано в Риге, воспетой автором «Одической песни», посвященной Риге же. Книга издана образцово, со вкусом и адресована не только тем, кто знает латынь, но и тем, кому сподручнее знакомиться с нею на других языках, то есть практически без малого всем. Помимо латинского оригинала в книге четыре перевода — на латышский, немецкий, русский, английский. Составителям этой книги и переводчикам, авторам статей и оформителям нужно выразить сугубую благодарность. Написанный четыре столетия назад текст обрел в этой книге свою вторую и, несомненно, более полную, более интенсивную жизнь. Читательская аудитория с этим изданием увеличивается многократно. Российскому читателю книга особенно полезна — в ней он увидит и себя в лице своих предков, оказавшихся в Ливонии второй половины XVI в., увидит, как в зеркале, и хорошо, если, увидев и осознав, сначала удивится, потом устыдится и придет к выводу — он бы сам так теперь не поступил. В этом отношении книга Базилия Плиния — наглядный, полезный, более того, необходимый урок, пропустить который было бы грешно. Русский перевод «Одической песни» подготовлен Людмилой Азаровой, и в дальнейшем цитировать Базилия Плиния придется в основном по нему, тем более что он удачно передает дух и стиль автора¹. После русского перевода текста «Одической песни» следуют статьи: Людмилы Азаровой о переводчиках книги «Притягательная сила старинного текста» (317–319), Инары Кемере «Базилий Плиний — поэт-гуманист» (320–322), Гвидо Страубе «Базилий Плиний и его время» (323–341, информационно наиболее богатая статья). Эти же статьи повторяются и в соответствующих переводах на другие языки.

Выход рассматриваемой книги в свет, несомненно, нужно считать сильным прорывом в области современного латышского гуманитарного знания и крупным событием в духовной культуре Латвии наших дней. Хотелось бы надеяться на публикацию (или републикацию) и ряда других иноязычных текстов, которые были созданы в ранние века латышской письменности и стали достоянием культуры латышского народа.

Несколько слов об авторе «Одической песни», о времени, когда она была написана, и о времени, описываемом в ней, а также о том, как честные и авторитетные историки России судили о тех же самых или им подобных событиях, в которых так страшно переплетались судьбы двух соседних народов — палача и жертвы,

если говорить об этом с предельной рельефностью, во-первых, и если не искать оправданий в пространстве «исторической целесообразности и необходимости», во-вторых.

О реалиях жизни на пространстве, называемом Ливонией и населенном ливами, применительно к концу XII в. и началу XIII-го, мы узнаем из «Хроники Ливонии» Генриха Латыша. Эта «Хроника» — в определенном смысле начало отсчета истории Латвии, засвидетельствованной в текстах. «Хроника» подробна, основательна, суховата, точна (в том смысле, в каком можно говорить о временах столь отдаленных). Картина, развертываемая в «Одической песни», касающейся, в частности, и этой же ранней эпохи и этого же пространства, весьма не похожа на свидетельства Генриха Латыша, но читатель того и другого текстов должен заранее знать, что у каждого из них есть свое назначение, свое преимущество перед другим: у «Хроники» — фактологичность и точность (разумеется, относительная), у «Одической песни» — выразительность изображаемого, тот вид художественности, в котором особенно ярко обнаруживает себя дух целого и творческая субъективность, воображение. «Хроника Ливонии», несомненно, исторический документ; «Одическая песнь» с не меньшей несомненностью факт художественной литературы.

В XVI в. в Ливонии были известны два Плиния — Григорий, отец, и Базилий, его сын. Гвидо Страубе отмечает, что это имя не родовое, но представляет собою латинизированную форму от *Плени* или *Плони* (*Ploni, Pleene, Plen*). Созвучие имени с обоими римскими Плиниями — с *C. Plinius Caecilius Secundus (Major)* и *C. Plinius Caecilius Secundus (Junior)* — и литературные занятия обеих пар Плиниев способствовали их унификации как Плиниев, и подспорьем в этом деле оказалась латинизация отнюдь не латинского имени.

Предполагают, что Григорий Плиний был первым представителем пленов, кто перебрался в середине XVI в. в Ригу (родился же он в Померании), став конректором Рижской Домской школы (1554–1558); до этого, в 1552 г., он получил степень магистра в Виттенберге, где и стал поборником протестантизма. В 1558 г. он был рукоположен в пасторы, и служение его было успешным, что и засвидетельствовано упоминанием его имени в списке проповедников за 1556 г. под номером 4. Вторая половина жизни, когда Григорий Плиний был проповедником в Домском соборе, выдалась бурной. Он принимал участие в так называемых «Календарных беспорядках», связанных с заменой юлианского календаря григорианским, что стало возможным в условиях владычества

BAZILIJA PLĪNIJA SLAVAS DZIESMA RĪGAI

1595



DER RUHMGESANG AUF RIGA

ОДИЧЕСКАЯ ПЕСНЬ РИГЕ

THE ENCOMIUM TO RIGA

LATVIJAS KULTŪRAS FONDS
JUMAVA

NOBILIBVS, AMPLISSIMIS,
OMNIVMQUE VIRTUTUM, ERUDITIONIS
& prudentiæ ornamentis conspicuis viris, D. Nicolao
Ekin Burgrabio, D. Caspari Bergio, D. Otthoni Meppen,
D. Francisco Neinstet, Consulibus. D. Daudi Heliconio
Syndico, Dn. Otthoni Kannio Prætori, D. Rothgero
Horst, D. Theodoro Rigeman, D. Gerthardo Mancken,
D. Hunrico Vlenbrocio Senatoribus, Hinrico Schoman
& Francisco Fofs ciuibus, Reipublicæ Rigensis,
Dominis ac Mæcenatibus suis obser-
uanter colendis.

S. D.

 I vester erga Piærides favor
Perspectus esset non mihi maximus,
O Prasides sacra colendi
Iustitia, atq; mei patroni,
Verborum opus tum sollicita, foret,
Prudenti Pytha, quam, regetet suis
Dux acerbis telis, caterua
Conciliare animos volenti
Vestras Italia, pertenui mea
Conatus: Diffidere sed sine
Inimicitia vestri maligna
His nequeo timidus favoris,
Qui tantus, ut, vel quæ vapor vniuersa
Assistant, vnde, carmina, castalis
Non respuat, grati probanda,
Dummodo signa animi reuelet.
Huc ergo spectant cum mea grata erunt
Confido vobis, sunt propere mihi
Contracta fortuna per boras:
Post melioribus hac piabo.

Vestri obseruantissimus

Basilus Plinius.



Польши Стефана Батория Ригой и рядом других территорий Ливонии—Латвии. Встреча католической Польши с лютеранской Ригой была для последней трагической. Участвующие в беспорядках были разгромлены и наказаны, зачинщики их казнены. Свое свидетельство о происходивших событиях Грегориус Плиний оставил в своем сочинении «Initium tumultus Rigensis a Plinio descriptum». С 1593 г. и до конца своей жизни он был старшим пастором церкви св. Петра, главной церкви рижской городской общины. Дата смерти известна точно — 26 июня 1596 г.

Когда родился сын Грегориуса Плиния Базилий, напротив, неизвестно; предполагается, что между 1560 и 1575 гг. В 1593 г. Базилий при материальной поддержке известного в истории рижского бургомистра Николая Экка (в частности, за год до этого он открыл в Риге приют для вдов рижских бюргеров) направляется в Виттенбергский университет (вероятно, по совету отца), студентом которого он и стал в 1595 г. По окончании университета Базилию Плинию была присвоена докторская степень. Кроме «Одической песни», начинающейся посвящением, которое открывается именем Николая Экка², Базилий Плиний был автором и ряда других трудов, см. ниже.

Годы учения в Виттенберге прошли, и в 1604 г. Базилий Плиний уже в Риге, где он исполняет обязанности городского врача. В 1605 г. (между 6 июля и 16 ноября) Базилий Плиний умирает, сильно не дожив до старости: ему могло быть не менее 30 и не более 45 лет. Последнее десятилетие он много писал, причем в основном поэтические тексты³.

Базилий Плиний жил в несчастливое для Ливонии время — последний этап Ливонской войны, распад конфедерации, начальный этап Шведско-польской войны. Войны, социальные потрясения, голод, утрата независимости, владычество Польши — вот то, что пришлось на долю Базилия Плиния за его жизнь. Вероятно, светлым пятном оставалось его виттенбергское житье. Четверть века Ливонской войны и 30 лет Шведско-польской особенно больно ударили по Риге, городу-посреднику между Востоком и Западом, «перевалочному пункту» на Балтике, жившему этим посредничеством и зависящими от него торговлей и ремеслом. Положение латышского и ливского населения усугублялось более низким социально-экономическим рангом, чем у немцев, которых в Риге было большинство и которые контролировали ситуацию в городе. И эти невзгоды припали как раз на тот век, когда Реформация открыла новые горизонты для латышской духовной культуры. Началось книгопечатание, появились первые

книги на латышском языке, учреждались светские школы и публичные библиотеки, лечебницы и приюты, стал определяться архитектурный облик Риги⁴ и т. п., когда на город и на страну обрушивались такие тяжелые, нередко приобретающие характер трагедии испытания.

Временной диапазон поэмы — от начала истории страны, от прибытия в устье Даугавы Мейнхарда (с заглядыванием, впрочем, и в то, что предшествовало этому событию, в быт, занятия и нравы населения Ливонии до того, как эта страна была открыта Западом) до последнего по времени события, так поразившего и жителей Ливонии, и автора поэмы, который в своем описании — со слов старших — засвидетельствовал самое страшное, что поразило воображение населения Ливонии, — Ливонскую войну.

Это событие, а такого рода события были и до этого и после этого (различия, если они и были, были только в степени), приобретает свой истинный вес на фоне всей предыдущей истории описываемой страны, того, так сказать, «золотого века», когда царили в Ливонии мир и благодать, когда жизнь человека на лоне природы была не только естественной, но и органичной. «Природные» пейзажи, большим мастером которых был Базилий Плиний, конечно, изображались в идеализированном виде, таком, какой хочется видеть поэту, знающему по историческому опыту своего народа о том зле и насилии, с которыми пришлось встретиться его народу и его стране. Чем страшнее пережитое, тем субъективнее описывает поэт прошлое (впрочем, и в настоящем, несмотря ни на что, он видит много прекрасного), тем более гиперболизируется общая благодатная картина, хотя чувство вкуса не изменяет автору, который остается верен избранной им поэтике (о ней несколько слов ниже). Вот земля Ливонии в ее «природном» ракурсе —

О, как леса величавы, прямые стволы, как колонны,
 Благоухают цветы, пряча лесное зверье
 И то крылатое племя, чей нежный и тоненький голос
 Песню вплетает свою в общий ликующий хор.
 Там в своенравном изгибе холмы свои выгнули спины,
 Спины с густою, как шерсть, темно-зеленой травой,
 Ниже, в долине волшебной, в цветном расписном разнотравье
 Пир светлоликих цветов радует сердце и глаз,
 Там на холме из темницы бьет ключ и стекает к подножью,
 Чтобы водой напоить пастбищ густую траву,
 Здесь на равнине спокойный прозрачный ручей возникает,
 Петли свивая, струя нивы спешит напоить,

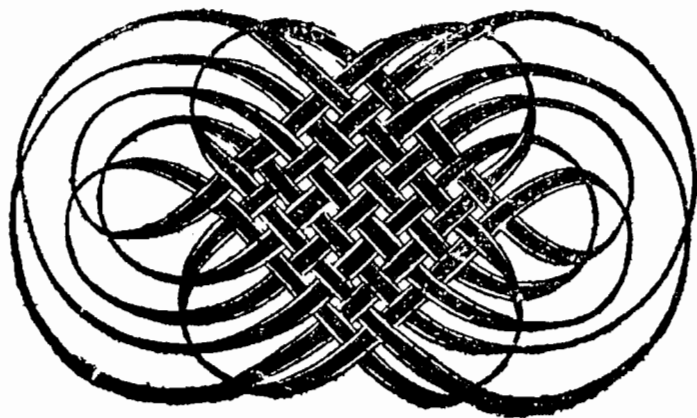
ENCOMION CIVITATIS RIGÆ METROPOLIS Līvoniæ.

Rælia sanguinei sublimi carmine Martis
 Dicant, eloquij vis quibus ampla viget:
 Illi caesorum nantes in sanguine currus,
 Lata cadaueribus squalida rura, canant;
 Audax Titanum facinus, molimina dextræ
 Amphitrioniadis non imitanda trucis,
 Et clari hinc vulgo caprent proscenia famæ,
 Oraq; perferæ posteritatis eant.
 Sat mihi, si gratam quibus est obstructa reuelat,
 Carminibus mentem nostra Thalia suis,
 Si grati famam modo consequar, omnia vulgus
 Quæ leue miratur vilia sperno putans.
 Huic non præulerim celebris præconia famæ
 Seu tua Mæonides, seu tua docte Maro.
 Sed cui debemus gratæ prius optima mentis
 Præmia, natali, quam referenda, solo?
 Hoc nos in roseas prognatos luminis auras
 Excipit officijs, hospitinq; fovens,
 Acreos nobis hoc primos suggerit haustus
 Feruida quis cordis balnea pulmo leuet;
 Hoc alimenta penu nobis de diuite largè
 Suppeditat vitæ forcia fulcra locans.
 Quapropter merito gratæ certissima mentis
 Argumenta fero, Carmina RIGÆ tibi,
 Riga caput nostræ patriæ cor, lumen, ocelle,
 Quam penetrat nomen pectoris ima mei;
 Cum repeto tempus Pelagi rate per frera vectus
 Quo tua linguebam mænia celsa retro;

Cum

Summe Deus triplici qui numine solus & vnus
 Rex regum mundi maxima regna regis.
 Munificisq; tuis dispensas munera dextris
 Perpetuo manans fons & origo boni.
 Laus tibi quod nostram clemens his doribus urbem
 Ornas præ multis quos globus orbis habet.
 Fulmina quod Martis trepidos interq; tumultus
 Annorum per tot tempora salua vigat.
 Sis porro precor huic facilis venerande Ihoua
 E coeli fundens diuite dona penu.
 Candida pax, annona leuis, concordia census
 Cumq; pia vigeat relligione Themis.
 Aeria quæ incesant gelidæ contagia pestis
 Depelle aut quicquid triste nocere potest.
 Sic tibi perpetuo præconia grata nepotum
 Munere pro tanto ciuicus ordo canet.

FINIS



Там, где мерцают озера, как яркий светящийся мрамор,
 Тучи гусей и лысух, хлопанье крыльев и крик,
 А под водою пасутся чешуйчатых плотные стаи
 И, разыгравшись порой, хлещут хвостом по воде.
 Мнится, что все, чем богата, земля эта гостю дарует,
 И с просветленным лицом он в ее очи глядит.
 Как велико изумленье, какие хвалебные речи,
 Молвят: на этой земле пусть похоронят мой прах.
 Здесь поселилась Церера, в орешнике нимфы-дриады,
 Нимфа Помона — в саду, Пале, богиня, — в лугах.

Если это и не рай, то все-таки райское начало здесь присутствует, и поэт соблюдает тонкое равновесие между присутствием райского и возможностью, по меньшей мере, такого реального уголка природы, отмеченного особой благословенностью (здесь, к сожалению, не придется останавливаться на «антиклизирующем» характере пейзажей в его «Одической песни», оживляемых присутствием античных мифологических персонажей и придающих им дух идилличности, столь противоположный трагической теме зла).

Именно такую и увидели эту землю «бременцы», чей корабль достиг берегов Ливонии. Они не зря приплыли сюда, они любопытны, их все интересует, то, что они видят, им нравится, они надеются на еще большее и, будучи людьми предприимчивыми, они строят планы на будущее —

А мореходы-пришельцы на берег сошли в нетерпенье —
 Что здесь за люди живут? Много ли дичи в лесах?
 Взгляд их горел любопытством и в сердце росло ликование,
 Первый их громкий призыв был преисполнен добра:
 «Благословенными будьте, богини земли сей и боги,
 В этот неведомый край нас заманила судьба.
 Если мы здесь очутились, то пусть нас в неизвестности встретят
 Доброжелательства знак, гостеприимства тепло.
 Разве чрезмерны надежды, нельзя ли представить — однажды
 Встанет здесь город большой, станет здесь править закон.
 И для далекой Европы торговые люди отсюда,
 Из золотых закромов, станут добро привозить,
 И берега огласятся живой иноземною речью,
 В устье войдут корабли южных и северных стран.
 Пусть утоляет здесь жажду и тот, кто пил воду из Ганга,
 Тот, кому родина Нил, тот, чья отчизна Дунай».
 Так рассуждают пришельцы, гуляя в зеленом прибрежье,
 Взгляд устремляется вдаль, в глубь необъятных полей.

Презумпция доверия и открытость новому определяет поведение пришельцев, и когда появляется нечто неожиданное, свидетельствующее о признаках присутствия здесь людей, другого, с этой землей связанного, они знают, что предстоящая встреча — благо:

Вдруг они видят поодаль скопление приземистых хижин,
Крытых соломой крыш, черную копоть вдоль стен.
По многоцветным полянам к селенью они поспешают,
Множество троп и дорог вольно ветвятся вокруг.

Но местные жители — в отличие от пришельцев — недоверчивы. Отчасти их можно понять: здесь их дом, их семьи, их дети, здесь все, чем они живут, что им нужно. Для них это единственное место, где они могут жить. И еще одно есть у них оправдание — они видят, что к ним идут вооруженные люди, и полагают, что это не к добру.

Тут, незнакомцев заметив, собаки заходятся лаем,
Вооруженный отряд движется ближним путем.
Местные жители в страхе, тот в панике вон выбегает,
Тот схорониться спешит, прячет семейство свое.
Кто-то сквозь щели дверные, сквозь окна тайком наблюдает,
Что за дикий человек держит свой путь и куда? ⁵

Заметив реакцию местных жителей на них, пришельцы принимают единственно правильное, во всяком случае лучшее из имеющихся в их распоряжении решение:

Вождь незнакомцев, увидев, что жители в горе и страхе,
Спутникам строго велит бросить оружие прочь.
Те исполняют команду с любезным лица выраженьем,
Лестью испуганный люд выманить тщатся из нор.
Но недоверчив туземец и требует твердой защиты,
На ненадежных дверях он укрепляет запор.

Но и местные жители понимают, что их намерение спрятаться не спасет их, решаются на опасный шаг, но в этой ситуации тоже из лучших —

И к чужакам наконец-то выходит почтеннейший старец,
Он посмелее других ⁶, мертвенно бледен лицом,
Схожа с метлой борода, вся грудь в клочковатых волосьях,
Шкурой прикрыта спина, дрожь сотрясает его.
Грозные брови густые надвинуты на переносье,
А из глубоких глазниц молнии мечут глаза.

Искусно сделанный портрет, как бы с натуры, в «реалистической манере». Но сложности не исчерпаны. Только сейчас, отказавшись от укрытия и защиты и будучи поставлены в необходимость общения, обе стороны вдруг осознают — общения быть не может: у них нет общего языка, и одна сторона не понимает языка другой; смысл остается темным, как ночь. Кажется, встреча сорвалась, и продолжение может быть только печальным. Что делать, неизвестно —

Но непонятно пришельцам звучание варварской речи,
Что означает сей жест, мир предлагает им вождь?
Гости стараются лаской встревоженный люд успокоить.
Только б не вспыхнуть вражде, бременцы мира хотят.
Странная эта беседа, слова набиваются в уши,
Но непонятен их смысл, ветер уносит их прочь.

Но кроме языка слов есть язык человеческих движений, позволяющий различать добро от зла, и когда обе стороны ориентируются на добро, то встреча в духе имеет шансы состояться. Так оно и произошло, хотя здесь эффект встречи и взаимного понимания ослаблен приемом *deus ex machina*. Переход от непонимания к пониманию как раз и есть встреча в ее высоком человеческом смысле —

К общей великой досаде тут все замолчали в смятенье,
Кто говорит, тот немой, бойкий бессилён язык,
Как поступить — неизвестно. Но тут человек объявился,
Он как невольный актер жестами мысль пояснит.
Так вот, вращая глазами, руками за воздух хватаясь,
Он замещает слова, пусть от стыдобы язык
Станет недвижимым отныне, кляня свой природою данный,
Но по причуде судьбы глупостью отнятый дар.

Отсюда, с этого момента, здешних жителей уже не угнетает страх, тем более, что *Тут предлагают пришельцы дары мастеров иноземных, | И освещает восторг лица наивных селян*. Начинается новая фаза — дар и обмен. Инициатива принадлежит иноземцам, первый шаг за ними. *Каждый хватает поспешно сокровища жадной рукою | И добровольно ведет гостя в открытую дверь. | Вот она, сила подарка, коль движет корысть человеком, | Он отворяет жилье, он отступить готов*. Но теперь опасения возникают уже у пришельцев: их знакомят со своей землей, показывают все, что у них есть и чем они живут, не ведая

цены этому. Среди этого «природного» состояния (ср. приводимый выше пейзаж) мореплавателей более всего поразили желтоватые груды на прибрежной гальке —

Как достоверно узнать тайну сего вещества?

Ближе подходят, и в ноздри ударил вдруг сладостный запах,

Будто пчелиная борть медом пахнула в лицо.

Тут стало ратникам ясно, что здесь, на песчаной излучке,

Грудой ненужной лежит желтый душистейший воск.

Видимо, местное племя, не зная цены, простодушно

Медом насытилось всласть, выплюнув воск на песок.

Бременцы были в восторге от этой случайной находки,

Медом богат этот край, все говорило о том.

И здесь поэт начинает заметно упрощать ситуацию: все-таки не воск был главной находкой экспедиции. Главной была разведка, т. е. приобретение некоторого знания об этой земле, о ее жителях, о возможных выгодах и, значит, о необходимости установить благоприятные отношения с людьми этой страны. Если пренебречь всем этим, то скоропалительный, по описанию поэта, отъезд мог бы быть истолкован иначе — как побег с некоей ценностью в руках —

Жадно хватают добычу, спешат к кораблю чужеземцы,

Чтобы успеть погрузить воск драгоценный на борт ⁷.

И, не теряя мгновенья, готовят корабль к отправленью,

Вскоре в тугих парусах ветер попутный запел.

Двигается темное судно назад по широкому устью,

Пенные волны, шипя, вслед за кормою бегут.

Долго потом мореходы вели разговор оживленный

Все об открыт⁸е своем — дивной, волшебной земле.

Путники рады безмерно, тяжелый корабль перегружен,

Даром добытый товар прибыль большую сулит.

Тянется путь их обратный безмерно, все жаждут скорее

Душу излить землякам, тайну поведать свою.

Корабль, украшенный венками, входит в родную гавань. Здесь уже весь город. Обстановка праздничная и взволнованная. Глухо бормочут тимпаны, пронзительно туба взывает, | Из дому люди спешат, в гавань стремится поток. Все догадываются, что путешествие было успешным. Слухи заполнили город, в домах и на всех перекрестках | Все говорят об одном — с чем возвратился корабль; | По науценью удачи судьба занесла мореходов | В мир-

ный неведомый край, полный красот и добра. | Слухи стремительно мчатся по всем городам европейским, | В дальние веси летят, быстрые крылья у них. Магистрат Бремена сзывает храбрейших юношей в войско — грозный задумав поход, | Вооруженные люди поспешно взбегают по сходням, | Вскоре в балтийский простор выйдут морские суда.

Флот устремляется к цели, задумав на землях ливонских

Власть утвердить навсегда, местный народ покорив.

Здесь можно на некоторое время остановиться, чтобы уразуметь происшедшее. А произошло, правда, не без труда и не сразу, важное событие. Люди двух разных народов в результате инициативы бременских мореходов открыли себя друг другу, преодолели главное препятствие — отчужденность и страх. Что открыли для себя бременские мореходы, ясно. Ливонские крестьяне открыли для себя, что они встретили людей почти таких же, как они сами, что встреча была благоприятной, что не только исчез первоначальный страх, но и пришельцы одарили их; вероятно, эти крестьяне поняли, что у них нет многого из того, чем обладали пришельцы. Бременцы, конечно, поняли все свои преимущества перед местным населением, так легко давшим себя уговорить в добрых намерениях неожиданных гостей. Возможно, они предполагали, что пришельцы появятся в их краях еще не раз, и строили планы улучшения своей жизни. Но бременцы, побывавшие в Ливонии, убедились в незащитности ее населения и богатстве ее земли, и, избавившись от чувства опасности, решили извлечь максимум. Корысть превозмогла нравственные императивы. И вот уже корабли вновь входят в устье Даугавы —

И рассыпается войско, сверкая оружием, к равнине,

Только, предчувствуя смерть, стоном исходит земля.

Согнаны жители в стадо, и злобны захватчиков речи:

Пусть покорятся добром, все они нынче рабы.

К этому повороту событий ливонские крестьяне готовы не были: свой образ жизни, свою землю, свою свободу они любили. Рабами, чужими в своей собственной земле они стать не хотели и подчинились первой реакции чувств —

Бедный тот люд поначалу, в надежде спастись, убегает,

В дебрях лесных, по холмам жалобный мечется крик.

Но прекращается бегство, и бледность с лица отступает,

Страшный вздымается гнев, руки хватают дубье.

Воля к свободе и миру в горячих сердцах воскресает,
 Стыд обжигает кнутом, страх изгоняя из душ.
 Как поступить этим людям? ⁸

Но на обдумывание ответа и принятие удовлетворительного решения времени уже нет. И происходит крушение всего того, что было достигнуто в первый приезд чужеземцев. Теперь ситуация становится необратимой. Росток человечности, проклянувшийся при первой встрече, обречен на гибель. Этот урон, осознаваемый местными жителями, не осознают пока пришельцы, и не знают они, что выбрали путь зла или, говоря иначе, что они теперь заложники зла и когда-нибудь их отдаленные потомки заплатят за это. А пока — им не до будущего, и не до голоса совести.

Воины стали шеренгой, готовы к решительной схватке,
 Бьются тревожно сердца, правит надежда мечом,
 И, повиная сигналу трубы, все германское войско,
 С воплем мечи обнажив, грозно рванулось вперед.

У ливонских жителей теперь нет выхода, и они тоже предчувствуют ожидающее их рабство, поражение, перемену всей их жизни, утрату главной ее ценности — органичности, независимости, свободы. Базилий Плиний уже из своего времени может оценить, что произошло, и четыре века спустя, когда он писал свою поэму, как живые стоят перед ним страшные картины Ливонии конца XII в. Нет необходимости говорить о том, какие чувства он, столь многим обязанный Германии, ее культуре, памяти города Лютера Виттенберга, где прошли его *Lehrjahre*, мог испытывать, описывая дальнейшее и как бы вживаясь в то, что некогда было пережито его предками —

Дрогнуло дикое племя, вот первые раны дымятся,
 В голую грудь и лицо целит меча острие.
 Бьются упрямо туземцы, круша и дубьем и дрекольем,
 Кол с обожженным концом страшен в могучей руке.
 Только военным искусствам тот смиренный народ не обучен,
 И, понадеясь на прыть, бегством спасается он.
 Воины-бременцы яры и мчатся вдогонку несчастным,
 Трупы пронзенных мечом голый усеяли луг ⁹

.....
 Местное воинство бьется, собравши последние силы,
 Тщетно — в неравном бою гибель их верная ждет.
 Кто с деревянным оружием, военных наук не изведав,
 Может закованных в медь, злобных вояк победить?

Если ж к тому обнаружить, что новые жадные толпы,
 Дальней Европы гонцы, сушей и морем ползут,
 Как ненасытные мухи слетаются к кадке медовой,
 Сладкий манит аромат их на разбойничий пир ¹⁰.
 Бедным туземцам что ж делать? Без слов и они понимают:
 Страшен непрошенный гость с острым злодейским мечом.
 Сломлен их дух непокорный разгромом в неравных
 сраженьях,

Колья бросая к ногам, просят пощады они.
 И, осознав поражение, недавний боец горделивый
 Мигом исполнить готов, что победитель велит.
 Нет в этом мире защиты, и только теперь очевидно,
 Как легковерно они вняли коварным речам.
 Так и закончилась битва, и бременцы, громко ликуюя,
 Без промедленья взялись править Ливонией всей.

Какой страшный опыт усвоили из этих событий обе стороны: одни — сразу же после поражения, другие — восемь веков спустя! Как много времени и возможностей было потеряно! Раны затягиваются. Память остается нетленной. Насилие и горе запоминаются особенно хорошо, и эта «злая» память нередко окрашивает и будущее народа в особые тона.

Так, в годы поражений и унижения, народы, жившие на территории современной Латвии, прежде всего латыши, курши, ливы, вступили в историю ¹¹. За это было заплачено дорого, но само существование отныне в историческом пространстве Европы было в целом несомненным благом. И, может быть, первым свидетельством этого стало основание Риги, задуманной на полтысячелетия раньше, чем Петербург, как «окно в Европу», более того, как центр аккумуляции торговых, экономических, культурных связей, как город, держащий в своих руках посредничество с Западом, но отчасти и с Востоком.

Стойт, пожалуй, сказать, что поражение народов Ливонии было в конечном итоге превращено в победу, хотя и в будущем еще появится, и не раз, то зло, которое вызывает представление об аде. В эту победу свой вклад внесли и латыши (как и другие народы Ливонии), и немцы, хотя руководство и инициатива принадлежала последним, особенно в Риге.

Автор «Одической песни» вкратце отмечает основные вехи вступления Ливонии в историю, начавшегося, строго говоря, еще в доригский период (если говорить о Риге именно как о городе):

Мейнхард из Бремена родом, посланец, он, будучи первым
 Высшим святейшим лицом, ввел здесь права и закон.
 Диким языческим душам внушил настоящую веру,
 Прежних нелепых богов властью своей истребив.
 Впрямь, неразумное племя, ведь жертвы они приносили
 И поклонялись всю жизнь древу, звезде и змее.
 Мейнхард отмерил угоды, возвел неприступные замки,
 Диву даются окрест, в страхе тупая толпа.
 После кончины достойной его замещает епископ
 Бертольд, что в жизни своей богобоязнен и строг.
 Третий был Альберт, тот папы велением был удостоен
 Инфулы, чтоб защитить сан и епископский жезл.
 Был властелин озабочен великой и главной мыслью,
 Он во владеньях своих город решил основать.
 Свез мастеров отовсюду и плугом отмерил границу
 Новой стены городской возле могучей реки.
 Трудятся мастеровые со рвением, пот катится градом,
 Ловки движенья у них, знают свое ремесло.
 Есть применение и местным работникам, их непривычным,
 Но не ленивым рукам, да и усердны они.
 Вняв незнакомым понятиям и новым словам обучившись,
 Стала богаче их речь, гордо отныне звучит.

Осмысленный труд начинает приносить первые плоды. Запросы времени находят отклик и у крестьян, сначала — окрестных, а потом и более отдаленных. Строящаяся и находящаяся «на краю» Рига как бы становится центром всей Ливонии, мощным объединяющим началом и запада и востока страны и, более, способствуя притоку людей из других стран, прежде всего немцев. Базилий Плиний очень точно почувствовал объединяющую роль этого труда, вокруг которого объединяются и самые разные люди, и сумел в своей «Одической песни» с редкой для того времени полнотой, точностью, достоверностью передать этот пафос труда, тот рост не только рижских стен, башен и храмов, но ту духовность, которая питала оптимизм всех, кто участвовал в строительстве города. И еще одна, может быть, особенно дорогая особенность этого текста — трогательная привязанность к городу, вдохновляющая автора к творчеству горячая любовь к Риге, о чем см. и ниже. Рига — общее дело, объединяющее всех и ведущее к светлому будущему, некоему прообразу земного рая, который особенно дорог тем, кто прошел сквозь столько испытаний.

Каждый находит занятие, и шум трудовой не смолкает,
 Эхом ответным летит гул из окрестных лесов,

Те из податливой глины кирпич, черепичины лепят,
 В огненной пасти Вулкан обжигом труд завершит.
 Те растворяют водою пылящую белую известь,
 Чтоб замесить из нее вязкий и плотный раствор.
 Стонут повсюду телеги под грузом каменье и бревен,
 И погоняет кнутом возчик усталых коней;
 Рядом крестьяне хлопочут и, криком себя ободряя,
 Крепкий приладив рычаг, тащат наверх валуны.
 Спорится труд, и повсюду разносится грохот рабочий,
 Жесткая дробь молотков, скрежет железной пилы.
 Попеременно вздымает топор свой отточенный плотник,
 Каждый удар по бревну ранит древесную плоть.
 Каменотес высекает из камня громаду колонны,
 Чтобы божественный храм твердо стоял на земле.
 Тот над стеной крепостную угрюмую башню возводит,
 Тот строит арочный дом, крыши хребет изогнув.
 Вскоре смыкаются стены, возносятся зоркие башни,
 Чтоб охранять от врагов дым и покой горожан.
 Тесно сомкнувшись плечами, подняв островерхие крыши
 К небу, дивятся дома гладким камням мостовых.
 Город построен, отныне он граждан берет под защиту.
 И, отраженьем своим в зеркале чистой реки
 Горд, он глядит изумленно, как шпили соборов сверкают
 И полыхают огнем медные кровли домов.
 Стало известно и церкви святейшей, что город построен,
 Ригой ее нарекли, век золотой предрекли.
 Славься, Ливонии сердце, царица с завидной судьбою,
 Ты как невеста теперь средь королевств-женихов.
 Где же одической песни начало и где продолженье,
 Разве простые слова славы достойны твоей?

Вопрос в том, достоин ли поэт восхвалять это чудо Риги, и он признается читателю —

Разум смущен и растерян, когда открывается правда,
 Что восхваленье мое — истины слабая тень.

И неизвестно, справился ли бы со своей задачей сам Вергилий, если бы он захотел прославить Ригу, город, о котором можно было сложить «не одну „Илиаду“». Мнение автора этой «Одической песни» —

Многих певцов вдохновит облик блистающий твой.
 Что соответствует правде и что подчиняется слогу,
 Выразить может в стихе только божественный дар.

И далее — несколько стихов о своем несовершенстве, об отказе от высоких претензий (*Нет, я смиренно и робко желаю строфою коснуться | Только вершины твоей*). Во всяком случае это лучше, *Чем сотрясать пустозвонством и лестью насыщенный воздух*. Поэт хочет лишь одного — не быть отвергнутым воспеваемой им Ригой —

Если ж и я, моя Рига, пою только тень твоей славы,
Не отвергай мой порыв и не гляди свысока.
Пусть лжесвидетельство сгинет, неправда меня не коснется!
Милая Рига, тебе каждое слово мое.

И далее, как бы оттягивая неминуемый переход к совсем противоположной теме, поэт еще и еще возвращает к «райскому» в Риге, в которой, как и в ее стране, все прекрасно, благодатно, как бы приготовлено для счастья:

Климат и воздух вокруг чистопрозрачен и свеж.
.....
Стобит в привычные сроки вернуться весне светозарной,
Лоно откроет земля, к свету протянет цветы.
В чащах, лугах и долинах витает дурманящий запах,
Толпы весенних цветов искрами блещут в траве.
Здесь медосладостный клевер, здесь лютик, распахнутый настежь,
Здесь колокольчик раскрыл купол причудливый свой.
К этой добыче завидной жужжащее черное войско
Трудолюбивейших пчел нетерпеливо спешит.

Но особенно подробно говорит поэт о птицах, о каждой — свое:

Средь разнолиственных веток снуют торопливые птицы,
Вьют колыбель для детей и, разливаясь, поют.
Из соловьиной породы царица среди птиц — крылатая Прокна
Носит корону свою за сладкозвучную трель.
Вот и другая пичуга в терновнике самозабвенно
Свищет, и хочется ей не уступить соловью.
Множество живности стадной пасется в зеленых долинах,
С юга вернулся журавль в сопровождении гусей.
Жаворонок в поднебесье взмывает и над бороздою
С долгою песней висит, пахарю силясь помочь.

Поэт, увлеченный темой и на минуту оставив своим вдохновением Ригу, пишет и о пахаре, неспешно шагающем по тучной земле, и о свистящем кнуте, ободряющем коня, чтобы он вырав-

нивал плуг, и об особых качествах земли, имеющей преимущества перед «жесткими германскими почвами», и о трудовых занятиях крестьян, о крестьянском годе от сева до сбора урожая (*Плодоносящая осень лицо открывает степенно*), и о розах, и о многом другом.

Но вдруг он спохватывается —

Что ж я окрест и окольно брожу? Ведь пленительный облик
Города Музу мою обворожил навсегда,
Город увлек за собою Гармонию, стала богиня
Гимны слагать красоте грозной стены крепостной.
И темно-красною медью украшенным шпилям соборов,
Что, небосвод расколов, к звездам возносятся ввысь.
Им ли отдам предпочтенье? Трудю мастеров умудренных
Или той мощи громад, что нерушима, как сталь?
Время над ними не властно, бессильна небесная кара
И, невредимы, они более века стоят.
Эта багряною медью, другая свинцом светло-серым
Блещет, угрозы ветров смехом встречают они.
Издаেকে эти башни манят моряков иноземных
И помогают найти к гавани правильный путь.
Третья высокая башня заметней других, и по шпилю,
Как путеводный маяк, в море ее узнают.

Эта собственно рижская часть особенно подробна. Поэт никак не может расстаться с ней. Он не раз возвращается к тому, о чем он уже писал, но о том же он пишет по-новому. Фрагменты городской архитектуры, легко опознаваемые сооружения, городская жизнь, городские типы, описываемые иногда не без иронии, уличные сценки — все это не только свидетельство любви автора к Городу, даже не только славословие городу, но и ценнейший материал по истории города, который, не впадая в преувеличение, во многих случаях с полным правом можно назвать уникальным. Европа в лице человека, родившегося в Померании, жителя Риги, получившего образование в той же Германии, где жили когда-то «бременцы», захватившие Ливонию, приходит в Ригу.

В связи с третьей высокой башней, равно величественной и полезной, мнение рижан не едино. Что касается мнения о ней поэта, то он готов присоединиться к Балтийскому Нереею, морскому божеству —

Вдоль побережья морского Балтийский Нерей ей подобной
Прежде нигде не видал и не сподобится впредь.
Ныне ремесленник важный, что так свысока и спесиво
Старых корит мастеров, мол, не изыщен их стиль,

Сам-то творить не способен, строенья и ломки и слабы,
 Служат игрушкою бурь и ливнеструйных дождей.
 В том ли причина упреков, что дурням незрелым на зависть
 Чудо творить на земле старым дано мастерам?
 Башня, которую славлю, вершиною градостроенья
 Зваться могла, но, увы, должен оплакать ее.
 Прежде соседние башни, смиренно главою поникнув,
 Первенство чтили ее, не затевая вражды.

Но гневный Юпитер | Возненавидел тот шпиль, тучи прон-
 зивший насквозь. | Может быть, он опасался, что дерзкий под-
 слушает речи | И разгласит на земле тайную волю богов. | Мо-
 жет, страшился, что башня окажется лестницей в небо, | Что-
 бы Гигантам помочь завоевать весь Олимп —

И приказал он Вулкану к ней вызвать огонь непомерный,
 Чтоб уничтожить, а с ней собственный страх заодно.
 Так обратил в пепелище он старого города гордость,
 Только каменье гора долго дымилась внизу.

Печаль по погибшей башне заставляет поэта вновь и вновь
 возвращаться. Визуальный образ ее был описан ранее. Но с нею
 связывается и звуковой образ — зовущий паству к службе, объе-
 диняющей ее в целое, существенно определяющий и распорядок
 дня горожан, и их настроение —

Но не забыть бы о важном сказать, о сокровище башни,
 Колокол гулкий ее город будил на заре
 Утром, когда, напрягаясь, его приводили в движенье
 Десять лихих звонарей, крыши дрожали окрест.
 Рвался испуганный воздух от звонких могучих ударов
 И в отдаленных лесах в страхе спасенья искал.
 И по сравнению с тем гулом протяжным казался беззвучным
 Тяжелодышащий гром в вареве северных туч.
 Толпы людей оглушенных по улицам шли как в дурмане,
 Ныне тот колокол нем, вырван могучий язык.
 В небо взметнувшимся шпилям достойной опорой стали
 Гордой осанкой своей скаты сверкающих крыш,
 Что распростерлись привольно над дугами стен камнебитных.
 Встал этот каменный свод тверже скалы на земле.

Звуковая тема «Одической песни» продолжается, но извне она
 вводится внутрь храма —

Дверью двустворчатой настезь торжественно храмы встречают
 Паству, что рано с утра к богослуженью спешит.
 Сквозь разноцветные окна витражные пурпуром льется
 Свет на изящество стен и благолепье полов.
 Держат прямые колонны из твердого дерева кресла,
 Часть для девиц и для дам, часть для достойных мужей.
 И темно-желтым металлом мерцает алтарь в углубленье,
 Утварь святая горит золотом и серебром.
 В пурпурной и златотканой одежде выходит священник
 И по канонам своим строгую службу ведет.
 Музыкой многоголосой разбужен орган, музыкантов
 Пальцы бегут, и в ответ шумно вздыхают меха.
 В строгом порядке теснятся органные трубы, их тело —
 Сплав серебра и свинца равновеликой длины.
 Часть их подобна болотным тростинкам со стеблем,
 И проникает с трудом воздух сквозь узкую щель.
 Этот пронзительный голос и мелкие трели доступны
 Тонкому горлышку птах разве что ранней весной.
 Часть — усредненного веса, подобие ветки древесной,
 Звонкий и режущий звук напоминает трубы
 Ратной тревожащий голос при вражьем внезапном вторжении,
 Он созывает борцов и ободряет в бою.
 Часть толщиною раздутой сравнима с бревном или бочкой,
 Через разинутый рот рокот глухой издает.
 Будто то бык разъяренный ревет голосищем утробным,
 Гневом своим ослеплен, мчит и топчет поля.
 Или еще для сравненья припомню обтянутый кожей
 Бычий большой барабан, гулом тревожащий слух.
 Речь о подробном и частном наскучила вам? Сколько в мире
 Вздора и прочих вещей, чтоб говорить без конца.

Конечно, слушать столь подробный рассказ, в котором и об-
 щая картина, и мельчайшие детали, и свет, и цвет, и звуки в сво-
 ей совокупности как бы вводят и самого читателя в храм, не мо-
 жет наскучить. Да и сам рассказчик пока не может выйти (и не
 хочет!) из этого мощного потока воспоминания, повествования,
 переживания. И он, хотя и более кратко, но не с меньшей заинте-
 ресованностью спешит обозначить то в Риге, что собственно и
 формирует в основном благословенный «рижский космос» — спе-
 шит, потому что не в силах миновать ни заново освященный собор
 святого Яниса (Иоанна), с его новым убранством, обновленным
 сверкающим алтарем, множеством стройных колонн, держащих
 узорчатый свод, ни невысокой, но благородной формой башни;
 ни курии («где обитает сама справедливость»), выходящей на

площадь, ни дворца, ни выстроенного рядом портика, ни просторного здания школы, радующего око и сердце, «где, набираясь ума, юность науки грызет», ни ратуши с ее острой крышей, видной со всех сторон:

Если потребует случай и в том интерес государства,
То должностное лицо здесь созывает синод,
Если ж богатая свадьба иль гостей созывают на тризну,
Здесь накрывают столы и музыкантов зовут.
Если же юношам время идти на военную службу,
Здесь поспешают вином кубок прощальный налить.
Негоциант осторожный сюда вызывает партнера,
Чтобы один на один сделку свою заключить.

Не обойдены в этом синтетическом описании Риги ни приют для больных, опекаемый городской властью, ни дома состоятельных граждан (*Как не восславить уют, гостеприимство, очаг?*), ни вал, который для надежности пуцей связующим сцеплен составом).

Поэт не может удержаться, чтобы не показать читателю один из таких богатых и благоустроенных домов:

Дóма фасад благородный с высокими окнами держит
Верхний этаж, где полны склады тяжелым зерном.
Гостя встречают в передней собрания мраморных статуй,
Здесь же хозяйской четы кресла со спинкой резной,
Дальше богатая роспись на стенах просторной гостиной,
Пламенем темным горит медь и столовый фарфор.
Перед крыльцом огражденный двор внутренний, а за оградой
Лавочки жмутся к домам, ловкий торговец горазд
Выложить на обозренье прохожих товар немудреный.

И наконец —

Есть и такие дома, кои могу я сравнить,
Не отступая от правды, с огромным дворцом королевским.
С крепостью, что для себя военачальник возвел.

Рига — совершенно особый город, и другие не выдерживают с ним сравнения —

Может, воспеть и восславить булыжные пестрые камни,
Улиц мощеных ковер и перекрестков наряд?
Мало ли улиц широких в других поселеньях, однако
Сделаешь в сторону шаг — тотчас провалишься в грязь.

Или же путника ноздри забьет тошнотворным зловоньем,
Или же в едкой грязи обувь страдает его.
Нет, в преступленье подобном наш город винить невозможно,
Если случайно кому здесь побывать довелось.
Не наживется башмачник, увы, пешеход беззаботный,
Новую обувь надев — в новой вернется домой.

Но безопасность от грязи и зловонья — это еще не главное.
Главное — это защита города и горожан от внешнего врага, и она, судя по описанию, надежна:

Город, вместивший жилища, стеной крепостной опоясан,
Башни, пятнадцать числом, гордо стоят на часах.
Столько ж двустворчатых крепких ворот, оснащенных железной
Толстой решеткой, она ужас внушает врагам.
В непробиваемых стенах зияют проемы сквозные,
В множество грозных бойниц жерла орудий глядят
И с нависающих башен зловеще следят за округой,
Их немигающий взор кровь у врагов леденит.

Описание защитных укреплений доставляет поэту особенное удовлетворение, более того, гордость — *Если б, о Рим, ты построил подобно свои укрепления, | Ты избежать бы сумел страшных разоров и бед.* Конечно, нет таких стен, которые нельзя было бы преодолеть или разрушить. И рижанам стены отнюдь не всегда помогали. Но то, что защитные сооружения были образцовыми и с точки зрения фортификации, и с собственно архитектурной точки зрения, и в художественно-эстетическом отношении, не вызывает сомнения. Остатки этих укреплений и сейчас остаются украшением Риги, старого города.

Сводчатые подземелья и серой и порохом пахнут,
Только по тайным ходам можно проникнуть сюда.
Воспламенившийся порох толкает ядро, и, вращаясь,
С грохотом страшным оно, сея гибель, летит.
А на свободном пространстве из серого дикого камня
Выступы возведены для обороны ворот.
Город, где для обороны свой вал возвели горожане,
С этой защитой двойной как за широкой спиной.
Все, что ни шлет неприятель на город — и копы, и ядра,
Все, что направлено в цель, вал отражает двойной.

Крепость и в мирное время покой горожан охраняет,
А лихолетье грядет — их от врага защитит.

Можно и с горным отрогом сравнить этот каменный пояс,
 Чей неподвижный хребет густо травкою порос.
 Как золотая оправа вокруг драгоценного камня
 Крепко сжимает алмаз, оберегая его,
 Так этот вал неприступный, где вражья нога не ступала,
 Город в кольцо заключив, ночью и днем стережет.

Захваченный темой неприступности Риги, автор не спешит
 окончить свой рассказ о рижской фортификации, вводя все новые
 и новые детали, воображая ситуацию осады и приступа города, об-
 стрел его над стенами, и, наконец, сообщая, что и против этого по-
 следнего у рижан есть свое средство защиты, забыв при этом, что
 город можно принудить к сдаче не только военными средствами.

Там над колесным устройством метательной страшной машины
 Смертоубийственный зев виден у самой стены.
 В тайных складских подземельях хранится оружия столько,
 Что если б и захотел, стражник не смог сосчитать.
 Часть смертоносных орудий — с железным отверстием узким.
 К дулу уходит заряд по нарезному стволу.
 Часть — широко разевает огромные черные пасти,
 Плющит тяжелая медь даже железную ось.
 Если огонь подпалит набитое порохом брюхо,
 Вытошнит пушка снаряд из громого нутра,
 Вздригнет земля, содрогнется весь город и стены застонут,
 И задохнется звезда в черном смердящем дыму.
 Грозен снаряд тот железный, со свистом пронзающий воздух
 И торопящийся вниз с невероятных высот,
 Где в смертоносном движении он все по пути сокрушает,
 Прежде чем вдруг прекратить свой обезумевший бег.
 Если ж во вражеский корпус врежется с диким шипеньем,
 То никого на пути не оставляет в живых ¹².

.....
 Часть припасенных орудий стволами направлены в небо,
 Сгустки огня изрыгнув, город способны зажечь.
 Но и валы крепостные порою весьма уязвимы,
 Для безопасности им необходима вода.
 Там, где вечернее солнце сияньем нисходит на город,
 Даугава бег свой вершит прочь от с а р м а т с к и х земель ¹³
 И как помощников верных содержит ручьи и протоки,
 Воду вливает в рукав, из рукава и берет.
 Ров наполняет и воду хранит про запас подземелье,
 Чтобы врагов удержать, если приблизятся вновь.

И, как бы утомившись «военно-фортификационной» темой,
 поэт отдается другой своей излюбленной теме, благо что природа

тут же под боком, почти по окружности стен и городских укреп-
 лений. Вода особенно привлекает Базилия Плиния —

К заводям мелким на нерест являются полчища рыбы,
 В чистой проточной воде свадебный танец кипит.
 Лебедь скользит белоснежный по гладкой спине водоема,
 И лебедята гурьбой следом потешно плывут.
 Зеленокудрые кроны венчают откосы и берег,
 Под шелестящей листвою толпы людские текут.
 Путь замыкает окружность, и так повелось — горожане,
 Не убыстряя шагов, город обходят кругом.

До того как поэт коснется страшной трагедии опустошения
 Ливонии «московитами», от которой страну не смогла защитить
 и Рига (единственно от нее могла бы исходить помощь), трагедии,
 о которой ему мучительно больно говорить (эта трагедия еще не
 пережита полностью, и живая память о «московском» аде не-
 отступно дежурит при поэте), он как бы в последний раз хочет
 обернуться и посмотреть на любимый им город, которому он весь
 предан и который для него единое целое — от шпилей храмов до под-
 земных защитных окружений, от толп горожан до полчища рыб, до
 гурьбы лебедят, охраняемых лебедем. И единственное, что поэт мо-
 жет сделать для города, — прославить то лучшее, что в нем есть:

Непобедимая крепость, тебя моя Талия вспомнит,
 Чтобы прославить в стихах лучшую города часть.
 Ты, со стеною высокой, валами и гордостью башен,
 Бодрствующий и в ночи самоотверженный страж.
 Ты дружелюбно зришь на город, как будто бы сбоку,
 Не выдавая себя, ты охраняешь его.
 Рига, никто не посмеет ни в славе твоей усомниться,
 Ни посягнуть на твою крепость во веки веков.
 Ты неприступной славешь, и об этом премного наслышан
 Всякий пришелец, кого случай сюда занесет.
 Много таких укреплений, таких городов, что готовы
 Славу присвоить себе и примечательность, но —
 Щит и хранитель Европы от роя неистовых турок —
 Вена; такой рождена, впредь таковою и быть.

Кто от кого защита и защитник, а —

От москвитов коварных защитник единственный — Рига,
 Что для Европы — второй ключ и железный замок.
 О москалях вспоминаю, и вмиг истекающей кровью
 Образ отчизны моей перед глазами встает.

Что пережить довелось ей, когда в достижении цели
 Жестокосердый тиран жертвою выбрал ее.
 Можно сказать несомненно, что зверства его беспредельны,
 Видно, Мегера его и породила на свет.
 Нет и не будет на свете коварней и злее тирана,
 Кто для забавы своей мучил людей и казнил,
 Им предпочтенные казни жестокими были настолько,
 Что поразились б тому Бусирис и Фаларис.
 Как повествует преданье, злодей заточал человека
 В медном быке и потом в пламени жарил живьем.
 Но по сравнению с Иваном московским, владыкою грозным,
 Баньки прохладной творцом выдумщик этот слышет.
 В мрачных цепях Радаманта не мучат так грешников души
 И не безумствуют так даже на Страшном суде.
 Тот был преступный наставник, кто пестовал в детстве владыку,
 И надоумил принять звероподобный тот гнев.
 Но, утвердившись на троне, воспитанник двинулся дальше
 И обнаружил, злодей, изобретательный ум.
 Сам изобрел, кровопийца, ужасные способы пыток
 И в мастерстве истязать сам превзошел палача.
 Дерит был той первою жертвой, последовал Пяру и Цесис,
 Кто испытал на себе жестокосердье царя.
 Эти достойные грады свидетели гнева сарматской
 Злобной гиены, к тому ж первые жертвы ее.
 Вскоре кровавые банды Ливонию заполонили,
 Там, где прошел лиходея, трупы устлали поля.
 Рига еще неприступна, еще не успела оплакать
 Бедных сестер, но свои вновь укрепляет валы.
 Жадным пылающим взором ее пожирает Харибда
 Скифская, издалека пасть, словно бездну, раскрыв.
 Холм возвышается рядом сродни наблюдательной башне,
 Рига отсюда видна — как на ладони внизу.
 Царь на вершину взобрался и мерит презрительным взглядом
 Стен крепостных высоту, свой предвкушая успех.
 Остолбенев в изумленье, глядит он на крепкие стены,
 Грозные башни узрев, долго не верит глазам.
 Он поспешает к подножью, хрипит и трясет головою
 В гневе; угрозы его город с презреньем отверг.
 Схож с матерым волчищем: на горной тропе притаившись,
 Жадно с вершины глядит он на беспечных овец.
 Миг — он готов к нападению, но вдруг замечает, что стадо
 Сильные злобные псы да пастухи стерегут.
 Тут он пускается в бегство, в безумном испуге, поджавши
 Хвост, и в укрытие спешит, к логову в ближнем лесу.

Слава Тебе, всемогущий Господь, ты от скифского волка
 Город помог защитить и горожан уберег.
 Что укрепленная крепость без обороняющей длани?
 Что твердый камень валов против железа войны?
 Но и тебе, несравненный, о Стефан, зачтется деянье,
 Доблесть и слава твоя будут у всех на устах.
 Ты, справедливый отмститель, не дал огнедышащей пасти
 Гидры наш дом поглотить, ты нас от гибели спас,
 Бросившись в битву бесстрашно с нашествием бешеных вепрей,
 Чтоб не топтали они тучных ливонских полей.
 И оттого, что Церера лелеет посевы, и сытый
 Мир возвращал в города, и безопасно судам
 Морем идти за товаром, от нашей отчизны спасенной,
 Храбрый властитель, тебе мы поклониться должны¹⁴.

И снова о Риге, снова призыв к Музе —

Но, воспарившая Муза, куда ты? Все в небо и в небо,
 Время назад повернуть крылья своих парусов.

Муза, внявшая этому гласу, отозвалась новым славословием Риге, см. выше.

Как известно, Базилию Плинию свойственны были преувеличения. Красота Ливонской земли и особенно достоинства Риги описываются не только с восторженной любовью, но, несомненно, с преувеличениями, которые Гвидо Страубе называет «просто-таки фантастическими», подчеркивая, однако, что эти преувеличения относятся особенно к описанию природы. Преувеличения преувеличениями, но тщетно было бы видеть в них ошибку в оценке реальной Риги и тем более необъективность. Несомненно, перед нами такие «преувеличения» — прием, важный элемент поэтики, выражающий субъективное отношение к городу, свою личную позицию. Тем не менее возникает вопрос — коль скоро поэту свойственно такое изменение масштабов в рисуемой им картине по сравнению с реальностью, то нет ли такого же преувеличения, но в сторону ухудшения, когда поэт пишет о царе Иване Грозном, о его воинстве, о жестокостях и опустошении страны? Несомненно, в «московитском» тексте «Одической песни» известная гиперболизация зла есть, хотя можно думать, что это скорее некоторая его мифологизация, естественная, когда описывается чужое и приносящее горе, и, пожалуй, тоже относящаяся к репертуару поэтических приемов.

И тем не менее всему есть границы. Слово автора в этом фрагменте текста верно и справедливо: он умеет различать масштаб зла в разных его проявлениях. «Бременцы» тоже принесли зло, и именно они покорили Ливонскую землю, а жителям Ливонии принесли большое горе. Но между немецким воинством, его вождами и духовными наставниками и русским («сарматским», «скифским») воинством и Иваном Грозным — большая разница. И дело не только в том, что первым сопутствовал успех, а последним — после ряда побед — поражение и бегство из ими разоренной и опустошенной страны. Главное различие совсем в другом. Оно в целях, причинах, характере и условиях, связанных с вторжением в Ливонию как с Запада, так и с Востока.

Конечно, первый корабль бременцев, вошедший в устье Даугавы, оказался здесь неслучайно. Объем информации в Германии второй половины XII в. относительно земель на востоке Балтики был достаточен, чтобы принять решение о первой (строго говоря, неизвестно, была ли она первой) экспедиции. Конечно, немцы искали своей выгоды и догадывались, что игра должна стоить свеч. Надо полагать, что пока немецкий корабль бороздил просторы Балтики, слухи о чаемой стране бежали впереди корабля и круг знаний о конечном пункте экспедиции расширялся. Уже первая экспедиция имела возможность оценить ситуацию — страна привлекательна во многих отношениях и отнюдь не только из-за меда и воска, население редкое, мирное, доверчивое и легко располагаемое к «добрым» пришельцам подарками и мирным же поведением бременцев. Конечно, мысль о выгоде поддерживать торговые связи с этой землей возникла сразу, как, видимо, и мысль, что проще и полезнее сделать эту землю своей — то есть «цивилизовать» ее, установить закон, распространить христианскую религию, освоить природные богатства края. Возможно, они считали, что и жителям Ливонии это будет выгодно и они легко согласятся на их новую жизнь. Но народная психея не была учтена немцами, народы Ливонии сопротивлялись всеми возможными средствами и, конечно, «не по правилам». Вооруженные конфликты стали неизбежными. «Если эти люди не понимают своей выгоды, тем хуже для них», — так приблизительно полагали пришельцы. Люди, покинувшие собственную страну и попавшие в чужую, нередко позволяют себе многое из того, что было совершенно исключено в своей стране. Несомненно, было и подавление недовольства, и вооруженные акции, и разного рода наказания. Одним словом, без преступлений не обошлось. А где преступление, там и вина и виновные, и забы-

вать об этом не сто́ит, особенно в свете недавних опытов. Конечно, говорили иными словами об исторической необходимости, о том, что будущее все спит и всех оправдает и т. п., и не знали или не хотели знать, что есть нечто более высокое, помнящее о всех преступлениях и преступлениях, даже если совершенных во имя некоего блага.

И все-таки успехи цивилизации были и довольно быстрыми, и довольно значительными. Рига, торговля и ремесло, связи с Западной Европой и Скандинавией, договоры со Смоленском, рост духовной культуры, начало книгопечатания и первые книги на латышском языке, выдающаяся роль немцев в сохранении и развитии латышской культуры, вовлечение в нее природных латышей — все это в сочетании с законом, правом и правилами, регулирующими и контролирующими общественную жизнь, собственно, и составляет процесс цивилизации, в данном случае тернистый путь истории, плоды которого, при всей горечи пути, оказались и сладкими и богатыми, и внушающими надежды на еще более блистательную перспективу. 800-летний юбилей Риги дает повод думать о будущем Риги, Латвии, латышской культуры.

И еще одно соображение. Овладев Ливонией, немцы не жаждали крови, не упивались духом насилия и карали, как правило, тех, кто стихийно, нередко вооруженно выступал против немецкой, орденской власти, нарушал закон и его конкретные установления. Конечно, жаль, что в Ливонии закон ставился выше человека или, вернее, что он не был в достаточной степени ориентирован на местных жителей, живших по иным законам и правилам и имевшим свои, во многом иные, представления о том, какой должна быть жизнь и каким закон, ею управляющий.

Совсем иная ситуация с теми войнами, которые вели русские цари в Прибалтике, прежде всего в Ливонии. Жестокость, проявляемая ими, была не только чрезмерной, но нередко неподдающейся воображению. Насилию подвергалось и местное мирное население — от массовых убийств до депортации мирного населения в Россию. Не приходится уже говорить и о полном произволе и «русском» его размахе. Места закону, праву, правилам не находилось. Ни о какой хоть и насильственной, но все-таки цивилизаторской миссии речи не шло. Также и о совести, снисхождении, милости или хотя бы о соразмерности вины и наказания. Историческая память народов Прибалтики живо хранит события прошлых веков — и непосредственно, и/или на уровне отношений к восточному соседу, передававшихся из поколения в поколение. Эта разделенность в духе и в идеалах — явление, которое в начав-

шемся веке нетерпимо. К сожалению, русский человек чаще всего даже и не знает о том грехе, который обременяет уже много веков Россию. Где уж тут говорить о покаянии, просить прощения!

Но, может быть, стоит вспомнить, как крупнейшие русские историки прошлого, люди высокой честности, ответственности и чувства долга, описывали те события, из которых здесь, в этой статье, говорится лишь об одном. Слова *опустошение, разгром, жестокость, надругательство, ошибочные шаги* и т. п. часто присутствуют именно при описаниях этих событий. Лишь первые из попавшихся примеров — «Болезнь в Ливонской рати. Россияне опустошают Ливонию» (Н. М. Карамзин. «История государства Российского», т. VI, гл. VI; тут же о насильственном захвате ганзейских купцов из разных городов Германии в Новгороде — «Запечатали Немецкие гостинные дворы, лавки и божницу; отняли и послали в Москву все товары, ценою на миллион гульденов; заключили несчастных в тяжелые оковы и в душные темницы. Весть о сем бедственном случае произвела тревогу во всей Германии. Давно не бывало подобного»); — «Сей Московский Воевода вместе с Князем Пенком опустошил все места вокруг Дерпта, Нейгаузена, Мариенбурга, умертвив или взяв в плен около 40 000 человек» (Там же); — «...Воеводы [...] были только в пятидесяти верстах от Риги, и в конце Февраля возвратились к Иванюгороду с толпами пленников, с обозами богатой добычи, умертвив множество людей. Немецкие Историки говорят с ужасом о свирепости Россиян, жалуясь особенно на шайки так называемых охотников, Новгородских и Псковских, которые, видя Ливонию беззащитною, везде опустошали ее селения, жестокостию превосходя самих Татар и Черкесов, бывших в сем войске. Россияне, посланные не для завоевания, а единственно для разорения земли, думали, что они исполняют долг свой, делая ей как можно более зла» (Там же, т. VIII, гл. V); — «Между тем Ливония пылала. [...] Весною Россияне опять ходили из Дерпта в Эстонию; выманили немцев из Верпеля и засадою истребили всех до одного человека; а так называемые сторонники Псковские, или вольница, уже не находя ничего в Ливонских селах, искали земледельцев в лесах, и толпами гнали их для продажи в Россию» (Там же); — «Несмотря на упорное сопротивление шведского гарнизона, русские ворвались в город и произвели в нем страшную резню без пощады женщинам и детям» (С. М. Соловьев. «История России с древнейших времен», т. 15, гл. 1) и т. п.

Блок в «Скифах» (30 января 1918 г.) призывал — в последний раз — опомниться и прийти «на братский пир труда и мира», а не

то — *Перед Европою пригожей | Расступимся! Мы обернемся к вам | Своею азиатской рожей!* Но в Ливонии XVI в. уже была возможность с ней познакомиться.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Bazilija Plīnija slavas dziesma Rīgai 1595 // Latvijas kultūras fonds Jumava. Rīga, 1997. К сожалению, в тексте перевода немало неточностей, а иногда и ошибок (во всяком случае существенно больше, чем в латышском переводе). Так, уже в начале дважды говорится о «кастильском» источнике, что повторяется и далее, вместо кастальского. Едва ли *ferox Ister* нужно переводить как «своенравная Истра» (несмотря на *neganta Istra* в латышском переводе), а Даугаву как Дюна. Более чем сомнителен дважды упоминаемый Аpell вместо Аpellеса и т. п., чтобы не умножать примеров такого рода.
- 2 Ср.: NOBILIBVS, AMPLISSIMIS, | OMNIVMQUE VIRTUTUM, ERUDITIO- | nis & prudentiae ornamentis conspicuis virtis, D. Nicolao Ekio Burgrabio [...] | Reipublicae Rigensis, | Dominis ac Maecenatibus suis obseruanter colendis. После чего следует стихотворное посвящение — Когда б, услышав гимн пиэрийских муз | Добро и милость вдруг не явили б вы, | Судьбовершители и стражи | Истин священных, мои патроны, | То мне пришлось бы толпы словес призвать | От Дельф премудрых, где Аполлон царит — | Непобедимый стреловец, | Чтоб заслужил я вниманье ваше | И благосклонность к Талии, что вела | Меня тропкою: все же не смею я | Несправедливости дать волю, | Вам не поверив, хвалу отвергнуть, | Что так безмерна: песнь оправданье мне. | Ее кастальский светлый источник пел, | Когда душа свой труд вершила | И отворилась для откровенья. | Пусть в благодарности ода звучит моя! | Я вам вручаю свой скорписный гимн, | Творение ночей бессонных. | Впредь же надеюсь на лучший опыт. С глубоким почтением Базилий Плиний.
- 3 Базилием Плинием, помимо «Одической песни» («Encomium...»), в 1597 г. была написана «Oda funebris in obitu nob. prudentiae ceterarumque virtutum laude praestantissimorum virorum... senatorum inclitae Reipub. Rigensis», в 1598 — «Carmen de utilitatum, e contemplationae naturae humanae in omne vitae genus promanentium, venatura», в 1599 — «Carmen de colorum natura et familia», в 1600 — «Poema de voluptate et dolore», в 1603 — «De magnet», «De venenis, et venenata...», «De ventis», в 1605 — «Victoria, quam iuvante Deo optimo maximo Sigismundi III, regis Poloniae et Sueciae exercitus adversus Carolum Sudermanniae ducem. Riga secunda obsidione soluta, obtinuit».
- 4 Ср. известный вид Риги со стороны Даугавы — гравюра из «Космографии» Себастьяна Мюнстера (1548) и то же, но веком позднее (1650), — рисунок неизвестного художника, к сожалению, не сохранившийся и известный по копии с подлинника, сделанной во второй половине XVIII в.
- 5 Поведение местных жителей-крестьян при приближении к ним вооруженных людей вызывает у Базилия Плиния (как и в ряде других случаев) развернутое сравнение, весьма искусное и в известном смысле самодостаточное:

Так же паук поступает, когда вместо лакомой мухи
Шершень коварный шуршит в тонкой паучьей сети,
Но, предвкушая добычу, паук, только ноги мелькают,
Голодом вечно томим, мчит, надеясь на пир.

Вдруг ослепление проходит, он видит опасного шершня,
 Тот изготовился в бой, вот и конец пауку,
 И со всей мочи в испуге бедняга спасается бегством,
 Прячется в нору свою, чтоб затаиться и ждать
 И наблюдать из укрытия, как страшный и мстительный шершень
 Рвет его тонкую сеть и разрушает вконец.

- 6 Вероятно, не столько посмелее, сколько поумнее, поопытнее, лучше знающий человеческую натуру, но и он трепещет от страха. Этот отказ от изоляции, выход из хижин вовне, конечно, резко увеличивает опасность, но иногда именно такие ходы и оказываются спасительными.
- 7 Роль воска в торговле с Германией отмечена и в дайнах. Ср.: *Bij man viena sila bite, | Kā telite pirmu pienu; | Mucām medu Rīgā vedu, | Kuģēt vasku s Vāc zemē* «Была у меня одна лесная пчела, | Как телка с первым молоком; | Бочками возил мед в Ригу, | Кораблями — воск в Неметчину» (LD 3027).
- 8 И тут снова развернутое сравнение из области природы и хозяйственной практики крестьянина —
- [...] Ведь жаждет свободы и птица,
 Ласточка бьется в сетях, чтоб из ловушки уйти,
 Крепко впивается клювом и ранит ладонь птицелова,
 Криком пытаюсь сломать прутья своей западни.
 Бык же разгневанный страшен, обидчика валит на землю,
 Если ударит кнутом, рогом пронзает насквозь.
 Даже баран низкорослый, и тот не спускает обиды,
 Только рогатого тронь, бросится он на врага.
- 9 И опять сравнение из жизни животных с оценкой — *Лев, что в пустыне ливийской в угоду пустому желудку | К стаду крадется тайком, впрямь милосерднее их.*
- 10 Еще одно излюбленное Базилием Плинием сравнение в том же духе.
- 11 Поражение не означало полной сдачи на милость врагу, но сопротивление — помимо открытых выступлений — облекалось и в формы саботажа, ограниченного неповиновения, хитрости, обманов и т. п., что сыграло печальную роль в христианизации страны и отчасти в устойчивости реликтов язычества. Достаточно заглянуть в «Хронику Ливонии» Генриха Латыша, чтобы убедиться в том, что эти формы сопротивления осложняли путь к той цивилизации, которую насаждали завоеватели в Ливонии, и к христианству, сменявшему языческие культы. И новые формы цивилизации и христианство стояли того, чтобы, потерпев поражение, все-таки принять их формы хозяйствования, программы развития, инновации в области культуры.
- 12 С характерным весьма выразительным сравнением смертоносного снаряда с вепрем, преследуемым гончими, — *Так, оглушенный погоней, искусанный гончими псами, | Треплет в безумии вебрь золото спелых хлебов.*
- 13 Упоминание сарматских земель предвещает переход к «московской» теме в предвидении того, что «московиты» снова смогут оказаться под стенами старой Риги.
- 14 Приведенный фрагмент («московитский» текст «Одической песни Риге») — перевод оригинала. Но перевод есть перевод, даже если он хороший. Но «Одическая песня», кроме того — художественное произведение, с ко-

торым, к счастью, связана в той или иной степени присутствующая в нем субъективность. Требование, чтобы в таком тексте кроме субъективности присутствовала бы и объективность, не всегда возможно, да и не всегда оправдано. Сказанное относится не только к переводу, но и к самой «Одической песни», т. е. к оригиналу, всегда, независимо от обстоятельств, имеющему первенство перед вторичными его отражениями, в частности, и переводами. Как бы то ни было, «Одическая песнь» является и историческим источником, и источником сведений о культурном состоянии латышского и немецкого общества в Латвии, прежде всего в Риге, и источником, отражающим определенную стадию в процессе самопознания, уяснения своего места в тогдашнем «ливонском» этноязыковом и социально-экономическом обществе, осознания ключевой роли Риги и ее перспектив.

Поскольку в России никогда не публиковался оригинальный (латинский) текст «Одической песни городу Риге, столице Ливонии», ниже уместно привести с некоторыми купюрами ее «московитский» текст (соблюдая некоторые особенности графики оригинала) —

Riga sed aduersus quia propugnacula Moschum,
 Sufficit, Europæ hæc altera clauis erit.
 Admonitu Moschi horresco, mentemq; subintrat,
 Afflictæ patriæ tristis imago meæ,
 Quæ fuit illius cum præda tyrannidis esset,
 Afflicta, & miseris dilacerata modis.
 Tartaræ soboles erat indubitata Megæræ
 Basilides animo belua dira truci.
 Non fuit in toto crudelior orbe Tyrannus,
 Supplicijs homines tollere ludus erat,
 Supplicijs quæ Busiridem Siculumq; tyrannum,
 Per quam clementes, dira fuisse probant
 Inclusos homines Phalaris crudelis ahenò
 Dicitur in flammis, excruciasse, boui.
 Ast hæc Basilidis rigidis collata fuerunt,
 Balnea, tormentis feruidiora parum,
 Non sic excruciat stygio Rhadamantus in antro
 Sacrilegos manes, supplicijsq; furit
 Illo sæuitiam sub præceptore ferinam,
 Imbibit hanc, infans cuius alumnus erat,
 Sed princeps factus superat feritate magistrum,
 Ingenio scelerum, promptus ad omne genus:
 Et tormentorum præcepta nouasq; figuras
 Exemplis monstrat constituitq; feris.
 Infelix testis Derptum, Parnouia testis
 Testis VVenda feris dilaniata modis.
 Hæ rabiem primæ tulerunt crudelis Hiænæ
 Sarmaticæ, indomitam præcipitemq; nimis.
 Iamq; à sanguineis vastata Liouonia turmis
 Tota fere squalet foeda cadaueribus.
 Restat Riga, gemitq; suarum fata sororum,
 Tristia, præsidij instruiturq; nouis.
 Huic inhiat Schyticæ quoq; non satiata charybdis.
 Faucis & immanis dira vorago gulæ.

Mons est pinifero se vertice nubibus æquans,
 De cuius speculâ Riga videnda datur.
 Hunc ipse ascensu superat Basiliscus & vrbis
 Luminibus toruis mœnia celsa videt.
 Obstupuit cernens munitos aggere muros
 Turribus, & celsis terrificosq; minis,
 Descendit, quassatq; caput, fremituq; potentes
 Indicat hanc vires spernere posse suas.
 Ceu lupus insidians montis speculatur ab alto
 Vertice lanigeras lata per arua greges.
 Impetus est illic, sed custodire molossos
 Vt videt hoc validos, dat sua terga fugæ,
 Sub ventrem condit caudam, colloq; remisso
 Confusus nemorum lustra propinqua petit.
 Gratia sit tibi summe Deus quod mœnia nostræ
 Vrbis ab hoc Schytico tuta fuere lupo,
 Te sine protectore iuuat quid inutile vallum?
 Mœnia fulmineis quid fremebunda tubis?
 Hinc tibi debetur, Stepha ne ô Rex inclyte laudis
 Elogium, & meritis gratia digna tuis.

В 1911 г. в статье о детских журналах К. И. Чуковский писал: «Вспоминная, например, с умилением „взятие Риги“, зачем оно [„Задумчивое слово“. — В. Т.] рассказывает детям, что осада этого города «стоила русским войскам „10 тысяч человек“, а неприятелям „60 или 70 тысяч человек“ и что когда „истомленные продолжительной осадой, болезнями и лишениями в пище и одежде, разрушительной бомбардировкой, рижане наконец сдались“, — то „радостно отозвалась рижская победа во всех концах русской земли“? — 80 тысяч трупов и радость? — изумится каждый ребенок. — Болезни, голод, холод, убийства — и радость?».

С. И. РЫЖАКОВА

«ВОКРУГ ПОВСЮДУ ПЕСЧАНЫЕ ГОРЫ, САМА РИГА В ВОДЕ» (РИГА: ГОРОД И МИФ)

Семиотика города — давний и интересный предмет исследования, к которому обращаются археологи и этнографы, искусствоведы и литературоведы¹. Все города имеют нечто общее. Это кварталы ремесленников, место общественных собраний, торговая площадь, нередко — культовый центр, замок властелина. Однако всякий город уникален благодаря именно ему присущим сочетанию природного и культурного, способам освоения ландшафта, архитектуре, устройству общественной жизни, традициям, легендам и преданиям, истории, биографии своих обитателей.

Города в представлениях латышей и литовцев можно поделить на два типа. Одни воспринимались как исконные, свои, связанные с местными аристократическими родами. В этих городах имеются древние священные места, жертвенники; известны легенды и предания о происхождении таких городов. Например, одним из таких городов является Вильнюс. В Латвии это, прежде всего, не существующие по сей день города, но исследуемые археологами городища — Кокнесе, Лиелварде, Ерсика, Арайши [Apals, Zelmenis 1998; Blese 1998]. С ними связываются и новые этнические мифы, появившиеся в эпоху национально-культурного возрождения балтийских народов XIX–XX вв.

Другие города (в Латвии таких много) — и не только их постройки, но и ландшафтная, природная структура — оказываются вовсе не эволюцией «своего», но результатом противостояния «своих» и «чужих», следствием хитрости, магических приемов чужаков. Прежде всего, это города и укрепления, основанные Немецким орденом. Это города, где полноправными жителями на протяжении долгого времени были почти исключительно немцы, что оказало существенное влияние на формирование образа города в народном мировоззрении. Отношение латышей к городам как к местам обитания «чужих» отражено в различных жанрах

¹ О городах и связанных с ними мифах существует большая литература. Один из интересных и плодотворных подходов представлен в работах В. Н. Топорова, описавшего мифологию и физиологию многих восточноевропейских городов — Киева, Кракова, Вильнюса, Москвы, Петербурга.

латышского фольклора. Для освоения латышами многих городов, для включения их в «свой» культурный локус, для «летонизации» городов Латвии потребовалось немало времени и усилий (с этим были связаны значительные социальные перемены конца XIX — первой половины XX в.).

Одним из ярких примеров подобного города — места, где обитают «чужие», но где происходят постоянные контакты, и оно постепенно включается в категорию «своего», является Рига, к которой мы и обратимся.

Как и Рим, Ригу можно назвать «вечным городом», т. к. они оба сложились естественно из уже существовавших поселений: Рим — на холмах, Рига — на островах Даугавы и в прибрежной части суши. Оба города имеют исторические «даты основания»: Рим — 753 г. до н. э., Рига — 1201 г. Известны и имена их основателей: легендарных Ромула и Рема — в одном случае, и епископа Альберта — в другом².

Древнейший период, предшествовавший формированию Риги как средневекового города, почти полностью исчез из народной памяти. Археологические исследования и главным образом результаты работ 1970–1990-х гг. восстанавливают историческую картину, предшествовавшую 1201 г.

Однако примечательно, что в текстах некоторых латышских преданий содержится одно вполне достоверное известие о предистории Риги. Говорится, что первоначально Рига находилась примерно в сорока километрах выше по Даугаве, на Кентских горах — в районе Икшкиле, или Огре. Вокруг же простиралось «большое море»; в нем эта древняя Рига во время наводнения утонула [LFK 1041, 516; 937, 33; 1041, 750]. Предание гласит: «Около Огре находится гора Кентас с тремя холмами. Говорят, что там утонула настоящая Рига, а холмы эти — корабельные мачты. Когда новая Рига будет готова, тогда утонувшая поднимется, а сегодняшняя утонет» [LFK 1850, 7069]; «В древности Рига была там, где сейчас Кентские горы в Икшкиле. Некая старушка восстала из мертвых и произнесла: „Рига тонет, Рига горит!“ Через сто лет Рига действительно утонула» [LFK 17, 22949].

Интересно, что в этих преданиях описывается реальная картина древней Риги во время второй стадии Балтийского леднико-

² Подобные символы обычно возникают при необходимости обосновать особое, благородное происхождение города или для целенаправленного «забвения» предистории места, создания новой культурной традиции (как это произошло, например, в мифологии Санкт-Петербурга).

вого озера (11,6 тысяч лет назад), когда территория современной Риги была полностью под водой и границей суши был район Салспилса.

Рига начала строиться на правом берегу Даугавы, там, где протекала часть оттока Даугавы — Спекьупе, называемая Ридзене (Рига). Небольшой полуостров (около 20 гектаров, центральная часть которого только на несколько метров возвышалась над уровнем воды), а также Древний (Рижский, позднее — Песчаный, или Кубес) холм стали первоначальным пространством, где возникали древние поселения. Это было низкое место, но около удобного причала, с трех сторон окруженное водой и с одной стороны имеющее сухопутную дорогу. По археологическим данным, уже во II в. н. э. здесь жили ливы, курши, земгалы. Местное население занималось в основном ремеслом, рыболовством, домашним скотоводством и торговлей.

В конце XII в. на территории Риги возникли первые поселения немецких торговцев. О хитростях, с помощью которых возникла немецкая Рига, повествует следующее предание.

«Когда немцы прибыли по Даугаве и начали вести с ливами торговлю, то у них не было никакого склада, куда можно было бы сложить товары. Они попросили ливского предводителя, чтобы им дали столько земли, сколько они покроют одной бычьей шкурой. Это им разрешили; ну, какой величины тот кусок земли, что можно охватить одной бычьей шкурой? Тогда немцы разрезали шкуру на тоненькие-тоненькие лоскутки, связали их вместе и огородили этим шнуром большую территорию. На ней они построили большой склад; это было начало Риги. Ливы, конечно, спохватились, увидели, что обмануты, но что поделаешь — обещанное остается обещанным» [LFK 12, 778⁴; 1674, 1068].

Видимо, в этом тексте запечатлено архаическое ритуальное действие измерения земли с помощью тела животного. Идея разрезать целостную шкуру на лоскутки, связать их и тем самым присвоить себе большую долю относится к разряду культурно-революционных; ее претворение в жизнь приводит к необратимым изменениям окружающей среды. Сходная легенда существует о происхождении города Висби.

То, что судьба Риги в значительной мере зависит от живущих в окружающей ее воде существ, ярко отражается в латышском фольклоре. Например, это прослеживается в преданиях о странных голосах, доносящихся из вод Даугавы, или о голосах птиц, рыб, случайных прохожих, господина во фраке, вылезшего из Даугавы, духов, церквей, спрашивающих: «Готова ли Рига?» На

этот вопрос обычно отвечают, что нет; но если прозвучит ответ — «готова», то она тут же утонет.

В другом мотиве утонувший город возникает из вод после того, как девушка угадала (или «припомнила» — глагол *atminēt* 'отгадать' по-латышски имеет также значение 'вспомнить') настоящее имя города Риги (а до этого его называли *rija* — по-латышски 'рига, овин').

Одним из значительных символов всякого города является его название, топоним. Название города Риги происходит от гидронима, имени сейчас уже не существующей речки — притока Даугавы Риги, или Ридзене. Основное значение, составляющее визуальный образ, возводят к корню *rig, ring* (латинское *rīvus, rigāre*, славянские *rika, reka*, средневерхненемецкое *roge*, нижненемецкое *rūje*). Отсюда возникло восточнолатышское *Riiga*, западнолатышское *ringa*, — 'витая, крутая, извилистая, кольцеобразная'. Вилис Билькин предположил, что происхождение названия «Рига» могло быть селонским или земгальским; В. Дамбе предложила куршскую этимологию этой лексемы. Сходные гидронимы встречаются в Земгале и на территории Литвы — реки *Рунги* (между Литвой и Земгале, впадает в р. Тервете), *Рунга* (в Литве), *Ригава* (Земгале), *Рейдзиня* (Дигная). Литовцы, а возможно и курши, пруссы называли город Ригу *Ринга* [Biļkins 1977, 61–64; Dambe 1990, 14–15].

Однако кроме этого исходного значения, название города Риги стало обрастать рядом иных этимологий, которые к настоящему времени тоже вошли в «рижский текст». Немцам это слово могло напоминать латинское *rigo* — 'окроплять, мочить'. В средневековых латинских источниках Рига называется *irrigua* — 'обводненная, наводненная' и *rigata* — 'окропленная водой'. Генрих Латвийский пишет в своей «Хронике Ливонии» (3 книга, 4 раздел) с восхищением, что «Рига водами своими окропляет при крещении языческие народы». «Перед приездом епископа ливы показали им (немцам) место того города, что называют Рига, — то ли по имени озера Рига, то ли потому, что она как бы наводнена, окроплена снизу и сверху. Влага снизу потому, что ее наводняют воды и заливные луга, или потому, что грешникам там даровано полное освобождение от грехов, и, таким образом, она словно окроплена сверху, из небесного царства, а может быть, потому, что Рига получила новую воду крещения и живущие вокруг язычники окропились источником святого крещения» [ХЛ].

Другие псевдо-значения ведут нас к «звуковому коду»: корень *gei-* со значениями 'кричать, орать, реветь, лаять' (откуда проис-

ходит латышское *riet*, литовское *rieti* — 'лаять, ругать, бранить', прусское *rigewings* — 'сварливый, вздорный', латышские *rieht* — устаревшее: 'заговаривать, шептать, лечить заговором', *riēt* — 'направлять, науськивать' [Karulis 1992, 120]). Возможно, имелись в виду извилистость и шум реки Риги, впадающей в Даугаву. Шум Риги — средневекового города отражен в ряде латышских народных песен, которые часто начинаются со слов: *Rīga dimd* — 'Рига гудит' (источником этого шума является обычно работа ремесленников, мастеровых, торговцев).

Внешний образ Риги, ее архитектурные доминанты — башни церковей Екаба, Домской и Петра, каменная стена укреплений, городские ворота, а также отдельные сооружения, постройки всегда были символами города.

Символами Риги являются птицы на башнях церковей. В фольклорных текстах они называются петухом, синицей, соловьем, дроздом, хотя в реальности на башнях воздвигались скульптурные изображения только петуха (евангельский символ бодрствования и бдительности). Крик петуха расшифровывается латышами так: *Tēte Rīgā!* 'Тятя в Риге!'. В латышском фольклоре имеется целый корпус текстов о рижских зданиях, крышах и украшающих их фигурах — рельефах, скульптурах, флюгерах.

История составления «списков достопримечательностей», или символов Риги, восходит по меньшей мере к XVIII в. В то время самыми характерными приметами города, своего рода его «визитной карточкой», стали следующие три необычные явления: колокол, висящий вне колокольни при церкви св. Екаба, великан Большой Кристап, стоящий вне города, и сплавной мост на Даугаве. Посетившие Ригу иностранцы в своих рассказах всегда упоминали:

De Klocken, so ausser Torne hängt,	Колокол, что висит вне колокольни,
De Reise, so für dem Tore stäht,	Великан, что стоит около ворот,
De Bruggen, so uff dem Water lägt.	Мост, что лежит на водах.

[Juškēvičs 1936, 20]

Однако к настоящему времени эти символы города канули в вечность: колокол церкви св. Екаба уже не висит, а лежит около церкви, деревянная скульптура Большого Кристапа находится в Музее истории Риги и мореходства, мост на плотках можно видеть только на старинных гравюрах, а заменил его Каменный мост через Даугаву.

Вместе с тем, с Ригой связан комплекс других предметных и культурных символов, о которых необходимо сказать.

Рига — каменный город. Но если Москва, например, белокаменная, то есть построена из благородного, особого камня, то Рига строилась из камней, собранных по всей Латвии. Известны предания о том, что каждому крестьянину, приезжающему в Ригу, следовало везти с собой камень (этой обязанности избежали только жители Пиебалги, люди графа Шереметева).

Вот как описал Ригу 1841 г. немецкий путешественник Иоганн Георг Коль: «Сгусток старого города Риги с высокими башнями домов, с узкими темными улицами, с двумя относительно просторными площадями, где можно вдохнуть свежего воздуха и увидеть кусок синего неба, невелик и в диаметре достигает всего полмили. Улицы, слепые улочки и переулочки... они пересекаются одна с другой, словно подземные шахты и ходы в разработанной горе. Температура воздуха такая, какая может быть в пещере. Некоторые места солнце не освещает столетиями. Если Песчаные ворота напротив реки открыты широко, во всем городе ощущается сквозняк, а когда вечерами со скрипом захлопываются ворота Бедных грешников, то это слышно на другом конце города. Все выглядит так, словно люди проббили и выскоблили большую скалу, и превратили ее в жилища и постройки» (цит. по: [Колбергс 1999, 11–12]).

До середины XIX в. каменную Ригу окружали деревянные предместья: только в 1856 г. был отменен запрет на возведение там каменных зданий.

Sen to Rīgu daudzināja, Nu es biju, nu redzēju: Stūrs pie stūra, mūrs pie mūra, Caunts aste galiņā	Давно ту Ригу прославляли, Ну, я был, ну, я видел: Угол к углу, стена к стене, Соболий хвост на верхушке.

[LD 31828]

В другой латышской народной песне о Риге поется:

Sen to Rīgu daudzināja, Nu to Rīgu ieraudzīju: Visapkārt smilšu kalni, Pate Rīga ūdenī	Давно ту Ригу прославляли, Ну, (я) ту Ригу увидел: Вокруг песчаные горы, Сама Рига в воде.

[LD 31829]

Вода и песок — важнейшие символы средневековой Риги. Мотивы песка (и камня) и воды — важнейшие природные символы Риги. Средневековую Ригу окружали не только каменные стены, но и частично естественные, частично искусственно созданные защитные песчаные валы (последний из них, холм Кубес, был

скрыт во второй половине XVIII в., и этим песком засыпали несколько оттоков Даугавы). Кроме того, город был словно опоясан кольцом рек — Даугавы и ее притоков Ридзене, других небольших речек. Таким образом, Рига находилась как бы на острове.

В латышском фольклоре образование вокруг Риги песчаных холмов тоже связано с противостоянием «своих» и «чужих». Об этом повествует следующее предание. Когда чужаки обосновались на берегу Даугавы, местные ливы обратились за помощью к своим богам. Тогда с северной стороны поднялась буря, и к лагерьм пришельцев начали приближаться песчаные облака. Меж облаками был виден серый великан с черной бородой, он выкрикивал заклятия. Чужаки, проснувшись и увидев это, сбежались к речке Риге, встали рука об руку полукольцом на берегу Даугавы и тоже начали выкрикивать сильные заговоры против великана. Движение песка замедлилось, но не остановилось. Тогда вышел какой-то старик из чужаков и прочертил полукруг за их поселением. Великан хотя и пытался преодолеть эту линию, но безуспешно. Песчаные облака тут остановились и образовали венок песчаных холмов вокруг Риги. Сам великан тут же упал на землю, отчего произошел холм Кубес. Чужаки покрыли все холмы дерном, и так образовались Рижские валы [SRD].

В свою очередь, песок в латышской культуре — метафора смерти, погребения. Известен фольклорный мотив: «Утек мой век на дно песчаной могилы». Песчаные дюны — одно из древнейших мест погребений балтов. Погребальные холмы могли иметь искусственное происхождение. Так, например, некоторые современные рижские холмы — Агенскалнс, Торнякалнс, Яновы — являются древними кладбищами на болотах. Для экономии земли на них слой за слоем производили захоронения, и со временем они превратились в возвышенности, пригорки.

Образно говоря, Ригу можно назвать воронкой, цедилкой, сквозь которую «процеживаются» предметы, люди и даже время. Рига располагается рядом с устьем Даугавы, и это обстоятельство определило как прагматическое, так и символическое отношение к этому городу.

Предлоги «через», «сквозь» и «вокруг» очень часто встречаются в фольклорных текстах о Риге: *Caur ūdeni, caur akmeņi Vilku Rīgas sudrabiņu; / Caur krūmiem nolūkoju sev diženu līgaviņu* [LD 11571⁸] — «Через воды, через камни Тащу рижское серебро; / Сквозь кусты высмотрел себе благородную невестушку».

В представлениях латышей, выявляемых по фольклорным данным, Рига весьма нестабильна и подвижна не только во времени, но и в географическом пространстве. Выше уже приводи-

лись предания о первоначальном расположении Риги на Кентских горах, около Икшкиле. Однако земля современной Риги тоже долгое время была подчинена капризам природной стихии. Особенным непостоянством отличался уровень воды вокруг рижских островов на Даугаве. К настоящему времени он стабилизировался, но еще в конце XIX в. острова то затопляло, то образовывалась суша, и это вошло в рижские пословицы: «Непостоянен, как Даугавский остров», «Течет, как житель Кундзиньсала», «На Фридрихсала селедки ходят по дворам», «На Даугавских островах в один год можно пахать, в другой — лососей черпать» [Juškevičs 1994, 15].

Кроме того, Рига в народном мировоззрении располагается между разными мирами — «нижним» — «верхним», «своим» — «чужим».

Построенная на столкновении сил «своих» и «чужих», Рига является представительством «чужих» на латышской земле; она — место, через которое проникают к морю и в «Неметчину»; Рига — практически уже «Неметчина». (Отметим, что в начале XIII в. представление «свои» — латыши и «чужие» — немцы еще не стало тотальным и определенным, еще не сложился образ единой «латышской земли»; «чужими» могли быть и свои единоплеменники — *tautiesi*.)

Рига — перекресток как «по вертикали», так и «по горизонтали», где происходит встреча разных народов и культур³.

Рига в латышских фольклорных текстах — противоположность всякому «востоку», «русской земле». Там солнце восходит, тут садится [LFK 1949, 23].

Krustiem kalta Krivu zeme,	Крестами кована Русская земля,
Margiem Rīga izmargota;	Узорными оградами Рига украшена;
Saur krustiem saule lēsa,	Меж крестов солнце восходит,
Saur margiem norietēja	Меж оград — заходит.

[LD 31775]

³ Это отражено в истории города, пережившего разные эпохи: первоначально здесь располагалось поселение ливов (а возможно, здесь жили и другие народы), затем город строился как торговый, по составу горожан преимущественно немецкий. Долгое время единственной версией происхождения и культурного облика города была «немецкая»: немцы построили город «на пустом месте», и весь его облик свидетельствует о его немецком характере. Однако в 1920–1930-х гг. историком Янисом Страубергом и другими исследователями была выдвинута и подкреплена источниками мысль о «латышской Риге». Очевидно, эта концепция имела и определенный «социальный заказ», и кое-что в ней преувеличено, но в целом она отражала новые археологические и исторические данные, появившиеся к этому времени. См.: [Straubergs 1952].

Представление о Риге как о низине, яме отражается в детской игре «Рига». «Где-нибудь на поле выкапывают ямку. Это Рига. Участники встают кругом около ямок поменьше и охраняют Ригу. Один снаружи старается палкой вбить в Ригу мячик» [LFK 1985, 703, Кекава].

Однако известна и другая игра, называемая «Ригой». Она бытует среди латышских подростков до сих пор, записана мною в сентябре 1998 г. от магистранта Латвийского университета и сотрудника Латвийского Этнографического музея Элвия Мача (ок. 24 лет, родом из Виляки, Сев. Латгале). Брали сучковатую палку, несколько деревянных крючочков (по числу участников) и округлые деревянные фишки, на одной стороне которых сделаны надрезы. Участники берут по две фишки и бросают их: если те упали в одной позиции (например, обе надрезами вниз или вверх), то крючочек выигравшего поднимается на один сучок выше. Выигравшим считается тот, кто первым доберется до самого верхнего сучка; это место называется «Рига».

Используя термин теории коммуникации, города можно рассматривать как «входы» или «выходы». Рига, безусловно, «выход». Туда (за море) уходит солнце, утекает Даугава.

В народных песнях рассказывается, как в Риге пропадает алмазная повозка Солнца [LD 33781], туда Солнце едет погостить [LFK 362, 672, Седе]. Все, что возникает в Риге, приходит «из низа», «из преисподней» (*pēkle*), из моря, следовательно — каким-то чудом. Оно отмечено знаком священного (благого и неблагого), требует к себе пристального внимания, подозрительно.

Я. Страуберг делит территорию древней Риги на две части — «на холме» (за Песчаными дюнами) и «в низине», на древних островах Даугавы. Примечательно, что в отличие от большинства древних городов Рига начала строиться не на горе, а в низине — в местах, страдающих от наводнений, но стратегически более защищенных, находящихся у причала реки Ридзене.

Образ Риги постоянно используется в фольклорных текстах, связанных с латышскими календарными праздниками. Есть основания думать, что Рига понимается как поселение на западе, «ворота в море» — для многих областей Латвии Рига действительно лежит на западе; но «календарная Рига» оказывается удивительно однообразной в самых разных районах Латвии. Из-за моря, из Риги приходят, а затем туда уходят практически все календарные праздники, персонифицированные и получившие статус божеств в латышской мифологии, — Янис, Мартыньш, Зиёмассветки («зимние святки»), Усиньш и другие. Их «путешествие» отражено и во мно-

гих латышских народных песнях. Здесь прослеживается весь путь, который праздник «божество» проделывает «из-за моря», «из Неметчины», проезжая разные города, и, наконец, появляется «у нас»:

Brauc, Jānīt, nu no Rīgas, nu mēs tevi sagaidām... 'Поезжай же, Янитис, из Риги, ну, мы тебяждеждемся...' [LFK 1985, 15, Jūkalne].

Vakar Mārtiņš no Rīgas laidās, šodien sētā ierībināja... 'Вчера Мартыньш из Риги собирался, сегодня на двор прискакал...' [LFK 1985, 469, Īsliše].

Jāņam zirgi nokusuši, garu ceļu tecēdami; Rīgē ēda brokastīnu, Pilsbergājē vakariņas 'У Яниса кони устали, пробежали длинную дорогу; В Риге ели завтрак, в Пильсберге — ужин' [там же].

Rīgai bērni danci veda Daugaviņas maliņā... 'Рижские дети танцевали на берегу Даугавушки...' [LD 32865, 4, Lubāna].

Jāņi nāca, Jāņi nāca no Vācemes šai zemē; Rīgā ēda brokastīnas, Jelgavā launadziņas... 'Яны пришли, Яны пришли из Неметчины на нашу землю; В Риге ели завтрак, в Елгаве — полдник...' [LD 32942, 2, Sēlpils].

Rīgā Jānis zirgu jūdza... 'В Риге Янис коней запрягает' [LD 32942, 4, Cesvaine].

Kas pie Rīgas dumpējās Apakš ledus Daugavā? Ziemassvētki dumpējās, Šurp nākdami Kurzemē 'Кто у Риги плещется подо льдом в Даугаве? Зимние святки [Рождество] плещутся, сюда приходя, в Курземе' [LD 33268].

Bagāti Ziemas svētki No Rīgas nāca... 'Богатые зимние святки [Богатое Рождество] из Риги пришли...' [LD 33253, Alsunga].

Kas duc, kas reib Ap ustabeņu? Kūčeņas, kaļadas Nu Reigas brauce... 'Кто гроыхает, кто гремит возле дома? Кутья, коляды из Риги едут...' [LFK 819, 184, Varakļāni].

Kādas zemes buduļi/tēvaiņi? — No Rīgas, no Rīgas, kazāku/bajāra/namnieka dēli 'Из какой земли будели/молодцы? — Из Риги, из Риги, сыновья казаков/бояр/домовладельца' [LFK, 891.4746; 1114.10; LD, 33489].

По текстам латышских народных песен, Янис, календарное божество, чествуемое во время праздника летнего солнцеворота, спит в течение всего лета «возле Рижских ворот, / Под серым камушком» [LFK 1552, 9374, Ērgli].

После окончания праздника и пребывания «божества» в гостях его препровождают назад, до Риги, а затем и «за море», по сути дела, «на тот свет».

Ej projām, Jāņa diena, mēs tēv' jautri pavadām; Mēs tēv' jautri pavadām Līdz pašai Rīdžiņai. Lai pavada Rīgas meitas Līdz pašai jūriņai; Lai slēpj jūras ūdeņos Līdz citam gadiņam 'Уходи, Янов день, мы тебя весело провожаем; Мы тебя весело провожаем до самой Риги. Пусть провожают рижские девушки до самого моря, Пусть прячут в волнах, до следующего года' [LFK 796, 8594, Zvārde].

Ej, Mārtiņi, nu uz Rīgu... 'Иди, Мартынь, в Ригу' [LFK 1985, 474].

Brauc uz Rīgu, Metenīt, Ar to miežu plācenīt... 'Езжай в Ригу, Масленица, с этой ячменной лепешкой...' [LD 32213].

Так же, как, согласно известному афоризму, все дороги ведут в Рим, в Латвии все пути сходятся в Риге. Здесь встречаются люди из всех окраин. Существуют два пути в Ригу — водный, по реке (Даугаве) или по морю, и сухопутный.

Путь в Ригу описывается в латышских народных песнях, играх, пословицах, преданиях. В шуточных песнях поется о необычном путешествии: человек едет не только на коне, санях или телеге, но и на волке («беги быстрее, зачем съел моего коня?»), зайце, свинье, коте, петухе, на мышах, пчеле.

Множество чудес можно встретить на пути в Ригу. Один из устойчивых мотивов — встреча с женщиной, персонифицирующей деньги. Из-за нерешительности и страха герой не выполняет то, что она просит (обычно нужно дотронуться до нее или причинить членовредительство), и та, восклицая «Сто лет лежала в Даугаве (или море, озере, другой реке), и еще сто лет придется лежать!», монетами осыпается в воду.

Кроме того, в Риге, у рижских ворот или по дороге в Ригу находится чудесное дерево — красивый дуб, береза, с золотыми ветвями, медными корнями, серебряными листьями. Это дерево является мифопоэтическим образом года или Вселенной.

Встреча с нечистой силой или с персонифицированными деньгами происходит во время ночлега в корчме (трактире) по дороге в Ригу. Если герой оказывается ловким и смекалистым, он добывает это богатство.

По дороге в Ригу или возвращаясь из нее можно попасть «на тот свет», встретиться с умершими. Об этом, в частности, повествует предание о рижском лесе: там заблудились и попали в странный замок два литовца; там они увидели свадьбу своей погибшей соседки. Об этом приключении они никому не рассказывали и в Ригу больше не ездили, «так как знали: едучи в Ригу, можно уехать в самый ад» [LFK 302, 1341, Серене]. Однако поехать в Ригу и увидеть ее для латышского крестьянина было очень важно.

Целый ряд латышских народных песен о Риге начинается строкой: «Давно ту Ригу прославляли (возвеличивали, обсуждали)». Затем обычно следует сжатая формула, описывающая некоторую рижскую сущность; сформулирована она, судя по тексту, человеком, *впервые увидевшим* давно прославляемый город.

В латышской фразеологии «видеть Ригу» означает вообще «опыт», «знание». «Да что ты знаешь, ты еще Ригу не видел!» — говорят юноше [LFK 1730, 59082, Сейя].

Рига в поверьях связана с солью. Бытует поверье: если человек не видел Ригу, на том свете ему придется есть пищу без соли [LFK 1459, 313, Вецате]. Если женщина пересаливала кашу, за столом говорили: «Ну, это Рига была слишком близко» [LFK 17, 19733].

«Видеть Ригу» — на эту тему существуют игры, поговорки, предания, поверья. Существует множество детских игр «увидеть (или показать) Ригу». Это преимущественно игры-обманки, предполагающие членовредительство, причинение боли. «Маленьких детей обманывают: Ригу можно увидеть, если во время прядения дотронуться рукой до спиц колеса самопрялки» [LFK 302, 1562]. «Обеими руками берут ребенка за голову и поднимают вверх, спрашивая: — Видишь ли Ригу? Когда тот отвечает, что видит, то его опускают на землю» [LFK 279, 2787]. «Зимой детям велят приложить язык к заледенелому ключу, тогда увидишь Ригу. Многие это делают, и терпят сильную боль» [LFK 17, 1682, 124]. Такого рода «наказания» (называемые «видеть Ригу») могли также следовать за неотгаданные загадки [LFK 1838, 8455].

Однако бывают и другие средства «увидеть Ригу». Примечательно, что Ригу можно увидеть не только забравшись на высокое дерево или друг на друга (ср. «видеть Москву»), но и садясь на корточки, прижимаясь ниже к земле. Этот мотив сохранился преимущественно в детских играх и фольклоре.

Ubadziņ, nabadziņ, kad mēs Rīgu redzēsīm? / Kāpsim bērza virsunē, tā mēs Rīgu redzēsīm 'Убогонький, беденький, когда мы увидим Ригу? / Полезем на верхушку березы, так мы Ригу увидим' [LFK 740, 4894, Baltinava].

Tupies zemē, tupies zemē, / Tā tu dabūsi Rīgu redzēt 'Прижимайся (сидя на корточках) ниже, прижимайся ниже, / Так ты сможешь Ригу увидеть' [LFK 1, 147; 20, Вауцī].

Рига имеет четкие очертания и ворота на запоре. Их отпирают и запирают *рижские девушки* (*Rīgas meitas*), причем результат этого действия может иметь последствия космического характера

(от этого зависит движение светил; этим можно остановить болезни, пришедшие из-за моря на «нашу землю»).

Rīgas meita(s), jumpraviņa(s),	Рижская девушка, барышня,
Atver man Rīgas vārtus:	Открой мне ворота Риги:
Man rociņas nosalušas,	У меня ручки замерзли,
Patedziņu vēcinot.	Пока я махал кнутом.

[LD 31810]

Aizkīlēju Rīgas vārtus	Заклиню ворота Риги
Ar ozola ķīlišiem,	Дубовыми клиньями,
Las nenāka Rīgas nāve	Чтобы не пришла рижская смерть
Kurzemēi ļaužu kaut.	В Курземе людей бить.

[LD 27673]

Вспомним, что ворота на запорах (которые отпирают и запирают девицы) имеют в латышском фольклоре также могила в песчаной горе, море и, конечно, всякая усадьба. Таким образом, следует предположить, что мотив «рижских девиц» тесно связан с общебалтийским женским образом *земли-места-города*, его выражением в образе «Матери Риги», а также с известным в латышских праздниках обрядом *отмыкания ворот* для божества или гостей, что делали молодые девушки крестьянской усадьбы.

Еще одно обстоятельство выделяет Ригу среди прочих городов Латвии. Рига — подобно всевозможным природным явлениям — имеет свою покровительницу, «Мать». Пока она не подаст путешественнику золотого стула (знак высокого уважения, чести), до тех пор рижане его как бы «не видят».

Es apjāju Rīgas pili	Я обскакал Ригу,
Neviens mani neredzēja,	Никто меня не видел;
Rīgas māte tā redzēja,	Мать Риги, та видела,
Tā ievēda istabā,	Та ввела (меня) в дом,
Tā ievēda istabā,	Та ввела меня в дом,
Tā pacēla zelta krēslu.	Та подала золотой стул.

[LD 31749]

В отдельных фольклорных текстах Рига изображается как лес: «Вошел в Ригу как в лес» [LFK 23, 951], «Пробежал, как волк через Ригу» [LFK 17, 8789]. Возможно, таким образом маркируется ее «чуждость», неосвоенность, неизвестность для посетителя — латышского крестьянина, или же так описывается не санкционированное, тайное посещение города.

Рига в латышском фольклоре предстает также как вообще земля, наделенная нескончаемым плодородием-богатством. Риж-

ское богатство сопоставляется с неиссякаемым плодородием земли в загадках о Даугаве и земле: *Tēva jostu nevar salocīt, / Mātes pūru nevar izdalīt* 'Пояс отца нельзя сложить, / Приданое матери нельзя разделить (потратить)' [LFK 1730, 10223 Z]; или о Даугаве и Риге, или Рижском богатстве: *Kas var tēva jostu salocīt un mātes pūru izcilāt?* 'Кто может пояс отца сложить и приданое матери поднять (перебрать)?' [LFK 1730, 4248 V].

Однако богатство Риги оказывается не природным, а искусственным, созданным человеческими руками. Одна из главных составных частей этого богатства — деньги.

Рига, замок города, дома, стены, пути — в народных песнях предстают как красивые, «белые». В народных песнях акцентируется то обстоятельство, что таковой ее сделали «люди окраин» — «рожь и ячмень курземцев», «подкованные кони», «тяжелый труд видземцев».

Жизнь рижан противопоставляется обычной жизни большинства латышей — крестьян. С точки зрения крестьян, жить в Риге легко и приятно: можно и выспаться, и работу выполнить. Однако рижские девицы не знают стыда (пристают к парням), ленивые (поздно встают), не умеют работать: в Риге все люди — господа.

С Ригой (как, между прочим, и с морем), в латышском фольклоре тесно связаны деньги: в Риге обитает «Мать Денег» (*Naudas Māte*).

Можно полагать, что *Rīgas Māte* и *Naudas Māte* могли быть взаимозаменяемы: «Вокруг Риги еду, никто меня не знает, / Мать Денег, она знает, она обсыпала серебром» [LD 31844]. Рига именуется в песнях «денежным замком» [LD 13186, 14]; в свою очередь замок — *pils* и город — *pilsēta* в отношении Риги в латышском фольклоре взаимозаменяемы.

Многие «рижские чудеса» имеют, кроме прочего, отношение к невиданному богатству:

Iesim, brāļi, mēs uz Rīgu;	Пойдем, братья, мы в Ригу,
Rīgā laba dzīvošana:	В Риге хорошая жизнь,
Rīgā rej zelta suni,	В Риге лают золотые собаки,
Sudraboti gaili dzied.	Посеребранные петухи поют.

[LD 31747]

Основное население Риги — ремесленники и торговцы. Именно с их трудом связан звуковой код Риги — *Rīga dimd, skan, rīb, trīc* 'Рига гремит, звучит, дрожит, трясется, звенит'. Звон, громы, грохот, дрожание — свидетельствуют прежде всего о

двух значимых рижских символах, а именно о деньгах и кузнечном, ювелирном деле. В Риге куются деньги и свадебные украшения для невесты, рижские господа или торговцы считают деньги, деньги со звоном «двигаются».

Рижские господа (*namnieki*) и их взаимоотношения с крестьянами — одна из центральных тем латышского фольклора, связанного с образом Риги. Чаще всего описываются их торговые дела — покупка рижанами товаров у крестьян, покупка крестьянами на вырученные деньги городских товаров, а также ссужение денег в долг.

Рижане — и торговцы, и домовладельцы — предстают в латышском фольклоре как колдуны. По весне рижские торговцы превращаются в вихри и «езды» — носятся по окрестным полям, проверяют всходы — какое зерно, какой лен будет. Некоторые — злые и вредные люди — ломают постройки, причиняют ущерб. В латышских преданиях часто рассказывается, как крестьянин кидает в вихрь нож (или камень), и тот исчезает. Когда осенью крестьянин прибывает в Ригу, к торговцу, то нож оказывается на столе во время еды. Торговец признается, что это он весной, обернувшись вихрем, осматривал поля, и просит, чтобы больше так крестьянин не делал [LFK 920, 35565; 556, 11265]. Свойство обращаться в вихри в латышских народных верованиях (как и у многих других народов) присуще нечистой силе, *велнсу* (черту); против них обычно борются с помощью ножа или камня.

Рижане в латышском фольклоре — люди прозорливые, ведуньи. В одном предании описывается, как старичок получил много денег от одного рижского домовладельца, показав ему, где по дороге в Ригу он срезал хворостину. Этот куст оказался «змеиным кустом», и рижанин получил власть над всеми змеями и их богатством [LFK 17, 3103, Яунпилс].

В Риге ведется колдовская торговля. С Ригой тесно связан один из хтонических культов, распространенных в Латвии (аналогичные культы известны в Европе): в Риге покупают загадочное существо *пукиса* (*летающего змея*), который приносит своему хозяину богатство и продукты.

Покупки в Риге (а также в других городах — Митаве, Кулдиге) — большое событие для большинства латышских крестьян. Без купленных там золотых или серебряных колец, венка, разукрашенного чепца, сакты, пояса, сапожек или туфель, платка не обходятся сватовство, свадьба и крестины. Иронизируя над женихом-неумехой, невеста или жена предлагает ему купить в Риге кровать или колыбель, — «если сам не можешь сделать». Чтобы

молодой и глупый муж знал время посева, жена обещает ему купить в Риге соловья, который своим пением будет его будить и подсказывать время работы. Парень, у которого невеста маленького роста, собирается купить в Риге грабли, чтобы в сенокос отыскивать ее в сене. Девушка еще до свадьбы запасается купленными в Риге вожжами и кнутом, чтобы впоследствии бить мужа за провинности и выгонять его, пьяного, из корчмы.

Конечно, в Риге покупают и обыденные вещи — самопрялку, нитки, настенные часы, и это тоже отражено в народных песнях.

Города в фольклоре и художественной традиции разных культур предстают в антропоморфном, зооморфном, орнитоморфном, териоморфном, растительном облики. За этим стоят разнообразные мифологические поверья, восходящие к древнейшим смысловым ассоциациям «земли» (которая связывается обычно с женским, но иногда и с мужским началом), «страны», «селения» и растений, животных, человеческих и божественных существ. На древние мифологические представления о святости места, земли указывает то обстоятельство, что в латышском языке слово «город» и конкретные названия городов всегда женского рода⁴.

Города в латышском фольклоре выступают как предметы, части одежды. Они не укоренены в земле, а вполне мобильны. Город может затонуть и восстать из воды, переместиться в пространстве, и в этом смысле город близок озеру: в латышском фольклоре имеются поверья о «летающих озерах».

Представление о возможности легкого перемещения города в пространстве отражают тексты шуточных песен, в которых латышский парень хвастается своей силой:

Es bij' puika, man bij'vara,	Я был парень, у меня была мощь,
Es varēju lielities:	Я уж мог хвастаться:
Rīgu nesu saujiņā,	Ригу несу в горсти,
Pēterburgu padusē;	Петербург за пазухой;
Un tas citas kroņa muižas	А другие царские усадьбы
Aiz cepures aizspraudos	Засовывал за шапку.

[LD 13186]

В других вариантах — «грудью я горы поднимаю, руками — мир, Дерпт, Елгаву или Валмиеру я несу за пазухой, Цесис — в горсти,

⁴ Метафорическую связь и даже смысловое тождество образов «города» и «женщины» в ветхозаветной и новозаветной традициях отметил еще И. Г. Франк-Каменецкий [Франк-Каменецкий 1934]. На этот же мотив в славянской культуре обратил внимание С. Ю. Неклюдов в работе «Баба идет — красивая, как город...» [Неклюдов 1994, 8].

длинную узкую Бауску оберну вокруг себя как пояс, Лиепаю, Айзпите, Петербург, маленькие литовские города засуну за шапку». Ригу парень несет в руках или закидывает себе за спину как мешок; но вот земля пруссов, как и «русская земля», — очень большие и тяжелые, их поднять практически невозможно [LFK 1838, 400, Виесиена; LFK 929, 27565, Ремте; LD 13186, 7, Ватране; LD 13186; 30879].

Таким образом, Рига в латышском фольклоре представлена чрезвычайно разносторонне и многообразно. Подобно бычьей шкуре, она то «растягивается» до образа целого мира («этого» или «того»), какой-либо природной сферы (Рига как море, лес), то «стягивается» до элемента ландшафта (Рига как гора или яма) или даже до образа камня, мешка, которые может взвалить себе на спину любой бравый крестьянский парень, и даже до уровня кольца, которое можно надеть на палец.

ЛИТЕРАТУРА

- Колберге 1999 — А. Колберге. Книга о Риге: история Риги. Старый город. Рига, 1999.
- Неклюдов 1994 — С. Ю. Неклюдов. «Баба идет — красивая, как город...» // Живая старина, 1994, № 4.
- Франк-Каменецкий — И. Г. Франк-Каменецкий. Женщина-город в библейской эсхатологии // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности, 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934.
- XJI — Хроника Ливонии Генриха Латвийского. М.; Л., 1938.
- Apals, Zelmenis 1998 — Āraišu ezerpils: Teikas un vēsture / J. Apals, M. Zelmenis Rīga, 1998.
- Biļķins — V. Biļķins. Rīgas vārds // Ceļi. Rakstu krājums. 16. sēj. Lingvistika. Vēsture. Lunda, 1977.
- Blese 1998 — J. Blese. Koknese ar atskatu tālākā pagātnē // B. v., «Atēna», 1998.
- Dambe 1990 — V. Dambe. Par Rīgas vārda izcelsmi // Onomastica Lettica. Rīga, 1990.
- Juškēvičs 1936 — J. Juškēvičs. Vecā Rīga. Rīgā, 1936.
- Karulis 1992 — K. Karulis. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. 2. sēj. Rīga, 1992.
- LD — K. Barons, H. Visendorfs. Latvju Dainas. 1.–6. sejs. Jelgava; Rīga; Peterburga, 1894–1915.
- LFK — Материалы Фольклорного хранилища Института литературы, фольклора и искусства АН Латвии.
- SRD — Sen to Rīgu daudzīnāja / Sast. A. Ancelāne. Rīga, 1994.
- Straubergs 1952 — J. Straubergs. Sen to Rīgu daudzīnāja. Stokholma, 1952.

Я. КУРСИТЕ

РИГА И ПЕТР ПЕРВЫЙ В ЛАТЫШСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Тема Риги в латышском фольклоре обширна и многослойна. Из богатого материала мы выбрали один сюжет, до сих пор обойденный вниманием исследователей. Это — образ Петра Первого в связи с Ригой. Из жанров фольклора эта тема получила развитие только в исторических преданиях и легендах, а также в верованиях (например, почему сороки не могут появляться в Риге). В латышских исторических преданиях эпизодически упоминаются Наполеон, Екатерина, шведский король Карл и некоторые другие исторические личности. Но эти редкие упоминания, как правило, касаются событий, основанных на исторических фактах, и в мифологические рамки не укладываются. Единственное, что связывает эти тексты не с историей, а с мифологией, — это упоминание о подземных денежных кладах, якобы оставшихся после отступления того или иного предводителя войска или пребывания какого-нибудь короля.

Из исторических личностей только Петр Первый неоднократно упоминается в латышских народных преданиях. В этих фольклорных текстах говорится об исторических событиях, имевших место в действительности в начале XVIII в., а именно, об осаде и взятии Риги войсками Петра Первого во время Северной войны. Около восьми месяцев Рига выдерживала натиск русской армии, но летом 1710 г. сдалась. В осаде города принимал участие и сам Петр Первый, что также нашло отражение в преданиях. Но далее в латышских фольклорных источниках начинается вымысел, заключенный не в исторические, а в мифологические рамки.

В народных преданиях то, что Петр и его войско не могут так долго преодолеть сопротивление рижан, мотивируется женскими чарами владычицы Риги — колдуньи¹.

Колдунья появляется перед вражескими войсками в образе сороки и не дает им ни малейшей возможности проникнуть в город. По некоторым из версий, к Петру Первому приходит некий солдат, тоже по имени Петр, и говорит ему: «Та сорока, которая там

бегают, не дает нам победить. Она и есть владычица Риги. Если ее убить, Рига сама сдастся»². Но в сороку, как ни метаются, никто из русского войска не может попасть. Она неуязвима. Сороку наконец убивают при помощи девяти серебряных пуль, помеченных тремя волшебными знаками. При третьей попытке Петру Первому самолично удастся убить ведьму и взять Ригу. В честь своего волшебного помощника — солдата Петра — он, согласно преданию, приказывает назвать главную церковь в Риге именем Петра³.

Предания о Петре Первом и Риге довольно ясно обрисовывают характер патрицентрических тенденций мировосприятия, доминировавших в латышском обществе в XVIII и XIX вв. Хотя так называемые шведские времена, когда Ригой управляли шведы, воспринимались латышским народом как благоприятные, в преданиях не шведы, а именно Петр Первый, изгнавший шведов из Риги, изображен в привлекательном свете. Более того, Петр Первый в этих преданиях действует как культурный герой или по меньшей мере — как фольклорный богатырь. Только Петру под силу тайно проникнуть в им же осажденную Ригу, подслушать разговоры шведских солдат, выведать у них тайну города и, проникнув еще раз в Ригу, одолеть правительницу города — ведьму. Правда, после этого ему надо срочно спастись бегством из города. И спасается он не как культурный герой (в битве и т. п.), а как настоящий трикстер, прячась в телеге под навозом, вывозимым из города. Да и в Ригу он проникает отнюдь не геройским способом — притворяясь нищим и прося у горожан милостыню. Находясь в городе, Петр видит, что шведы оставили у порохового склада горящую свечу. Петр понимает опасность, но, прежде чем ее устранить, заходит в городскую кухню, «чтобы поесть», так как проголодался. И только сытно поев, Петр возвращается к горячей свече и успевает ее задуть в последний миг⁴.

С культурным героем Петра роднит упоминаемая в преданиях его недюжинная сила и непревзойденное мастерство всадника. В детстве он, согласно латышским преданиям, сломал хребты многим лошадям. Тогда Петру дали коня огромных размеров и силы. На этом коне Петр Первый якобы и появился в Риге. На полном ска-

² Latviešu tautas teikas..., 353. lpp.

³ В документах церковь Петра упоминается с начала XII в. как главная церковь Риги. Упоминается также, что она названа в честь покровителя города св. Петра.

⁴ «Svece bijusi jau gandrīz izdegusi un uguns gandrīz pie pulvera. Pēteris vēl laikā nodzēsis uguni un tā izglābis Rīgu no uzspēršanas gaisā» — Sen to Rīgu daudzināja. Rīga latviešu tautas daiļradē. 2. izd. Rīga, 1994, 199. lpp.

¹ «Rīgu apsargājot viena zviedru princese — burve» — Latviešu tautas teikas. Vēsturiskās teikas. Rīga, 1988, 351. lpp.; «Poļu ķēniņa meita, liela burve, sēdēja Rīgas tornī un apbūra zviedru lodes» — Ibid., 352. lpp.; «Senāk Rīgu nevarējuši ne ar kādu karaspēku iekarot. Tur valdījusi sieviete, tā bijusi ragana» — Ibid.

ку одна из подков отлетела и попала, по некоторым версиям, в окно четвертого этажа, по другим — в окно всего лишь третьего этажа одного из рижских домов. В память об этом знаменательном событии рижане повесили на том самом доме золотую подкову⁵. Модели, по которым «слеplены» эти события, можно найти как в латышских народных песнях об удивительном кузнеце, конь которого, благодаря особенным подковам, неуязвим⁶, так и в сказках и преданиях о батраке и его хозяйке-ведьме. Ведьма каждую ночь седлает бедного батрака вместо коня и едет на шабаш. Батраку хитростью удается оседлать ведьму, и она на глазах превращается в лошадь. Батрак подковывает ее тяжелыми подковами. Когда он наконец снимает эти подковы с лошади-ведьмы, она, обессиленная, испускает дух (неизвестно, чего в ней в этот момент больше — животного или человеческого начала)⁷.

Как в сказках о батраке, так и в преданиях о Петре акцентируется мужская особенная сила, при помощи которой удастся покорить женское, включая и женское колдовское, начало. Знаменательно уже то, что любая женщина, пытающаяся противостоять агрессивной мужской силе, названа или, точнее, идентифицирована с ведьмой. И в латышских народных преданиях совсем упускается из виду, что Петр Первый — завоеватель, а так называемая Рижская ведьма — главная и самая смелая защитница Риги. Остальные защитники — как шведские солдаты, так и латышские крестьяне и ремесленники, проживающие в городе, — трусы и недотепы, а некоторые из них даже предатели. Но, несмотря на это, предания на стороне агрессивной мужской силы, т. е. на стороне Петра Первого.

⁵ Sen to Rīgu daudzīnāja..., 199–200. lpp.

⁶ Ср. в латышских дайнах, где кузнец часто выступает и как культурный герой:

Apauņiet man kājiņas,
Es apavu kumeļam,
Es apavu kumeļam
Ar tērauda pakaviem,
Lai tas man guni šķīla,
Svešu zemi staigājos.

[LD, 13.247];

Kas spīdēja, kas mirdzēja
Augsta kalna galiņāji?
Jānīts kala kumeliņu
Ar sudraba pakaviem.

[LD, 32947]

⁷ Latviešu tautas teikas un pasakas / Sakārtojais A. Lerhis-Puškaitis. 7. sēj., 1. daļa. Cēsis, (b. g.), 192.–195. lpp.

Почти во всех преданиях о Риге и Петре Первом так или иначе фигурирует сорока. Как уже упоминалось выше, во время Петровской осады правительница Риги (она же ведьма) превращается в сороку, сидит на главной башне и отгоняет все неприятельские силы, а после того, как Петр ее побеждает, она «превращается в сороку и падает в реку Даугава»⁸.

В ряде других преданий Петр проклинает сороку, так как она дает знать рижанам, что Петр спрятался в телеге с навозом. Или сорока самым непочтительным образом обходится со шляпой Петра, или радуется, когда конь Петра подыхает⁹. С тех пор как Петр проклял сорочий род, эти птицы якобы не смеют появляться в Риге.

Заметим, что аналогичный запрет по отношению к сорокам зафиксирован и в русских поверьях: «...сорок в Москве нет оттого, что она подверглась проклятию за то, что унесла лепешечку с окна у великопостника или последний кусок сыра у отшельника»¹⁰.

Однако здесь речь идет не о заимствовании, а об общем мотиве, получившем в отдельных индоевропейских традициях разное воплощение. В той же латышской традиции мы находим и другие объяснения запрета сорокам появляться в Риге (или в другом людном месте): «Сорока не принимала участия в строительстве Риги, поэтому ей запрещено проживать в Риге»¹¹.

Сорока в латышском фольклоре наряду с кукушкой, синицей является птицей-предвестницей. Сорока приносит новости, но часто она сама и есть прорицательница-ведьма (*ragana*), воплощая в своем имени значение «видеть, иметь дар предвидения»¹². Латышские крестьяне раньше боялись увидеть вблизи дома сороку, считая, что это колдунья¹³, которая может навредить¹⁴. Во-

⁸ Sen to Rīgu daudzīnāja..., 194. lpp.

⁹ Latviešu tautas ticējumi / Sakārtojais P. Šmits. 4. sēj. Rīga, 1941, 2210. lpp.

¹⁰ А. В. Гуря. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997, с. 557.

¹¹ Latviešu tautas ticējumi..., 2210. lpp.

¹² По-латышски «ведьма» — *ragana*, от глагола *redzēt* («видеть»). См. подробнее об этом: К. Карулис. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. 2. sēj. Rīga, 1992, 98.–99. lpp.

¹³ Аналогичные представления есть и в славянском фольклоре: «В сорок час-то обращаются ведьмы. Поверья об этом встречаются у восточных славян, у поляков и лужичан. В Тульской и Черниговской губ. верят, что ведьмы прилетают сороками на двор к соседям выдаивать молоко у коров» [А. В. Гуря. Символика животных..., с. 556–557]. Ср. в латышских поверьях аналогичный мотив: *Raganas skrien par bezastes žagātām pienu slaukt. Tās šauj ar sudraba* — «Ведьмы бега-

обще довольно часто сороку в народе так или иначе связывали с нечистой силой¹⁵. В некоторых латышских преданиях о Петре сорока связывается не только с образом ведьмы, но и с образом беспутной женщины (*važaņķe*)¹⁶, которая всеми силами поровит заманить простодушного мужчину-героя в свои сети. Подобные мотивы встречаются и в русском фольклоре. Так, в былине Добрыня попадает в сети любовных чар «беспутной Маринки». Сестра Добрыни не только мстит Маринке в образе сороки, но и саму Маринку грозит превратить в сороку:

Обвернулась сестрица сорокою,
Полетела она в Маринкину во улицу,
К душе Маринке дочь Игнатъевне,
Села на косивчато окошечко,
Сама говорила таково слово:
«Ох ты сука <...>, Маринка дочь Игнатъевна <...>
Много извела ты бесповинных голов,
Моего хошь братца ты извести <...>
Захочу Марину я обверну,
Обверну Маринку я сорокою...»¹⁷

Но несмотря на боязнь и страх перед сорокой, в латышских народных песнях эта птица фигурирует отнюдь не только в негативном смысле. Сорока часто упоминается в «птичьем эпосе», в том числе и в сюжете птичьей свадьбы. Свадьба сороки происходит «среди моря на камне» или «среди моря на острове», т. е. в центре мира, там же и таким же образом, как и свадьба небесных персонажей — дочерей Солнца и сыновей Бога (*Dieva dēli un Saules meitas*). Сорока и трясогузка (*cielava*) — метаморфозы дочерей Солнца. Когда дочери Солнца на небосклоне, т. е. в верхней части космоса, они фигурируют как трясогузки, когда же они вместе с Солнцем сходят вниз, на землю и в подземелье, то чаще

ют в облике бесхвостых сорок и выдают молоко» [Latviešu tautas teikas un pasakas..., 548. lpp.].

¹⁴ Latviešu tautas teikas un pasakas..., 537. lpp., 548. lpp.; в народе верили, что если сорока перебежит дорогу, то это к несчастью или к неудаче: «Если сорока перелетела дорогу, возвращались назад, и выезжали на следующий день» [J. Ceplenieks. Māņticība // Austrums, 1889, 1195. lpp.].

¹⁵ Ср. в славянских поверьях: «Сороку считают нечистым созданием. Согласно сербской легенде, она произошла из плевка дьявола. Русские загадки сравнивают сороку с бесом» [А. В. Гурья. Символика животных..., с. 556].

¹⁶ Sen to Rīgu daudzina..., 195.–196. lpp.

¹⁷ Добрыня и Маринка // Былины. Л., 1986, с. 386.

всего появляются в виде сороки. В мифологических песнях мы находим этому подтверждение, а именно: трясогузка справляет свою свадьбу «среди неба» (*vidū gaisā*), в то время как сорока — «среди моря» (*vidū jūras*). В описании внешнего вида обеих птиц мы находим цвет солнца — золотой или желтый, у обеих один и тот же жених — сокол (*vanags*), который, в свою очередь, является наиболее частым зооморфным обликом сыновей Бога в латышских мифологических песнях.

В свою очередь, подтверждением связи сороки с подземным миром является мотив о строительстве Риги, встречаемый в латышских преданиях: «Сорока не работала при постройке Риги, поэтому она не имеет права жить в Риге. <...> Сорока ждет, что Рига пойдет ко дну, тогда она сможет там жить. Через каждые пять лет она ночью прилетает к Рижскому замку и спрашивает у памятника Екатерины, пора ли. Но Екатерина все отвечает ей, что еще не время, и сорока вынуждена улететь»¹⁸.

В другом историческом предании подчеркнута связь между подземельем и молодой девицей, которая сидит в подземном замке, охраняемая двумя черными псами, и ждет Пасхального утра с надеждой, что найдет кто-нибудь, кто сможет разгадать слова проклятия и освободит ее из подземелья. А называется этот замок Сорочьим¹⁹.

Таким образом, можно предположить, что молодая девица, сидящая в подземелье, она же сорока, — это дочь Солнца, умирающее и возрождающееся божество в латышском фольклоре, сродни греческой Персефоне. Строительство Риги изоморфно космогоническому действию. Неоднократно подчеркиваемая в преданиях мысль, что сорока не участвовала в строительстве, по-видимому, намекает на то, что она — персонаж антимира и не может участвовать в космогоническом действии. Только весной, превращаясь в трясогузку, она становится словно другим божеством — возрождающейся дочерью Солнца.

Все, связанное с подземельем, с таинственными и колдовскими знаниями, имело высокий статус в архаичном латышском народном мировоззрении, но постепенно приобрело негативный ореол в патристически ориентированном латышском обществе. Так, женщины-знахарки в представлениях XVII–XIX вв. уже стали превращаться в злобных монстров, которых следует беспощадно уничтожать, а дочь Солнца в подземной ипостаси и в обра-

¹⁸ Latviešu tautas ticējumi..., 2210. lpp.

¹⁹ Latviešu tautas teikas..., 103. lpp.

зе сороки стала сугубо отрицательным персонажем²⁰. Особый вес в народном сознании приобрел образ Петра Первого. Его мужская и беспощадная сила, бесовская²¹ хитрость, с помощью которой ему удалось побороть женский колдовской ум и завладеть Ригой, и привлекали, и отталкивали народное сознание. По-видимому, первое чувство все-таки доминировало, чему служат свидетельством и латышские исторические предания XVII–XIX вв.

Я. РОЗЕНБЕРГС

РЕАЛЬНОЕ И ИДЕАЛЬНОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ РИГИ В ЛАТЫШСКИХ ДАЙНАХ

Тема Риги и само ее название встречаются во всех важнейших классических жанрах латышского фольклора: в народных песнях, преданиях, сказках, сказаниях, анекдотах, пословицах и поговорках, загадках, играх, танцах, в детском фольклоре, поверьях, верованиях и даже в заговорах. Конечно, специфика фольклорных жанров предопределяет различие в выборе художественных средств, накладывает отпечаток и на содержательное своеобразие образа Риги.

Особую роль Рига и ее описание играют в латышских классических народных песнях — дайнах, и не только благодаря частому упоминанию, но главное — в связи с тематикой этих песен, с их культурно-историческим значением. Кроме того, не будет лишним заметить, что по сравнению с другими жанрами латышского фольклора именно дайны по праву считаются самым богатым и значительным источником для изучения рижской тематики. Дело в том, что дайны, безусловно, — самый «латышский», самый народный жанр, где меньше всего свидетельствуются влияния, в частности, заимствования из других этнических культур, генетически родственных или не родственных латышам. Подчас дайны сообщают неоценимые данные для изучения истории Риги, которых нет в текстах других жанров латышского фольклора, включая даже исторические предания.

Подсчитано, что в «Латышских дайнах» Кр. Барона слова *Рига*, *рижане*, *рижанки* встречаются примерно в 1000 вариантов песен. В этом плане с Ригой не может сравниться ни один другой город Латвии: так, Валмиера упоминается только в 38 вариантах, Цесис — в 47, Лиепая — в 36. Часто восхваляется и Елгава, упоминаемая в 129 вариантах песен. Скорее всего, частотой упоминаний этот город обязан тому, что в период Курземского и Земгалского герцогства он долгое время был их столицей.

Анализируя совокупность вариантов песен, степень их концентрации и географическое размещение, мы приходим к выводу, что рижская тематика была одинаково широко распространена как в Видземе, так и в Курземе и в Земгале, но не в Латгалии. Это следует из данных о происхождении песен, приведенных в собрании «Латышских дайн» Кр. Барона. Однако, как известно, песен, записанных в Латгалии, в этом собрании вообще сравни-

²⁰ Латышский поэт Янис Райнис (1865–1929) в 1928 г. опубликовал пьесу «Рижская ведьма», в основу которой положены народные предания о Петре Первом, Рижской правительнице-колдунье, трясогузке и сороке. Поэт полностью отделил трясогузку от сороки, в образе первой концентрируя все позитивные (солнечные) качества, в образе второй — всё негативное. Сорока — предательница города, тайно приносящая вести Петру Первому.

²¹ В свое время Гёте заметил демоническую притягательность этого властителя. «Демоническое охотно избирает своим обиталищем значительных индивидуумов, в особенности если в руках у них власть, как у Фридриха или Петра Великого» [И. П. Эккерман. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М., 1986, с. 407].

тельно немного в соотношении с записанными в Курземе, Земгале и Видземе, — их примерно восьмая часть. Поэтому «Латышские даины» не могут служить единственным и полным источником для определения всей совокупности песен, отражающих рижскую тематику. В рукописных фондах Хранилища латышского фольклора представлено довольно много песен с этой тематикой, записанных в Латгалии в 1920–1930–1940-е гг., а также в послевоенное время. Они значительно увеличивают долю этой культурно-исторической области Латвии в общем своде дайн о Риге.

Анализу и обзору песен с рижской тематикой можно было бы посвятить специальную научную конференцию. Мы же изложим лишь несколько положений, более или менее основанных на исторических источниках и материале самих дайн. Особое внимание будет уделено малоизученным аспектам. Мы обратимся к идеализированному образу Риги в народных песнях, так как содержательные особенности этих песен, необычные поэтические образы и символы далеко не всегда понятны современному читателю. Но прежде нужно сказать несколько слов о творцах песен с рижской тематикой, об истинных их авторах.

Дайны с рижской тематикой как исторический источник

Дайны о Риге за небольшим исключением родились в сельской среде, их авторами были крестьяне. Нет таких дайн с рижской тематикой, о которых можно было бы определенно сказать, что их сочинили сами рижане. Лишь некоторые из них, повествующие о хождении в море и рыбной ловле, возможно, возникли в среде мореходов и рыбаков. Это такого типа песни*:

Balta kaza jūru brida	Белая коза по морю брела
Dzeltaniem radziņiem;	С желтыми рожками;
Rīgas kungi, ieraudzīši,	Рижским господам при виде ее
Šķiet saulīti uzlecot.	Показалось: солнышко всходит.

(LD 30703, 9)

Balt' aitiņa jūru peld	Белая овечка по морю плывет
Sudrabiņa radziņiem,	С серебряными рожками,
Visi Rīgas namniecīpi	Все рижские господа
Tek gar malu skatīties.	Бегут вдоль берега смотреть.

(LD 30705)

Balt' aitiņa jūru brida,	Белая овечка по морю бредет,
Zeltu nesa mugurā;	Золото несет на себе;
Rīgas kungi pretīm nāca,	Рижские господа идут навстречу,
Siekiem naudu mērodami.	Мерами деньги отсыпают.

(LD 30703, 3)

«Белая овечка», «белый бычок», «белый ягненок», «белый козлик», «белая коза», «белый петушок», «железная свинья», «серая свинья», «дымчатые кони» и др. — характерные для поэтики дайн метонимические обозначения лодки или корабля; надо полагать, они относятся к резным и расписным украшениям на удлиненном деревянном носу судна.

Вот еще примеры дайн, в которых упоминается Рига:

Vakarā iesēdos	Вечером уселся
Ozoliņa laiviņā;	В дубовую лодочку;
Rīgā man gaisma ausa	В Риге для меня заря занимается,
Vācēmē saule lēca.	В Неметчине солнце восходит.

(LD 30898)

Dzeltanā cielaviņ	Желтая трясогузка,
Meties stūra galiņā;	Садись на край руля;
Ja tu labi aizstūrēsi,	Если ты хорошо порулишь,
Dabūs' Rīgas sudabriņ'.	Получишь рижского серебра.

(LD 30726)

Palīdz, Dievs, palīdz, Laime,	Помоги, Диевс, помоги, Лайме,
Tam jaunam stūrmaņam	Этому молодому штурману
Še palaisti, tur piesieti	Тут пройти, там причалить
Rīgas salas galiņā!	Возле рижского острова!

(LD 30823)

Tec, laiviņa, skaldi jūru,	Беги, лодочка, пересекай море,
Rīgāi mastu lūkoties.	Посмотреть рижские мачты.
Tik lūkoji masta koku,	Только ищи мачтовый лес,
Es zēģeļu audējiņu.	Я же — ткачиху парусины.

(LD 30878)

Эти даины отражают историческую действительность: с самого своего основания Рига играла важнейшую роль в морской торговле, особенно в транзитной торговле с заморскими странами. У Риги была также своя верфь, где строили корабли.

Здесь же можно упомянуть песню о паромщике, который поставляет в Риге деревянные материалы, необходимые для строительства зданий и кораблей.

* Благодарим проф. Велту Сталтмане за ценные консультации по переводу дайн. — *Ред.*

Dzeltenā cielaviņa,	Желтая трясогузка,
Meties aires galiņā,	Садись на край весла,
Palīdz plostu peldināt	Помоги сплавлять паром
Uz tiem Rīgas namniekiem.	К рижским господам.

(LD V 30723¹)

Нуждается в комментарии следующая дайна, имеющая особое культурно-историческое значение:

Olenderu laiva nāca	Причаливает лодка голландцев
Deviņim vēlogim.	С девятью парусами.
Vai tā nāca miežu, rudzu,	Идет ли она за ячменем, рожью,
Vai māšiņas vaiņadziņa?	Или за венком сестрицы?
Ja tā nāca miežu, rudzu,	Если она идет за ячменем, рожью,
Dodat, brāļi, neliedzat;	Пускайте, братья, не запрещайте.
Ja māšiņas vaiņadziņa,	Если за венком сестрицы,
Liedzat, brāļi, nedodat.	Запрещайте, братья, не пускайте.
Vai tā nāca masta koku,	Идет ли она [за] мачтовым лесом
Vai zēģeļu audējiņas?	Или за ткачихами парусины?
Ne še auga masta koki,	Не растет здесь мачтовый лес,
Ne zēģeļu audējiņas,	[Нет здесь] ткачих парусины,
Rīgā auga masta koki,	В Риге растут мачтовые деревья,
Zēģelišu audējiņas.	[Там есть] ткачихи парусины.

(LD 14278)

Рига, являясь с 1282 г. членом Ганзейского союза, не обращала внимания на запреты и в XV, XVI и XVII вв. вовсю торговала с голландцами, которые были главными конкурентами Ганзы. Торговля с голландцами была выгодной для Риги, так как нидерландские корабли продавали товары по гораздо более низким ценам, чем корабли объединенных городов Ганзы.

Голландские купцы часто закупали в Ливонии зерно прямо в усадьбах у помещиков и крестьян. И этот факт отражен в только что процитированной песне.

О некоторых дайнах с рижской тематикой можно сказать, что их сложили бортники и охотники (бортничество и охота были лишь дополнительными занятиями крестьян-земледельцев). Вот эти песни:

Bij man viena sila bite,	Была у меня одна лесная пчела,
Kā telīte pirmu pienu;	Как телка с первым молоком,
Mucām medu Rīgā vedu,	Бочками возил мед в Ригу,
Kuģiem vaskus Vāczemē.	Кораблями — воск в Неметчину.

(LD 30271)

Viegli tek man laiviņa,	Легко бежит моя лодочка,
Caunu ādu pielādēta;	Полная собольих шкур;
Pretim nāca Rīgas kungi,	Навстречу идут рижские господа,
Siekiem naudā mēridami.	Мерами деньги отсыпают.

(LD 30899)

Скорее всего, эти четверостишия относятся к XIV–XV вв. (возможно, и к XVI в.), когда латышские мед, воск и звериные шкурки на рижском рынке еще занимали видное место.

Можно предположить, что некоторые дайны, в которых фигурирует Рига, возникли в военной среде:

Atverat, Rīgas meitas,	Отворяйте, рижские девицы,
Man vārtiņus vakarā:	Мне ворота вечером:
Piekususe man rociņa,	Устали мои рученьки
Zobentiņu vicinot.	Мечом махать.

(LD 31810, 1)

Bisenieki, strēlenieki	Охотники, стрелки,
Mani isti bāleliņi,	Мои родимые братушки,
Sašaudīja Rīgas pili	Разгромили рижский замок
Deviņos gabalos.	На девять частей.

(LD 31944)

Приведенные выше примеры — лишь редкое исключение. Характер и сущность описания Риги в дайнах определяются следующим: Рига описывается в них глазами крестьян, крепостных людей; Рига рассматривается, оценивается и понимается с точки зрения крестьян. Это — основа основ, определяющая специфику народных песен как источника по истории Риги и в целом, и в мельчайших нюансах.

Может быть, это не так важно и относится к специфике народных песен вообще? Но ведь большая разница — создает ли автор песню о хорошо известном, близком ему явлении, о том, с чем он встречается повседневно, с чем рядом живет, «дышит одним воздухом», или же о том, что знает только понаслышке из рассказов других людей, что представляется ему лишь в воображении, видеть же случается в течение недолгого времени, причем находясь в чужой среде, в необычных для себя условиях. Дайны о Риге относятся как раз ко второму случаю.

Именно то, что дайны о Риге создавались крестьянами, главным образом и предопределило их тематику и содержание, художественную выразительность, выбор и использование образов. Это же ограничивает значение дайнов как исторического источни-

ка. О Риге и ее истории из народных песен можно узнать обычно только то, что заметил, запомнил и пережил крестьянин, приезжая в Ригу на короткое время по заданию своего господина как подводчик или отправляясь туда торговать своим товаром. Приведем некоторые сопоставления и примеры. В дайнах можно обнаружить довольно много свидетельств о различных социальных группах сельских жителей, об их хозяйственном, общественном и правовом положении, а также об их взаимоотношениях с другими людьми, например, о «боярах» (богатых господах), хозяевах, холопах, посыльных, батраках и др. Однако о социальной структуре населения Риги по данным народных песен можно узнать гораздо меньше. Так, например, дайны ничего не сообщают о борьбе города Риги с Ливонским орденом, начавшейся в 1297 г. и с большими или меньшими перерывами продолжавшейся до падения Ливонского государства во второй половине XVI в. Дайны не повествуют о низших городских слоях Риги, а также о *цунфтах* ремесленников и торговцев, об их оппозиции к рижской аристократии и правлению, что ярко выразилось в так называемых календарных волнениях 1585–1589 гг. Дайны не упоминают о многовековой борьбе между латышскими и немецкими ремесленниками Риги, о борьбе рижских латышей за свои права. Обо всем этом тщетно искать свидетельства в дайнах — в первую очередь потому, что создатели народных песен, крепостные крестьяне, сами не были участниками этих событий и имели вообще весьма слабое и неясное представление о политической и социальной жизни города. И еще один пример. В эпоху феодализма в Латвии многократно менялась верховная политическая власть, однако по данным народных песен трудно понять, о каком историческом периоде идет речь, — о «польских», «шведских» или «русских» временах. Крестьянство не было связано с политической верховной властью, не зависело от нее непосредственно, его господином был и оставался всегда остзейский помещик.

В народных песнях нередко фигурируют *рижские домовладельцы*, которых также называют *торговцами*, *отцами домов*, *рижскими господами*, в песнях они выступают обычно лишь в одном узком аспекте — в связи с торговыми отношениями с крестьянами. Слово *namnieks* 'домовладелец' в народных песнях используется не в значении немецкого *Bürger*, но сходно с голландским *Bauernhändler*. Слово *namnieks* в этом значении крестьянской торговли впервые отмечено в старейшем латышском юридическом тексте — в статутах рижских ткачей 1625 г., хотя само явление крестьянской торговли гораздо более древнее. Уже в тор-

говых уставах Риги 1510 г. встречаются указания на взаимосвязь крестьян с отдельными торговцами. С XVI в. крепостные крестьяне уже не могли свободно продавать на рижском рынке зерно, лен и другие товары непосредственно покупателям. Товары крестьян сначала скупали рижские торговцы (*namnieki* в народных песнях), которые продавали их затем жителям города. Эта особая крестьянская торговля (*Bauernhändler*) с различными ограничениями существовала практически до начала XIX века, хотя формально она перестала действовать в 1765 г. в связи с новым торговым уставом Риги, введенным Екатериной II. Рижские торговцы по своему усмотрению устанавливали цены, закупая крестьянские продукты и продавая городские товары. Таким образом они обкрадывали крестьян, ведь те не знали местных рыночных цен. Случалось, что торговцы использовали неправильные меры и веса или платили крестьянам неполноценной мелкой монетой. Торговцы давали крестьянам в долг до следующей осени деньги, железо, соль, селедку, а также зерно. Часто крестьяне были не в состоянии вовремя вернуть долг, им приходилось занимать снова, и они становились вечными должниками торговцев, их имена вносили в особые долговые книги. Отцовские долги со временем переходили к сыну. Торговец вменял своим должникам в обязанность продавать зерно и другие продукты только ему и покупать только его товары. Эти две стороны рижской крестьянской торговли — торговцы и крестьяне — отражены и в текстах народных песен, например:

Es apkalu kumeliņu	Я подкую коня
Ar veciem dālderiem;	Старыми талерами;
Visi Rīgas precenieki	Все рижские торговцы
Par kumeļu naudu sola.	За коня деньги сулят.

(LD 29695)

Ziedu pļava man papļauta,	Цветочный луг у меня скошен,
Kasējiņa nederēta;	Грабельщица не нанята;
Rīgā nauda man paņemta,	В Риге деньги я взял,
Kaņepāji nemistīti.	Пенька не мята.

(LD 11203 v.)

Rīgas kungi namniecīņi,	Рижские господа, хозяева,
Man naudiņas aizdodiet;	Дайте мне денег в долг;
Uz rudeni atvedīšu	Осенью привезу
Baltu linu vezumiņu.	Воз белого льна.

(LD 31808)

Ziedi, muna linu druva,	Цвети, мое поле льна,
Zilajiemī ziediņiem;	Синими цветочками;
Rīgā sēd namnieceiņi	В Риге сидят господа
Zilād zida biksītēs.	В штанах из синего шелка.
Es jums lūdzu, namnieceiņi,	Я прошу вас, господа,
Aizdodiet man naudiņas,	Одолжите мне денежек,
Nāks rudens, atvedišu	Придет осень, привезу
Baltu linu birkaviņu.	Берковец белого льна.

(LD 28378, 3)

Идеализированный образ Риги

Предпосылки идеализации образа Риги заданы в начальной строке многих песен: *Sen to Rīgu daudzināja* 'Давно ту Ригу воспевали'. Этот распространенный мотив функционально сходен с формулами. Глагол *daudzināt* в песнях с рижской тематикой обычно используется в значениях 'часто поминать, возвеличивать, славить'. Если человека, вещь, явление или событие слишком упоминать, восхвалять, славить, независимо от того, обоснованно это или нет, то образ соответствующего объекта постепенно и незаметно начинает обретать высокие и благородные черты, причем в таком масштабе, в каком у него их в действительности нет. Так происходит процесс идеализации вещи, явления, события.

То же можно сказать о Риге, воспетой в дайнах. Кто же воспекает Ригу, превозносит ее? Судя по текстам, это прежде всего путники, посетившие Ригу впервые. До этого они, возможно, уже слышали от побывавших здесь что-то более или менее идеализированное. Приведем к примеру дайны упомянутых мотивом «Давно ту Ригу воспевали»:

Sen to Rīgu daudzināja,	Давно Ригу воспевали,
Nu to Rīgu ieraudzīju:	Ну, я ту Ригу увидел:
Visapkārt smilšu kalni,	Вокруг песчаные горы,
Pate Rīga ūdenī.	Сама Рига в воде.

(LD 31829)

Sen to Rīgu daudzināja,	Давно Ригу воспевали,
Nu es biju, nu redzēju:	Ну, я там был, ну видел:
Stūrs pie stūra, mūrs pie mūra,	Угол к углу, стена к стене,
Caunes aste galiņā.	Соболий хвост на верхушке.

(LD 31828)

Sen dzirdēju daudzinām,	Давно слышал, как прославляют,
Rīgu lielu rīdzinām,	Как превозносят Ригу;

Nu to Rīgu ieraudzīju	Ну, я увидел Ригу
Pašā ūdens maliņā.	На самом краю воды.

(LD 31829, 1)

Rīgu lielu lielījāt	Вы Ригу возвеличивайте
Tam, kas Rīgas neredzējs;	Перед тем, кто Риги не видел;
Es izjāju Rīgas pili	Я объехал Ригу
Ar trijiem lēcieniem.	Тремя прыжками.
Kad vēl jātu otrus trīs,	Когда бы проскакал еще три,
Tad pārlēktu Daugavai.	Перепрыгнул бы через Даугаву.

(LD 31816)

В первых двух песнях последние две строки дают вполне реальную характеристику географического положения средневековой Риги, хотя это и выражено образными поэтическими средствами. Что это за песчаные горы и воды, окружающие Ригу? Как известно, средневековую Ригу опоясывала не только оборонительная каменная стена, но и защитные валы, насыпанные из песка, — так называемые песчаные горы. Позднее их срыли; последним некоторое время оставался холм Кубес на месте нынешнего парка Эспланады. Кроме того, Ригу окружали реки Даугава и Ридзене, а также воды нескольких мелких речек, таким образом, сам город располагался словно на острове. Третья строчка второй песни «Угол к углу, стена к стене» свидетельствует о том, что улочки средневековой Риги были узкими и маленькими, дома тесно прижимались друг к другу. Четвертая строка песни — «Соболий хвост на верхушке» — видимо, запечатлела какой-то примечательный элемент украшения.

Если понимать буквально значение четвертой песни, то можно подумать, что средневековая Рига была совсем небольшой. Но все объясняется иначе — дело здесь в гиперболической удали героя дайны. Ср. еще один образец такого рода бравады:

Es bij' puika, man bij vara,	Я был парень, у меня — сила,
Es varēju lielities:	Я мог хвалиться:
Rīgu nesu saujiņā,	Ригу нес в горсти,
Pēterburgu padusē;	Петербург за пазухой;
Un tās citas kroņa mui as	И другие царские усадьбы
Aiz cepures aizspaudos.	За шапку засуну.

(LD 13186)

Es bij' puika, man bij vara,	Я был парень, у меня — сила,
Es varēju lietities:	Я мог хвалиться:
Rīgu nesu rociņāji,	Ригу нес в рученьках,

Jelgaviņu padusē;	Елгавушку за пазухой,
To nabaga Kuldidziņu	Бедную Кулдигу
Aiz cepures aizspraudīju.	За шапку засуну.

(LD V 13186, 1)

О былой популярности этих дайн свидетельствуют широкий ареал их распространения и множество вариантов. Сравнивая тогдашнюю территорию Риги с другими западноевропейскими средневековыми городами, мы убеждаемся, что Рига была довольно крупным городом, и именно такой предстает она в текстах народных песен. Территория средневековой Риги примерно равнялась нынешнему Старому городу. Заметим, что словосочетание *Рижский замок* в народных песнях обычно выступает в значении 'город Рига'.

Другую группу создателей идеализированного образа Риги составляли те сельские жители, большей частью бедные люди, кому не довелось побывать в Риге и увидеть ее своими глазами. Смирившись со своей долей, они добродушно подшучивали над собой:

Nabadziņi, nabadziņi,	Беднячки, беднячки,
Kā mēs Rīgu redzēsim?	Как нам увидеть Ригу?
Vienis otru pacelsim,	Один другого подыдем,
(Var.: Cits uz cita sakāpsim,)	(Вар.: Друг на друга залезем,)
Tā mēs Rīgu redzēsim.	Так мы Ригу и увидим.

(LD 31231)

Ubadziņ, nabadziņ,	Убогонькие, беденькие,
Kad mēs Rīgu redzēsim?	Когда мы Ригу увидим?
Kāpsim bērza virsūnē,	Залезем на вершину березы,
Tā mēs Rīgu redzēsim.	Так мы Ригу увидим.

(FS 740, 4894)

Ubadziņi, nabadziņi,	Убогонькие, беденькие,
Kad mēs Rīgu redzēsim?	Когда мы Ригу увидим?
— Kad ziedēs cirvja kāti,	— Когда процветет топориче,
Tad mēs Rīgu redzēsim.	Тогда мы Ригу увидим.

(FS 1910, 2975)

Это неосуществимое желание увидеть славную Ригу в свою очередь побуждало к ее идеализации. Следует заметить, что во времена средневековья большинству латышей не доводилось видеть Ригу. Да и сегодня не всякий житель Латвии побывал в своей столице. Выдающаяся сказительница из Ницы, знаток дайн Катрина Циркше летом 1961 г. сказала собирателям фольклора: «Дальше Лиепай и Шкоду я нигде не была». О том, как глубоко

укоренено было в народном сознании желание увидеть Ригу, свидетельствует до сих пор бытующая не совсем безобидная забава — потехи ради детям советуют зимой в мороз прижать язык к железному предмету, при этом говорят: «Гляди, где Рига!» В далеком детстве и мне пришлось «повидать Ригу» таким способом.

Содержание народных песен говорит о том, что главными певцами Риги были путники, прибывающие в город по сухопутной дороге. В средние века это были в основном крепостные люди — латышские крестьяне.

Появляясь впервые в Риге, крестьянин видел высокие городские стены со множеством запираемых ворот и смотровых башен, статные белые дома и большие склады — амбары, покрытые яркими красными черепичными крышами. Он любовался изящными высокими башнями церквей с петухами или крестами наверху. Все это он невольно сравнивал с будничной простотой крестьянского быта, с низкими срубными жилищами и крытыми соломой или камышом хозяйственными постройками. Этот извечный контраст, в свою очередь, был одной из предпосылок для идеализации Риги и образа ее обитателей.

Такой гость Риги, увидев город впервые, по возвращении домой не только восхвалял, превозносил Ригу перед своими и чужими, но и рассказывал о виденных и пережитых там всяческих необычных вещах, так называемых «рижских чудесах», — они встречаются в народных сказках, преданиях и анекдотах, а также в некоторых циклах песен о Риге с необычными поэтическими образами.

И еще один важный фактор, который нельзя упускать из виду, исследуя песни о Риге: фольклору искони присуще стремление к идеализации, которая носит, можно сказать, ритуальный характер. Не случайно в «Латышских дайнах» Кр. Барона есть песни, повествующие о виденном и пережитом в далеких чужих краях. Путник может на каждом шагу там увидеть самые невообразимые чудеса, удивительные вещи. (В языке народных песен *чужие земли* не всегда далекие и неизвестные, так могли называться даже близкие, соседние округа.) Вот несколько примеров тому:

Es bij' tālu staigājuse,	Я далеко ходила,
Es bij' daudz(i) redzējuse:	Я много(е) видела:
Akmins stāv uz ūdeņa,	Камень держится на воде,
Smilga grima dibenā.	Былинка идет ко дну.

(LD 31750)

Es bij' tālu staigājuse,	Я далеко ходила,
Es bij' daudz redzējuse:	Я много видела:

Bērziņš auga uz akmeņa
Sudabriņa lapiņām.
Березка растет на камне
С серебряными листочками.
(LD 31751)

Kādus ērmus es redzēju,
Pa pasauli staigādams:
Ozols auga, zari dega,
Gailis dzied galiņā.
Какие чудеса я видел,
Бродя по свету:
Дуб растет, ветви горят,
Петух поет на вершине.
(LD 31768)

Kādus ērmus es redzēju,
Svešu zemi staigādams:
Es redzēju cūku cirpam,
Avetiņu svilinām.
Какие чудеса я видел,
Ходя по чужим землям:
Я видел, как свиной стригут,
Барашков палят.
(LD 31770)

Tāju gāju, daudz redzēju,
Var' otram pastāstīt:
Akmens stāv uz ūdeņa,
Smilga grima dibenā.
Далеко ходил, много видел,
Могу другим рассказать:
Камень лежит на воде,
Былинка идет ко дну.
(LD 31750, 5)

Tāju, tālu es staigāju,
Daudzi, daudzi es redzēju,
Kur ūdeni velten vēla,
No akmeņa skalus plēsa.
Далеко, далеко я ходил,
Много, много я видел:
Как из волны сукно валяют,
Из камня лучину режут.
(LD 31766, 1)

Kādus ērmus es redzēju
Svešajā zemītē:
Auna galva podā vira,
Ledus dega ugunī,
Vecs viriņš klāt sēdēja,
Dzelža nūja rociņā.
Какие чудеса я видел
В чужой земельке:
Баранья голова в горшке варилась,
Лед пылал в огне,
Старичок рядом сидел,
С железной кочергой в руках.
(LD 31769)

Kādus ērmus es redzēju,
Svešu zemi staigādams:
Zem akmeņa zaļa zāle,
Uz akmeņa sakņu gali.
Какие чудеса я видел,
Ходя по чужим землям:
Под камнем зеленая трава,
На камне концы корней.
(LD 31771)

Все эти дайны очень архаичны. Это косвенно подтверждают многочисленные мифологические образы и представления, кото-
рые составляют их содержание.

В дайнах этого типа использованы яркие гиперболы — один из важных приемов идеализации. Сама Рига, ее окружение и обитатели нередко идеализируются в народных песнях, представляются в виде чудесных образов из вымышленного мира, где можно наблюдать всякие необыкновенные вещи и события, например:

Ejam, brāļi, mēs uz Rīgu,
Rīgā laba dzīvošana:
Stikla durvis, vara vārti
Verās paši neverami.
Пойдемте, братья, в Ригу,
В Риге славное житье:
Стеклянные двери, медные ворота
Отворяются сами, никто их не отворяет.
(LD 31746)

Rīgā iešu es, māmiņa,
Rīgā viegla dzīvošana:
Stikla durvis, vara vārti,
Paši veras neverami.
В Ригу я иду, матушка,
В Риге легкое житье:
Стеклянные двери, медные ворота
Отворяются сами, никто их не отворяет.
(LD 31746, 1)

Vis' uz Rīgu, vis' uz Rīgu,
Rīgā laba dzīvošana:
Dzelza stabi, vara vārti
Paši tek neverami.
Все в Ригу, все в Ригу,
В Риге хорошее житье:
Железные столбы, медные ворота
Сами двигаются, никто их не отворяет.
(LD 31746, 2)

Но кто-то все же отворяет эти необычные ворота. Кто же это делает? Это часто упоминаемые в дайнах с рижской тематикой рижские девицы, рижские барышни:

Rīgas meita, jumpraviņa,
Atver man Rīgas vārtus:
Man rociņas nosalušas,
Pātedziņu vēcinot.
Рижская девица, барышня,
Открой мне рижские ворота:
У меня рученьки замерзли
Кнутом махать.
(LD 31810)

Rīgas meitas, jumpraviņas,
Man vārtiņus atveriet:
Man rociņas piekusušas,
Zaļu irkli vēdinot.
Рижские девицы, барышни,
Откройте мне воротца:
У меня рученьки устали
Водить зеленым веслом.
(LD 31810, 2)

Но и в этих дайнах действительность отражена лишь частично: кто-то все же эти ворота отворяет, чтобы путник или приезжий мог попасть в город. Историческая же реальность такова: ворота Риги охраняли специальные стражи, которые отворяли ворота только тем, кто имел право войти или въехать в город.

В поэтическом мире дайн стражу у городских ворот Риги несут именно рижские девицы, и в этой их роли заключен глубокий смысл: это символ, знак того, что Рига — латышский город, что латыши — главное ее население, что их удел — не только ремесло и хозяйственные работы, но и организация жизни города Риги вообще, что они — истинные хозяева Риги. Подтекст такого рода присутствует так или иначе во многих дайнах о Риге. И это тоже один из способов идеализации Риги в народных песнях.

Разумеется, этот далеко идущий вывод мы делаем не только на основании упомянутых текстов, но по свидетельству всего свода дайн с рижской тематикой.

Идеализацию предметов и явлений мы можем наблюдать и в других народных песнях о рижских чудесах:

Iesim, brāļi, mēs uz Rīgu,	Пошли, братья, в Ригу,
Rīgā laba dzīvošana:	В Риге славное житье:
Rīgā rej zelta suņi,	В Риге лают золотые собаки,
Sudraboti gaiļi dzied.	Посеребренные петухи поют.

(LD 31747)

Рижские собаки увековечены еще в нескольких дайнах:

Ko tie Rīgas suņi rēja,	Что это рижские собаки лают,
Jūriņā vērdamies?	Глядя на море?
Saules meita noslikuse,	Дочь Солнца утонула,
Zelta kannas mazgājot.	Золотой бидон мой.

(LD 33822)

Dikti rēja Rīgas suņi	Громко лают рижские собаки
Daugaviņas maliņā;	На берегу Даугавы;
Visi Rīgas precenieki	Все рижские торговцы
Virs Daugavas naudu skaita.	Над Даугавой деньги считают.

(LD 30714)

Какие из упомянутых в песнях рижских собак реальны, пусть определит сам читатель. Вряд ли таковыми являются сказочные золотые рижские собаки или рижские посеребренные петухи. Остаются упомянутые в третьей песне рижские собаки возле Даугавы. Вполне возможно, что здесь идет речь о сторожевых собаках, охранявших Ригу от нежеланных чужаков или врагов.

В крестьянской среде бытовали идеализированные представления о хорошем житье в Риге, они отражены в четверостишиях соответствующего содержания. Они представляют картину, близкую к действительности. В текстах дайн встречаются упоминания

таких жизненных реалий, которые указывают на принадлежность этих текстов уже к новому времени:

Iesam, brāļi, mēs uz Rīgu,	Пойдем, братья, в Ригу,
Rīgā laba dzīvošana:	В Риге доброе житье:
Sarkans alus, brandavins,	Красное пиво, водочка,
Daiļas pašas nesējiņas.	Красавицы сами приносят.

(LD 31748)

Iesim, brāļi, mēs uz Rīgu,	Пойдем, братья, в Ригу,
Tur mēs jauki dzīvosim:	Там мы славно заживем:
Rīgā alus, Rīgā medus,	В Риге пиво, в Риге мед,
Rīgā smukas mamzelītes.	В Риге красивые мамзельки.

(LD 31748, 1)

С образной фантазией и воображением тесно связаны строки такой хорошо известной дайны:

Krustiem kalta Krievu zeme,	Крестами кована Русская земля,
Margiem Rīga izmargota;	Узорными оградами украшена Рига;
Caur krustiem saule lēca,	Сквозь кресты солнце восходит,
Caur margiem norietēja.	Сквозь ограды — заходит.

(LD 31775)

Krustiem kalta Krievu zeme,	Крестами кована Русская земля,
Margiem Rīga izmergota;	Узорными оградами украшена Рига;
Aiz krustiem saule lēca,	Из-за крестов восходит солнце,
Aiz mergiem nomergoja.	За оградами сияет.

(LD 31775, 2)

Вот еще сходное четверостишие:

Krustu krustu, margu margu	Крестами крестов, узорами узоров
Rīgas pils samūrēta;	Рига сложена;
Caur krustiem, caur margiem	Из-за крестов, из-за оград
Neredz saules uzlecot.	Не видно, как солнце восходит.

(LD 31776)

В обеих этих песнях образ Риги сильно поэтизирован, или идеализирован. Невозможно сказать, где в песнях этого типа кончается реальность и начинается воображение, соединенное фантазией.

Содержание второй части следующего четверостишия невозможно установить из-за непонятного образа *русского* (*krieviņš* — деминутив). В «Латышских дайнах» Кр. Барона эта песня опубликована только в одном варианте:

Kas mirdzēja, kas spīdēja	Что мерцает, что светит
Rīgas torņa galiņā?	На вершине рижской башни?
Krieviņš torņa galiņā	Русский на вершине башни
Zeltītiem svārcīpiem.	В золоченом кафтане.

(LD 31773)

Не есть ли это поэтически обобщенный образ живущих в Риге русских? Или — если дайна относится к новому времени — не символизирует ли образ *русского* в золоченом кафтане какой-либо православный храм в Риге с его золотыми куполами?

Igauniski strazdiņš dzied	По-эстонски скворец поет
Rīgas torņa galiņā;	На верхушке рижской башни.
I es gribu mācīties	И я хочу научиться
Igaunisku valodiņu.	Эстонскому языку.

(LD 2537)

Не является ли птица с эстонской речью символом рижских эстонцев? Но это пока лишь умозрительные догадки.

У Риги есть своя мифологизированная Мать, которая встречает путников и заботится о них:

Es apjāju Rīgas pili,	Я объехал Ригу,
Neviens manis neredzēja;	Никто меня не видел;
Rīgas māte, tā redzēja,	Мать Риги, она видела,
Tā ievēda istabā,	Она ввела в комнату,
Tā ievēda istabā,	Она ввела в комнату,
Tā pacēla zalta krēslu.	Она подала золотой стул.

(LD 31749)

Среди многих Матерей в латышской мифологии Мать Риги персонифицирует единственный город Латвии, которому в народных песнях оказана такая высокая честь. И это лишний раз подчеркивает особый статус Риги, ее особую роль и значение в жизни и истории латышского народа.

В Риге обитает и Мать Денег, которая в дайнях символизирует роль денег и могущество в разных хозяйственных и торговых делах, не только в Риге, но и в жизни крестьян, по большей части — в тесной связи с Ригой.

Visapkārt Rīgai braucu,	Вокруг Риги еду,
Neviens mani nepazīna;	Никто меня не узнал;
Naudas māte, tā pazina,	Мать Денег, та узнала,
Tā apbēra sudrabiņu.	Она осыпала серебром.

(LD 31844)

В одной дайне Рига обозначена как *денежный город*:

Rīga, Rīga, naudas pils,	Рига, Рига, денежный город,
Nevar stūra kustināt!	И угла не поднять!

(LD 13186, 14)

С Ригой нередко связаны такие понятия, как золото и серебро вообще (в дайнях они выполняют в основном функцию поэтических образов), а также рижское серебро и богатство, которое можно приобрести только в Риге. В Риге есть свои монетки, чаще — кузнецы, кующие оси. Это братцы, сестрицы, которые, согласно тем представлениям, занимаются в Риге художественным ремеслом. Вот примеры некоторых песен, которые восхваляют рижское серебро:

Caur ūdeni, caur akmini	Через воды, через камни
Vilku Rīgas sudrabiņu;	Тащу рижское серебро;
Caur tautām tautas veda,	Перед людьми сваты ведут,
Māmiņ, tavu auklējumu.	Матушка, твое дитя.

(LD 23127)

Es iz Rīgu nenoietu,	Я в Ригу не пошел бы,
Kam ne Rīgas sudrabiņa;	Если бы не рижское серебро;
Es neņemtu līgaviņas,	Я бы не взял невестушку,
Kam ne krekla audējiņas.	Если бы не была нужна мне ткачиха рубаш.

(LD 22608)

Šurpu, vējiņ, i pūtiet	Сюда, ветерок, вей, [гони]
Visu Rīgas sudrabiņu,	Все рижское серебро;
Še ir daudz(i) jaunu meitu,	Здесь много молодых девушек,
Sudrabiņa nesējiņu.	Несущих серебро.

(LD 30830, 3)

Naītum Reigas ceļā,	Я не пошел бы по рижской дорожке,
Ka ne Reigas sudabreņa;	Если бы не рижское серебро;
Najemtum ļaudaveņas,	Я не взял бы невестушку,
Ka na kraklu šivēja.	Если бы не нужна мне была швея рубаш.

(LD 22608, 1)

Не станем более разбирать здесь отражение идеализированного образа Риги в хорошо известных дайнях о хохлатой или посеребренной синице или ласточке, которые красиво поют на верхушке рижской башни. Прочитаем лишь одну менее известную песню о ласточке, кующей венец на *краю рижской стены* (вариант: *на верхушке рижского замка*):

Lakstīgala kroni kala	Ласточка венки куёт
Rīgas mūra maliņā.	На краю рижской стены.
Izkal manim, lakstīgala,	Выкуй мне, ласточка,
Vess man tautas šoruden.	Меня поведут замуж этой осенью.

(LD 5974)

Laksteigola krūni kola	Ласточка венки куёт
Reigas myura maļeņā.	На краю рижской стены.
Izkaļ maņ, laksteigola,	Выкуй мне, ласточка,
Šūgod īšu tautēnās,	В этом году я пойду замуж.

(LD 5974, 1)

Вот, пожалуй, и все об идеальном образе Риги в латышских дайнах.

В песенной Риге соединены и реальные картины повседневной жизни, и метафорический образ города, поэтизированный и возвышенный человеческими устремлениями и надеждами.

Дайны, где так или иначе прослеживается мотив «Ну, увидел я ту Ригу», сохранили образ города, увиденный глазами латышского крестьянина: здесь запечатлелся и внешний облик Риги, и поэтизация увиденных и услышанных в Риге чудес.

О том, что значит для латыша увидеть Ригу, в созвучии с дайнами говорит латышская поговорка: «Ну, что ты знаешь, ты еще в Риге не бывал!» (FS 1730, 59082).

Реальное изображение Риги

По контрасту с идеализированным, поэтическим изображением Риги, далее мы представим даины, в которых отразился реальный образ Риги, более или менее соответствующий исторической действительности.

За исключением отдельных случаев эти даины в комментариях не нуждаются. Их содержание связано с реалиями жизни и реальными поэтическими образами, и здесь не хотелось бы навязывать читателю единственный вариант интерпретации. Вот некоторые примеры подобных песен:

Rīgas meitas, jumpraviņas,	Рижские девицы, барышни,
Darat siltu istabiņu,	Согрейте комнату,
Man rociņas nosalušas,	У меня ручки замерзли
Pātadziņu vēcinot.	Кнутом махать.

(LD 31811)

Pāri jāju par Daugavu,	Скачу через Даугаву,
Tilts rībēja, pieši skan;	Мост дрожит, шпоры звенят,
Atskatos atpakaļ,	Оглянулся назад —
Rīgas meitas pakaļ skrej.	Рижские девицы следом бегут.

(LD 31798)

Ceļa vīr, ceļa vīr,	Путник, путник,
Atdod manu gredzentiņu!	Отдай мое колечко!
— Paga, paga, Rīgas meita,	— Подожди, подожди, рижская девица,
Lai aizjūdzu kumeliņu.	Запрягу коня.

(LD 6421)

Rīgas meitas kājas āva,	Рижские девицы собираются в дорогу,
Grib ar mani līdz iet.	Хотят со мной вместе идти.
Kur tu iesi, Rīgas meita,	Куда ты пойдешь, рижская девица,
Tu nemāki siena pļaut?	Ты же не умеешь сено косить?

(LD 31812)

Rīgā autas man kājiņas,	В Риге обуты мои ножки,
Rīgā jūgts kumeliņš;	В Риге запряжен конь;
Nojūdziet jūs, māsiņas,	Распрягите вы, сестрицы,
Rīgas meitu jūgumiņu.	То, что запрягали рижские девицы.

(LD 31801)

Rīgas meita, dzeltainīte,	Рижская девица, красавица
Glāsa munu kumeliņu.	Гладит моего коня.
Ej tu nosti, proti kaunu,	Иди ты прочь, знай стыд,
Man jau sava saderēta.	У меня уже своя помолвлена.

(LD 11502, 17v.)

Сельские жители, приезжая в Ригу, останавливались у своих родных и знакомых, эта традиция уходит корнями в историю. И братец с радостью отдавал сестру замуж в места, расположенные по рижскому тракту, чтобы на долгом пути в Ригу было у кого остановиться и заночевать. Вот примеры с другим содержанием:

Man' māmiņa Rīgā sūta,	Меня матушка в Ригу посылает,
Šķit' man Rīgas nezinot,	Будто мне Рига незнакома.
Jau es biju Rīgas ceļu	Я уже рижскую дорогу
Pēdīniem noskaitījis.	По следочкам пересчитал.

(LD 31794)

Viegli tek man laiviņa,	Легко бежит моя лодочка,
Caunu ādu pielādēta;	Полная собольих шкур;
Pretim nāca Rīgas kungi,	Навстречу идут рижские господа,
Siekiem naudu mēridami.	Горстями деньги отмеряют.

(LD 30899)

Apkārt griezu kumeliņu
 Apardams, ecēdams;
 Apkārt jāju Rīgas pili,
 Rīgai vārtu meklēdams.

Поворачиваю кругом коня,
 Когда пашу, бороню;
 Скачу вокруг Риги,
 Ища рижские ворота.

(LD 31729)

Gana liela Rīgas pils,
 Salmu jumtu neredzēju:
 Ķieģeļiem, dakstiņiem,
 Ozoliņa galdiņiem.

Очень велика Рига,
 Соломенных крыш не видел:
 [Крыты] кирпичом, черепицей,
 Дубовой щепой.

(LD 31761)

Visapkārt Rīg' apjāju,
 Salmu jumtu neredzēju:
 Škindeļiem, dakstiņiem,
 Sīkajiem dalderiem.

Вокруг Риги объехал,
 Соломенных крыш не видел:
 [Крыты] гонтом, черепицей,
 Мелкими талерами.

(LD 31761, 2)

Тот, кто не знает истории Латвии, не поймет песен о Риге. Для мало-мальски освоивших историю Латвии и тем более историю Риги никаких особых пояснений не требуется.

То же можно сказать и о следующих песнях:

Rīgas kungi namniecīņi,
 Man naudiņas aizdodiet;
 Uz rudeni atvedišu
 Baltu linu vezimiņu.

Рижские господа, хозяева,
 Одолжите мне денег;
 Осенью привезу
 Воз белого льна.

(LD 31808)

Rīgas pils, kroga nams
 Bez naudiņas nemieloja,
 Bez naudiņas nemieloja,
 Bez smagā vezimiņa.

В Риге, в доме постоялом,
 Без денежек не потчуют,
 Без денежек не потчуют,
 Без тяжелого возочка.

(LD 31814)

Rīg's pil' gan bagat',
 Nemielei bez naudiņ';
 Paldies jūr's ūdentīņ',
 Kas mielei bez naudiņ'.

Рига очень богата,
 Не потчует без денежек,
 Спасибо морской водичке,
 Которая кормит без денежек.

(LD 30836)

Kroga galds, Rīgas pils
 Bez naudiņas nemieloja;
 Sav' īsteni bāleļiņi,
 Tie mieloja bez naudiņas.

Стол корчемный, город Рига
 Без денежек не потчует;
 Свои родные братцы,
 Те потчуют без денежек.

(LD 26579)

Resni bija Rīgas kungi,
 Kas tos resnus pataisīja?
 Kurzemnieku rudzi, mieži,
 Tie tos resnus sabaroja.

Толстые рижские господа,
 Кто такими толстыми их сделал?
 Курземская рожь, ячмень,
 Они их такими толстыми откормили.

(LD 31800)

Очень важны песни, содержащие мотивы: *Рига белая, Рига белая* или *Белый, белый рижский замок* с вариациями *Белые, белые рижские стены* или *Рижские дома, они белые* (также *Белые дороги в Ригу*); *Рига, Рига, красивая Рига*:

Rīga balta, Rīga balta,
 Kas to baltu balināja?
 Kurzemnieku (jeb: Vidzem-
 nieku) rudzi, mieži,
 Sirmi, bērī kumeliņi.

Рига белая, Рига белая,
 Кто ее белой выбелил?
 Курземская (или: видземская)
 рожь, ячмень,
 Сивые, гнедые кони.

(LD 31802)

Rīga balta, Rīga balta,
 Kas to baltu balināja?
 Vidzemnieku sūra vara,
 Dzelziem kalti kumeliņi.

Рига белая, Рига белая,
 Кто ее белой выбелил?
 Тяжкий труд видземцев,
 Железом кованные кони.

(LD 31803)

Balti bija Rīgas ceļi,
 Kas tos baltus balināja?
 Kurzemnieku mieži, rudzi,
 Asi kalti kumeliņi.

Белы рижские дороги,
 Кто их белыми выбелил?
 Курземский ячмень, рожь,
 Крепко подкованные кони.

(LD 31802, 4)

Balta bija Rīgas pils,
 Kas to baltu balināja?
 Vidzemnieku sūra vara,
 Tā to baltu balināja.

Бела Рига, Бела Рига,
 Кто ее белой выбелил?
 Тяжкий труд видземцев,
 Вот что ее белой выбелило.

(LD 31803, 1)

Rīgas nami, tie bij balti,
 Kas tos baltus balināja?
 Kurzemnieku tora maize,
 Puiši, kalti kumeliņi.

Рижские дома, они белы,
 Кто их белыми выбелил?
 Курземский чистый хлеб,
 Парни, подкованные кони.

(LD 31802, 7)

Rīga, Rīga, skaista Rīga,
 Kas to skaistu darināja?
 Vidzemnieku sūra vara,
 Pakavoti kumeliņi.

Рига, Рига, красивая Рига,
 Кто ее красивой сделал?
 Тяжкий труд видземцев,
 Подкованные кони.

(LD 31803, 2)

Эта группа песен — свидетельство тому, что истинными строителями белой и красивой Риги, ее кормильцами и стражами, безусловно, были исконные жители Латвии — видземцы и курземцы. Собственно говоря, эти крепостные люди — не только строители Риги, но, в сущности, и ее законные хозяева.

Среди песен о Риге особое культурно-историческое значение имеет следующий текст:

Aizķīlēju Rīgas vārtus	Запру рижские ворота
Ar ozola ķīlišiem,	Дубовыми запорами,
Lai nenāka Rīgas nāve	Чтобы не приходила рижская смерть
Kurzemēi ļaužu kaut.	В Курземе людей убивать.

(LD 27673)

В этом четверостишии, записанном в Лестене и помещенном Кр. Бароном в сборнике «Латышских дайн» как песня в единственном варианте в разделе похоронных песен, словосочетание *рижская смерть*, вероятно, связано со страшной эпидемией чумы 1710 г., которая широко распространилась по всей Латвии, особенно бушевала в Риге и ее окрестностях, а также в Курземе и Земгале. За время этой эпидемии вымерло $\frac{3}{5}$ всего населения Латвии. Заметим, что в «Латышских дайнах» Кр. Барона слово *чума* (а также словосочетание *Мать Чумы* в значении божества) встречается в 23 вариантах песен.

Подобно тому, как у католиков все дороги ведут в Рим — святой город, в латышских народных песнях подчеркивается, что все дороги — и большие, и малые — сходятся в Риге. Например:

Lieli ceļi, mazi ceļi,	Большие пути, малые пути,
Vis' uz Rīgu aiztecēja;	Все в Ригу текут;
Lieli puīši, mazi puīši	Большие парни, маленькие парни
Uz meitām kājas āva.	К девушкам собираются.

(LD 12008)

Lieli ceļi, mazi ceļi,	Большие пути, малые пути,
Vis' uz Rīgu aiztecēja;	Все в Ригу текут;
Lieli kungi, mazi kungi,	Большие господа, малые господа,
Visi guļ spilvenos.	Все спят на подушках.

(LD 31339)

Visi ceļi, vis' celiņi,	Все дороги, все дорожки,
Tie iz Rīgu notecēja;	Они в Ригу стекаются;
Visi puīši, cūku gani,	Все парни, свинопасы,
Tie iz meitām kājas āva.	Они к девушкам собираются.

(LD 12008, 2)

И в этих четверостишиях мы обнаруживаем гиперболу, которая граничит с идеализацией действительности. Ведь не по каждой дороге можно было попасть в Ригу, были и большие, и малые дороги, которые вели и в большие города и селения, и в отдельные крестьянские хутора. Но чтобы выделить роль Риги среди других городов, родилось это утверждение, отмеченное только в народных песнях. Нужно сказать, что неизменная первая часть этих песен, благодаря своей лаконичности, четкой констатации и обобщенности образа, обрела характер пословицы и в классических народных песнях выполняет функцию традиционной формулы.

Мотив *Большие дороги, малые дороги / Все в Ригу стеклись*, часто повторяемый в зачине песен, имел, надо полагать, иную задачу — он подчеркивал большую, не сопоставимую с другими средневековыми городами Латвии, роль Риги в крестьянской жизни вообще и в разных торговых делах особенно.

Это подтверждают два цикла песен с рижской тематикой, отличающиеся богатством материала: во-первых, песни о дорогах в Ригу и о путниках, во-вторых, о продаже крестьянами рижским купцам своих продуктов и покупках ими же товаров для хозяйственных нужд.

Рассмотрим еще несколько примеров:

Zirgs zirgā, loks lokā,	Лошадь при лошади, узда при узде,
Vis' uz Rīgu aiztecēja;	Все в Ригу отправились;
Tie atveda mūs' meitām	Они привезли нашим девушкам
Visu Rīgas sudrabiņu.	Все рижское серебро.

(LD 5740)

Lai bagāta, kas bagāta,	Уж кто богат так богат,
Liela Rīga, tā bagāta:	Большая Рига, та богата:
Tur tecēja dienu, nakti	Туда текут днем, ночью
Dzelžiem kalti kumeliņi.	Железом кованные кони.

(LD 31789, 1)

Zyrgs zyrgā, lūks lūkā,	Лошадь при лошади, узда при узде,
Vis' iz Reigu aizjeigāja.	Все в Ригу отправились.
Tai mōsai krūpa pārktu,	Той сестрице венок покупать,
Kur' deveņi bōļeņi.	У которой девять братцев.

(LD 6123)

Zirgs uz zirga, lūks lūka,	Лошадь при лошади, узда при узде,
Vis' uz Reigu nūļeigova	Все в Ригу отправились.
Atvadām Reigas meitu	Привезли рижскую девушку
Ar vis zaltu, sudobreņ.	Со всем золотом, серебром.

(LD 18709)

Чтобы избежать недоразумений, нужно подчеркнуть, что число песен с рижской тематикой, в которых отражены внешний облик Риги, образ жизни рижан, обычаи и нравы, а также хозяйственная жизнь города и непосредственно или косвенно связанные с ним исторические события, не слишком велико. Условно эти песни можно обозначить как действительные песни о Риге. Основу содержания этих песен составляет сама тема Риги. Именно эти песни точнее всего отвечают названию *рижские песни*. Существует довольно много песен с разнообразной тематикой, где имя Риги только упоминается в той или иной связи, но в содержании песни не говорится о Риге и ее жителях. В свою очередь, эти песни можно назвать неспециальными песнями о Риге или *не-рижскими песнями*. Исследователям не следует игнорировать и эти песни, их тоже всегда нужно держать в поле зрения. Они подтверждают большую популярность не только имени *Rīga*, но и связанных с ней представлений, они также дают некоторые предпосылки для исследования истории Риги. Например, песни такого типа:

Kur es redzēju	Где я видел
Kreļļotu meitu?	Девушку с ожерельями?
Rīgā uz ielas,	В Риге на улице,
Uz augstas valles.	На высоком валу.

(LD 20472)

Упомянутое в четверостишии слово *valles* (или *valnis*) 'вал' обозначает защитную стену — вал, охраняющий город Ригу.

To Juriti es redzēju	Того Юритиса я видел
Rīgas turņa galiņā,	На верхушке рижской башни,
Rīgas turņa galiņā,	На верхушке рижской башни
Desu mulda mugurā.	С корытом колбасы.

(LD V 20757, 1)

Domāju, gādāju,	Думал, думал,
Kur tādu redzēju:	Где такого видел:
Rīgas turņa galiņā,	В Риге на верхушке башни,
Desu mulda mugurā.	С корытом колбасы.

(LD 20757)

В этой песне упоминается рижская сторожевая башня, на шпиге которой находился флюгер или какой-то другой предмет. В корильных песнях туда помещается высмеиваемый объект.

Es redzēju staltu puisī,	Я видел статного парня,
Ar cimdīmi alu dzēra;	В рукавицах пиво пьет;

Kad kundziņš Rīgā sūta,
Tek uz ciemu ragaviņu.

Когда господин посылает в Ригу,
Едет в деревенских санях.

(LD 12742)

Это четверостишие попутно свидетельствует о так называемой гужевой повинности, которую по пути в Ригу обязаны были исполнять и крепостные люди.

Ko, NN, lielajies,
Vai es tevis nezināju?
Vieni paši brūni svārki,
Rīgā ņemti parādā.

Что, NN, хвастаешься,
Разве я тебя не знаю?
Один-единственный коричневый пиджак
В Риге взят в долг.

(LD 20460)

Вторая часть таких корильных песен, без сомнения, подтверждает тот факт, что крестьяне нередко брали у рижских торговцев деньги в долг, чтобы запастись необходимыми для себя товарами, и таким образом попадали все в большую зависимость.

Ēdiet, bērni, šņakājiet,
Tēvs pārdeva kožociņu:
Tēvam nauda maciņā,
Rīgā rudzi spīķerī.

Ешьте, дети, жуйте,
Отец продал шубу:
У отца деньги в кошельке,
В Риге рожь в амбаре.

(LD 2890)

Nebēdā tu, sieviņa,
Vai mēs kādi tukšenieki?
Ciemā ceplis, mežā malka,
Rīgā milti spīķerī.

Не горюй ты, женушка,
Разве мы такие бедные?
На селе печь, в лесу дрова,
В Риге мука в амбаре.

(LD 27194)

Оба четверостишия свидетельствуют о том, что крестьяне, прижатые нуждой и голодом, нередко занимали деньги у рижских торговцев даже для того, чтобы купить продукты питания.

Jūs, ļautiņi, nezinat,
No kurienes budeliši:
No Rīgas nākuši
Namnieka dēli.

Вы, люди, не знаете,
Откуда ряженные:
Из Риги пришли
Сыновья торговца.

(LD 33489)

Budelītis es no Rīgas
Ar tiem glāžu zābakiem,
Dancot gāju, man saplisa
Mani glāžu zābaciņi.

Ряженный я из Риги
В этих стеклянных сапожках,
Танцевать пошел, у меня разбились
Мои стеклянные сапожки.

(LD 33481, 1)

Эти четверостишия среди прочего свидетельствуют о том, что, судя по древним народным представлениям, ряженые, так же как на Рождество, Янис и Мартын, часто идут или скачут из Риги, а после окончания праздника туда возвращаются.

Trīs eglītes lielījās	Три елочки хвалились,	
Izaugt vienu garumiņu;	Что вырастут одной длины;	
Trīs bāliņi lielījās	Три братца хвалились	
Rīgā ņemt ligaviņas.	В Риге взять невест.	(LD 12417)

Slauk', māmīņa, istabiņu,	Мети, матушка, избу,	
Met mēsliņus ugunī;	Бросай сор в огонь;	
Aiz Daugavas suņi rej,	За Даугавой собаки лают,	
Jāj no Rīgas precinieki.	Едут из Риги сваты.	(LD 14122)

Pried' ar egli lielījās	Сосна с елью хвастались	
Izaugt vienu garumiņu;	Вырасти одной длины;	
Mans bāliņš lielījās	Мой братец хвастал,	
Rīgā ņemt ligaviņu.	Что в Риге невесту возьмет.	(LD 12223)

Slaukāt, meit', ustobeņ,	Метите, девицы, комнату,	
Slaukāt glūži pasaļeitis;	Метите чище, старайтесь;	
Aiz Daugavis suņi rej,	За Даугавой собаки лают,	
Beus nū Reigas precenīki.	Едут из Риги сваты.	(LD 14121)

Эти песни отражают древние свадебные обычаи и показывают, что латышские парни из Риги ездили свататься в деревню, и, в свою очередь, деревенские парни отправлялись свататься к distinguished рижским девицам.

Сказанное с очевидностью подтверждает, что в латышских классических народных песнях запечатлены две Риги:

- 1) «подлинная», реально наблюдаемая и отображенная в песнях, и
- 2) идеализированная, поэтизированная, приукрашенная мечтами, фантазией и поэтическим вымыслом.

Реальный образ Риги в народных песнях более или менее отвечает исторической действительности своего времени. Воображаемую, приукрашенную и эстетизированную Ригу можно назвать иллюзорной Ригой, ибо такие представления о ней фантастичны и обманчивы, мало или совсем не сочетаются с реальностью.

Какой из этих двух образов Риги в латышских дайнах более привлекателен и важен, пускай каждый решает для себя сам. Исследователей истории Риги больше заинтересует, наверное, реальное изображение Риги как ценный источник, иллюстрирующий те или иные явления или события. Напротив, ценителям эстетики народных песен может быть особенно мило и приятно именно идеализированное изображение Риги с его поэтическим вымыслом, исполненным надежд и мечтаний. Таким образом, оба вида, оба стиля изображения в дайнах о Риге одинаково ценны. Они тесно связаны между собой в народном сознании и в памяти хранителей фольклора, передаваясь из поколения в поколение.

В эпоху средневековья Рига была в представлении латышских крестьян землей прекрасных, отрадных грез, городом извечных стремлений, надежд и желаний. Рига была для них городом городов, святым местом, объектом обожествления и поклонения *.

СОКРАЩЕНИЯ

LD — *Barons Kr., Visendorfs H. Latvju dainas. Jelgava, 1894. 1. sēj.; Pēterburga, 1903–1915. 2.–6. sēj.*

FS — *Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuves rokrakstu fondu materiāli.* Первая цифра обозначает номер собрания, вторая — порядковый номер фольклорного варианта в собрании.

Перевод с латышского С. И. Рыжаковой

* Об изображении Риги в латышских народных песнях см. также: *Ozolā A. Rīgas tēls latviešu tautasdziesmās // Raksti folkloristikā. Rīga, 1968, 204–219. — Ped.*

З. ЗИНКЯВИЧЮС

НЕКОТОРЫЕ СООБРАЖЕНИЯ
ПО ВОПРОСУ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЛАТЫШСКОГО ЯЗЫКА

В процессе написания «Истории литовского языка» [Zinkevičius 1984; 1987; 1988; 1990; 1992; 1994a; 1995], особенно при рассмотрении проблемы происхождения и развития литовского языка, я не мог не коснуться литовско-латышских (и других балтийских) языковых связей, закономерностей их развития, не мог не затронуть и вопроса происхождения латышского языка. Волей-неволей пришлось в него углубиться. Выводы, к которым я пришел, кратко изложены в I томе «Истории литовского языка»*, вышедшем в 1984 г., где описываются балтийские племена Ливонии, в основном земгалы и латгалы. После этого в течение 15 лет мне не раз приходилось возвращаться к этому вопросу, обдумывать его, уточнять некоторые более ранние предположения. 20 октября 1994 г. на конференции по латтонистике, организованной Каунасским университетом им. Витаутаса Великого, я делал доклад «Замечания по вопросу возникновения латышского языка» [Zinkevičius 1994b]. В 1996 г. на ту же тему я опубликовал статью в Риге на латышском языке [Zinkevičius 1996c]. Основные положения этой статьи с небольшими уточнениями будут здесь представлены. С помощью этой статьи я хочу ознакомить лингвистов других стран с важнейшими положениями моей теории. Проблему происхождения латышского языка я рассматриваю с общих позиций балтистики, в большей степени опираясь на те данные, которые я собрал, изучая вопросы происхождения и истории литовского языка. По этой причине я стараюсь не цитировать и не критиковать других исследователей. Хочу просто изложить свою концепцию. Может быть, мои размышления будут полезны другим ученым. Такова цель этой статьи.

Прежде всего я должен подчеркнуть, что в ней исследуется происхождение только латышского языка, а не народа. Это не одно и то же. В мировой истории известно немало случаев, когда один народ перенимает язык другого. В таких случаях люди остаются теми же (название народа может поменяться), но говорят

уже на другом языке, прежнего больше нет. Так что еще раз подчеркиваю — в этой статье говорится о языке, а не о народе.

Современное реальное языковое положение на территории восточных балтов — в Литве и Латвии — на самом деле представляется странным и противоречивым, по крайней мере на первый взгляд. Наиболее близкий литовскому языку латышский диалект находится на востоке этой территории. Это латышский аукшт-земниекский, или верхнелатышский, диалект, расположенный на древней латгальской территории. Однако наиболее близкий латышскому языку литовский диалект — жемайтский — находится не рядом с верхнелатышским, а в противоположной стороне, на западе области, занятой литовским языком, большей частью на территории, где в древности жили курши. Почему наиболее похожие диалекты двух языков находятся не рядом, что было бы естественно, а максимально удалены друг от друга?

Несомненным потомком латгальского языка является упомянутое современное верхнелатышское наречие. Но из всех наречий латышского языка оно менее всего похоже на литературный латышский язык, больше всех удалено от него, а так не должно было бы быть. Почему же на самом деле так?

Латышский литературный язык своей архаичностью напоминает своеобразный латышский праязык. В чем же дело?

Таких *почему*, довольно озадачивающих исследователя, можно найти и больше. Всему этому должны быть причины. Их выяснение и приводит к важнейшему кардинальному вопросу — проблеме возникновения латышского языка.

Она давно обсуждается учеными. По вопросу происхождения латышского языка (а вместе с тем и народа) написано немало. Даже беглый обзор этих работ занял бы много места. Не желая пускаться в споры, удовлетворюсь констатацией того, что единого мнения не существует до сих пор. Взгляды исследователей по этому вопросу различаются, обычно колеблются от утверждения, что современный латышский язык произошел из латгальского языка, затронутого минимальным влиянием других языков Ливонии, до заявления, что он образовался из земгальского языка с элементами латгальского.

Исследуя реликты языка балтийских племен бывшей Ливонии (топонимы из исторических источников и современных данных, антропонимы, субстратные элементы в говорах и т. д.), я пришел к выводу, что земгальский язык был самым архаичным из всех племенных языков балтов Ливонии. Селонский язык, по всей видимости, тоже архаичнее латгальского или куршского.

* См. также однотомный вариант: [Zinkevičius 1996a]; на английском: [Zinkevičius 1996b, 1998].

Латышский язык сейчас проявляет архаичные элементы именно в тех областях, где в древности жили земгалы. Археологи находят в этих местностях следы древних земгалов, на которые позднее наслои́лась латгальская культура. И латышский литературный язык возник на бывшей земгальской территории, поэтому он кажется архаичнее диалектов. Следовательно, вклад земгальского языка в образование современного латышского языка должен был быть весьма значительным.

Однако название латышского языка, как и народа, связывает его не с земгалами, а с латгалами. Виднейший латышский лингвист, классик баллистики Ян Эндзелин считает латышский язык потомком древнего латгальского языка. Я очень уважаю и ценю проф. Эндзелина как ученого. Многократно приходилось убеждаться в правильности и достоверности сделанных им выводов. Попытки что-то объяснить иначе, чем Эндзелин, при ближайшем рассмотрении, как правило, все равно приводили к тем выводам, которые сделал он. Так случалось не раз. Это еще более увеличивает доверие к нему.

Итак, мы видим, насколько противоречивы лингвистические гипотезы в отношении проблемы латышского языка. Как их согласовать?

Проблема разрешима не только с помощью лингвистических, но и исторических, а также других научных данных, в особенности археологических, то есть при комплексном подходе. Переоценка какой-либо одной научной ветви и игнорирование других ведет к односторонним и потому ошибочным выводам.

Из истории сражений меченосцев (с 1237 г. — крестоносцев) с балтийскими народами мы знаем, что земгалы долго и упорно сопротивлялись немецким рыцарям. Очень многие погибли. Часть переселилась в Литву. Между прочим, на это указывает название двух деревень *Žemygala* в Расейнском районе Литвы, третья деревня с таким названием была у Арёгалы (упоминается в исторических источниках). Как и земгалы, не сдались без боя и упорно сопротивлялись немецким рыцарям курши. Топонимы с корнем *Kurš-*, указывающие на то, что беглые курши основывали здесь поселения, распространены не только в западной, но и в восточной части Литвы, не говоря уже о Латвии. Местности, ранее заселенные этими племенами, после нашествия крестоносцев оказались опустошены. Латгалы слабо сопротивлялись вторжению Ордена, поскольку противостоять его возросшим силам было уже невозможно. Этим объясняется тот факт, что латгалов осталось в живых гораздо больше, чем других балтов Ливонии, тем более,

что и перед вторжением немцев латгалы были практически самым многочисленным племенем на этих землях. Ими крестоносцы и заселили опустевшие области. Об этом свидетельствуют не только исторические, но и археологические и этнографические данные. Из-за большого объема подробнее обсудить их в этой статье не представляется возможным. Распространению латгальского языка, видимо, способствовало и благосклонное отношение к латгалам немцев. Термины *земгалы* (*Semigalli*) и *курши* (*Curoni*) немцы использовали для обозначения немецких феодалов Земгалы и Курземе (подобно тому, как термин *пруссы* в Пруссии), но термин *латыши* (*die Letten*) относили ко всем местным жителям — не немцам балтийского происхождения (синоним *Undeutsch*).

Привнесенный в опустошенные местности латгальский язык должен был подвергнуться влиянию родственных земгальского и куршского языков, а в бывшей Селии — воздействию селонского субстрата. Этот субстрат мог быть очень сильным. Нагляднее всего это демонстрируют сформировавшиеся в данной местности современные диалекты латышского языка, которые и сейчас нередко называются куршскими, селонскими, земгальскими.

В земгальских землях этот субстрат действовал особым образом, он *архаизировал* язык. Он приостановил естественное развитие латгальского языка, поскольку земгальский язык, как уже упоминалось, был архаичнее, чем привнесенный на его территорию древний латгальский язык. Поэтому здесь образовалась языковая единица — особый диалект, наиболее архаичный по структуре из всех диалектов латышского языка. На формирование последних оказали влияние имеющие менее архаичную структуру родственные языки балтов Ливонии.

Оставшийся на своей первоначальной территории древний латгальский язык не испытал такого архаизирующего влияния субстрата. Он развивался естественным образом, без каких-либо сдерживающих факторов, поэтому сильно изменился. Кроме того, он подвергся влиянию соседних славянских языков, имеющих отличную от балтийской языковую структуру. Не стоит упускать из виду и возможность влияния на латгалов прибалтийско-финского субстрата. Финский субстрат обладал большей действенностью, поскольку финский язык, как по своей грамматической структуре, так и с точки зрения фонетики и лексики, очень далек от балтийских языков. Науче давно известно, что чем больше отличается язык по структуре, тем сильнее его влияние, тем более глубокие следы он оставляет в языке, на который распространяется его действие. По этой причине на своей древней

территории латгальский язык положил начало наиболее удаленному от древнего балтийского состояния латышскому диалекту — верхнелатышскому. Потому этот диалект и похож на литовский жемайтский диалект, который также в большей степени, чем другие литовские диалекты, удалился от литовского литературного языка и тем самым древнебалтийского состояния из-за влияния сильного куршского субстрата (в свою очередь претерпевшего воздействие финского!), хотя жемайтский диалект и распространен в противоположной стороне от верхнелатышского — на западе.

Часто высказываемая мысль, что латгальский язык не мог так измениться за 500–600 лет, не обоснована. Как показывает история жемайтского диалекта, в особенности сравнение написанной на жемайтском наречии первой литовской книги — Катехизиса 1547 г. Мартинаса Мажвидаса (450-летний юбилей которого мы недавно отмечали) — с современным жемайтским диалектом, этот диалект изменился еще больше и за более короткий срок. Влияние субстрата и двуязычия на изменение языка может быть очень сильным. Оно направляет нормальное развитие языка в другое русло, и за сравнительно короткое время сам язык очень меняется. Пример жемайтского диалекта это очень ярко показывает. Кстати, это подтверждает и история романских языков.

Предположение, что два термина, используемые в древних хрониках, — *латгалы* и *латыши* — якобы показывают, что существовало не одно, а два разных восточнобалтийских племени, и что распространился язык племени латышей, отличный от латгальского языка (ср.: [Rudzīte, 30; Butkus, 17]), неубедительно. Его опровергает уже само синонимичное употребление двух названий в немецких хрониках. Тот факт, что в русских летописях употребляется только термин *латгалы*, а пришедшие с запада немцы сначала упоминают название *латыши* и только потом — *латгалы*, никоим образом не доказывает, что было два племени. Для обозначения одного народа в исторических источниках нередко используется несколько терминов, сравните и сейчас принятые в разных странах различные наименования русских, немцев. Подобным образом с течением времени менялось и название латышской земли. В хрониках XII–XIII вв. упоминается *Лотъ-гола*, *Лотыгола*, *Letthigalia*, *Letitia*, *Lettiland*. Эти названия сначала употреблялись только для обозначения территории, заселенной латгалами. В XIV в. Леттия упоминается наряду с другими землями Ливонии: *Livonia*, *Letthia*, *Semigallia*, *Estonia*, однако в документах более позднего времени все упомянутые земли

называются одним словом — Ливония. В польской хронике Мацея Меховиты (XVI в.) названия Лотва и Лотигола (*Lothwa seu Lothigola*) указываются как синонимы, но в более поздних документах — уже только *Lotwa*. Теперешнее название *Латвия* в письменных источниках появилось в начале XIX в. Как синонимы используются этнонимы *латгал*, *летгал*, *летт*, а в XVIII в. появилось и *латыш* (об употреблении этих терминов см.: [Karulis, 505–507]).

Исторические обстоятельства обусловили то, что сложившийся в бывших земгальских землях наиболее архаичный латышский диалект стал основой латышского литературного языка. Это центральная часть Латвии, колыбель национальной интеллигенции (так же, как в Литве так называемая Сувалкия). Здесь сформировался латышский литературный язык. Поэтому он и является архаичным по сравнению с диалектами, напоминает своеобразный латышский праязык. Подобная ситуация сложилась и с литовским литературным языком, начало которому положил западно-аукштайтский диалект Прусского княжества, то есть язык, с исторической точки зрения как бы привнесенный извне в Литовское государство, сформировавшийся на субстрате более архаичного, чем литовский язык, прусского языка. По этой причине литовский литературный язык практически во всех случаях может считаться праязыком для всех современных литовских диалектов.

Все то, что здесь было очень кратко, даже конспективно, изложено, по сути опровергает ранее упомянутые якобы противоречивые лингвистические гипотезы. Верхнелатышский диалект стал из всех латышских диалектов самым близким литовскому языку, а жемайтский диалект из всех литовских диалектов — самым близким латышскому языку на самом деле потому, что оба эти диалекта, находясь вдали друг от друга, не подверглись влиянию балтийского родственного языка, имевшего более архаичную систему, а наоборот: на верхнелатышский диалект оказали большое влияние восточнославянский и, видимо, финский языки, а на жемайтский диалект — куршский субстрат (тоже подвергшийся финскому влиянию), в обоих случаях языковые системы исторически изменились в большей степени. Поэтому потомок латгальского языка — верхнелатышский диалект — из всех латышских диалектов в наибольшей степени отделился от латышского литературного языка, начало которому положил диалект, сформировавшийся на древней земгальской территории, следовательно, образовавшийся на сильном субстрате земгальского язы-

ка. Поэтому латышский литературный язык сейчас и кажется нам праязыком по отношению к латышским диалектам. Таким образом, упомянутые в начале статьи лингвистические противоречия устраняются, вместо них мы имеем стройную систему, проясняющую происхождение латышского языка (подробнее см.: [Zinkevičius 1990, 81–88]).

Краткий вывод: латышский язык — потомок латгальского (не земгальского!) языка, но подвергшийся сильному архаизирующему воздействию земгальского субстрата.

ЛИТЕРАТУРА

- Butkus — A. Butkus. Latvian. Kaunas, 1955.
 Karulis — K. Karulis. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. I. sēj. Rīga, 1992.
 Rudzīte — M. Rudzīte. Latviešu dialektoloģija. Rīga, 1964.
 Zinkevičius 1984 — Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. T. 1: Lietuvių kalbos kilmė. Vilnius, 1984.
 Zinkevičius 1987 — Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. T. 2: Iki pirmųjų raštų. Vilnius, 1987.
 Zinkevičius 1988 — Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. T. 3: Senųjų raštų kalba. Vilnius, 1988.
 Zinkevičius 1990 — Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. T. 4: Lietuvių kalba XVIII–XIX a. Vilnius, 1990.
 Zinkevičius 1992 — Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. T. 5: Bendrinės kalbos iškilimas. Vilnius, 1992.
 Zinkevičius 1994a — Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. T. 6: Lietuvių kalba naujaisiais laikais. Vilnius, 1994.
 Zinkevičius 1994b — Z. Zinkevičius. Pastabos latvių kalbos kilmės klausimu // 1. konferencija «Lietuva — Latvija — praeitis, dabartis, ateitis». Kaunas, 1994.
 Zinkevičius 1995 — Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. Rodyklės ir bibliografija. Vilnius, 1995.
 Zinkevičius 1996a — Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija (Aukštųjų mokymų studijų vadovas). Vilnius, 1996.
 Zinkevičius 1996b — Z. Zinkevičius. The History of the Lithuanian Language. Vilnius, 1996; 2-е изд. — 1998.
 Zinkevičius 1996c — Z. Zinkevičius. Par latviešu valodas cilmi // Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A., 1996, 50 sēj., 4/5 nr., 29–32 lpp.

Перевод с литовского М. В. Завьяловой

С. КАРАЛЮНАС

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ФОРМЫ *yrà* 3 ЛИЦА НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ ГЛАГОЛА 'БЫТЬ' В ЛИТОВСКОМ ЯЗЫКЕ

(Обзор исследований и попытка новой интерпретации)

Изучение формы *yrà* 3 лица настоящего времени глагола *būti* 'быть' в литовском языке имеет более чем вековую историю.

Несмотря на это, к сожалению, нельзя сказать, что история и происхождение формы *yrà* являются вполне ясными: до сих пор ведутся споры о первоначальной морфологической квалификации этой формы — именной или глагольной, — не говоря уже о ее этимологии. И спустя сто с лишним лет можно без преувеличения сказать, что происхождение и развитие *yrà* остается «самым крепким орешком» исторической морфологии глагола балтийских языков.

На начальном этапе исследования этой формы делались попытки найти соответствия в других индоевропейских языках. Позднее, уже в наше время, появилась тенденция трактовать *yrà* как новообразование восточнобалтийских языков, сложившееся из особых частиц, местоимений или даже междометий, соответствующие формы которых либо тематизировались, либо инкорпорировались в начальный элемент формы *ēsti*. Поэтому для удобства изучения, а отчасти и по хронологическим соображениям, сначала здесь излагаются гипотезы, связывающие лит. *yrà*, лит. *ir* с данными других и.-е. (и не-и.-е.) языков, то есть считающие эти формы наследием древности, а потом рассматриваются гипотезы, трактующие *yrà* и лит. *ir* как инновацию литовского и латышского языков.

1. Обзор существующих гипотез

1. Компаративные гипотезы

А. Беценбергер практически был первым¹, кто отметил, что *yrà* нужно трактовать как форму 3 лица глагола **irti* (и.-е. **ar-* 'двигаться; жить') [Bezenberger 1877, 197]. И. Шмидт считал, что формы 2 л. ед. ч. др.-англ. глагола 'быть' *eart* 'ты есть', мн. ч. *eagon* имеют отличный от и.-е. **es-* 'быть' корень, к которому он относил и лит. *yrà* [Schmidt 1881, 595–596]. Из сравнения меди-

¹ В грамматике А. Шлейхера при формах *yrà*, *ŷr* помечено «dunkel» — 'неясно', см.: [Schleicher 1856, 252].

альных причастий *ermin*, *erman*, *ertun* в германских языках с греч. ὄρμενος видно, что этот корень принадлежит глаголу ὀρμναι 'двигаться, подниматься, вставать'. Опираясь на мнение И. Шмидта, К. Бругманн исторически отождествлял упомянутые германские формы глагола 'быть' с медиальными формами наст. вр. др.-инд. *īr-te* (и.-е. **f̥-tai*), авест. *are-šva* и греческой формой перфекта ὄρ-ωρα 'двигаюсь; поднялся' и добавлял: «Auch lit. *yrà* mag zu dieser Wurzel gehören» [Brugmann 1892, 81]. Позднее, видимо, принимая во внимание сомнения Э. Бернекера и уточняя свои утверждения, К. Бругманн отмечал, что балтийское **īra* в литовском языке превратилось в *yrà*, но связано ли напрямую *yrà* с др.-инд. *īr-te*, опять не уточнил [Brugmann, 15 (сн. 1)]. Полемизируя с И. Шмидтом о том, что *yrà* по происхождению является именной формой (см. ниже), В. Поржезинский отмечал, что отличие ударения формы *yrà* от форм 3 л. наст. вр. на -а (*nēša*, *leñda*) еще не доказывает ее именное происхождение. В форме *yrà* могло сохраниться древнее место ударения, поскольку не было форм 3 л. мн. ч., ударение которых фонетически переместилось на корень (ср. *nēšame*, *nēšate* < **nešamè*, **nešatè*) и которые по аналогии повлияли бы также на место ударения форм 3 л. (*nēša* вместо **nešā*). Поэтому В. Поржезинский считал, что «литовское *yrà* и латышское *ira* представляют по происхождению форму 3-го л. ед. ч. глагольной основы *ira*-; тематическое спряжение явилось здесь, может быть, в самом общебалтийском языке, ср. др.-инд. *īrte*, греч. ὄρμναι» [Поржезинский 1901, 47]. Предложенное В. Поржезинским объяснение того, каким образом в форме **ira*- появился долгий гласный *ī*, можно было бы и не приводить, если бы оно не встречалось и в наше время: *ī* в форме *yrà* появился по аналогии с такими формами, как *bīra*. В то время, когда в пралитовском языке в форме *bīrū* появился носовой инфикс, в форме **ira* не было подобного новообразования, так как **ira* вошло в систему спряжения глагола *būti* и не имело значения инхоативного состояния; однако с течением времени и здесь появился *ī* по аналогии с *bīra*, и перенесение этого *ī* объясняется влиянием звуковой аналогии. В тех говорах (напр., жемайтском), где формы типа *bīra* сохранили носовой согласный, т. е. отмечено *biñra*, *yrà* могло быть заимствовано из других диалектов [там же].

Трактовка В. Поржезинским формы *yrà* вызвала у Э. Бернекера сомнения: 1) в балтийских языках нет следов глагола, который дал др.-инд. *īrte*, греч. ὄρμναι; 2) предпосылка фонетической аналогии, объясняющая появление долгого гласного, неубедительна, так как, во-первых, назализация (*biñra* > *bīra*) — позднее явле-

ние, во-вторых, *yrà* могло получить *ī* из *bīra* только в том случае, если бы другими формами парадигмы были **irū*, **irī*, что совсем не так; кроме того, *yrà* отличается от *bīra* ударением. То, что *yrà* осталось в стороне от общего переноса ударения в формах 3 лица, по мнению Э. Бернекера, скорее всего доказывает, что удлинение в форме *yrà* — если она когда-то была формой 3 л. ед. ч. презенса — произошло тогда, когда *yrà* уже не воспринималось как форма 3 л. ед. ч. Что касается долгого корневого гласного, то Э. Бернекер предположил, что он появился в отрицательных формах: **ne ira* путем контракции развивалось в **neira*, *niera*, *nēra*, и долгота по их примеру была введена и в утвердительную форму *yrà* [Berneker 1903, 484].

Таким образом, А. Беценбергер, В. Поржезинский и с колебаниями Э. Бернекер считали *yrà* по происхождению глагольной формой 3 л. ед. ч. настоящего времени. В то же время сформировалось и другое мнение, а именно: *yrà* по происхождению является именной формой с первоначальным значением 'existentia', инкорпорированной в качестве 3 л. в парадигму настоящего времени глагола 'быть'. Такое мнение первым высказал И. Шмидт. Хотя он и сближал этимологически *yrà* с упоминавшимися формами других и.-е. языков, однако о морфологической квалификации *yrà* он писал следующее: «Ударение *yrà* показывает, что это не глагольная форма, а форма творительного падежа единственного числа имени женского (по происхождению, может быть, среднего) рода. Если мы сравним *skylà*, *skylē* : *skilti*, *skélti*; *pri-svylos* : *svilti*, *svélti*; *pusiáu-svyra* : *svérti*, мы придем к глаголу, корневой слог которого в форме презенса с нормальной ступенью звучал *er*, в перфектных формах с нормальной ступенью — *or*» [Schmidt 1881, 595]. О. Видеманн поддержал предполагаемую И. Шмидтом связь др.-англ. 2 л. ед. ч. *eart*, мн. ч. *earon* и лит. *yrà* и пытался определить сам корень **er*/**or*-. «конкретное основное значение и.-е. корня *er*: *or*, возможно, было 'родиться', 'произойти, появиться', так как лтш. *orior* 'встаю, возникаю, начинаюсь', *ordior* 'начинаю' также являются родственными» [Wiedemann 1902, 221].

Независимо от И. Шмидта к подобному выводу о морфологическом характере *yrà* пришел также Р. Готье, исследуя совсем другие языковые явления: «Эта форма, — писал он, — не объяснима как глагольная, никакой другой индоевропейский диалект в форме 3 лица единственного числа настоящего времени глагола 'быть' ничего подобного ныне не имеет. Напротив, *yrà* представляется именной формой, существительным, имевшим значение 'то, что есть, бытие; вещь; реальность'; будучи древней формой с

основой на *-ā*, она имеет неопределенное значение номинатива-аккузатива множественного числа среднего рода (ср., напр., лит. *tai*), и ее ударение вполне закономерно; наконец, она в точности соответствует арм. *ir* 'вещь, дело; факт; действительность', форма генитива-дativa-инструменталиса множественного числа которого — *iraç*. Во многих финно-угорских языках существительное, означающее 'то, что есть; действительность; вещь; богатство', как раз и было той формой, которая заменила форму 3 лица настоящего времени индикатива глагола 'быть', таким же образом, как *yrā* заняло место *ēsti* в литовском и латышском языках. В удмуртском языке одно и то же слово *uap*, *van* значит и 'есть', и 'то, что есть, всё'; в сочетании с *bur* 'польза, добро' оно образует слово *vanbur*, означающее 'богатство, всё, что имеется'; удмуртскому *uap* в коми-зырянском языке соответствует *em*; и одно, и другое являются именными формами на *-m*. Подобным субстантивом является юж.-эст. *om*, сев.-эст. *on*, вепс. *om* и, наконец, фин. *on*» [Gauthiot 1908, 226].

Формой именного происхождения считал *yrā* и П. Скарджюс: глагол *yrā* «раньше определенно был существительным **yrā*, род. п. ед. ч. **yros*; с неоттянутым ударением и неусеченным *ā*, в абсолютном конце превратившемся в *a*, существует жемайтское *ȳrot...*» [Skardžius 1937, 166]. Вероятности того, что лит. *yrā*, лтш. *ir* первоначально явилось субстантивом со значением 'бытие, существование', не отрицал и Я. Эндзелин [Endzelins 1951, 711, 716], теорию Шмидта и Готью повторил Э. Френкель [Fraenkel 1925, 37; Fraenkel 1950, 298; Fraenkel 1951, 202; LEW 124], а Й. Казлаускас уверенно считал, что эти формы именного происхождения [Kazlauskas 1968, 300]. Характерно, что эти исследователи уже не упоминают глагольные формы других и.-е. языков (др.-англ. *eart*; др.-инд. *īrte*, греч. ἴρτε), и это понятно: если считать *yrā* формой именного происхождения, то необходимость сравнения ее с глагольными фактами родственных языков отпадает сама собой.

Гипотеза Вяч. Вс. Иванова о происхождении *yrā/ir* в некоторых аспектах пересекается с гипотезой об именном происхождении восточнобалтийского **irā*. Значению лит. *ēsti* 'постоянно бывает, живет, длится' (см. ниже) свойственен дуративный оттенок первой серии индоевропейских глагольных форм, а *yrā* означает бытие, существование без момента длительности. Данное совпадение глагольных значений в литовском и и.-е. языках Вяч. Вс. Иванов считает архаизмом, поэтому ему кажется допустимым предположение, что восточнобалтийское **irā* отражает форму второй серии (в противоположность дуративному *ēsti* < и.-е. **esti*). В та-

ком случае находящийся перед гласным в форме **irā* элемент *-r* Вяч. Вс. Иванов сопоставляет с формами второй серии типа хетт. *ešir* 'они были' (ср. еще др.-инд. 3 л. мн. ч. перфекта *āsur* 'они были'), имеющими формант **-r* (ср. еще более позднего происхождения лтш. *-ēre*, тох. В *-re* с гласным после *-r*). Форма 3 л. мн. ч. второй серии на **-r* в и.-е. праязыке противопоставлялась форме 3 л. мн. ч. первой серии, имевшей окончание **-nt*. Поскольку это противопоставление было аналогично противопоставлению гетероклитических основ **-r* и **-nt* (ср., напр., хетт. *ešri* 'существо' : *ašant* 'сущий, настоящий') и, кроме того, поскольку древнейшие глагольные формы на **-r* могли происходить из гетероклитик, настоящее объяснение возникновения *yrā/ir* не исключает полностью возведения **irā* к именной форме (о чем говорил Р. Готью).

Форма 3 л. мн. ч. второй серии с окончанием **-r*, обнаруживаемая в индоиранском, хеттском, тохарском и латинском языках, обычно сравнивается с формой 3 л. ед. ч. медиопассива, также имеющей формант **-r* (**-tor*, **-or* в кельтском, итальянском, фригийском и тохарском языках). Поэтому с такой формой можно сближать лит. *yrā*, лтш. *ir*. Это объяснение истории лит. *yrā*, по мнению Вяч. Вс. Иванова, подтверждается сравнением с формой тох. В *stare* 'они есть', в тохарском являющейся связкой. Тох. В *stare* — это архаичная форма 3 л. мн. ч. с окончанием *-re*, в отношении флексии она сравнивается, например, с др.-инд. 3 л. мн. ч. *śé-re*, авест. *sōi-re* 'они лежат', но в сочетании с энклитическими местоимениями она употребляется и в значении 3 л. ед. ч., например, *star-n* 'он есть' (*-n* — является элементом энклитического местоимения **ne/o*). Характерной чертой форм второй серии с этим архаичным окончанием, говорит далее Вяч. Вс. Иванов, является то, что за этим окончанием обычно следует гласный вторичного происхождения, чаще всего **-o*. Это обстоятельство и позволяет считать, что в форме лит. *yrā*, лтш. *ir* следует искать гласный (вост.-балт. **-ā*), следующий за древним окончанием форм второй серии мн. ч. **-r*. Из всей аргументации и в особенности из сравнения с тох. В *stare* 'они есть' видно, что Вяч. Вс. Иванов считает *yrā/ir* по происхождению формой 3 л. мн. ч., как и тох. В *stare*, распространившейся и на единственное число [Ivanov 1978, 615–616; Иванов 1968, 234–238; Иванов 1981, 75–80].

Характерными чертами формы 3 лица настоящего времени глагола в балтийских языках, как известно, являются неразличение единственного/множественного чисел, отсутствие окончания, обозначающего лицо (в тематическом спряжении), и возможность выступать вместо инфинитива (ср. *Nēra kada dirba* =

Nėra kada dirbti 'Некогда работать'; лтш. *Nav kas ēd* = *Nav ko ēst* 'Нечего есть'). Иначе говоря, эта форма ведет себя так, как если бы она была чистой основой, именной формой, исполняющей функцию 3 лица глагола. Все это напоминает М. Л. Палмайтису масдар, особое глагольное существительное герундиального типа, которое употребляется в языках, не имеющих инфинитива (например, в картвельском и афразийских), и может заменять имя, инфинитив и личные формы. Принимая во внимание то, что индоевропейский праязык и картвельский язык отличаются особым изоморфизмом, М. Л. Палмайтис в качестве параллели употреблению масдара в картвельском языке указывает в балтийских языках *yrà*, лтш. *ir*, которые ввиду ударного окончания он считает номинативной формой (вербальная имела бы безударное *-o), а семантика балтийского «масдара» **īrā* (3 л. наст. вр.) наряду с арм. *ir* 'вещь, дело' < **īrā*, по его мнению, просматривается в таких литовских и латышских конструкциях, как *kas yr(a)?*, лтш. *kas ir?* 'В чем дело? What is the matter?'. Для усиления этой параллели М. Л. Палмайтис исторически сравнивает сванскую форму будущего времени *īra* с лит. *yrà*, лтш. *ir*. Из того, что сванская форма *īra* 'будет' имеет ясную структуру (< **(H-)i-r-a*: общекартвельский корень *r-* 'быть', *i* — формант, указывающий направление, *a* — вокализация чистой основы), М. Л. Палмайтис делает вывод, что «балтийский» вариант и.-е. праязыка («Baltic Indo-European») позаимствовал **īrā* в качестве формы 3 л. наст. вр. из картвельских языков [Palmaitis 1984, 126–134; Gudjedjani, Palmaitis 1986, 101–103].

2. Гипотезы, основанные на внутренней реконструкции

В последние десятилетия сформировалась тенденция считать формы *yrà/ir*, не отрицая их именное происхождение, инновацией литовского и латышского языков, появившейся на основе особых частиц, междометий или местоимений, соответствующие формы которых или тематизировались, или соединялись с начальным элементом формы *ēsti*. Основания для этой концепции предложили в своих статьях Г. Йегер и Хр. Станг. Надо сказать, что таким же путем уже шел К. Яунюс, считая *yrà* сложением из префикса *ĩ-* (< *iñ-*) и эмфатического элемента *-ra* и сравнивая с греч. *ἔνι ῥα* (*ἔνι* 'где, в чем есть' + *ῥα* 'и, так что, конечно, итак') [Явнис 1908–1916, 144 (оригинал), 192 (перевод)]. Греч. *ῥα*, *ᾗ*, *ᾗρα* этимологически связаны с лит. *iř* (< и.-е. **r*), так что это «уточняющее слово» *-ra* при историческом рассмотрении совпадает с союзом *iř* 'и'.

Объясняя происхождение лит. *yrà*, лтш. *ir*, Г. Йегер опирается на такие предположения:

1. Влияние финно-угорских языков недоказуемо, поскольку фин. *on* 'он есть', которое произошло от используемого в современном языке прилагательного *oma* 'собственный, свой', могло войти в парадигму глагола *olla* 'быть' со значением 'собственный, свой' через конструкции *on + adessiv*. Так что балтийское *yrà* следовало бы действительно связывать со словами, обозначающими 'свой, собственный; собственность, богатство', если уж здесь подразумевается влияние финно-угорских языков. Но в балтийских языках мы ничего подобного не находим. Следовательно, происхождение *yrà, ir* — как с точки зрения формы, так и с точки зрения функции — надо искать в самих литовском и латышском языках, тем более, что родственные языки — славянские и германские — в этом отношении ничего не дают.

2. Формы *yrà* и *ēsti* вначале не отличались по употреблению [Jäger 1961, 316–320].

Опираясь на эти предположения, Г. Йегер считает *yrà* составной формой и разлагает так: *yr + a*. Первый компонент, по его мнению, нетрудно отождествить с частицей (Partikel) *ir*. Намного сложнее объяснить второй компонент. Здесь возможно несколько вариантов:

1) *-a* (< *-e*) может быть сокращением из *ēsti* (как, например, чешское или сербохорватское *je* 'есть' < *jest*). Сочетание *ir + -a* следовало бы объяснять или тем, что *ir* перед *-a* (< *-e* ← *esti*) шло как усилительная частица, или тем, что это была плеонастическая форма, где оба элемента имели соединительную функцию;

2) *yrà* вначале могло появиться как вопросительная частица (Fragepartikel).

Какая из этих возможностей лучше всего подходит для объяснения происхождения *yrà*, невозможно определить. Долгий гласный *y* в форме *yrà* Г. Йегер объясняет влиянием отрицательной формы (: *nėrà*). Таким образом, первоначальный звук начала слова представлен в латышском *ir*. Конечное ударение можно было бы объяснить тем, что *ir* было проклитикой.

Хр. Станг склоняется к мнению, что *yrà* восходит к какому-то старому наречию или междометию типа *aurē* [Станг 1963, 285–289; Stang 1966, 414]. Он опирается на лит. *aurē* 'вон (там), вот', которое этимологически связывает со славянским местоимением **ovъ* (ст.-слав. *ovъ* 'этот', польск. *ów* 'тот' и т. д.), авест., др.-перс. *ava-* 'тот' и наречием лит. *anrėkui* 'вон где, вот там'; последнее он считает производным от местоимения лит. *anàs* 'тот'. Из того, что *aurē, anre-* связаны с местоимениями **ava-*, **ana-*, Хр. Станг де-

дает вывод, что *yrà* также могло принадлежать местоименной основе, именно той, которую имеют *jīs* 'он', *ītas* 'этот', *īt*, *ýt*, *ýt* 'словно, как будто, как, как и', *īt*, *ýt* 'особенно, очень, совсем, совершенно, как раз', *ītin*, *ýtín* 'очень, сильно, особенно', *īdant* (*īdánt*, *īdānt*), *ýdant* (*ydánt*, *ydañt*) 'чтобы (определить цель)' и др. С помощью этой процедуры Хр. Стангу хорошо удалось объяснить долгий начальный гласный в форме *yrà*: ведь, как следует из примеров, в местоименной основе *i*-имелся как раз вариант с долгим гласным, или, по крайней мере, его удлинение произошло на почве балтийских языков.

Наречия-частицы *aurè*, *anre*- оканчиваются на гласный *-e*, а «форма *yrà* происходит от **īrā*, как видно из распространенной формы *ȳrot* (*ēs*)» [Stang 1966, 412]. Это несоответствие Хр. Станг объясняет колебанием гласных конца слова, свойственным наречиям и производным от междометий, например, *avā* 'вот, вон' и *avē* 'то же'. Имея все это в виду, Хр. Станг считал вероятным, что **īrā* перед тем, как получило зафиксированное значение, функционировало в качестве междометия (типа современных *aurè* и *anrēkui*).

Не будучи категоричным, Хр. Станг не исключал еще одной возможности, а именно того, что *yrà*, *aurè*, *anre*- вначале были наречиями со значением 'здесь', 'там', так что и основой современного значения формы *yrà* могло быть значение 'здесь', 'там'. В таком случае элемент *-r* в формах *yrà*, *aurè*, *anre*- можно было бы отождествлять с *-r*, которое обнаруживается в лит. *kuĩ* 'где', *visuĩ* 'везде' и т. д., лтш. *kùr*, *tùr*, *šùr*, др.-инд. *tārhi* 'когда', *kārhi* 'когда', гот. *her* 'здесь', *hvar* 'кто', *jainar* 'тот' [Stang 1966, 415–416; Станг 1963, 289].

Последнее предположение Хр. Станга развил Э. Хэмп. Из латышской оппозиции *ir* 'есть' и *nav* (*aid*) 'нет', значение которого трактуется как 'не видел, haven't seen', Э. Хэмп выводит, что значение **īrā* как коррелята *navaid* было 'смотри, see!', и таким образом *yrà* является структурным эквивалентом *aurè* 'вот, вон'. Э. Хэмп делает предположение, что **īrā* было причастием с указательным локативным значением **i-r* 'тут', образовавшимся от корня **i-*, а его окончание — древняя энклитика **-ē/*-ā* [Hamp 1974, 7–8].

По мнению Ю. Степанова [Степанов 1970, 193–196], *yrà* происходит из союза *iĩ*, оформленного глагольным окончанием 3 л. **-ā* (ср. *laiko* < **laikā*), которое засвидетельствовано в форме *ȳrot* (*ēs*). Союзы *iĩ*, *aĩ*, *eĩ* или один союз с позиционными, соответственно апофонными вариантами (**r/er/or*) отличаются большей способностью объединяться с другими словами: например, они входят в состав *daĩ*, *kuĩ* (< **da-r*, **ku-r* или < **ku-or*, если *kuĩ* раньше было **kuor*), а этимологически они связаны с показателями медиаль-

ных окончаний в хеттском (*-ri*, *-ru*) и итальянском языках (ср. лтш. *feror*, *fertur*, *ferātur*). Благодаря такой способности к сочетаемости в балтийских языках они вступили в соединение с глагольным окончанием 3 л. **-ā*, а отрицательная форма *nērā* получила еще союзный элемент **-er-*: **ne-er-ā* > *nērā*, **irā* > *yrā*. Появление долгого гласного вместо ожидаемого *i* (**i-ā* > **ir-ā* > **irā*) Ю. Степанов объясняет или заместительным продлением, когда закрытый слог *iĩ* оказался в позиции перед гласным (*iĩ* + *ā*) и слоговая граница стала проходить между гласным *i* и согласным *r*, в силу чего *i* попало в открытый слог (*iĩ* > *iĩ* + *ā* > *i+rā*), или аналогией с продлением корневого гласного в презенсе (*bīrti* — *bȳra* < *biñra*). Семантический фон преобразования соединительного союза в глагольную связку создает коэкзистенциальное значение этого союза с разнообразными дополнительными нюансами (ср. *aĩ* 'тоже, и, также').

В 1985 г. Ю. Степанов несколько изменил свою гипотезу, но сама идея, что *yrà* произошло из союза *iĩ*, осталась. Теоретической основой, на которой Ю. Степанов основывает свою модифицированную гипотезу, является разграничение двоякого греч. εἶμι 'быть': одно — ритмически слабое, безударное, энклитика; второе — ритмически сильное, ударное, имеющее и чисто соединительную функцию, и означающее бытие. Двойственным было в балтийских и славянских языках и употребление корня **es-* глагола бытия. В «слабой» позиции лит. *ēsti*, рус. *есть* остались без изменений, а в «сильной» позиции они получили ритмическое усиление в виде союза лит. *iĩ*, рус. *и* (не в их основной соединительной функции!): лит. (*jis*) *ir ēsti*, рус. (*он*) *и есть*. Сросшееся сочетание **irēst(i)* было похоже на глаголы атематического спряжения, и поэтому его постигла судьба последних, то есть при тематизации оно получило тематическое окончание: **irēst(i)* → **irē/*irā*, как *ēsti* → *ēsa*. Вместе с этим был удлинён и корневой гласный, как в омониме *ȳra* 'распадается, разрушается', или по аналогии с глаголом *bȳra* (из *biñra* наряду с дублетом *birsta*) [Степанов 1985, 4–13].

В. Н. Топоров считает, что оппозиция дуративности–недуративности, связанная с формальным различием *ēsti* — *yrà* (и *būna*, *būva* — *yrà*), позволяет сделать вывод о первоначальном неглагольном характере *yrà*. Вообще В. Н. Топоров отчетливо подчеркивает неглагольный характер формы 3 лица и, опираясь на типологические факты, выдвигает его как универсальный (was eipem Universal nahekommt). Формы типа **es-ti*, по его мнению, в большинстве случаев на определенном этапе развития индоевро-

пейских языков были именными формами, вторично вовлекавшимися в глагольную парадигму (ср., напр., прусск. *astin* acc. sg. 'вещь, действие'; русск. *есть* как существительное).

В. Н. Топоров справедливо указывает, что в древнейших памятниках письменности литовского языка и, скорее всего, во время их появления *yrà* употреблялось (не как связка, но) как полноценный *verbum existentiae* (als Vollverb der Existenz): *A yrà* 'А существует (ist Realität, ist Wahrheit)'. Функция связки (копулы) формы *yrà* (*A yrà B*) была более поздней, и ее помимо нулевой связки могли выполнять имя, местоимение, наречие прономинального характера, союз. Последний, действительно, часто примыкает к предикативной функции, ср. русск. *Он и вор = Jis ir vagis* при ответе на вопрос *Что он, вор что ли?* На этом основании В. Н. Топоров выводит *yrà* из союза *iř*, как Г. Йегер и Ю. С. Степанов.

Принимая во внимание результаты исследований Э. Бенвениста, В. Н. Топоров отмечает, что такие формы на *-r*, как др.-инд. *vasar* 'весной', *vanar* 'в лесу', авест. *zatar* 'на земле', греч. *νύκτωρ* 'ночью', являющиеся формами *casus indefinitus*, в индоевропейском праязыке совпадали с основой *neutrum* и функционировали как наречия или частицы (др.-инд. *kár-hi* 'когда', *tár-hi* 'тогда', арм. *ur* 'где', *andr* 'там', гот. *hvar* 'где', лит. *visur* 'везде', *kur* 'где', *dař* 'еще', *iř* 'и' и т. д.). Подобно глагольным окончаниям хетт. *-(n) tari*, лтш. *-(n) tur*, тох. *-(n) tar* или хеттским окончаниям в формах претерита *eřir* 'они были', *eppir* 'они схватили, поймали', лит. *yrà*, лтш. *ir*, которые могут быть именного происхождения (из союза *iř*), связаны с упомянутыми формами *casus indefinitus*. В. Н. Топоров считает возможным, что союз лит. *iř*, рус. *и* < слав. **z(r)* является основой (не и.-е. **z*, но) местоимения **jo-* (**i-*) (с упомянутым элементом **-r casus indefinitus*), как и в формах *jis*, *idant*, *itas*, *it* и др., подобно лтш. *que* 'и' наряду с *quis* 'кто, который'. Все это, говорит В. Н. Топоров, облегчает объяснение деталей *yrà*: *i-r* + *-ā* [Топоров 1978, 617–627].

То, что с точки зрения происхождения *yrà* было именной формой, в последнее время считает вполне возможным также А. Баммесбергер. Он также связывает *yrà* (< **irā*) с союзом *ir* и частицей *ar*, которые принадлежали парадигме корневого существительного **h₂er-/h₂r-* 'связывание (Fügung)' (> балт. **ar-/ar-* > *ar-/ir-*). Из нее с помощью тематического гласного, конечного ударения и удлинения корневого гласного образовалось прилагательное **iras*, fem. *irā* 'подлежащий связыванию, связанный'. Так что **irā* по своему происхождению надо считать формой женского рода от прилагательного **iras*. С течением времени **irā* (> лит. *yrà*, лтш. *ir[a]*) стало

употребляться как форма 3 лица настоящего времени глагола 'быть' [Bammesberger 1977, 231–233; Bammesberger 1998, 302–304].

А. Баммесбергер добавляет также, что с точки зрения происхождения лит. *yrà* может сравниваться с английским глаголом (*we, you, they*) *are* 'мы, вы, они есть', др.-англ. *earon* (< герм. **ar-u-* < и.-е. **ar-*).

Компаративистские гипотезы происхождения лит. *yrà*, лтш. *ir* можно сжато изложить следующим образом:

1. Эти балтийские формы этимологически относятся к корню и.-е. *(*H*)*er-* 'двигаться; подниматься, происходить' (А. Бецценбергер, И. Шмидт, О. Видеманн), соответственно глагольной основе **ira-* (В. Поржезинский), и исторически сравниваются а) с формами 2 л. ед. ч. в др.-англ. языке *eart* 'ты есть', мн. ч. *earon* 'мы, вы, они есть' (И. Шмидт, К. Бругманн, О. Видеманн) или б) с др.-инд. *írte* 'он движется, начинает двигаться'; греч. *ὄρμιμαι* 'двигаться, вставать, происходить', перф. *ὄρμαι* 'двигаюсь, приподнялся'; лтш. *orior* 'встаю, поднимаюсь, происхожу' (К. Бругманн, В. Поржезинский, О. Видеманн), но большинство этих исследователей не высказали своего мнения по поводу морфологического качества *yrà*, *ir*.

2. Формы *yrà*, *ir* считаются по происхождению формой 3 лица настоящего времени: а) формой единственного числа (А. Бецценбергер, В. Поржезинский, с сомнениями Э. Бернекер), которая приписывается корню *(*H*)*er-* 'двигаться; подниматься, происходить'; б) формой множественного числа (Вяч. В. Иванов), но корень не идентифицируется.

3. Формы *yrà*, *ir* считаются по происхождению именными: а) возможно, формой твор. п. ед. ч. среднего рода (И. Шмидт), относящейся к и.-е. корню *(*H*)*er-* 'двигаться, вставать, происходить'; б) формой именительного-винительного падежа множественного числа среднего рода (< **irā*), этимологически связываемой с арм. *ir* 'вещь, дело' (Р. Готье); в) формой, заимствованной из картвельских языков, — сван. *ira* 'будет' (М. Л. Палмайтис).

Гипотезы, трактующие *yrà*, *ir* как инновацию литовского и латышского языков, в действительности также считают их по происхождению именными (номинальными):

1. Форма *yrà* возникла из союза (частицы) *iř* (**ir*) а) с помощью инкорпорированного начального элемента формы *ēsti* (*e-* > *a-*) (Г. Йегер, Ю. С. Степанов в 1985 г.) или б) с помощью тематизированного форманта настоящего времени **-ā* (Ю. С. Степанов в 1970 г. и, кажется, В. Н. Топоров).

2. Форма *yrà* возникла из наречия или междометия, основу которого составляет местоименная основа **i-(i-)*: **i-(i-)* + *-re/-ra*

(тот же элемент, что и в формах *au-rè*, *an-rē-kui*) или **i-* (**ī-*) + флексия loc. sg. **-r* (Хр. Станг).

3. Форма *yrà* возникла из причастия, сложенного из местоименной основы **i-*, локативного показателя **-r* и энклитик **-ē/*-ā* (Э. Хэмп).

4. Форма *yrà* произошла из абстрактного существительного женского рода **īrā*, принадлежащего — как союз *ir* и частица *ar* — «корневому существительному **h₂er-/h₂r-* 'связывание, соединение'» (А. Баммесбергер).

Недостатком соотнесения лит. *yrà*, лтш. *ir* с формами корня **(H)er-* 'двигаться, подниматься' в других индоевропейских языках является то, что не вполне прояснен морфологический и семантический характер исследуемых форм: тип флексии, характер корневого вокализма (напр., является ли долгий гласный *ī* формы *yrà* тем же, что и в др.-инд. *īrte* или нет?); семантика (значением **(H)er-* является 'двигаться, подниматься, происходить', а *yrà*, *ir* выражает существование, бытие). Это скорее всего и явилось основной причиной, по которой эта компаративистская теория не удовлетворила исследователей более позднего времени.

Достоверность гипотезы возникновения *yrà*, *ir*, высказанной Вяч. Вс. Ивановым, снижает то обстоятельство, что в балтийских языках нет никаких более явных следов формы 3 л. мн. ч. настоящего времени с окончанием **-r* (*e/o*) и во всех числах в третьем лице функционирует и — насколько глубоко позволяет раскрыть внутренняя реконструкция — функционировала одна объединенная форма 3 лица единственного числа.

В некоторых местностях на южной и восточной окраинах ареала литовского языка (Бартинкай, Армонишкес, Пунскас, Девенишкес, Калеснинкай, Рамашконис, Швенчонис), а также и в других местностях (Эришкяй) форма 3 лица *yrà* употребляется не только для третьего, но и для других лиц [Zinkevičius 1966, 346; LKG II, 236], в окрестностях Зетелы — еще и в значении всех лиц единственного и множественного чисел (напр., в Засечай *aš jyrà*, *tu jyrà*, *anas jyrà*, *mes jyrà*, *jūs jyrà*) [Stang 1958, 193]. Это явление вряд ли указывает на именной характер формы *yrà*. Скорее всего здесь имеется своеобразное окостенение *yrà*, такое же, какое мы находим, напр., в русском, белорусском и других языках, где глагольная по происхождению форма 3 л. ед. ч. *jestь* употребляется в качестве 1, 2 л. ед. ч.: *я есть*, *ты есть*.

В области употребления форм настоящего времени глагола 'быть' в балтийских и финно-угорских языках действительно наблюда-

ется своеобразный параллелизм: в парадигме настоящего времени этого глагола для 3-го лица используется форма с другим корнем. В финском языке в 3 лице настоящего времени глагола *olla* 'быть' имеются *on* 'он есть' (< **om* < **oma*) и *ovat* 'они есть' (< **omat*, ср. вод. *omad* 'они есть'). Предполагаемая исходная форма **oma* 'есть' исторически, скорее всего, связана с прилагательным *oma* 'свой' современного финского языка [Хакулинен 1953, 231]. Так что в парадигму *ole-* 'быть' инкорпорировано прилагательное, принадлежащее совсем другому корню. Но типологическое сходство в области функций форм (лит. *būti* : 3 л. *yrà* = фин., эст. *ole-* 'быть' : *on* 'есть') вряд ли может быть достаточным основанием для поиска генетического параллелизма этих форм, иначе говоря, то, что *on* 'есть' в финском и эстонском языках по происхождению является именем, инкорпорированным в парадигму глагола 'быть', вряд ли указывает на то, что лит. *yrà* также ранее было именем. Кроме того, как заметил Г. Йегер, полного параллелизма между балтийскими и финно-угорскими языками нет, так как вошедшее в парадигму глагола 'быть' имя в финно-угорских языках означало 'свой, собственный (собственность)', а балтийское *yrà* имеет значение бытия, которое не представляется возможным выводить из 'свой, собственный (собственность)'.

Самым сильным аргументом в поддержку теории об именном происхождении *yrà* следует считать аномалию места ударения в этой форме: формы 3 л. наст. вр. глаголов в литовском языке имеют ударение в начале слова (*eĩna*, *nėša*, *laũkia*), а *yrà* отличается конечным ударением.

Происхождение арм. *ir* (gen. sg. *iri*) 'вещь, факт, дело' слишком неясно, чтобы его можно было без колебаний этимологически сравнивать с *yrà*, *ir* и, опираясь на это, утверждать, что балтийские формы имеют именной характер. С. Бугге выводит его из **es-r-* и относит к корню **es-* 'быть' (арм. *em* 'я есть') [Bugge 1893, 8]. Х. Педерсен и Г. Джаукян связывают его с местоимением арм. *i* 'кто', продолжающим и.-е. местоимение **h₂i-* [Pedersen 1906, 478; Джаукян 1982, 148]². Ни в том, ни в другом случае исторические связи с балтийскими формами невозможны, поскольку корни как **es-r-*, так и **h₂i-* (балт. **ki-*) в балтийских языках остаются неизменными. С другой стороны, нельзя полностью исключать вероятности, что арм. *ir* 'вещь, факт, дело' имеет отношение к корню **(H)er/(H)r-* 'быть, существовать' (: лит. *yrà*, лтш. *ir*), поскольку с

² Э. Бенвенист подозревает, что арм. *ir* представляет собой заимствование из древнеперсидского языка (< *yr* [*ir*]) [Benveniste 1958, 16 и след.].

точки зрения фонетики его можно выводить как из **ir-/*īr-*, так и из **ēr-*, а его семантическое развитие ('быть, существовать' → 'вещь, факт, дело') могло быть таким же, как и у прусск. *astin* 'вещь, дело, действие', имеющего корень **es-* 'быть', хотя и восходящего к более раннему времени (ср. др.-инд. *svasti* 'wohlsein' < **su-esti*).

Гипотезу заимствования, выдвинутую М. Л. Палмайтисом, сильно умаляет тот факт, что в балтийских языках нет прямых заимствований из кавказских языков. Указанные им эксклюзивные лексические параллели балтийских и кавказских языков скорее объясняются элементарным родством языков, тем более, что некоторые из них (напр., лит. *gegūtė*, груз. *guguṭa* 'кукушка') относятся к экспрессивно-ономатопеэтическому пласту лексики, где возможны случайные совпадения между языками³.

Надо сказать, что выведение *yrā* из местоимения, союза или междометия, даже с примкнувшей частью формы *ēsti*, не принимает во внимание семантическую оппозицию *yrā* — *ēsti*, означающую простое существование / обычное, повторяющееся, длительное существование, и то, что первичной функцией *yrā* было и остается значение *verbum substantivum*, а значение связки вторично. Местоименный и междометный по происхождению элемент может быть связкой (*copula*), но вряд ли словом, выражающим бытие, существование (см. ниже). При возведении *yrā* к **irē(sti)* ожидалась бы также диффузия значения — выражение повторяющегося, длящегося существования.

Считать союзы лит. *iš*, лтш. *ir* образованными от местоименной основы **i-* с локативным формантом **-r* также нет достаточного основания, поскольку в системе языка лит. *iš* conj. 'и', adv. 'тоже, также; даже' неотделимо от *aš* conj. (для выделения предложений или их частей), *aš(ár)* adv. 'тоже, и, также', и лтш. *ir* conj. 'и', adv. 'также; даже' — от *ar* conj. 'тоже, и, также'. Зафиксированные в старолитовских памятниках вопросительная частица *er* ('ли') и частица *er* 'также' в латышских говорах позволяют реконструировать **r/*er/*or*, а частицы *artes, artēs* 'разве, неужели, вряд ли, может быть, должно быть, видимо' в старолитовских памятниках — этимологически связывать с корнем наречия *arti* 'близко'.

³ Что же касается балт. **didja-* 'большой' и груз. *did-* 'то же' [Palmaitis 1984, 132; Gudjedjani, Palmaitis 1986, 101], балт. **dōl(i)a* — 'безрогий' и груз. *dola* 'безрогий' [Климов 1986, 87], то на этом этапе исследований еще трудно сказать, являются ли они наследием глубокой древности, заимствованиями или параллелями, новообразованиями, появившимися независимо друг от друга. Примечательно также, что для обозначения безрогости похожие по звучанию лексемы есть и в финно-угорских языках, см.: [Zeps 1962, 195–196].

В связи с этим следует отметить, что флексия медиопассива **(n)tor* вряд ли могла присоединить этимологически просективную частицу **r(r)*, ср. греч. ἄρα и лит. *iš*, как считают К. Уоткинс и Ю. Степанов [Watkins 1969, 194–197; Степанов 1970, 194–195]. Предполагается, что окончания **-nt(i)/*-ont(i)* форм 3 л. мн. ч. и.е. спряжения на *-mi* пришли из именной системы (ср. др.-инд. *yuñjānti* 'они соединяют' и хетт. *apant-* 'существующий, настоящий', лит. *ēsant-*), поэтому следовало бы считать, что такое же происхождение имеют также формы мн. ч. с окончанием **-r* спряжения на **-H-*, то есть они являются формами с окончанием **-r* основы *casus indefinitus* имен *neutrum* (ср. хетт. *ešir* 'они были' и *ešri-* 'существо'), инкорпорированными в глагольную парадигму.

II. Лит. *yrā* и индоевропейский медиально-инактивный класс глагола

1. Формально-структурный анализ

Тот факт, что *yrā* является формой 3 лица настоящего времени глагола *būti* 'быть', а формы 1 и 2 лица ед. и мн. ч. образуются от корня **es-* (*esù, esì, ēsame, ēsate, yrā*), предполагает, что 1) *yrā* не создает полной глагольной парадигмы и не имеет формы инфинитива (инфинитив относится совсем к другому корню — *būti*); 2) *yrā* инкорпорировано в парадигму настоящего времени глагола **es-* как форма 3 л. презенса. Наряду с *yrā* для 3 лица настоящего времени используется также форма *ēsti* от корня **es-*. Соединение двух корней (*es-*, *yr-*) в парадигме настоящего времени глагола 'быть' не является отличительной особенностью балтийских языков — оно свойственно глагольным системам и других — индоевропейских и неиндоевропейских — языков, ср., напр., нем. *ich bin, du bist, er ist* (объединяются корни и.е. **bhū-* и **es-*); англ. *I am, you are, he is* (объединяются корни и.е. **es-* и **er-* [герм. **ar-*, **or-*]). В тохарском В парадигма глагола *nes-* 'быть' представлена следующим образом: *nesau* 'я есть', *nest* 'ты есть', *nesām* 'он есть', *nesem* 'мы есть', *nešcer* 'вы есть', *nesām* 'они есть', но в функции связки в 3 лице выступают особые формы: 3 л. ед. ч. *ste* 'он есть', 3 л. мн. ч. *stare* 'они есть'. Таким образом, здесь также соединены два корня — **no-s-* (: и.е. **es-* 'быть') и **stā-*. Типологическую параллель структуре парадигмы настоящего времени глагола 'быть' в балтийских языках составляет спряжение глагола 'быть' в прибалтийско-финских языках, где, как и в балтий-

ских языках, в 3 лице единственного и множественного числа выступает форма с совсем другим корнем, ср. эст. *mina olen* 'я есть', *sina oled* 'ты есть', *tema on* 'он есть', *meie oleme* 'мы есть', *teie olete* 'вы есть', *nad on* 'они есть'.

Для освещения истории и происхождения формы *yrà* целесообразно проанализировать ее варианты, встречающиеся в письменных памятниках и современных говорах. В словаре А. Юшкевича помимо *yr*, *ŷra*, *yrà* мы обнаруживаем еще следующие формы 3 лица презенса глагола 'быть': *ŷrot*, *ŷrotès*; *bērot*, *bērotès* 'есть; осталось всего'; *tērot*, *tērotès* 'есть всего' [Юшкевич 1897, 533–534; LKŽ 1957, 140]; *yrot* (: *Broliai viename dāikte yrot, t. y. esta* [LKŽ II (1969), 219 (s. v. *dāiktas* 3)]; *Litinėti yrot eiti per slidę kelią* [LKŽ VII (1966), 593] (оба предложения А. Юшкевича)); *nērot* 'нет' (: *Nērot tuose krūmuose arklių* 'Нет лошадей в тех кустах' [LKŽ VIII (1970), 678] — также из словаря А. Юшкевича). Предложение из Салантай *Kas ŷrot, ko krioki?* П. Скарджюс объясняет так: «Что с тобой, чего плачешь?» и подчеркивает: «Здесь *ŷrot* скорее всего произошло от **īrā-ti* 'есть с тобой (букв. тебе)» [Skardžius 1937, 166]. Следовательно, *-t* в форме *ŷrot* отождествляется с формой дательного падежа единственного числа личного энклитического местоимения *ti* 'тебе'. С этим сочеталась бы и данная К. Бугой интерпретация предложения, приведенного в сочинении «*Rekolekcijos dvasiškos*» А. Пабрежи в 1846 г. (архив бывш. Кретингского монастыря): *Reikalingos yro-t* [*«yra tau, tibi...»*] *rekolekcijos* (Карто-тека LKŽ, s. v. *yra*). То есть формы *ŷro-t* и *yro-t* в упомянутых предложениях образованы из формы 3 л. презенса *yro-* и элемента *-t*, который в безударной позиции скорее всего образовался из личного энклитического местоимения *ti* 'тебе'. Вполне возможно, что так нужно объяснять и формы А. Юшкевича *ŷrot*, *bērot*, *tērot*, *nērot*, то есть считать, что к *ŷro-*, *bēro-*, *tēro-*, *nēro-* присоединен элемент прономинального происхождения *-t* (< *ti* 'тебе'). В жемайтском диалекте даже сейчас используются глагольные формы с энклитическим элементом *-t* (< *ti* 'тебе'), ср. формы в диалекте Жямайčiu Науместис 1 л. ед. ч. презенса *dērpsūt* (= *dirbsuot*) 'я буду работать', 2 л. ед. ч. *dērpsit* (= *dirbsiet*) 'ты будешь работать' [Янавичене 1985, 57; Zinkevičius 1966, 300–301]. Как в этих формах, так и в приведенных Юшкевичем предложениях (*Kas tai įpratimas ŷrot su drabužiais gulėti?* 'Что это за обычай [есть] в одежде лежать? *Ni šėip, ni taip ŷrot, kad be slūžmos: ni kaip pirkti, ni ko valgyti netur* 'Ни то, ни се [есть], когда без службы: ни купить, ни съесть нечего' [Юшкевич, 533–534]) элемент *-t*, по-видимому, десемантизировался, он больше не обозначает дательный

падеж единственного числа (напр., форма *dirbsuot* уже не понимается как 'я для тебя буду работать') и становится особым архаичным добавочным элементом, «прилепой» глагольных форм.

Данное обстоятельство могло бы помочь в объяснении появления форм *ŷrotès* 'есть', *bērotès* 'осталось всего лишь', *tērotès* 'есть только лишь', которые, как было упомянуто, обнаруживаются в словаре А. Юшкевича и происхождение которых неясно. Поскольку *ŷrot*, *bērot*, *tērot*, *nērot* оканчиваются на согласный, можно предположить, что их окончание было приведено в соответствие с частицами *bēs* 'разве, ли', *tēs* 'пусть будет' и с союзом *nēs* 'поскольку, потому что': во-первых, их элемент *-ēs* как раз находится после согласного; во-вторых, эти слова восходят к формам 3 л. презенса глагола **es-*, то есть к **bēst(i)*, **tēst(i)* и **nēst(i)* < **be-est(i)*, **te-est(i)* и **ne-est(i)*, так что они вполне могли бы повлиять и на другие близкие формы 3 л. То, что конец форм *bērot*, *tērot*, *nērot* был уподоблен *bēs*, *tēs*, *nēs*, а не параллельным формам *bes* 'разве, ли', *tes* 'пусть будет', *nes*, *nes* 'поскольку, потому что' (с кратким гласным), по-видимому, определялось тем обстоятельством, что в глагольных формах перед конечным *-s* всегда находится долгий гласный (ср. *sūkame* : *sūkamės*; *sūkate* : *sūkatės*; *praūsiava* : *praūsiavos* и т. д.).

Об отношении *yrà* к *ŷrot* П. Скарджюс заметил, что глагол *yrà* «когда-то определенно был существительным **yrà*, род. п. ед. ч. **ŷros*; с неоттянутым ударением и неусеченным окончанием *ā* существует жямайское *ŷrot...*» [Skardžius, 166]. По этому вопросу Хр. Станг указывал: «*Die Form yrà geht auf *irā zurück, wie aus der erweiterten Form ŷrot(ēs) zu ersehen ist*» [Stang 1966, 412]. По мнению К. Буги, конечным гласным форм *yrà*, *nērà* был **ā*, который в аукштайтских говорах в конце слова совпал с кратким **a* [RR, 564].

Действительно ли форма *yrà* возникла из праформы **irā*, которая имела долгий конечный гласный с акутом и по происхождению совпадала с формой именительного-винительного падежа множественного числа имен среднего рода или, по другой версии, с формой именительного падежа единственного числа существительных женского рода?

ŷrot, *ŷrotès* А. Юшкевича и салантайское *ŷrot* имеют циркумфлексный корневой гласный (как и *bērot*, *bērotès*, *tērot*, *tērotès*). Если бы конечный гласный формы *yrà* < **irā*, как предполагается, был акутовым (**irā* > **yró*), то по закону Соссюра-Фортуна-Това ударение с циркумфлексного слога должно было бы переместиться на следующий за ним акутовый слог, как это случилось, напри-

мер, в форме *laikýti* < **laikīti* (корневое ударение и интонацию показывают *laiko* и *laikė*). Следовательно, сейчас мы имели бы **yrót*, **āyrótės* и т. д., но в действительности этого нет. Правда, Хр. Станг, принимая во внимание такие формы, как *dat. pl. rañkoms*, *loc. pl. rañkose* и др., в которых -o- имеет акутовое происхождение (ср. *dat. pl. šakóms* и др.), говорит, что странным образом в срединных слогах гласный **ā* (> *ó*) не оттянул ударение [Stang 1966, 289]. Ударение здесь не было перенесено скорее всего под давлением системы, именно из-за влияния других типов склонения, имеющих после циркумфлексного и краткого слога краткий гласный конца основы, напр., *dat. pl. piřštams*, *tuřgums*, *añglims* и др. [Zinkevičius 1980, 76]. В системе глагола, однако, фактор структурной аналогии исключается, как это хорошо видно из противопоставления самой формы *yrà* и форм 3 л. наст. вр. *nėša*, *leñda*, *peřka*. Итак, корневое ударение и циркумфлексная интонация форм *ỹrot*, *ỹrotės* (как и форм *bėrot*, *bėrotės*, *tėrot*, *tėrotės*, *nėrot*) показывают, что их конечный гласный -o- является циркумфлексным, а ударение — корневым, и сама форма 3 л. наст. вр. должна была выглядеть как **irā*- (как и **bērā*-, **tērā*-, **nērā*- < **be* + **irā*-, **te* + **irā*-, **ne* + **irā*-). На основании сказанного можно предположить, что в форме *ỹro*- < **irā*- скорее всего представлена основа на -ā, т. е. эта форма относится к глагольному типу лит. *bijo*, прусск. *bia* 'боится' (3 л. наст. вр.), *ieško* 'ищет', *sąugo* 'стережет, охраняет'.

Но тут возникают некоторые трудности. Во-первых, в древних памятниках литовской письменности форма *yro*- с присоединенной частицей -gi — судя по имеющимся далеко не полным данным — встречается только в текстах песен С. Славочинского: *Irogī* 'есть же'. Можно было бы ее выводить из **irā* + *gi* [Zinkevičius 1974, 167], если она, конечно, не является корректурной ошибкой [Lebedys 1958, 377], поскольку в письменных памятниках форма *yrà* перед частицами -gi и -g имеет краткий гласный -a, часто ударный: ср. в Катехизисе и Постилле Даукши *yrāgu* DK9, *yrāgu* DK9, *yrág* DP373, *yrag* DP327, в анонимном Катехизисе 1605 г. *yrāgu* AK46, *irāgu* AK25, в Библии Хилинского *irāgu* Ch¹59, 97, 166, 239 и т. д., *ira-gu* Ch¹161 и т. д. В данных памятниках регулярно представлен долгий гласный *o* вместо древнего *ā*. Таким образом, формы, употребляемые в старых текстах, также указывали бы на то, что гласный -a в форме *yrà* не восходит к **ā* (акутовому или циркумфлексному). Следовательно, предполагаемые *ā* основные формы *ỹro*-/*yro*-, *bėro*-, *tėro*-, *nėro*- существуют только в сочетании с элементом прономинального происхождения -t (< *ti* 'тебе') и частицей -gi (если форма *Irogī* в песнях Славочинского не являет-

ся корректурной ошибкой), ср. *ỹrot*, *bėrot*, *tėrot*, *nėrot* Юшкевича, *ỹrot* Салантай, *yro* Пабрежи, *yrogī* Славочинского. Но нет сведений, чтобы данные формы существовали без упомянутого элемента и частицы. То, что самостоятельная форма **ỹro* с основой на -ā в литовском языке не сохранилась, было бы понятно: связка обычно является безударной, и долгий гласный *ā* в абсолютном конце слова в безударной позиции мог редуцироваться (**irā* > **ỹra*). Не исключается, однако, возможность того, что форма **irā* > **ỹra* была вытеснена из употребления формой *yrà*.

Во-вторых, говоры литовского языка, не переносящие ударение на начало слова, сейчас должны были бы иметь **ỹra*, а на самом деле мы в них находим *yrà*. Это, по-видимому, означает, что форма *yrà* не может восходить к **irā*. Поэтому следует признать, что с древних времен, по-видимому, параллельно существовали две формы: *ā*-основная форма *ỹro*- и форма *yrà* < **irò* с основой на *o* и конечным ударением. Существование формы *ỹro*- могло бы подтвердить также лтш. диал. *ira* 'есть', которое, как предполагают, возникло из **irā* (см. ниже).

В литовском языке действительно наблюдается колебание основ -o (< **ā*) и -a (< и.-е. **o*), ср., напр., *kóso* и *kósa*, *rýmo* и *rýma* (инфинитивы *kósėti*, *rýmoti*). В отдельных случаях это колебание сохранилось с древних времен. Например, в грамматике, вышедшей в первой половине XVIII в., мы находим две формы настоящего времени глагола *ieškóti*: *jieško* и *jieška* (1 л. ед. ч. наст. вр. *jieškau* и *jiešku*) [ULL 1981, 46, 49 (оригинал), 101, 105 (перевод)]. Форма *jieška* с основой на *o* этимологически совпадает со ст.-слав. *iskq*, и это указывает на древность тематического гласного -o [Stang 1966, 324]. Наряду с древней формой *zina*, имеющей *ā*-основу (3 л. наст. вр.) и совпадающей с лит. *žino* и прусск. -*sinna*, в латышских диалектах (Эргли, Уолайне, Сесава и др.) употребляется также *o*-основная форма *zin* (< **zina*) [Endzelins 1951, 801–802], известна она также в литературном латышском языке в сочетаниях *kas zin*, *ko zin* [Blinkena 1984, 133–137]. Следовательно, встречаются случаи, когда конечные гласные основ -ā и -a (< и.-е. **o*) сосуществуют. Поэтому как форма *ỹro*-, так и *yrà* могут иметь эти гласные⁴, с той только разницей, что форма *yrà* имеет конечное ударение.

На то, что лит. *ganà* и лтш. *gana* 'хватит, довольно', которые в литовском и латышском языках выступают как наречия, на кон-

⁴ В тексте сказки, записанной А. Беценбергером в Гропишкяй (недалеко от Прекуле), мы находим форму *yre* [Bezenberger 1882, 61]. Это скорее всего ошибка, так как в том же тексте есть и *ỹra*.

це имели исконно краткий гласный *-a*, указывают их формы, усиленные частицами *-gi* и *-ba*: *ganag* в Постилле М. Даукши и *ganab* 'хватит, довольно' в латышских народных песнях. Тот факт, что конечный краткий *-a* сохранился в этой форме, следует объяснить его ударной позицией. Используемые в литовском и латышском языках краткие формы *gan*, лтш. *gan* могли появиться из-за того, что в сочетаниях с глаголами *gana* часто становится проклитикой: *Aš gana prašiau, aš gana meldžiau savo seno tėvu žėlio* 'Я достаточно просил(а), достаточно молил(а) своего старого батюшку' (в литовской песне из собрания А. Юшки). Наряду с *ganà* в литовском языке мы находим глагол *ganėti* (*-ėja, gāna*) 'быть достаточным, хватать', имеющий соответствия в славянских языках: ст.-слав. гонѣти 'хватить, быть достаточным', церк.-слав. гонѣти 'то же'. Суффикс *-ē-* со значением состояния, а также корневой вокализм *o*, наряду с которым в других индоевропейских языках зафиксирована его нормальная ступень (др.-инд. *ā-hanāḥ* 'увеличивающийся, возрастающий, хлещущий', греч. εὐ-θενής 'цветущий, процветающий' < и.-е. **-g^hhenes-*, греч. εὐ-θενέω 'цвести, расцветать'), указывали бы на то, что как лит. *ganà*, лтш. *gana*, так и *ganėti* (*gāna*), ст.-слав. гонѣти развились из и.-е. форм (**-g^hhonò* : **-g^hhoné-*), родственных перфектам и претерито-презенсам других индоевропейских языков. И в самом деле, ведь структурный и семантический параллелизм между лит. *ganà*, лтш. *gana* и гот. *ga-nah* 'хватит, достаточно' (< **-noke* наряду с лит. *nėšti, nėša*) довольно очевиден. Глагольная форма *gāna* 'есть достаточно, хватает' (3 л. наст. вр.) и наречие *ganà*, хотя они, по-видимому, произошли от одной праформы (**-g^hhonò*), отличаются местом ударения: форма *ganà* вначале была безличной и легко превратилась в наречие, потому стала изолированной от глагольной системы могла сохранить первоначальное место ударения [Schmalstieg 1984, 77–78]. Окончание *-a* в формах 3 л. наст. вр. в балтийских языках (*mēta, nėša, leñda*) является обобщенной флексией 3 л. ед. ч. медиопассива и.-е. **-o* [Иванов 1981, 56–59]. Вместе с флексией в прабалтийских диалектах для некоторых форм настоящего времени могло стать обобщенным также окончательное ударение форм медиопассива [Karaliūnas 1987, 112–113, 147].

2. Семантический анализ

Формы *verbum substantivum* *yrà* и *ēsti* в литовском языке часто употребляются как синонимы. В-первых, они выполняют функцию связки, ср. *Valdovo ir jo šeimos tarnai yra labai nepaprasti žmonės* 'Слуги властелина и его семьи [есть] очень необычные лю-

ди' [Balčikonis GK, 189]; *Jis yrà menkas žmogelis* 'Он [есть] ничтожный человек' (Joniškis) и *Kartais ir vilkai esti meilūs* 'Иногда и волки бывают ласковыми' [Jablonskis 1957, 402]; *Blogi keliai esti pavaserį* 'Весной плохие дороги' (Kamajai) [LKŽ I, 1216]. Во-вторых, они выступают в качестве глагола бытия (*verbum existentiae*), означают 'жить, занимать место, проводить время' и выполняют функцию простого сказуемого [LKG III, 1976, 354]: *Yra ten aukštas ir status kalnas, visų kalnų aukščiausias* 'Есть там высокая и крутая гора, выше всех гор' [Krėvė, Padavimai, 22]; *Krembliai greitai auga, bet esti neilgai* 'Грибы быстро растут, но существуют недолго' [Jablonskis 1957, 279]; *Kuris su Manimi neēsti, prieš Mane yra* 'Кто не со Мной, тот против Меня' [Daukšos Postilė, 118]. Но между ними существует семантическое различие.

В академической «Грамматике литовского языка» сказано: «*ēsti*... означает повторяющееся существование чего-то и этим отличается от формы *yrà*» [LKG II, 1972, 235]. В своей «Грамматике литовского языка» 1922 г. Й. Яблонскис писал: «Слово *esti* не замещает слова *yra*; слово *būvu* не замещает слова *esu*, — их значение различно» [Jablonskis 1957]. К. Яунюс в своей грамматике указал: «Третье лицо *esti* (*asti*) имеет то же значение, как и жямайтское *būn*...» [Явнис 1908–1916, 144 (оригинал)]. В анонимной грамматике 1737 г. *yrà* переводится на польский язык как 'jest, są', *ēsti* — 'bywa, bywają'. Кроме того, здесь добавляется: «*Esti* означает также и 'zwykło bywać'» [ULL 1981, 78 (перевод)]. Это подтверждается ниже приведенными примерами, из которых видно, что *ēsti* имеет значение 'бывает, живет, длится': *Dabar visaip esti žmonėse* 'Сейчас по-всякому бывает у людей'; *Krembliai greitai auga, bet esti neilgai* 'Грибы быстро растут, но существуют недолго'; *Ir jis čia dabar esti (būva, gyvena)* 'И он здесь теперь находится (бывает, живет)' [Jablonskis 1957, 279].

Употребление форм *yrà* и *ēsti* в старолитовских текстах сильно варьируется, имеющиеся данные часто противоречивы, но все-таки можно проследить определенные тенденции их использования.

В переводе Библии Й. Бреткунаса употребление форм *yrà* и *ēsti* очень часто не различается: та же конструкция, нередко то же предложение оформляются как с помощью *yrà*, так и с помощью *ēsti*, ср., напр.:

Mana kalbesis esti czistas 'Суждение мое верно (букв. чисто)' [Иов XI 4] и *tadda ira czistas* 'тогда есть чист' [Лев. XIII, 6]; *nesa ghis czistas ira* 3 'так как он чист' [Лев. XIII, 13]; *ghis ira czistas* 'он чист' [Лев. XIII, 34, 39].

Kaklas tawa esti kaip turmas Dowido 'Шея твоя как столп Давидов' [Песн. IV, 4] и *Tawa kaklas ira kaip Elephanto Thurmas* 'Шея твоя как столп из слоновой кости' [Песн. VII, 4]; *Ir mana Papai ira kaip Turmai* 'И сосцы у меня, как башня' [Песн. VIII, 10].

Tawa plaukai esti Aschku stodas 'Волосы твои как стадо коз' [Песн. IV, 1] и *Tawa plaukai ira kaip Stodai Aschku* 'Волосы твои как стада коз' [Песн. VI, 4].

Tawa Dantis esti kaip Stodas nukirptu Wilnu 'Зубы твои как стадо стриженных овец' [Песн. IV, 2] и *Tawa Dantis ira kaip Stodas Awiu* 'Зубы твои как стадо овец' [Песн. VI, 5].

В опубликованных текстах переводов Библии Й. Бреткунаса *ēsti* употреблено всего 85 раз [Bretkūnas 1983].

С другой стороны, в переводе Библии Й. Бреткунаса, как и в других старолитовских памятниках, *ēsti* имеет оттенок постоянности, длительности, постоянного существования. В некоторых случаях по этой причине *yrà* даже заменяется формой *ēsti*, ср.: *nepalaimu ira* (сверху написано *esti*) *nieschczas* 'чреват злобою' [Пс. VII 15]; *Bei Wieschpats esti Apginėias ubago (esti* вместо зачеркнутого *ira*) *«И есть Господь защитником нищего»* [Пс. IX, 10].

В Катехизисе М. Мажвидаса (1547 г.) *yrà* встречается 19 раз, а *ēsti* употреблено 64 раза [Ford 1970, 61–66], в то же время в Энхиридионе Б. Вилентаса (1579 г.) *yrà* употреблено 106 раз, а *ēsti* — только 44 раза [Ford 1967, 353–357]. В «Punktaų sakimų» К. Ширвидаса опять же в 3 л. наст. вр. глагола *būti* в большинстве случаев выступает *yrà*, а форма *ēsti* встречается только 49 раз [Stang 1947, 173–174]. Такое несоответствие употребления вряд ли можно объяснить тем, что во времена Вилентаса и Ширвидаса *yrà* уже начало вытеснять *ēsti* в функции связи; скорее определенную роль здесь играли стилистические соображения, индивидуальные авторские предпочтения к использованию одной, а не другой формы, специфика текста или описываемого объекта, в конце концов также особенности идиолекта авторов и др. На более частое употребление формы *ēsti* в текстах некоторых авторов мог оказать влияние и язык оригинала, напр., *bilotes esti tiewump musu: Abrahamui ir Seklai io* Мажвидас; *kalbeies est Tiewump musu, Abrahamui ir Seklai ia* Постилла Бреткунаса и *Locutus est ad patres nostros, Amraham [...] et semini eius* Вульгата.

Несколько иную картину употребления *yrà* и *ēsti* мы видим в «Punktaų sakimų» К. Ширвидаса (ч. I — 1629 г., ч. II — 1644 г.). Здесь также и связкой, и глаголом существования являются как *yrà*, так и *ēsti*. В определенных случаях К. Ширвидас употребляет *yrà* и *ēsti* смешанно, исходя из стилистических (эвфонических) сообра-

жений. С другой стороны, в их употреблении есть существенное различие, а именно: из 49 примеров 12 раз форма *ēsti* переводится на польский как *bywa*, *bywają* (*yrà* так переводится на польский один-единственный раз, хотя употребляется намного чаще, чем *ēsti*). То, что в «Punktaų sakimų» К. Ширвидаса форма *ēsti* часто обозначала длительное, постоянное существование, видно из примеров:

Karalysčių Viešpatim jog est, kalba pats Dievas 'Сам Бог говорит, что Он есть Господин Царства'; *Iš Jo, per Jį ir Jump esti visa* 'Ибо все [есть] из Него, Им и к Нему'; *Jonas švintas klausiamas, kuo esti* 'Святого Иоанна спрашивают, кто он'; *Ne pačiu duonu gyvas esti Žmogus* 'Не хлебом одним будет жить человек'; *Adunt tiesų darytų, jog Sūnum Žmogaus esti* 'Чтобы распространял истину, что Он есть Сын Человеческий' [Stang 1947, 178].

Из 49 примеров с *ēsti* 13 составляют отрицательные предложения, где *ēsti*, по-видимому, имеет специальную функцию: в отрицательных предложениях функцию связи обычно выполняет *ne esti* (польск. *nie jest*, *nie są*) (в утвердительных предложениях связка обычно выражается *yrà*, намного реже *ēsti*), а форма глагола бытия *yrà* в утвердительных предложениях заменяется в отрицательных предложениях на *nėra*: *Kas su Manim ne esti, prieš Mani yra* 'Кто не со Мною, тот против Меня' в противопоставлении *Nėra Dievo* 'Нет Бога'. На основании этого факта, т. е. того, что *yrà* как глагол существования употребляется в отрицательных предложениях, Хр. Станг сделал вывод, что значение глагола существования, бытия (*verbum existentiae*) (утвердительного или отрицательного) было первоначальной функцией формы *yrà* в глагольной системе. Это во-первых. Во-вторых, *yrà* в начале означало пребывание, присутствие (*présence*) без момента длительности (*durée*), а *ēsti* лучше сохранилось во фразах, где требовалось подчеркнуть норму или длительность. В-третьих, правдоподобно, что *ēsti* является более архаичным, чем *yrà*, как в функции связи, так и в значении глагола бытия [Stang 1947, 179–180].

Аналогичные выводы получены также в результате анализа употребления *yrà* и *ēsti* в Катехизисе М. Мажвидаса и в Энхиридионе Б. Вилентаса.

В Катехизисе М. Мажвидаса *yrà* выполняет три функции: 8 раз оно выступает в качестве связи, 4 раза — вспомогательного глагола со страдательными причастиями прошедшего времени и 7 раз использовано как утвердительный глагол бытия, существования. Форма *ēsti* в 55 случаях здесь выступает как связка, 7 раз — как вспомогательный глагол и только 2 раза — как глагол существования [Ford 1970, 61–62]. В Энхиридионе Б. Вилентаса, наоборот,

yrà 73 раза употребляется как связка, 18 раз — как вспомогательный глагол со страдательными причастиями прошедшего времени, 13 раз эта форма появляется в качестве утвердительного и 2 раза отрицательного глагола существования, в то время как *ēsti* 29 раз выступает как связка и 12 раз — как вспомогательный глагол [Ford 1967, 353–355].

Из приведенных статистических данных видно, что в Катехизисе М. Мажвидаса и в Энхиридионе Б. Вилентаса а) в качестве связки выступает как *yrà* (8 раз в Катехизисе, 73 раза в Энхиридионе), так и *ēsti* (55 — в Катехизисе, 29 — в Энхиридионе) и б) функцию глагола существования выполняют как *yrà* (7 раз в Катехизисе, 15 раз — в Энхиридионе), так и *ēsti* (2 раза в Катехизисе). Надо отметить, что в Энхиридионе Б. Вилентаса *ēsti* не употребляется в качестве глагола существования.

На основании употребления форм *yrà* и *ēsti* в Катехизисе М. Мажвидаса и Энхиридионе Б. Вилентаса можно сделать следующие выводы [Ford 1970, 65–66; Ford 1967, 357]:

1. В функции связки *ēsti* является значительно более архаичной формой, чем *yrà*.
2. Во время появления первых памятников письменности литовского языка *yrà* как связка начинает занимать место *ēsti*.
3. В первоначальной своей функции *yrà*, видимо, являлся глаголом бытия, употребляемым как в утвердительных, так в отрицательных предложениях.
4. Их первоначальное распределение, скорее всего, было таким: *ēsti* употреблялся как связка, *yrà* — как глагол бытия.

3. Сравнительно-исторический контекст

В хеттском языке глаголам, изменяющимся по спряжению *-mi*, в индо-иранском, греческом и армянском языках соответствуют формы с дуративным значением, присоединяющие «первичные» окончания прямо к основам настоящего времени, а глаголам хеттского языка, принадлежащим спряжению *-hi*, в упомянутых языках соответствуют основы аориста без оттенка дуративного значения [Иванов 1965, 77, 112; Иванов 1968, 225–272; Иванов 1981, 59–60]. Значением лит. *ēsti* (< и.-е. **esti*), как было упомянуто, является «постоянно бывает, живет, продолжается», то есть дуративное, а форма *yrà* означает бытие, существование без момента длительности. Такое совпадение значений литовского и индоевропейского глаголов Вяч. Вс. Иванов считает архаизмом [Иванов 1981, 75].

Многие языки (например, древнееврейский, греческий, латинский, русский) в формах 3 л. ед. и мн. ч. наст. вр. индикатива

обходятся без связки, в некоторых языках (например, в немецком, английском, французском, литовском) связка может отсутствовать (например, лит. *Beržas — medis* 'Береза — дерево'; нем. *Ende gut, alles gut*). В некоторых языках, например, в греческом, латинском, русском, формы связки используются в неиндикативном наклонении, претерите или будущем времени. Все это позволяет предположить, что копула является элементом поверхностной структуры языка, который, будучи семантически пустым, обозначает время, наклонение, залог, вид. Это означает, что в глубинной семантической структуре, а вместе с тем и диахронически первоначальным, видимо, был полнозначный элемент, которым может быть только спрягаемый *verbum substantivum*.

Как из анализа данных древних памятников, так и из соображений теоретического характера следует, что первоначальной функцией форм *yrà*, *ĩro-* в литовском языке было выражение *verbum existentiae*.

В восточных литовских говорах (Адутишкис), которые отличаются архаичными чертами, существует даже имя существительное *yrùtas* [LKŽ IV, 143], производное от *yrà*, обозначающее существование и подтверждающее то, что основной, следовательно, и первичной функцией формы *yrà* было выражение существования, бытия. Латышская форма *ir* помимо связки также означает 'есть, существует' [ME, 708].

Немало трудностей создает сравнение литовских форм *yrà*, *ĩro-* с соответствиями в латышском языке и их изучение. В качестве третьего лица настоящего времени глагола 'быть' в латышском языке выступает форма *ir* 'есть', но в диалектах и в письменных памятниках употребляется также форма *ira* 'есть'. В своей «Грамматике латышского языка» Я. Эндзелин указывает, что лит. *yrà* (наряду с *ĩrot*) в латышском языке могла бы соответствовать форма **ira*, из которой — как правило, безударной связки — скорее всего могла образоваться форма *ira* (обнаруживаемая в диалектах, напр., в Яунпилсе, Менгеле и др., а также в памятниках), еще позднее превратившаяся в *ir* или *ir* 'есть' (напр., в латышско-немецком словаре Я. Лангия 1685 г.) [Endzelins 1951, 718]. Здесь Я. Эндзелин утверждает, что **ira* (видимо, он имеет в виду **irā*) сперва сократилось в безударной позиции, то есть превратилось в *ira*, и только позднее последнее изменилось в *ir* или *ir*. Но в то же время в своей грамматике в другом месте [Endzelins 1951, 143–144] Я. Эндзелин говорит, что сокращение корневого гласного формы лтш. *ir* (= лит. *yrà*) могло быть обусловлено не только безударной позицией этой формы, но и таутосиллабиче-

ским сонорным согласным. То есть здесь Я. Эндзелин, видимо, хотел сказать, что лтш. **īra* (= лит. *yrà* < **īrā*) сначала изменилось в *īr*, которое, как таутосиллабическое сочетание, позднее сократилось до *ir*. В сноске Я. Эндзелин добавляет: «Редко встречающаяся форма *ira* могла быть контаминацией *ir* и **īra*» [Endzelīns 1951, 143 (сн. 55)].

Как видно, мнение Я. Эндзелина о происхождении лтш. *ir* 'есть' не последовательно. Это показывает, как трудно исследовать образование и развитие этих форм. Тем не менее интерес представляет то, что в обоих случаях Я. Эндзелин руководствовался реконструированной формой **īra* с долгим корневым гласным. Из сравнения ее с лит. *yrà* (наряду с *ȳrot*) следует, что Я. Эндзелин здесь везде имеет в виду праформу с долгим конечным гласным — именно **īrā*.

О том, что в латышском языке существовала форма с *-ā*, свидетельствуют обнаруживаемые в старых латышских текстах (например, в Постилле Г. Манцелиса 1654 г.) формы *girrahg* [*jirāg*] [Endzelīns 1951, 719] и *irāg* [ME I, 708], в которых перед вопросительной частицей *-g* сохранился долгий *-ā*. Кроме того, формы с *-ā* встречаются также в латышских диалектах. Так, форму *irād* 'есть', употребляемую в Нице, Барте, Калетах и др., Я. Эндзелин считает новообразованием, появившимся по примеру *nevaīd* 'нет' в то время, когда *-ā* в форме **īrā* еще не стал кратким [Endzelīns 1951, 719]. Таким образом, эта диалектная форма также поддерживает предположение, что лтш. *ir*, а также *ira* ранее в конце слова имели долгий гласный. Существованием этого *-ā* в форме **īrā* Я. Эндзелин объясняет даже образование формы *nevād* 'нет' с *-ā* (наряду с *nevāīd* в диалектах есть и *nevā* 'нет'; по их примеру рядом с *irād* 'есть' могло появиться *irā* 'есть' в Менгале, Барте) [Endzelīns 1951, 719].

Развитием реконструированной восточнобалтийской формы **īrā* (ср. лит. *ȳrot*) в латышском языке могло бы быть *ira*: долгий *-ā* в конце слова закономерно превратился в *-a*, а корневой *ī*, как считается, мог стать кратким в безударной позиции связки. Из-за безударной позиции в предложении *ira* (< **īrā*) могло дальше измениться — лишиться конечного *-a* и превратиться в *ir*. Так скорее всего получилось, например, с формой 3 л. претерита *bija* 'был' (< **bijā*): широко используемая в диалектах сокращенная форма *bij* могла лишиться *-a*, будучи безударной [Endzelīns 1951, 875]. В старолатышских письменных памятниках обычной формой также является *bij*, хотя встречается и *bija* [Karulis 1986, 122]. Как видно, латышские формы *ir* и *ira*, если гипотетически признать сокращение из-за безударного положения, можно объяснить руко-

водствуясь одной праформой **īrā*. Но, изучая происхождение и развитие форм 3 л. наст. вр. глагола 'быть' в латышском языке, стоило бы иметь в виду два обстоятельства.

Во-первых, краткий корневой гласный в формах *ir*, *ira* может быть этимологическим. Опираясь только на данные латышского языка, нельзя прямо утверждать, что корневой гласный *-i* в формах *ir*, *ira* восходит к долгому **ī*. Долгий гласный в корне здесь реконструируется при сравнении латышских форм *ir*, *ira* с лит. *yrà*. Во-вторых, появление латышской формы *ir* намного проще объяснялось бы тем, что в прабалтийских диалектах существовала форма **īrā* с основой на *o*: на почве латышского языка после падения краткого конечного гласного *-a* (из и.-е. **-o*) закономерно могла появиться форма *ir* 'есть'. Если в пралатышских диалектах действительно существовала форма **īrā* (с долгим гласным в корне), она закономерно должна была превратиться в **īr*, которое, как заметил Я. Эндзелин [Endzelīns 1951, 143], могло редуцироваться в *ir* не только из-за безударной позиции связки, но и под влиянием таутосиллабического сонорного согласного. Прабалтийская форма **īrā* (**īrā*) с основой на *ā*, регулярно развиваясь, должна была дать форму *ira* 'есть', которую мы обнаруживаем в латышских диалектах и в письменных памятниках. В таком случае мы бы имели:

ir 'есть' < **īrā* (**īrā*),

ira 'есть' < **īrā* (**īrā*).

Итак, данные латышского языка также не противоречат предположению, что формы 3 лица настоящего времени глагола *būti*, лтш. *būt* с корнем *yr-/ir-* раньше были тематическими (*o*-основы) и *ā*-основы. В связи с этим следует обратить внимание на форму 1 л. ед. ч. наст. вр. в словарики «Pogańskie gwary z Narewu» *irm* 'я есть', в которой явно просматривается корень лит. *yrà*, лтш. *ir* [Zinkevičius 1985, 73]. Было бы весьма рискованно опираться только на эту форму, предполагать, что лит. *yrà*, лтш. *ir* ранее спрягались атематически, так как форма *irm* 'я есть' этого словарика является подозрительной. Дело в том, что в других балтийских языках такое окончание в форме 1 л. ед. ч. наст. вр. не засвидетельствовано. Поэтому *irm* 'я есть' скорее всего является новообразованием по аналогии: по такому примеру, как польск. *jest* 'он есть': *jestem* 'я есть', на основании лит. *yrà* (или лтш. *ir*) 3 л. наст. вр. могло образоваться 1 л. ед. ч. наст. вр. *irm*. Такое объяснение весьма правдоподобно, так как влияние польского языка заметно и в других формах словарика [Schmid 1986, 273].

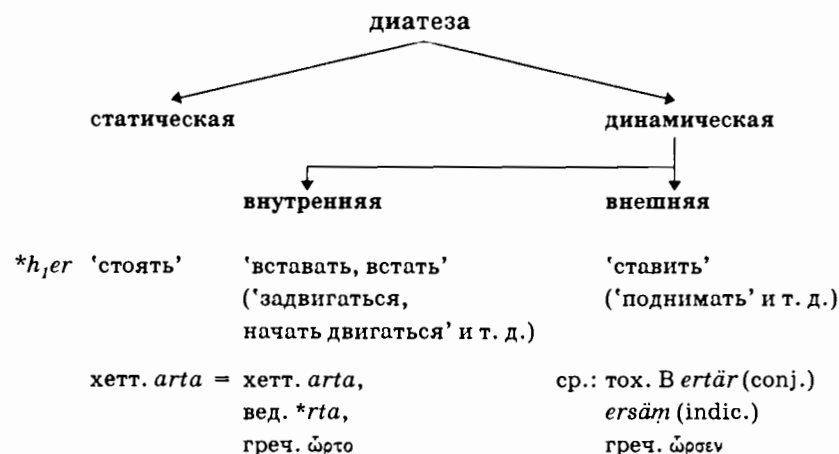
Из проведенного таким образом анализа значения и формы лит. *yrà*, лтш. *ir* следует, что 1) первичным значением этих форм было 'живет, существует' как в литовском, так и в латышском языках, а их функция связки является более поздней, развившейся из значения глагола бытия; 2) эти формы, вероятно, имели две основы — тематическую (лит. *yrà*, лтш. *ir* < **irà*/**irā*) и *ā*-основу (лит. *ỹro-*, лтш. *ira* < **irā*/**irā*); 3) помимо этого, тематическая форма отличалась конечным ударением, которое могло быть наследием глубокой древности, сохранившимся из-за особой позиции этого глагола в предложении.

В хеттском языке засвидетельствована следующая парадигма медиального глагола *ar-* 'стоять; становиться, встать, подниматься, подняться': 1 л. ед. ч. наст. вр. *arhari*, *arhahari*, 2 л. ед. ч. *artati*, *artari*, 3 л. ед. ч. *arta*, *artari*, 1 л. мн. ч. наст. вр. *arḫašta*, 3 л. мн. ч. *aranta*, *arantari*; 1 л. ед. ч. прош. вр. *arhahat*, 2 л. ед. ч. *artati*, 3 л. ед. ч. *artat*, 1 л. мн. ч. прош. вр. *arḫaštat*, 3 л. мн. ч. *arantat* [Friedrich 1952, 27; Puhvel 1984, 104–105]. Парадигма активно изменяющегося по *-hi*-спряжению глагола *ar-* 'прийти, прибыть, достичь' представлена в следующем виде: 1 л. ед. ч. наст. вр. *arhi*, 2 л. ед. ч. *arti*, 3 л. ед. ч. *ari*, 1 л. мн. ч. наст. вр. *er-u-ḫe-ni*, 2 л. мн. ч. *ertenī*, *artenī*, 3 л. мн. ч. *aranzi*; 1 л. ед. ч. прош. вр. *arhun*, 3 л. ед. ч. *a-ar-aš*, 1 л. мн. ч. прош. вр. акт. *e-ru-u-en*, 3 л. мн. ч. *erir* [Friedrich 1952, 27; Puhvel 1984, 108–110]. Корень медиально спрягаемого глагола состояния *ar-* 'стоять' имеет вокализм в нулевой ступени (3 л. ед. ч. наст. вр. *arta* < **h₁r-to*), а для корневой морфемы активной парадигмы характерен вокализм «перфекта» *o*: 3 л. ед. ч. наст. вр. *ari* 'он приходит, прибывает, достигает' < прото-и.-е. **h₁or-e-i*, но вокализм *e* в 1 л. мн. ч. наст. вр. *er-u-ḫe-ni* считается новообразованием [Oettinger 1979, 404; Puhvel 1984, 111].

Эти хеттские глаголы этимологически не различаются, и основным считается медиально изменяющийся глагол состояния *ar-* 'стоять' [Tischler 1977, 48–49], несмотря на то, что значение 'прийти, прибыть, достичь' существенно удалилось от основного значения 'стоять'. Это смысловое удаление не должно быть препятствием для этимологического отождествления этих глаголов, поскольку аналогичное значение ('прийти, прибыть'), например, в литовском языке появляется как в содержании глагола *stóti*, так и глагола *statyti*: *stóti* (-ja) '...прибыть, явиться для какой-то намеченной цели' [LKŽ XIII, 865], *pri-stóti* (-ja) 'прибыть, обжиться' [LKŽ XIII, 886], *su-stóti* (-oja) 'прибыв явиться' [LKŽ XIII, 889] и *statyti* (*stāto*) '...позаботиться, чтобы кто-то куда-то отправился, прибыл, доставить куда-то' [LKŽ XIII, 688]: *Statausi* (появляюсь, прихожу) *pokim* SD 420.

Рефлексы корня **h₁er-/h₁r-* в других и.-е. языках следующие: др.-инд. *ṛnóti* и *ṛnvati* 'встает, направляется, движется' с формами аориста и перфекта **rta*, *āra*; греч. ῥνυμι 'двигаю, побуждаю, поощряю, поднимаю' (< **r-n-eu/u-*), формы аориста и перфекта которого — ῥρτο, ῥρ-ωρα 'двигаюсь; поднялся'; лтш. *orior* 'поднимаюсь, восхожу, показываюсь'; тох. В *er-* (А *ar-*) 'поднять', формы презенса которого образуются при помощи форманта *-s* (ср. тох. В 3 л. ед. ч. *ersām* 'поднимает') и др. [Pokorny 1959, 326 и сл.]. Корневой вокализм греческой формы ῥνυμι обобщен из форм аориста, которые — как и лтш. *orior* с формантом презенса *-jo-* — образованы на основе архаической «аспектной» формы и.-е. **h₁ore/o* (ср. хетт. 3 л. ед. ч. наст. вр. *ari* 'он приходит, прибывает, достигает' < и.-е. **h₁or-e-i*). К тому же из этой архаической формы с показателем презенса *-ā-* выводится также хеттский глагол *arāi-* 'поднимать' [Bader 1979, 189]. Форма **h₁ore*, трансформированная в процессе обновления в **h₁or-to*, создает основу аористов др.-инд. **rta*, греч. ῥρτο (с редупликацией корневого гласного).

И.-е. **h₁er-/h₁r-* 'стоять; вставать, встать, подниматься, подняться' является глаголом, который в качестве обозначения положения тела, относится к самому архаичному пласту индоевропейской лексики (наряду с **k₁ei-* 'лежать', **h₁es* 'сидеть'); почти все индоевропейские языки сохранили его или его рефлексы, поэтому Ф. Бадер называет его пандиалектным [Bader 1979, 195]. Ф. Бадер реконструирует такую семантическую структуру этого глагола [Bader 1984, 121–122]:



Этот архаический индоевропейский глагол, как уже упоминалось, обозначает положение тела, а вместе с тем определяет действия, ха-

ракетные для человека, но в антропоморфной концепции космоса космические элементы могут быть субъектами — солнце встает, ветер поднимается, как человек, и под., ср. лтш. *orīri* 'вставать, подниматься, показаться (о солнце)'; *ventus ortus est* 'поднялся ветер'.

В этой архаической системе форм и значений все формы имеют медиальную флексию; кроме того, одна форма с медиальными по происхождению окончаниями могла означать как статическую диатезу (обозначать состояние субъекта), так и динамическую диатезу (обозначать активность субъекта, его действия) — внутреннюю, направленную на самого субъекта, и внешнюю, направленную на второго актанта. Между тем показатели, сигнанты семантической диатезы не принадлежат флексии, их образуют расширения корней, существование которых совсем не обязательно и которые варьируются при переходе от корня к корню, от языка к языку. Так, корень **h₁er-*, с точки зрения семантической диатезы не отмеченный, в качестве показателя динамической диатезы дал такие формы:

**h₁r-u-*: корневую форму лтш. *giō* 'падаю, валюсь; бросаюсь, кидаясь, прыгаю, стремлюсь, спешу', инфиксную форму др.-инд. *ḡvati* 'встает, направляется, движется' и др.

**h₁r-H-*: инфиксную форму арм. *y-arnem* 'поднимаюсь, встаю, воскресаю' < **h₁r-n-(h₁)e-* и др. [Bader 1984, 122].

Корень с нулевым корневым вокализмом эти формы получили от древнего медиума.

Медиально-инактивная парадигма отличается нулевым корневым вокализмом и ударным окончанием [Bader 1979, 194–195] (корень **h₁er-/h₁r-* 'стоять; вставать, двигаться', р. 195–198):

1 л. ед. ч. <i>*h₁r-Hō</i>	'стою', относительно флексии ср. хетт. <i>arha-ri</i> ;
2 л. ед. ч. <i>*h₁r-tHō</i>	<i>arta-ri</i> ;
3 л. ед. ч. <i>*h₁r-ō</i>	<i>arta(ri)←*ara</i> .

Форма 3 л. ед. ч. этой парадигмы **h₁r-ō* 'он стоит' на почве балтийских языков закономерно должна была развиваться в **ir-a*. В балтийских языках это и была бы форма лтш. *ir* 'есть' < **ira* (если она не редуцировалась из **irā*). Развитию и.-е. **h₁r-ō* > балт. **irā* составило бы аналогию, например, лит. *ima*, прусск. *imma(ts)* (со значением 3 л. прош. вр. 'взял'), возводимые к и.-е. праформе **h₁m-ē/ō* [Jasanoff 1983, 69].

Литовские формы с долгим корневым гласным *yrā*, *ȳro-* могли появиться двумя способами. Во-первых, их основу может составить вариант *sef* корня **h₁r-* 'стоять', засвидетельствованный, например, в арм. *y-arnem* 'поднимаюсь, встаю, воскресаю', греч. *ἐρέθω* 'волную,

раздражаю, возбуждаю, подстрекаю, поднимаю' < **h₁rH-dh-* и др.: **h₁rH-* перед согласными (ср., напр., 1 л. мн. ч. **h₁rH-me*) на почве балтийских языков дало **r-*, которое закономерно изменилось в **ir-*, а позднее могло распространиться на всю парадигму (**irā* → **irā*). Во-вторых, в балтийских языках формы *verbum substantivum* с долгим гласным в корне могут опираться на форму презенса, образованную при помощи редупликации *i*, а именно **h₁i-h₁r-*, ср. медиальные интранзитивные формы с редупликацией др.-инд. *īrte* 'движется, начинает двигаться', авест. *ir-* 'двигаться' (наряду с активной формой др.-инд. *īyarti* 'начинает двигать' < **i-r-* > **i-ar-*). Падение ларингала перед согласным закономерно могло удлинить находящийся перед ним гласный (**h₁i-h₁r-* > **iHr-* > **ir-*). Однако эту возможность происхождения форм *yrā*, *ȳro-* умаляет то, что в балтийских языках нет признаков редупликации *i* (известна лишь редупликация *e*, напр., лит. *demi* < **ded-mi*). Кроме того, редуплицированные основы, образованные от глагольных корней, которые были недуративными и изменялись по -H-спряжению, регулярно употреблялись для обозначения дуративности [Иванов 1981, 60], а литовское *yrā*, *ȳro-*, как упоминалось, не имеет этого семантического оттенка.

В таком случае корневой гласный *i* в лит. *yrā*, *ȳrot* появился бы вследствие падения ларингального как заместительное продолжение. Со времен Ф. де Соссюра известно, что унаследованные из и.-е. праязыка долготы в балтийских языках имеют акутовую интонацию, а корневой гласный в лит. *yrā* является циркумфлексным (ср. *ȳrot*) [De Saussure 1894, 425–446 (= De Saussure 1922, 490–512)]. Такое несоответствие можно объяснить тем, что долготы индоевропейского праязыка в балтийских языках помещали в определенных случаях первоначальную акутовую интонацию на циркумфлексную. Например, *stōti* имеет закономерный акут, но наряду с ним существует и *stōti*. В латышском языке *gūovs* 'корова' имеет нисходящую интонацию, развившуюся из балтийского циркумфлекса; ожидаемая акутовая интонация этого слова (лтш. *stieptā* или *lauztā*) засвидетельствована в литовском языке в топониме *Gūvainiai* [Karaliūnas 1987, 188]. Подобным же образом древняя акутовая интонация могла быть заменена на циркумфлексную также в формах *verbum substantivum* *yrā*, *ȳrot*, но надо признать, что причины этого явления неясны.

Фонетическая и морфологическая идентификация балтийских форм *verbum substantivum* лит. *yrā*, лтш. *ir(a)* и и.-е. глагола **h₁er-/h₁r-* 'стоять', как видно, доказываемая сравнительно несложно, а соотношение их значений 'быть, жить, существовать' и

‘стоять’ представляет собой проблему, которую нужно решать в более широком контексте. Эту проблему сформулировал и сжато изложил Б. Розенкранц: «Нужно поднять вопрос о происхождении и.-е. абстрактного *verbum substantiae* (и.-е. **Hes-* ‘быть’. — С.К.); соответствующим конкретным глаголом является и.-е. **es-* ‘сидеть’. В романских языках лтш. *stare* ‘стоять’ и *sedere* ‘сидеть’ включились в парадигму глагола **essere* ‘быть’» [Rozenkranz 1984, 77]. Следовательно, этимологической основой и.-е. **Hes-* ‘быть’⁵ (лит. *ēsti*, прусск. *ast*, ст.-слав. *jestь*, др.-инд. *āsti*, греч. *ἔστι*, лтш. *est*, гот. *ist*, хетт. *ešzi*) предположительно может быть и.-е. глагол **Hes-* ‘сидеть’, сохранившийся в хеттском (*ešzi* ‘он сидит’ < **Hes-*), в индо-иранском и греческом языках (др.-инд. **ste*, авест. *āstē*, греч. *ἵστα* ‘он сидит’ < и.-е. **ēs-tai* из праиндоевропейской редуцированной формы **He-Hs-*)⁶.

Если принять это во внимание, мнение о том, что формы *yrā*, *ir(a)*, инкорпорированные в парадигму настоящего времени балтийского глагола *es-* ‘быть’, могут отражать и.-е. **h₁er-/h₁r-* ‘стоять’, не кажется совершенно неприемлемым. Тем более, что семантическое изменение ‘стоять’ → ‘быть, существовать’ можно проиллюстрировать типологическими параллелями из истории многих языков.

Verbum existentiae, как упоминалось, очень часто перенимает функции связки и вспомогательного глагола. Е. Бенвенист указывает, что, например, в текстах согдийских буддистов с помощью вспомогательного глагола *’štn* образуются формы 1 и 2 лица настоящего времени: *šw’m ’štn* ‘я иду’, *šw’y ’štn* ‘ты идешь’. Этот вспомогательный глагол развился из редуцированной формы настоящего времени **hišta-* (ср. авест. наст. вр. *hišta-* ‘стоит’ наряду с *stā-* ‘стоять’). Соотношение форм *’štn* и (h)*išta-* ‘стоит’ такое же, как соотношение другого и шире используемого вспомогательного глагола *’škwn* с глаголом *askwa-* ‘быть где-нибудь, жить, существовать’. В авестийском языке *hišta-* ‘стоит’ в сочетании с причастием или прилагательным во многих случаях получает функцию вспомогательного глагола с дуративным значением (‘быть, постоянно что-то делать’). Именно такое употребление Э. Бенвенист и считает началом грамматической специализации *stā-* ‘стоять’ [Benveniste 1966, 45–49].

⁵ О структуре его архаических парадигм и развитии единичных форм в разных индоевропейских языках см.: [Bader 1976, 27–110]. О его формах в балтийских и славянских языках см.: [Иванов 1981, 73–92].

⁶ О и.-е. **es-* ‘сидеть’ см.: [Pokorny 1959, 342–343].

В хотан-сакском языке *št-* (3 л. ед. ч. наст. вр. *štäte* < **hišta-*) означает ‘быть; стоять’, а в партском языке *’št-* (< **hišta-*) — уже только ‘быть’ [Maughofer 1976, 526]. В диалекте ирон осетинского языка основа форм множественного числа глагола ‘быть’ (*y*)*st-* (ср. 1 л. мн. ч. *stām*, 2 л. мн. ч. *stut*, 3 л. мн. ч. *sty* ‘они есть’) своим происхождением связана с уже упоминавшейся редуцированной иранской основой настоящего времени **hišta-* (: авест. *stā-* ‘стоять’) [Bielmeier 1977, 162]; иначе считает Вебер [Weber 1983, 84–91].

Наиболее распространенной формой настоящего времени *verbum substantivum* *bí* ‘быть’ в ирландском языке является *-tá* [Bammesberger 1983, 88–89], связанная с и.-е. корнем **stā-* ‘стоять; вставать’ (лтш. *stāre*, лит. *stóti*) и чаще всего употребляемая в сочетаниях с относительной приставкой, отрицанием и др.: 1 л. ед. ч. *-táu*, *-tóo*, *-tó*, 2 л. *-tái*, 3 л. *-táa*, *-tá* и т. д. [Льюис, Педерсен 1954, 382].

В тохарском В в 3 лице настоящего времени глагола *nes-* ‘быть’, состоящего из преверба **no-* и варианта в нулевой ступени **s-* корня и.-е. *(*H*)*es-* ‘быть’, выступает 3 л. *nesām* ‘он есть’ < **no-se-n* (с присоединенным элементом *-n* анафорическо-дейктического местоимения **ne/o*), 3 л. мн. ч. *nesām* ‘они есть’ < **no-sent*, но наряду с ними в функции связки используются формы корня **sta-*/**stā-* ‘стоять’: 3 л. ед. ч. *ste*, *star-ñ* ‘он есть’, 3 л. мн. ч. *stare* ‘они есть’ [Krause, Thomas 1960, 196, 198] (ср. др.-инд. (вед.) *asthiran* ‘они распространялись’).

Лтш. *stāre* ‘стоять’ в поэтическом языке становится синонимом *esse* ‘быть’. Например, в Энеиде Вергилия (1, 646) во фразе *omnis in Ascanio cari stat cura parentis* слово *stat* по своему значению тождественно *posita est* ‘ставит’ или напрямую *est* ‘есть’ [Ernout, Meillet 1959, 651]. Лтш. *stāre* ‘стоять; быть’ развилось в романских языках (рум. *sta* ‘стоять; сидеть; быть’, итал. *stare*, исп., португ. *estar*, франц. *ester* как юридический термин, например, во фразе *ester en justice* ‘предъявлять иск в суде’), где оно, например, в португальском языке как экспрессивный глагол бытия составляет оппозицию глаголу *ser* (из вульгарной латыни **essere* ‘быть’), в качестве связки и вспомогательного глагола создающему временные формы, а во французском языке дало форму причастия настоящего времени *étant*, форму причастия прошедшего времени *été* и форму имперфекта *j’étais* ‘я был’ и др. глагола *être* ‘быть’ (< **estre* < **essre* < вульг. лтш. **essere* вместо класс. лтш. *esse* ‘быть’) [Bloch, von Wartburg 1960, 238–239; Dauzat 1938, 300].

Английское *exist* ‘существовать, быть; жить’ при посредничестве французского языка (ср. ср.-франц. и совр. франц. *exister*) заимствовано из латыни. Лтш. *ex-sistere*, более позднее *existere* ‘выйти, показаться; появиться, произойти’ в свою очередь составлено из

префикса *ex-* 'из' и глагола *sistere* '(по)ставить (т. е. делать, чтобы стояло)' (1 л. ед. ч. прош. вр. *sistō*) [Partridge 1983, 625; Klein 1966, 560]. Последнее является редуцированным производным (**si-st-*) глагола *stāre* 'стоять' (лит. *stōti*).

Литовский глагол *stovėti* (*stōvi*) 'стоять' также имеет значение 'быть, существовать' [LKŽ XIII 904]. В говорах он широко используется в значении 'быть где-то, находиться', например, в Даунораве (район Йонишкис) зафиксировано выражение *Lai stōvia (lai būna) vaikai kokią savaitę sodžiu* 'Пускай побудут дети с неделю в деревне'. В словарях П. Руйгиса и К. Милкуса *stovėti* 'стоять' и *būti* 'быть' даны как синонимы. Глагол *stovėti* (*stōvi*) часто имеет в старых письменных памятниках значение 'быть, существовать'. Например, в переводе Библии Й. Бреткунаса *stovėti* довольно часто употребляется в значении бытия, существования, ср.:

O anna tur seserį jaunesnę už sawę, tą graszesni ira nei schi, tą testow tawa uszu schę (tebūna tava užu šių) 'А у нее есть меньшая сестра, она красивее ее, пусть она будет (букв. — пусть стоит) тебе вместо нее' Суд. XV 2;

Kęlei tawa testow toli nūg ios 'Держи дальше от нее путь твой (букв.: пути твои пусть стоят далеко от нее)' Прит. IV 8;

Schullinis tawwa te stow perszegnotas 'Источник твой да будет (букв. пусть стоит) благословен' Прит. V 18;

Balwoniste ir mellai testow toli nūg manęs 'Идолопоклонство и ложь удали от меня (букв.: Идолопоклонство и ложь пусть стоят далеко от меня)' Прит. XXX 8;

Nesa Diewas ira Dangūsų, o tu ant szemes, todel masz testow (сверху написано *buk*) *tawa szodziu* 'Потому что Бог на небе, а ты на земле; поэтому слова твои да будут немноги (букв.: ...поэтому мало пусть стоят твои слова)' Еккл. V 2(1);

Testow (сверху написано *būk*) *drapanos tawa wissadai baltos* 'Да будут (букв. пусть стоят) во всякое время одежды твои светлы' Еккл. IX 8;

Bei tatai todelei. Jog szodei ischmintingu daugesni stow prig Tikuii 'Слова мудрых, высказанные спокойно, выслушиваются лучше, нежели крик властелина между глупыми (букв. ...ведь слова мудрых больше стоят...)' Еккл. IX 17.

Аргументом в поддержку излагаемой гипотезы происхождения *yrà/ir* может послужить тот факт, что в латышском языке наряду с *ir* 'есть' в качестве отрицания используется *nav* 'нет' с вариантами (см. выше), произошедшее из формы, родственной перфектам и перфекто-презентам других индоевропейских языков. Это *nav* < *navaid*, как показывает употребляемое в говорах

nevoid 'нет', состоит из отрицания *ne-* и глагольной формы *void*, которая также используется самостоятельно и означает 'есть' и которую Я. Эндзелин считает древней формой перфекта [Endzelins 1951, 719–720]. Отрицательная форма *nevoid* (фонетически изменившаяся в *navaid* > *nav*) < **ne-ȳaida* вначале, по-видимому, означала 'не знает', позднее 'нет' [Stang 1966, 416]. В прусском языке как раз и зафиксировано *waissei* 'ты знаешь' (инфинитив *waist* 'знать'), которое изменяется атематически, однако это может быть вторичным явлением [Stang 1966, 313]. Архаическая форма балт. **voida* 'он знает' (< и.-е. **h₁oido*), родственная перфекту в других индоевропейских языках (др.-инд. *véda* 'он знает', греч. *οἶδε*, гот. *wait* 'он знает' < и.-е. **h₁oide*), была легко применима к отрицанию *verbum substantivum* потому, что перфект, развившийся из форм второй серии и означавший, что говорящему не очевидно (**voida* 'он знает' < *'видел': *veizdēti*, 'смотреть', *iš-výsti* 'увидеть'), мог употребляться с отрицанием [Иванов 1981, 79]⁷.

К корню **h₁er-/h₁or-* 'двигаться, двигать' (др.-инд. *ṛnóti* 'поднимается, управляется, движется', лтш. *orior* 'поднимаюсь, встаю') некоторые исследователи относят и такие формы др.-англ. глагола *béon* 'быть', как 2 л. ед. ч. *eart* 'ты есть' (ср.-англ. *art*, *eart*) и все формы мн. ч. *aron*, *earon* 'мы есть, вы есть, они есть' (ср.-англ. *are*) [Schmidt 1881, 595–596; Brugmann 1892, 81; Sievers, Brunner 1951, 388; Watkins 1969, 1515; Прокош 1954, 236]: ведь, выводя из форм **äst*, **æron* корня **es-*, следовало бы признать, что согласный *r* формы *eart* получен из форм множественного числа, а звуки *a*, *ea* форм *aron*, *earon* взяты из формы единственного числа, что вряд ли представляется правдоподобным; в то время как фонетическое развитие и.-е. **h₁or-* > герм. **ar-* > др.-англ. *ear-* намного проще, чем при выведении из и.-е. **es-* с чередованием корневого гласного (и.-е. **os-* > герм. **az-* > **ar-* > *ear-*⁸), а контраргумент семантического характера, что корень **h₁er-/h₁or-* в противоположность корню **es-* во всех индоевропейских языках обозначает движение [Гухман 1966, IV, 420–421], отпадает, так как основным глаголом, из которого могли развиваться формы существования, бытия, является **h₁er-/h₁r-* 'стоять'.

Различение повторяющегося, длительного бытия / простого бытия в вербальном поведении адресанта (*aš esmī* — **yrū*) и адресата (*tu esi* — **yrī*) не было релевантным, и поэтому немаркированный член оппозиции (*aš *yrū*, *tu *yrī*) был элиминирован. Но

⁷ Поэтому считать лтш. *nevoid* набором частиц нельзя [Степанов 1985, 11].

⁸ Ср., напр.: [Pokorny 1959, 340].

различение существования двух типов было значимо в случаях референтного (денотатного) употребления языка (*jis, jie ēsti — yrà*), когда в процессе коммуникации нужно точно сформулировать сообщение, разложить и упорядочить действительность и описать характер существования — постоянный, длящийся, повторяющийся или нет. Тем более что третье лицо уже в силу своей структуры является неличной формой глагольной флексии. Эта форма употребляется всегда, когда лицо не указывается, а именно в безличных выражениях (ср. англ. *It rains* 'дождь идет'), в которых процесс передается именно как неличный, как чистое явление, не соотношенное ни с каким деятелем [Бенвенист 1974, 264]. По наблюдениям Э. Бенвениста, во многих языках мира третье лицо характеризуется особым образом и при этом не как подлинно глагольное «лицо»; «третье лицо» не есть «лицо»; это именно глагольная форма, функция которой состоит в том, чтобы выражать не-лицо [там же, 262–263]. Аномалия в третьем лице единственного числа глагола в литовском языке, по мнению Э. Бенвениста, свидетельствует о том же явлении [там же, 263]. Из-за данной структурной особенности и этого самого значения (*ēsti* и *yrà* отличаются по смыслу) форме *yrà* нетрудно было не только сохранить свою архаичность и уникальность, но также войти в парадигму настоящего времени глагола *būti*, стать его плеонастической формой (наряду с *ēsti*). В связи с этим интерес представляет то, что форма перфекта *ǫr̃w̃ra* 'я поднялся', которая предположительно имеет тот же корень, что и лит. *yrà*, в позднем греческом стала замещать *εἶμι* 'я есть' (< **esmi*), следовательно, также стала частью парадигмы глагола 'быть' (и.-е. *(H)*es-*).

Итак, выдвинутая здесь гипотеза о происхождении *yrà, ir* возвращает нас к тем идеям, которые высказали в конце XIX в. компаративисты, и вместе с В. Маньчаком мы можем сказать, что «the marvelous intuition of the nineteenth century linguists is to be admired» [Mańczak 1986, 500].

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Бенвенист 1974 — Э. Бенвенист. Общая лингвистика. М., 1974.
 Гухман 1966 — М. М. Гухман. Глагол в германских языках // Сравнительная грамматика германских языков. М., 1966, ч. IV (Морфология).
 Джаукян 1982 — Г. Б. Джаукян. Сравнительная грамматика армянского языка. Ереван, 1982.
 Иванов 1965 — Вяч. Вс. Иванов. Общенноевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965.

- Иванов 1968 — Вяч. Вс. Иванов. Отражение двух серий индоевропейских глагольных форм в праславянском // Славянское языкознание. VI Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1968.
 Иванов 1981 — Вяч. Вс. Иванов. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. М., 1981.
 Климов 1986 — Г. А. Климов. Опыт стратификации картвельских индоевропейизмов // Этимология 1984. М., 1986.
 Льюис, Педерсен 1954 — Г. Льюис, Х. Педерсен. Краткая сравнительная грамматика кельтских языков. М., 1954.
 Поржезинский 1901 — В. К. Поржезинский. К истории форм спряжения в балтийских языках. М., 1901.
 Прокош 1954 — Э. Прокош. Сравнительная грамматика германских языков. М., 1954.
 Станг 1963 — Хр. С. Станг. Третье лицо глагола «быть» в литовском и латышском языках // Вопросы теории и истории языка. Сборник в честь профессора Б. А. Ларина. Л., 1963.
 Степанов 1970 — Ю. С. Степанов. Литовское *yrà* — 3 лицо глагола «быть» // Baltistica, 1970, VI (2).
 Степанов 1985 — Ю. С. Степанов. Лит. *yrà*, рус. (он) и *есть* (К вопросу о происхождении) // Baltistica, 1985, XXI (1).
 Хакулинен 1953 — Л. Хакулинен. Развитие и структура финского языка. М., 1953.
 Юшкевич 1897 — А. Юшкевич. Литовский словарь с толкованием слов на русском и польском языках. СПб., 1897, т. I.
 Явнис 1908–1916 — К. Явнис. Грамматика литовского языка. Пг., 1908–1916.
 Янавичене 1985 — Я. В. Янавичене. Социолингвистические аспекты литовского языка в Жямайчо Науместисе (рукопись канд. дис.). Вильнюс, 1985.
 Bader 1976 — F. Bader. Le présent du verbe «être» en indo-européen // BSL, 1976, № 71.
 Bader 1979 — F. Bader. Les présents à nasale indo-européens: la classe en -nu- // BSL, 1979, № 74.
 Bader 1984 — F. Bader. Autour de Polyphème le Cyclope à l'œil brillant: diathèse et vision // Die Sprache, 1984, № 30(2), p. 121–122.
 Balčikonis GK 189 — Dž. Sviestas, Kelionės į tolimesnį pasaulio šalį Samuelio Guliverio, pradžioje chirurgo, o paskui kelių laivų kapitono / Vertė J. Balčikonis. Vilnius, 1957, p. 189.
 Bammesberger 1977 — A. Bammesberger. Dėl veiksmažodžio formos lie. *yrà* kilmės // Baltistica, XXXII (2), 1977.
 Bammesberger 1983 — A. Bammesberger. A Handbook of Irish. 2. An Outline of Modern Irish Grammar. Heidelberg, 1983.
 Bammesberger 1998 — A. Bammesberger. Etymologie und Wortbildung: Litauische Beispiele // Baltistik: Aufgaben und Methoden / Hrsg. von Alfred Bammesberger. Heidelberg, 1998.
 Benveniste 1958 — E. Benveniste. Mots d'emprunt iraniens en arménien // BSL, 1958, № 53.

- Benveniste 1966 — E. Benveniste. Le verbe *stā-* comme auxiliaire en iranien // Acta orientalia. Copenhagen, 1966, № 30.
- Berneker 1903 — E. Berneker [Рец. на:] В. К. Поржезинский. К истории форм спряжения в балтийских языках. М., 1901] // AfslPh, 1903, № 25.
- Bezenberger 1877 — A. Bezenberger. Beiträge zur Geschichte der litauischen Sprache. Göttingen, 1877.
- Bezenberger 1882 — A. Bezenberger. Litauische Forschungen. Beiträge zur Kenntniss der Sprache und des Volkstumes der Litauer. Göttingen, 1882.
- Bielmeier 1977 — R. Bielmeier. Historische Untersuchung zum Erb- und Lehnwortschatzanteil im ossetischen Grundwortschatz. Frankfurt a/M; Bern; Las Vegas, 1977.
- Blinkena 1984 — A. Blinkena. Vai *viņš zin vai zina* // Latviešu valodas kultūras jautājumi. Rīga, 1984, 19. laidziens.
- Bloch, von Wartburg 1960 — O. Bloch, W. Wartburg von. Dictionnaire étymologique de la langue française. 3^e éd. Paris, 1960 (1^{re} éd. — 1932).
- Bretkūnas 1983 — J. Bretkūnas. Rinktiniai raštai. Vilnius, 1983.
- Brugmann — K. Brugmann // Berichte über die Verhandlungen der königlich-sächsischen Gessellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische klasse, Bd. 68(3).
- Brugmann 1892 — K. Brugmann. Lat. *velimus*, got. *vileima* und ags. *eard* // IF, 1892, I.
- Bugge 1893 — S. Bugge. Beiträge zur etymologischen Erläuterung der armenischen Sprache // KZ, 1893, № 32.
- Dauzat 1938 — A. Dauzat. Dictionnaire étymologique de la langue française. Paris, 1938.
- De Saussure 1894 — F. de Saussure. À propos de l'accentuation lituanienne (Intonation et accent proprement dit) // MSL, 1894, t. 8.
- De Saussure 1922 — F. de Saussure. Recueil des publications scientifiques. Heidelberg, 1922.
- Endzelins 1951 — J. Endzelins. Latviešu valodas gramatika. Rīgā, 1951.
- Ernout, Meillet 1959 — A. Ernout, A. Meillet. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. 4^{ème} éd. Paris, 1959.
- Ford 1967 — G. B. Ford, Jr. *esti* und *yra* in Vilentas' *Enchiridion* // ZfslPh, 1967, Bd. 33, Heft 2.
- Ford 1970 — G. B. Ford, Jr. *Esti* and *yra* in Martynas Mažvydas' Catechism of 1547 // Baltic Linguistics / Ed. by Thomas F. Magner and William R. Schmalstieg. University Park; London, 1970.
- Fraenkel 1925 — E. Fraenkel. Zur baltoslavischen Grammatik II. 1) Entstehung von Verben aus Nominalformen // KZ, 1925, № 53.
- Fraenkel 1950 — E. Fraenkel. Zum baltischen und slavischen Verbum // ZfslPh, 1950, № 20.
- Fraenkel 1951 — E. Fraenkel. Sein und seine Modalitäten (Etymologica und Verwandtes). Lexis, Lahri./B., 1951, II (2).
- Friedrich 1952 — J. Friedrich. Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952.
- Gauthiot 1908 — R. Gauthiot. La phrase nominale en finno-ougrien // MSL, 1908, № 15.

- Gudjedjani, Palmaitis 1986 — Ch. Gudjedjani, M. L. Palmaitis. Upper Svan: Grammar and Texts // Kalbotyra. Vilnius, 1986, XXXVII (4).
- Hamp 1974 — Eric P. Hamp. *YRĀ* // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, 1974, XVII.
- Ivanov 1978 — V. V. Ivanov. Zur Herkunft einiger baltischer Verbalformen // Zfsl, 1978, XXIII.
- Jablonskis 1957 — J. Jablonskis. Rinktiniai raštai. Vilnius, 1957, I.
- Jäger 1961 — G. Jäger. Litauisch *yra* // Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung, 1961, Bd. 14.
- Jasanoff 1983 — J. H. Jasanoff. The IE **ā-Preterite* and Related Forms // IF, 1983, № 88.
- Karaliūnas 1987 — S. Karaliūnas. Baltų kalbų struktūrų bendrybės ir jų kilmė. Vilnius, 1987.
- Karulis 1986 — K. Karulis. Jānis Reiters un viņa tulkojums. Rīga, 1986.
- Kazlauskas 1968 — J. Kazlauskas. Lietuvių kalbos istorinė gramatika. Vilnius, 1968.
- Klein 1966 — E. Klein. A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language. Amsterdam; London; New York, 1966, vol. I (A-K).
- Krause, Thomas 1960 — W. Krause, W. Thomas. Tocharisches Elementarbuch. Bd. I. Grammatik. Heidelberg, 1960.
- Krēvē Padavimai, 22 — V. Krēvē. Dainavos šalies senų žmonių padavimai, Vilnius, 1957, p. 22.
- Lebedys 1958 — J. Lebedys. 1646 metų giesmynas // S. M. Slavočinskis. Giesmės tikėjimui katolickam priderančios 1646. Fotografuotinis leidimas. Vilnius, 1958.
- LEW — E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg; Göttingen, 1962, Bd. I.
- LKG — Lietuvių kalbos gramatika. II. Morfologija. Vilnius, 1972; III. Sintaksė, Vilnius, 1976.
- LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas, IV, Vilnius, 1957; II (1969); VII (1966); VIII (1970).
- Mańczak 1986 — W. Mańczak. Germanic and other Indo-European languages // Linguistics across Historical and Geographical Boundaries. Vol. 1: Linguistic Theory and Historical Linguistics / D. Kastowsky and A. Szwedek, eds. Berlin; New York; Amsterdam, 1986.
- Mayrhofer 1976 — M. Mayrhofer. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, III. Heidelberg, 1976.
- ME — K. Mūlenbacha Latviešu valodas vārdnīca / Rediģējis, papildinājis, turpinājis J. Endzelins, I. Rīgā, 1923-1925.
- Oettinger 1979 — N. Oettinger. Die Stammbildung des hethitischen Verbums, Nürnberg, 1979.
- Palmaitis 1984 — L. Palmaitis. Indo-European Masdar as the 3rd Person and *yra* in Baltic // Baltistica, 1984, XX (2).
- Partridge 1983 — E. Partridge. Origins. A Short Etymological Dictionary of Modern English. New York, 1983.
- Pedersen 1906 — H. Pedersen. Armenisch und die Nachbarsprachen // KZ, 1906, № 39.

- Pokorny 1959 — J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959.
- Puhvel 1984 — J. Puhvel. Hettite Etymological Dictionary. Berlin; New York; Amsterdam, 1984, T. I-II.
- Rozenkranz 1984 — B. Rozenkranz // Kratylas, 1984, Jg., 29.
- RR — K. Būga. Rinktiniai raštai. Vilnius, 1958, t. I.
- Schleicher 1856 — A. Schleicher. Litauische Grammatik. Prag, 1856.
- Schmalstieg 1984 — W. R. Schmalstieg. *Ganà*: A Reliquary End-Stressed Verb? // Baltistica, 1984, XX (1).
- Schmidt 1881 — J. Schmidt. Die germanische Flexion des Verbum Substantivum und des hiatusfüllende *r* im Hochdeutschen // KZ, 1881, № 25.
- Schmid 1986 — W. P. Schmid. Die «Germanismen» im sog. Polisch-Jatvingischen Glossar // IF, 1986, № 91.
- Sievers, Brunner 1951 — E. Sievers, K. Brunner. Altenglische Grammatik. Halle, 1951.
- Skardžius 1937 — P. Skardžius. Dėl veiksmažodžio *reikėti* kilmės // Gimtoji kalba. Kaunas, 1937, № 5.
- Stang 1947 — Chr. S. Stang. *Esti et gra* dans les Punktay Sakimu de Szyrwid // Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap, 1947, № 14.
- Stang 1958 — Chr. S. Stang. Die litauische Mundart von Zasėčiai im Gebiet von Vilna // NTS, 1958, XVIII.
- Stang 1966 — Chr. S. Stang. Vergleichende Grammatik der Baltischen Sprachen. Oslo; Bergen; Tromsø, 1966.
- Tischler 1977 — J. Tischler. Hethitisches etymologisches Glossar. Innsbruck, 1977, Lief 1.
- Toporov 1978 — V. N. Toporov. Lit. *grā*, lett. *ir* und ihre Vergangenheit im Lichte der Geschichte und der linguistischen Typologie // ZfSl, 1978, XXIII.
- ULL — Universitas Lingvarum Lituaniae. Vilnius, 1981.
- Watkins 1969a — C. Watkins. Indo-European Roots // The American Heritage Dictionary of the English Language / W. Morris, ed. Boston; New York etc., 1969.
- Watkins 1969b — C. Watkins. Indogermanische Grammatik. Bd. III: Formenlehre. Erster Teil: Geschichte der Indogermanischen Verbalflexion. Heidelberg, 1969.
- Weber 1983 — D. Weber. Beiträge zur historischen Grammatik des Ossetischen // IF, 1983, № 88.
- Wiedemann 1902 — O. Wiedemann. Etymologien // BB, 1902, № 27.
- Zeps 1962 — V. J. Zeps. Latvian and Finnic Linguistic Convergences. Bloomington; The Hague, 1962.
- Zinkevičius 1966 — Z. Zinkevičius. Lietuvių dialektologija. Vilnius, 1966.
- Zinkevičius 1974 — Z. Zinkevičius. S. M. Slavočinskio giesmyno (1646 m.) kalba // Lietuvių kalbotyros klausimai, 1974, 15.
- Zinkevičius 1980 — Z. Zinkevičius. Smulkmena XLIV // Baltistica, 1980, t. XVI (1).
- Zinkevičius 1985 — Z. Zinkevičius. Lenkų-jotvingių žodynėlis? // Baltistica, 1985, XXI.

Перевод с литовского М. В. Завьяловой

H. M. ECKHOFF, S. BERG-OLSEN

ADNOMINAL GENITIVES AND DENOMINAL ADJECTIVES IN LATVIAN AND OLD RUSSIAN — A TYPOLOGICAL AND HISTORICAL APPROACH

1. Introduction

In the course of our work with the case systems in Latvian and Old Russian respectively [cf. Berg-Olsen 1999, Eckhoff 1999 and Eckhoff in progress], we have been increasingly struck by one clear difference in the syntax of these two fairly closely related languages: Their strategies for linking two nouns in a noun phrase (NP) are very different indeed. In Latvian, the dominant strategy is to realise the dependent noun as a genitive modifier, and genitives may express a wide range of relations. In Old Russian, it is much more common to use adjectives which are derived from the dependent noun — so-called relative¹ adjectives. The contrast between the two languages on this point is illustrated by examples such as these:

(1) Latvian:	<i>latviešu</i> Latvian-GEN.PL. «the Latvian language»	<i>valoda</i> language-NOM.SG.
(2) Old Russian:	<i>Русскую</i> Rus'-ysk-FEM.ACC.SG. «the land of Rus'» [ŽD, 352, line 1]	<i>землю</i> land-ACC.SG.
(3) Latvian:	<i>sudraba</i> silver-GEN.SG. «silver spoon»	<i>karote</i> spoon-NOM.SG.
(4) Old Russian:	<i>блюдо</i> tray-ACC.SG. «a silver tray» [DIK, 91, line 2]	<i>серебряно</i> silver-yn-NEUT.ACC.SG.
(5) Latvian:	<i>Ādama</i> Adam-GEN.SG. «Adam's head»	<i>galva</i> head-NOM.SG.

¹ We use the term *relative adjective* to cover what is traditionally called *possessive adjectives* as well, as we consider possessive adjectives in a strict sense to be a subtype of the relative adjectives. In many cases the derivational suffixes are the same, and only the context decides whether the relation expressed is one of possession or something else.

- (6) Old Russian: *глава* *Адамова*
 head-NOM.SG. Adam-ov-FEM.NOM.SG.
 «Adam's head» [ChID, 21 verso, line 12]

In fact, it seems that almost exactly the same functions are covered by genitives in Latvian and relative adjectives in Old Russian. Why should there be such a great difference between two languages which are so closely related, and whose case syntax is so similar in other respects? In this article we begin by looking at which strategies are employed to link two nouns in an NP in Old Russian and Modern Latvian respectively. It appears that these two languages represent opposite poles on a scale, genitive modifiers dominating in Latvian and adjectival modifiers dominating in Modern Russian. A possible objection to performing a contrastive analysis of these two languages is that they represent different time periods — Modern Latvian is a contemporary language, while Old Russian was in use from the 11th to the 17th century. However, we do not regard this as a major obstacle, as our subject of analysis is two synchronic linguistic systems. To broaden the picture, we also briefly outline the situation in Modern Lithuanian and Russian, both of which seem to occupy intermediary positions between Latvian and Old Russian with regard to modification in NPs.

After this synchronic and typological analysis, we turn to the diachronic viewpoint. Taking as our point of departure a claim by Stecenko [Стеценко 1977] that adjectival modifiers predate genitive modifiers, we evaluate whether this seems likely in light of data from other branches of Indo-European.

2. Synchronic analysis

2.1. Data. In order to exemplify how nouns are linked together in NPs in Latvian and Old Russian, we analyzed one sample of each language, consisting of 10 standard pages² each. From these texts we excerpted all NPs modified by non-prepositional cases or denominal adjectives. In the Old Russian material we included all adjectives derived from a noun by the suffixes *-j*, *-ij*, *-ov*, *-in*, *-ьsk* and *-ьn*, which did not have a clearly qualitative meaning. This is the group of adjectives that could reasonably be called relative. We chose to use this morphological criterion because it seemed simpler to handle than

semantic criteria alone. Also, compound adjectives derived from nouns with the same suffixes were excluded. The status of Latvian relative adjectives is at best marginal, and in the Latvian sample we chose to include all adjectives that were clearly derived from existing nouns. Their status will be discussed below in section 2.4. All numerals were excluded, as they form a separate system with a syntax of their own in both languages. The modifiers were categorized according to Halliday's NP model, outlined below, which provided us with a good base for comparison.

The analyses of Modern Russian and Lithuanian material were performed in the same way as described above, but the excerpted material was considerably smaller. Still, the number of NPs detected was deemed large enough to provide a clear overall picture of the situation in these languages.

2.2. Halliday's model of NP structure. The study of NP syntax is to some extent a neglected field. One of the few frameworks which give NP structure due attention is Halliday's Functional Grammar, as presented e. g. in Halliday 1994. We have chosen to apply Halliday's classification of the types of modifiers which may occur in an NP [Halliday 1994, 180–196] in our analysis of NP structure in Old and Modern Russian and Modern Latvian and Lithuanian. A short summary of Halliday's NP model seems to be in place here³.

Halliday's term for the semantic core of an NP is *Thing*. The Thing may be modified in a number of ways; the group of functional elements which may serve to modify the Thing includes *Deictic*, *Numerative*, *Epithet*, *Classifier* and *Qualifier*. These categories are semantically defined, and may be realized by different syntactic means.

A Deictic «indicates whether or not some specific subset of the Thing is intended; and if so, which» [Halliday 1994, 181]. Demonstrative, possessive and interrogative pronouns are typical examples of Deictics, but also genitives and adjectives with a possessive meaning often fall into this group. In Latvian, Deictics are typically realized as nouns in the genitive case, while Old Russian very often uses relative adjectives in this function:

³ Halliday distinguishes *phrases* from *groups*, stating that «A phrase is different from a group in that, whereas a group is an expansion of a word, a phrase is a contraction of a clause» [Halliday 1994, 180]. The model described here is Halliday's model of nominal *groups*. However, for the purpose of this article we see little reason to distinguish noun phrases from nominal groups, and in line with the tradition in this field we will use the term *phrase* rather than *group*.

² 1 standard page = 2000 characters, including blank spaces.

- (7) Latvian: *premjera* *padomnieks*
 prime minister-GEN.SG. advisor-NOM.SG.
 «the prime minister's advisor»
- (8) Old Russian: *сынъ* *рабынинь*
 son-NOM.SG. female slave-in-MASC.NOM.SG.
 «the slave woman's son» (SZB, 68, line 1)

A Numerative «indicates some numerical feature of the subset» [Halliday 1994, 183]. Apart from cardinal and ordinal numerals, words such as *much*, *many*, *a few*, *some* etc. also typically function as Numeratives in NPs. On this point, the two languages do not differ noticeably:

- (9) Latvian: 700 *eksemplāros*
 700 copy-LOC.PL
 «in 700 copies»

An Epithet «indicates some quality of the subset», either «an objective property of the thing itself» or as «an expression of the speaker's subjective attitude towards it» [Halliday 1994, 184]. Typically, adjectives fulfill this function in both languages:

- (10) Latvian: *ekonomisko* *sadarbību*
 economic-DEF ACC.SG. cooperation-ACC.SG.
 «the economic cooperation»
- (11) Old Russian: *блюдо* *велико*
 dish-NOM.SG. big-NEUT.NOM.SG.
 «a big dish» (DIK, 92, line 11)

A Classifier «indicates a particular subclass of the thing in question» [Halliday 1994, 184]. Typical examples of Classifiers are modifiers expressing the material the Thing is made of. Classifiers are mostly realized as genitives in Latvian, but as relative adjectives in Old Russian:

- (12) Latvian: *naftas* *produktu*
 oil-GEN.SG. product-GEN.PL.
 «oil products»
- (13) Old Russian: *поясовъ* *серебряныхъ*
 belt-GEN.PL. silver-GEN.PL.
 «silver belts» (DIK, 92, line 6)

But Classifiers may also indicate a subclass by other parameters than material (see examples 1 and 2 above).

Finally, a Qualifier characterizes the Thing «in terms of some process within which the Thing is, directly or indirectly, a participant» [Halliday 1994, 188]. Halliday, whose primary concern is English, also defines Qualifiers by saying that they always follow the Thing. In Baltic and Slavic languages, which allow a more flexible ordering of the constituents in phrases as well as clauses, this is clearly not applicable. Qualifiers are realized in a number of ways in both languages. Some examples of Qualifiers are these:

- (14) Latvian: *Dublinas* *koncerts*
 Dublin-GEN. concert-NOM.SG.
 «the concert in Dublin»
- (15) Old Russian: *дневныя* *щедроты*
 day-GEN-FEM.ACC.PL. generosity-ACC.PL.
 «[your] generous gifts at day» (SZB, 111, line 1–2)

2.3. Old Russian. The Old Russian text sample is the first ten standard pages⁴ of Metropolit Ilarion's *Sermon on Law and Grace* (*Слово о законе и благодати*), in the following referred to as SZB — a sermon written in a solemn, rhetorical style. The text is presumed to have been written some time between 1037 and 1050, but the manuscript dates from as late as the 16th century. The text is a good example of the wide possibilities of the relative adjective in Old Russian. It was also chosen partly because of the relatively high frequency of NPs in the text — NPs are often scarce in chronicles and business agreements⁵.

In the 10-page excerpt a total of 164 NPs with modifiers expressed by non-prepositional cases or relative adjectives was found. The modifiers were grouped as follows:

Deictics:	112	73 adjectives (65.2%), 30 genitives (26.8%), 5 datives (4.4%), 4 which could be either genitives or datives (3.6%)
Classifiers:	19	100% adjectives
Epithets:	0	
Qualifiers:	9	3 adjectives (33.3%), 2 genitives (22.2%), 4 datives (44.5%)
Others	24 ⁶	

⁴ From line 1 page 57 to line 2 page 100 (including the words «православной Вѣрѣ»).

⁵ This is also a reason why a religious text was chosen, and not a narrative or legal text, which could be argued to present a more «true» picture of East Slavic syntax.

⁶ Of these 24, 19 were headed by deverbal nouns, which are not really dealt with in Halliday's system (10 were equivalents of accusative objects [2 adjectives, 7 genitives

As can be seen, the relative adjective plays an important role in Old Russian NP syntax: Of the 164 excerpted NPs, 64% were modified by adjectives. In the function as Classifier, as in (16) below, adjectives seem to be the only possibility. This is our impression from an examination of a series of Old Russian texts, not from this small sample only.

- (16) *матерне* *млеко*
 mother-GEN-NEUT.ACC.SG. milk-ACC.SG.
 ♦mother's milk♦ (SZB, 79, line 2)

Apart from this, relative adjectives could realize Deictics:

- (17) *Богъ* *Израилевъ*
 God-NOM.SG. Israel-ov-MASC.NOM.SG.
 ♦Israel's God♦ (SZB, 58, line 1)

and also a range of different Qualifiers and, in NPs headed by deverbal nouns, the equivalents of accusative (18) and oblique objects, as well as adverbial expressions.

- (18) *благословение* *Манасиуно* (sicl)
 Manasij-in-NEUT.NOM.SG. blessing-NOM.SG.
 ♦the blessing of Manasij♦ (SZB, 71, line 19–11)

It is important to be aware of the fact that in the realization of Deictics and the equivalents of accusative objects in NPs headed by deverbal nouns, relative adjectives compete with the genitive and the dative. However, there is a strong restriction on the genitive: It is normally not used when the modifier consists of only one word. When the modifier itself is modified in some way (by an adjective, a genitive or an apposition), the only possibility is to use the genitive. This is also the only possibility when the modifier is an adjective used as a noun:

- (19) *Християннихъ* *спасение*
 Christian-GEN.PL. salvation-NOM.SG.
 ♦The salvation of the Christians♦ (SZB, 71, line 8–9)

NPs headed by Numeratives are always modified by genitive Things (20), and partitive Qualifiers (21) are usually genitives as well, though they are sometimes also realized as adjectives:

- (20) *множество* *языкъ*
 multitude-ACC.SG. tongue-GEN.PL.
 ♦a multitude of tongues♦ (SZB, 73, line 2)

and one dative], and 9 corresponded to dative objects [5 adjectives, one genitive and 3 datives]). Of the 5 last NPs, 2 were headed by Numeratives and were modified by genitive Things, and 3 NPs had modifiers (all adjectives) which were difficult to classify.

- (21) *na koncychъ* *zemlja*
 on end-LOC.PL. earth-GEN.SG.
 ♦at the ends of the world♦

When such obligatory instances of genitive modifiers are excepted, the remaining genitive modifiers consisted of 10 (35.7%) unmodified Deictics and objective genitives and 18 (64.3%) modified Deictics and objective genitives⁷. Unlike the genitive, there are no restrictions on the use of the adnominal dative, but it is still comparatively rare.

2.4. Latvian. The Latvian sample consisted of fifteen news bulletins published by the internet site *Delfi* on 17th and 18th February 2000. Most of the bulletins originated from the news agency BNS (Baltic News Service). The bulletins — which together consisted of 10 standard pages, an amount equivalent to the excerpted Old Russian material — covered a broad range of subjects. A total of 542 NPs with modifiers expressed by non-prepositional cases or denominal adjectives were found, and these modifiers were grouped as follows:

Deictics:	214	100% genitives
Classifiers:	127	5 adjectives (3.9%), 122 genitives (96.1%)
Epithets:	8	7 adjectives (87.5%), 1 genitive (12.5%)
Qualifiers:	121	1 adjective (0.9%), 88 genitives (72.7%), 8 datives (6.6%), 24 locatives (19.8%)
Others:	72 ⁸	

As the above numbers indicate, genitive modifiers dominated greatly in the material. Deictics were exclusively expressed by genitives. Also among the Classifiers the genitive dominated, and among the Qualifiers it was used in a clear majority of the instances. The denominal adjectives found were derived from nouns by one of the suffixes *-isk*, *-ār*, *-āl* and *-ēj*. The number of denominal adjectives was

⁷ This is an unusually high number of unmodified genitives for an Old Russian text, and may perhaps be explained by the fact that this is such a late manuscript. Still, the number of unmodified genitives is extremely low compared to the number of denominal adjectives. In comparison, the entire ChID (14 standard pages) contained 56 modified genitives and only 1 unmodified genitive in the same constructions.

⁸ Of these 72, there were 48 instances of the objective genitive, 3 where the Thing was a deverbal noun requiring its modifier to appear in a certain case and 21 where the function of the modifier was difficult to decide. This high number of uncertain instances is probably connected to the fact that the genitive is the default way of connecting two nouns in Latvian; the nature of the relationship between the two nouns is often ambiguous or unspecified.

generally low, and these adjectives were mostly used as epithets. Some of the phrases with denominal adjectives are given below:

- (22) Epithet: *franciskā* *noskaņa*
 French-FEM.DEF.NOM.SG. atmosphere-NOM.SG.
 «the French atmosphere» (cf. *Francija* «France»,
francūzis «Frenchman»)
- (23) Classifier: *ekonomisko* *sadarbību*
 economic-DEF ACC.SG. cooperation-ACC.SG.
 «the economic cooperation» (cf. *ekonomika* «economy»)
- (24) Qualifier: *sabiedriskā* *apspriešana*
 social-FEM.DEF.NOM.SG. discussion-NOM.SG.
 «the discussion in society» (cf. *sabiedrība* «society»)

An interesting point is that adjectives derived from nationalities, such as *francisks* in (22) above, seemingly may only function as epithets. *Franciskā noskaņa* thus can only mean «an atmosphere with certain properties which are reminiscent of France». An adjective such as *latvisks* «Latvian» would never be used as a Deictic (e.g. *the prime minister of Latvia*) or a Classifier (e.g. *the Latvian language*); to express these notions one would have to use a genitive, either of *Latvia* (*Latvijas premjers* «the prime minister of Latvia»/«the Latvian prime minister») or of the noun *Latvian* (*latviešu valoda* «the Latvian language»). The contrast between the denominal adjective (*latvisks*), the genitive singular of the name of a country (*Latvijas*) and the genitive plural of the name of a member of the ethnic group (*latviešu*) provides possibilities of expressing certain nuances in meaning in NPs. Thus *latviskas aktrises* means «actresses who behave in a typically Latvian manner», as opposed to *latviešu aktrises* «actresses of Latvian nationality» and *Latvijas aktrises* «actresses whose native country is Latvia».

The denominal adjectives functioning as Classifiers in the investigated material are all comparatively recent borrowings from other languages. They are *ekonomisks* «economic» (twice), *parlamentārs* «parliamentary» and *federāls* «federal» (twice). This harmonizes well with the Latvian Academy grammar's statement that the group of relative adjectives in Latvian includes only a few adjectives of Latvian descent, but relatively many borrowings [MLLVG I, 427]. It should be emphasized that Deictics are never expressed by adjectives in Latvian, and that the possibility of using adjectives to express Classifiers is quite limited. For instance, the material which some-

thing is made of may only be expressed by a genitive, as in example 3 above⁹. There does exist an adjective derived from the word *sudrabs* «silver», *sudrabains*, but this can only be used as an Epithet meaning «silvery», as in *sudrabaini mākoņi* «silvery clouds».

As the figures above show, one out of the eight Epithets in the sample was registered as a genitive, while the remaining seven all were adjectives. The genitive epithet was *piespiedu* in the NP *piespiedu darbu* «forced labor». The status of words such as *piespiedu* is, however, not entirely clear. As a matter of fact, *piespiedu* only exists in a form reminiscent of the genitive plural — there is no nominative singular **piespieds* or **piespieda*, nor a nominative plural **piespiedi* or **piespiedas*. These words, known in Latvian as *ģenitīvenī*, are very close to being indeclinable adjectives. If the view is taken that *piespiedu* indeed is an adjective, the percentage of adjectival Epithets in the sample is 100.

2.5. Corresponding constructing in Modern Russian and Lithuanian. The text chosen as a sample of Modern Russian was the article «Приватизация Путина по Чубайсу», taken from the online edition of the newspaper «Независимая газета», February 19th 2000, consisting of 2.5 standard pages. It contained a total of 92 NPs which fitted our criteria of selection. The NP modifiers were distributed as follows:

Deictics:	50	1 adjective (2%), 49 genitives (98%)
Classifiers:	12	100% adjectives
Epithets:	3	100% adjectives
Qualifiers:	12	2 adjectives (16.7%), 7 genitives (58.3%), 2 datives (16.7%), 1 instrumental (8.3%)
Others	15 ¹⁰	

As we can see, the difference from Old Russian in the realization of Deictics is dramatic. While the relative adjectives dominated in the Old Russian text sample (65.2%), the dominance of the genitive is almost complete in the Modern Russian sample, as in the Latvian sample. There is only one example of an adjective Deictic: *кириенковский [...] труд* «Kirienko's work». This reflects the lim-

⁹ However, in certain dialects of Latvian adjectives expressing material may be found, as in the phrase *dzelzinis nazis* «iron knife» in the dialect of Dunika in southwestern Kurzeme, close to the Lithuanian border [Endzelins, Hauzenberga 1934–1946, I, 354]. Here the adjective *dzelzinis*, derived from *dzelzs* «iron» is a close parallel to the Lithuanian *geležinis*.

¹⁰ These 15 NPs all contained objective genitives.

ited role of the purely possessive adjectives in Modern Russian. When it comes to the realization of Classifiers and Qualifiers, the situation is more or less the same: Classifiers are adjectives only, and the realization of Qualifiers is heterogeneous.

The Lithuanian sample consisted of the article «Paskutinė vakarienė prie Baltijos jūros», taken from the online edition of the newspaper «Lietuvos Rytas» February 22nd 2000. The text amounted to 3.5 standard pages, and 130 NPs meeting our criteria were excerpted from it. The NP modifiers were grouped in this way:

Deictics:	47	100% genitives
Classifiers:	39	5 adjectives (12.8%), 34 genitives (87.2%)
Epithets:	3	100% adjectives
Qualifiers:	35	29 genitives (82.9%), 2 datives (5.7%), 2 instrumentals (5.7%) and 2 locatives (5.7%)
Others	6 ¹¹	

The most striking contrast between the Latvian and the Lithuanian samples was that Classifiers were expressed as adjectives more often in Lithuanian — 12.8% of all Classifiers were adjectives here, as opposed to 3.9% in the Latvian text. This reflects the fact that Lithuanian has a richer system of denominal adjectives than Latvian — especially worth mentioning is the Lithuanian productive suffix *-inis* (fem. *-inė*), which may be used to derive relative adjectives from most nouns. These adjectives often express the material something consists of, but may also have one of several other meanings [cf.: Kniūkšta 1976]. In Lithuanian, there is competition between the genitive of material and constructions with relative adjectives in *-inis*; thus for instance «wax candle» may be translated either *vaško žvakė* (where *vaško* is the genitive of *vaškas* «wax») or *vaškinė žvakė* (where *vaškinė* is a relative adjective derived from *vaškas*). According to Kniūkšta [Kniūkšta 1976, 140–141], the two possibilities have existed side by side for a long time (presumably from the oldest Lithuanian texts), but during the 20th century there has been a clear tendency for the *-inis* adjectives to expand. The position of the genitive in the function as Classifier is however still fairly strong, as shown by the fact that 87.2% of the Classifiers in the Lithuanian text sample were genitives.

¹¹ These 6 NPs contained objective genitives (3), modifiers difficult to categorise (2) or Things (1).

2.6. Conclusion in a typological perspective. In our survey of Old Russian and Latvian, and the comparison with Modern Russian and Lithuanian, we have seen that they all solve the task of linking two nouns in an NP differently. Old Russian and Latvian have the two most extreme solutions, favoring adjectives and nouns in the genitive case respectively. Lithuanian is fairly similar to Latvian, with a somewhat higher percentage of adjectival Classifiers. Modern Russian is situated somewhere between Old Russian and the two Baltic languages on the scale. This is clearly shown in table 1, which shows the realization of Deictics and Classifiers in our text samples in per cent.

Table 1

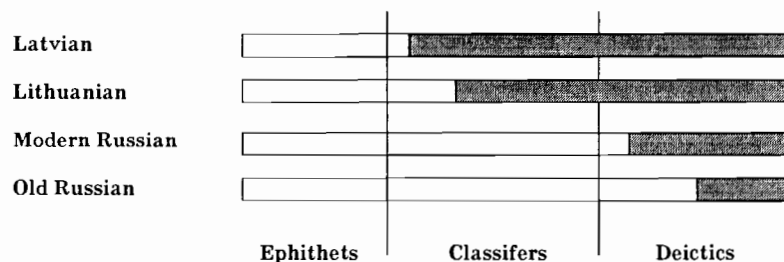
		Old Russian	Modern Russian	Lithuanian	Latvian
Deictics	Adjectives	65.2%	2.0%		
	Genitives	26.8%	98.0%	100.0%	100.0%
	Datives	4.4%			
	Uncertain	3.6%			
Classifiers	Adjectives	100.0%	100.0%	12.8%	3.9%
	Genitives			87.2%	96.1%

In our opinion, it is interesting to link these differences to the typological fact that it varies greatly where the boundaries between word classes lie in different languages. As stated for instance by Givón, all attested languages have nouns and verbs, but not all of them have adjectives, and the class of adjectives can be very small [Givón 1984, 52]. Givón has a very interesting idea that typologically, the three word classes nouns, adjectives and verbs distribute systematically along a scale, which has nouns and verbs as its extremes. The adjectives lie in the middle, and have varying boundaries with nouns on the one side and verbs on the other in different languages. The most prototypical adjectives denote qualities such as color, shape, size, texture, smell or taste, and the further the meaning of an adjective is from this prototypical core, the more likely it is that the same meaning may be realized by either a noun or a verb in some other language [Givón 1984, 51–55].

The adjectives dealt with in this article, the denominal relative adjectives, are clearly not prototypical adjectives. We consider Classifiers and Deictics as functions located in the semantic border zone

between nouns and adjectives: The border is set slightly differently in all the four languages, as shown in the figure below.

Figure 1. The distribution of nouns and denominal adjectives as modifiers in NPs in Latvian, Lithuanian, Modern Russian and Old Russian



As we will see in section 3, these borders seem to have moved with time.

3. The historical origins of the constructions

Having established that the systems of Old Russian and Latvian differ so clearly in this respect, with Modern Russian and Lithuanian occupying middle positions, the question why seems inevitable: Modern Russian has developed from Old Russian. Latvian and Lithuanian are the two only living Baltic languages, of which Lithuanian is more archaic in many respects, also syntactically. In addition, Slavic and Baltic are commonly assumed to have developed in close contact for a period after the disintegration of Indo-European. Seeing that the common roots could lead to such different systems as Latvian and Old Russian, one is bound to ask what these roots were: Could the dominance of the adjective in NPs be the original situation in Indo-European? Or was the strong position of the adjective a purely Slavic innovation, whereas Baltic continued the original Indo-European system? Or were both possibilities present in Proto-Indo-European (PIE), Baltic and Slavic choosing to expand one of the possibilities each? We will explore these questions below, turning to some influential works on Indo-European syntax.

To start off with, it is important to point out some of the difficulties involved in reconstructing syntax. Compared to morphology and especially phonology, the field of syntax has received relatively little attention in comparative Indo-European studies. A number of objections have been raised against the possibility of reconstructing the

syntax of the Indo-European protolanguage, or of any other protolanguage for that matter. For instance, it has been claimed that there cannot be established clear correspondences between syntactic structures in different languages, and since interlingual correspondences are a prerequisite for reconstruction, syntactic reconstruction is deemed impossible. For a lengthier discussion of obstacles to syntactic reconstruction, cf.: [Harris, Campbell 1995, 360–374].

For our part, we do not aim at a complete reconstruction of how Deictics and Classifiers could be expressed in PIE. Rather, we would like to evaluate some of the claims that have been made earlier on this issue.

We take as our point of departure a claim made by Stecenko [Стеценко 1977]. Examining five different surveys of Russian historical syntax [Георгиева 1968; Ломтев 1956; Спринчак 1960; ССВЯ 1968; Стеценко 1977], we found that Stecenko was the only one to venture to examine the historical origins of the Old Russian situation. He claims that in the beginning (*первоначально*)¹² NP modifiers (*определения*) were a homogeneous syntactic category, as all of them agreed with the head of the NP [Стеценко 1977, 53]. In his opinion, the agreeing modifiers were gradually replaced by genitive constructions, and this change *started* with the modifiers consisting of more than one word [Ibid., 60]. Unfortunately, his claims are not substantiated by any reference to other authors, or, if his claim is the result of his own syntactic reconstruction, by reference to the syntax of other Indo-European and Slavic languages. [Стеценко 1977] is a university textbook, and his lack of references may therefore perhaps be partly excused, but it makes it very difficult to evaluate his claim.

It is our view that if Stecenko's assertion is correct, it should be possible to find considerable support for it in other branches of Indo-European than Slavic. As we have seen, Baltic — which undoubtedly is closer to Slavic than any other branch — does not provide much support for Stecenko's view, as genitive modifiers completely dominate the scene in Latvian and also have a strong position in Lithuanian. If Proto-Slavic (either as an innovation or as a direct continuation of the PIE system) had only agreeing NP modifiers, why should our Baltic samples show such an overwhelming dominance of the genitive, and such remarkable scarcity of denominal adjectives in the same functions, when the Baltic and Slavic languages are supposed to have developed in close contact for a considerable period af-

¹² One problem with Stecenko's claim is that he does not specify what he means by «первоначально»: Proto-Indo-European or Proto-Slavic.

ter the disintegration of Indo-European? A serious drawback concerning the Baltic data is however that it is not particularly old, as the Baltic languages were not established as written languages until the 16th century. To gain a deeper understanding of the situation, we thus found it mandatory to take a look at some of the earlier attested Indo-European languages.

Examining works on Indo-European syntax, it is not easy to reach any definite conclusions on the history of the constructions under consideration. Many do not find the competition between adjectives and the genitive worth mentioning (for instance [Lehmann 1974]). A problem with the more recent works on Indo-European syntax is that the authors seem to reconstruct syntax on the basis of their theoretical assumptions on grammar in general. Thus Lehmann [Lehmann 1974, 190] and Kuryłowicz [Kuryłowicz 1964, 32] claim that the subjective and objective use of the genitive is primary in Indo-European on what seems to be solely theory-internal grounds. No empirical support for the claim is offered. This view leads Kuryłowicz to the interesting conclusion that denominal adjectives could compete with genitives as possessives because the possessive function was secondary to both of them [Ibid., 187–188]. As he does not present any clear evidence of this, this claim must however be disregarded.

Turning to older work on Indo-European syntax, we found that Stecenko's view was at least partially supported in: [Wackernagel 1908]. Wackernagel claims that the domain of the adnominal genitive «in der Grundsprache» was very limited. He writes that the possessive, subjective and defining genitive were preferably expressed by a derived adjective, and that the objective genitive was superfluous, as it could be expressed as the first part of a compound [Wackernagel 1908, 146]. «Ursprünglich herrschte das Adjektiv wie in den slavischen Sprachen» [Ibid., 145]. His view is based on the fact that possessive adjectives are present in several Indo-European languages. He focuses particularly on Latin and Greek. In Latin there are adjectives derived from personal names which may be used in a possessive sense. In addition, there are indications that the Latin *o*-stem genitive in *-i* may originally have been an adjective ending. In Homeric Greek, possessive adjectives derived from personal names are used to mark all kinds of relations of belonging, with the same value as the possessive genitive [Ibid., 137]. Wackernagel also notes that constructions with adjectives are consistently more archaic than the corresponding constructions with the genitive in Greek and Latin [Ibid., 145–146]. He links these data with the

fact that the adverbial genitive in most Indo-European languages is archaic and declining, and concludes that the partitive and the adverbial functions were the primary functions of the genitive in the *Grundsprache* [Ibid., 147].

There is reason to treat Wackernagel's conclusions with some caution: He seems to be very inclined to think that anything archaic and declining in the daughter languages must be primary, reconstructing this feature as the only form possible in the outset. In this case this makes him attach great importance to the remains of the possessive adjectives and the adverbial genitive, and perhaps too little to the strong position of the possessive genitive everywhere in the Indo-European languages. However, it is important to point out that Wackernagel's view is less extreme than Stecenko's: He assumes that even in the *Grundsprache* the genitive was obligatory when the modifier consisted of more than one word [Wackernagel 1908, 147]. He also regards it as possible that the system in Slavic may have developed the use of denominal adjectives as NP modifiers further, making it more dominating than in the *Grundsprache* [Ibid., 146]¹³.

A strong argument against Wackernagel's view is the consistently strong position of the genitive as a Deictic in all Indo-European languages, even the oldest extant texts. The dominant position of the genitive becomes very clear when one studies the abundant material of examples in [Delbrück 1893]. Table 2 shows the position of some genitive functions and the functions of denominal adjectives in some of the classic Indo-European languages, as stated in [Delbrück 1893] (see table 2).

Delbrück does not draw any firm conclusions from his survey of examples from Indo-European languages. He certainly does not claim that the denominal adjectives were once the primary way of expressing relations between nouns in NPs. Rather, he points out the difficulty of deciding what the origins of the genitive were [Delbrück 1893, 187]. Although he himself believes the partitive function to be the «oldest core» of the meaning of the genitive [Ibid., 333], this is something that belongs to a very distant past. In all the languages from which he presents examples, the genitive falls into two fundamental groups: the genitive of the whole (i.e. partitive genitive, according to him also encompassing the genitive of mate-

¹³ Interestingly, there are instances from Slavic where the denominal adjective may be modified either by another denominal adjective, or by a genitive, cf. [Miklosich 1868–1874, 15–16].

rial) and the genitive of belonging (in a very wide sense) [Delbrück 1893, 334].

Table 2

	Homeric Greek	Latin	Indo-Iranian	Germanic	Baltic	Early Slavic
Possessive genitive	Strong	Strong	Strong	Strong	Strong	Limited
Subjective and objective genitive	Strong	Strong	Strong	Strong	Strong	Limited
Genitive of the whole	Present	Present	Present	Present	Present	Present
Genitive of material	Present	Rare	Rare	Present	Very frequent	Present
Possessive adjectives	Present (derived from personal names only)	Present (derived from personal names only)	Present (derived from personal names only)	Absent	Absent	Very frequent (derived from all kinds of nouns)
Denominal adjectives as Classifiers	Present	Frequent	Present	Present	Present, but infrequent	Frequent

Some conclusions can still be drawn from table 2: It is clear that the possessive genitive is very strong in *all* the languages considered by Delbrück. Even in Slavic it has a fairly important, although restricted, place. It is equally clear that denominal adjectives used in a possessive sense (i. e. used as Deictics) are fairly limited in all the languages except Slavic. It is important to note that in Greek, Latin and Sanskrit possessive adjectives were derived from personal names only. The function of denominal adjectives as Classifiers — for instance expressing the material something is made of — was much more widespread. Another interesting point is that there is no common derivational affix for possessive adjectives in Greek, Latin, Sanskrit and Slavic.

Also, it is clear that the two Indo-European branches under consideration here, Baltic and Slavic, both deviate from the patterns that emerge from the survey of all the languages: The place of the denominal adjective is exceptionally large in Slavic, and nowhere else does the possessive adjective actually oust — or even threaten to oust — the genitive in certain contexts. In Baltic, however, the geni-

tive of material is far more dominating than in any of the other languages, where it is either absent or competes with other possibilities. Delbrück notes this, and suggests that the Baltic genitive of material may have its origins in the ablative¹⁴. It is important to note that the genitive of material normally is a Classifier. The deviations in Baltic and Slavic may both be due to extension of syntactic patterns in the terms of Harris and Campbell [Harris, Campbell 1995, 102]. Thus the use of the denominal adjectives may have been extended in Slavic, while the same may have applied to the adnominal genitive in Baltic. The extension of the genitive in Baltic may also have been stimulated by influence from neighboring Balto-Finnic languages, cf. [Mathiassen 1996, 174–175]¹⁵.

The considerations above lead us to doubt the views of Stecenko and Wackernagel: The assumption that the denominal adjectives were the dominant strategy for connecting two nouns in an NP in PIE seems a rather extreme conclusion from the data available. It seems far more likely that both strategies were available at the time of the disintegration of Indo-European. There are some indications that the denominal adjective may have played a more important role than in some of the daughter languages, but genitive Deictics will probably have been present as well. Thus, the Latvian and Old Russian systems seem to be the results of developments in opposite directions originating in the same roots. The languages have apparently «chosen» one possibility each, and developed them to an extreme extent.

4. Conclusions

We have seen that Old Russian and Latvian solve the task of linking two nouns in an NP in quite different ways, while Modern Russian and Lithuanian represent less extreme solutions. We regard this as a case of different boundaries between what can be realized as nouns and what can be realized as adjectives in the four languages.

In section 3, we examined the historical origins of these constructions. The two Baltic languages and Russian are fairly closely related, and we sought a diachronic explanation for why the borders

¹⁴ The ablative merged with the genitive in Slavic and Baltic.

¹⁵ However, the genitive of material, which is frequent in Lithuanian and the only possibility in Latvian, apparently does not have any clear parallel in Balto-Finnic languages, which prefer to use compounds of two nominatives or denominal adjectives, cf. Finnish *tiilitalo* «brick house» (*tiili* «brick», *talo* «house») and *tiilinen talo* «id.» [Sulkala, Karjalainen 1992, 230].

should be so differently set in the languages, taking as our point of departure Stecenko's (1974) claim that the use of denominal adjectives was once the only way of linking two nouns in an NP. In the light of our survey of works on Indo-European syntax, it seems unlikely that adjectives should have been the *only* possible NP modifiers in PIE when the adnominal genitive is so strong in all the daughter languages. The situation in this field in Baltic would also be far more difficult to explain if this were the case. We therefore consider it much more likely that both possibilities were present in PIE. Subsequently, Latvian and Old Russian seem to have made the most of each of the two possibilities. Interestingly, the adnominal genitive has expanded greatly in the course of the development from Old Russian to Modern Russian. Thus, one can envisage a pendular movement in the development of Russian from the earliest times to today: The present situation in Russian may be closer to the Indo-European system than the Old Russian one.

SOURCES

ChID — E. Löfstrand. Хождение игумена Даниила в святую землю // Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Slavic Studies 22. Stockholm, 1993.

Delft. URL: <http://www.delfi.lv>

DIK — Духовная Ивана Калиты // С.П. Обнорский, С.Г. Бархударов. Хрестоматия по истории русского языка. London, 1971, ч. 1.

•Lietuvos Rytas• online, February 22nd 2000: «Paskutinė vakarienė prie Baltijos jūros». URL: http://www.lrytas.lt/20000222/akt22_a1.htm

•Независимая газета• online, February 19th 2000: «Приватизация Путина по Чубайсу». URL: http://www.ng.ru/politics/2000-02-19/1_private.html

SZB — Des Metropolitzen Ilarion Lobrede auf Vladimír den heiligen und Glaubensbekenntnis / Nach der Erstausgabe von 1844 herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Ludolf Müller. Wiesbaden, 1962.

ŽD — Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского // Государственная археографическая комиссия Российской Академии наук. Новгородская 4-я летопись. Вып. 2. Полное собрание русских летописей. Л., 1925, т. 4, ч. 1.

REFERENCES

Георгиева 1968 — В. Л. Георгиева. История синтаксических явлений русского языка. М., 1968.

Ломтев 1965 — Т. П. Ломтев. Очерки по историческому синтаксису русского языка. М., 1965.

Спринчак 1960 — Я. А. Спринчак. Очерк русского литературного синтаксиса. Том 1: Простое предложение. Киев, 1960.

ССВЯ 1968 — В. И. Борковский. Сравнительно-исторический синтаксис восточнославянских языков. Члены предложения. М., 1968.

Стеценко 1977 — А. Н. Стеценко. Исторический синтаксис русского языка. М., 1977.

Berg-Olsen 1999 — S. Berg-Olsen. A syntactic change in progress: The decline in the use of the non-prepositional genitive in Latvian, with a comparative view on Lithuanian. Thesis submitted for the degree of magister artium in Baltic linguistics at the University of Oslo, Faculty of Arts, Department of East-European and Oriental Studies.

Delbrück 1893 — B. Delbrück. Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen. Erster Theil. Vol. 3 of Karl Brugmann and Berthold Delbrück // Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. Strassburg, 1893.

Eckhoff 1999 — H. M. Eckhoff. Old Russian NP syntax — a Blank Spot on the Map? // Scando-Slavica, 1999, 45.

Eckhoff in progress — H. M. Eckhoff. Case syntax in the Old Russian noun phrase in the period 1000–1600.

Endzelins, Hauzenberga 1934–1946 — J. Endzelins, E. Hauzenberga. Pāpildinājumi un labojumi K. Mühlenbacha Latviešu valodas vārdnīcai. Rīga, 1934–1946, v. I–II.

Givón 1984 — T. Givón. Syntax. A Functional-Typological Introduction. Amsterdam, 1984, v. I.

Halliday 1994 — M. A. K. Halliday. An Introduction to Functional Grammar. Second edition. London, 1994.

Harris, Campbell 1995 — A. C. Harris, L. Campbell. Historical syntax in cross-linguistic perspective. Cambridge, 1995.

Kniūkšta 1976 — P. Kniūkšta. Priesagos *-inis* būdvardžiai. Vilnius, 1976.

Kuryłowicz 1964 — J. Kuryłowicz. The Inflectional Categories of Indo-European. Heidelberg, 1964.

Lehmann 1974 — W. P. Lehmann. Proto-Indo-European Syntax. Austin, 1974.

Mathiassen 1996 — T. Mathiassen. Some aspects of language contacts and convergence phenomena in the Baltic Area // Contacts de langues et de cultures dans l'aire baltique. Uppsala Multiethnic Papers 39 / Edited by M. M. Jocelyne Fernandez and Raimo Raag. Uppsala, 1996.

Miklosich 1868–1874 — Fr. Miklosich. Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen. Vierter Band: Syntax. Wien, 1868–1874.

MLLVG 1959–62 — Mūsdienu latviešu literārās valodas gramatika. // Edited by Rūdolfs Grabis et al. Rīga, 1959–1962, v. I–II.

Sulkala, Karjalainen 1992 — H. Sulkala, M. Karjalainen. Finnish. London, 1992.

Wackernagel 1908 — J. Wackernagel. Genetiv und Adjektiv // Mélanges de linguistique offerts à M. Ferdinand de Saussure. Collection linguistique publiée par La société de linguistique de Paris. II. Paris, 1908.

Л. В. КУРКИНА

К ЭТИМОЛОГИИ СЛАВ. **prę̃tati*

Слав. **prę̃tati*, к этимологическому изучению которого обращались многие исследователи, не имеет надежного и убедительного истолкования. Глагол не выходит за пределы славянской языковой группы. Хорошо засвидетельствованный на всей славянской территории гл. **prę̃tati* характеризуется широким кругом значений, на первый взгляд, весьма удаленных друг от друга. Направление поисков истолкования славянского глагола, не имеющего очевидных балтийских и шире — индоевропейских соответствий, определяется пониманием эволюции семантических преобразований и соответственно выбором исходного значения. Намечались следующие подходы к истолкованию славянского глагола. Наиболее распространено сближение слав. **prę̃tati* с **prę̃tъ* 'гибкий прут' на основе реконструкции первоначального значения 'обвивать, оплетать' и далее соотнесение с гл. **prę̃sti*, **prę̃dъ* [Преображенский II, 145–146; Младенов 1971, 515]. Брюкнер предполагал, что наряду с формами на *-d*, развившими вторичную назализацию (ср. польск. *prę̃dki*), существовали параллельные формы с вокализмом *и* и *у* в польск. *pruciac* и *pruciac* 'бегать, вмешиваться, соваться (не в свое дело)', русск. *прыть* [Brückner 1957, 436–437]. Принимая идею родства слав. **prę̃tati* и **prę̃tъ*, П. Скок, со ссылкой на Маченауэра, сближает славянские образования со ср.-в.-нем. *sprenzen* 'exornare', *ersprenten* 'germinare', англ. *sprunt*, лат. *spargere* и возводит к и.-е. **perth-* с развитием вторичной назализации на славянской почве. При этом Скок признает неубедительным предложенное Петерссоном объяснение слав. **prę̃tъ* из **pr-onto*, однокоренного со слав. **por-menъ* (> с.-хорв. *pramen*) [Skok III, 37]. Фасмер полагает, что в традиционном сближении слав. **prę̃tati* и **prę̃tъ* осталось недоказанным значение 'плести, оплетать', еще более сомнительным кажется ему сравнение со ср.-в.-нем. *sprenzen* 'брызгать, кропить' [Фасмер III, 396]. Вайяну принадлежит попытка истолкования слав. **prę̃tati* в рамках и.-е. гнезда с корнем **(s)preng-* как отглагольного прилагательного **pring-to*, родственного лтш. *sprangāt* 'затягивать, зашнуровывать', ср. слав. **na-prę̃go*, др.-в.-нем. *springen* 'прыгать, скакать' [Vaillant, 83]. Исходя из основного значения 'приводить в порядок', Мачек рассматривает слав. **prę̃tati*

как декомпозиит первонач. **ob-prę̃diti* < **rę̃dъ* [Machek¹, 391], во втором издании словаря славянский глагол толкуется как интенсив на *-ta*, родственный нем. *bringen*, кимр. *he-brung* 'посылать', с исходной формой **prę̃k-ta-ti* [Machek², 480–481], но эти объяснения, основанные на произвольных фонетических преобразованиях, едва ли могут быть приняты во внимание. И, наконец, поиски истоков славянского глагола ведутся в рамках и.-е. гнезда с корнем **sp(h)er-* 'дергаться, барахтаться, биться' [Меркулова 1974, 64–71] или **(s)per-* 'рвать' [Варбот 1991, 183–185], основанием для такого подхода служит использование глагола в качестве термина подсечно-огневого земледелия.

При всем разнообразии точек зрения все они в сущности сводятся к обсуждению характера отношений слав. **prę̃tati* и **prę̃tъ*, **prę̃tati* и **prę̃sti*, к поискам генетических истоков в одном из и.-е. гнезд с корнями **spreng-* 'скакать, быстро двигаться', **sp(h)er-* 'прыскать, прорастать', **(s)per-* 'рвать', **sp(h)rend(h)-* 'дергаться, прыгать' [Pokorny I, 993, 995, 996]. В своих построениях исследователи принимают за основное, близкое к исходному одно из значений, характеризующих славянский глагол. При этом остаются не выявленными семантические элементы, существенные для понимания внутренней формы слова.

Традиционное сближение с гл. **prę̃sti* базируется на той линии семантического развития, которая связана со значением 'убирать' и его производными. В литературе находим полное описание семантики глагола [Клепикова 1985–1987; Меркулова 1974], что во многом облегчает нашу задачу и позволяет использовать иллюстративный материал, который содержится в названных работах, без ссылок на источники. Общую семантическую основу имеет **prę̃tati* в значении 'убирать, приводить в порядок, прибирать, чистить' (русс. диал. (новгор., ярослав.) *опрятать* 'в домашнем хозяйстве: прибрать, привести в порядок, убрать вещи на свое место', 'очистить, привести в порядок, вымыть', отсюда — русск. *опрятный* 'чистый, аккуратный', укр. *пратати* 'прибирать, убирать', 'наводить порядок', польск. *wyprzątać* 'убирать, прибирать', *sprzątać* 'убирать, прибирать', слов. диал. *pratat*, *pratata* 'убирать') и 'собирать', 'убирать хлеб, сено, картофель и т. п.' (русс. диал. *пратать* 'убирать сено' (ярослав.), блр. *пратать* 'убирать хлеб, сено', ст.-укр. *пратати* 'собирать' (XVII в.), укр. буков. *пр'ятати*, *пр'ятати* 'выбирать картофель из земли, собирать фрукты, упавшие с дерева', польск. *sprzątać zboże* 'убирать хлеб', *sprzątać* 'уборка хлеба, сена'). Сдвиг значения в сторону 'убирать с целью сохранения' приводит к становлению значения

‘прятать’: ср. др.-русс. *спрятати* ‘убрать, удалить’, польск. *sprzątać* ‘убрать прочь’, укр. запад. *прятати* ‘прятать’, блр. *спрат* ‘хранилище, тайник’, слов. *pratat*, *popratat*, *spratat*, *upratat*, *vupratat* ‘убирать, прятать’. С этим же основным значением ‘убирать’ связано характерное для вост.-слав. языковой области значение ‘убирать себя = одевать, наряжать’: русск. диал. *опрянуть* ‘одеть’, *напрянуть* ‘надеть’, *напрягать* ‘надевать, одевать’, блр. *апрану́цца*, *апра́тацца*, *напрануць*, *напратываць*, вопреки мнению некоторых исследователей, в этот ряд входит и блр. *апрана́ць* ‘одевать’ [Супрун 1971, 62–64; ср. ЭСБМ 1, 133] и т. п. Результатом специализации этого значения стало употребление глагола в качестве обозначения обряда приготовления покойника к погребению (др.-русс. *опрятавшие тѣло с плачемъ*), отсюда значение ‘хоронить, погребать’ (карп.-укр. *pr'ataty*, *pr'etaty*, укр. *прятати* ‘погребать’, макед. *запрета* ‘погребать, закапывать’) [Меркулова 1974, 68; Клепикова 1985–1987, 121–129].

Приведенные ряды значений прямо или опосредованно связаны с основным значением ‘приводить в порядок, убирать (сено, хлеб, урожай и т. п.)’ > ‘убирать с тем, чтобы сохранить’ > ‘сохранить в тайне от всех’, ‘прятать’, ‘убирать, приводить в порядок’, ‘убирать себя’ > ‘одеваться’, ‘убирать покойника’. Слав. **prqtъ* ‘гибкий прут’ толкуется как производное от глагола в значении ‘обвивать, оплетать’.

Этимология, определяющая славянский глагол в гнезде и.-е. **sp(h)er-* или **(s)per-*, основывается на функционировании глагола в качестве термина подсечно-огневого земледелия. На территории русских говоров отмечены следующие случаи такого употребления глагола: *прятать новину*, *подсеку* (волог., вят.), *прятать пал*, *валки* ‘сносить вырубленный и выкорчеванный лес в костры и сжигать его’ (олон.) [Даль² III, 533], *прятать пал* ‘убирать не сожженный на ниве лес (обгорелый), чтобы сеять рожь’ [Филимонов 1891, 61–67], *прятать* ‘убирать с сожженной нивы (подсеки) обгорелые стволы деревьев, пни и т. п., чтобы удобнее было производить вспашку’, *палопрятать* ‘убирание больших несгоревших стволов и пней с места, выжженного для подсеки’ [Куликовский 1898, 96, 77], *прятать прятки* ‘выжигать лесные остатки (пни, сучья) на расчистках из-под леса под новины’ [Васнецов 1907, 265], волог. *выпрятать* ‘очистить землю от головешек после выжигания леса на участке, предназначенном для посева’ [Волог. сл. 97], *прятать сукі* ‘сжигать сучья, готовя землю под пашню’ [Новгор. сл. 9, 55], ‘собирать в кучи головни, оставшиеся от вырубленного и сожженного леса для пашни, и истреблять огнем’

[Бурнашев I, 148], *прятать ляды* ‘вырубля молодой лес и снося в кучи, сжигать для удобрения к посеву хлеба’ [САР¹ III, 1385], *выпрятать* ‘сжечь кусты и остатки леса на участке, предназначенном для пашни; уничтожать огнем участок леса’ [Арх. сл., 8, 120] и т. д. В этом же значении глагол отмечен в ст.-русс. *прятати* ‘очищать (подсеку) после сжигания срубленного леса’ (Кн. прих.-расх. Тихв. м. № 1, 37 об. 1592 г. и др.) с производным *прятанье* ‘очистка (подсеки) после сжигания срубленного леса’ (Кн. расх. Свир. м. № 6, 54. 1619 г. и др.) [СлРЯ XI–XVII вв. 21, 33]. Специальные названия для нерасчищенных лесных участков содержат отрицание *не*: ср. *непрятъ* ‘лес, срубленный для огнища, но оставленный несожженным’ [СРНГ 21, 135], *непрѣтище* ‘драка нежженная’, ‘неудобное, непроходимое место в лесу’ [Мельниченко 1961, 123] и т. п. За пределами русского ареала этот термин известен слов. диал. *oprátka*, морав. *oprát*, *oprátka* ‘участок леса, проданный на сруб’ [Kálal, 428; Kott VII, 116]. Возможно, след этой основы сохраняют названия урочищ на словенской территории — каринт.-зильск. *Zapret*, *Záprete/Zapret*, если фонетический облик этих названий не результат метатезных преобразований (*t-p > p-t*) другого термина подсеки *Zatrep* [Čop 1983, 99]. Во всех примерах речь идет о расчистке подсеки, о выжге несгоревшего материала. В работе В. А. Меркуловой глагол **pręti* определяется как синонимичный слав. **terbiti*, **dъrati*, **čistiti* (ср. слав. **cěsta* ‘дорога’, родственное лит. *káišti* ‘скрести’) с восстанавливаемым для них значением ‘драть, рвать’ и возводится к гнезду и.-е. **sp(h)er-* ‘дергаться, биться, барахтаться’, в составе которого греч. *σπαράσσω*, атт. *-αττω* ‘дергать, рвать, драть’, с назализацией слав. **pręžiti* ‘lacerare’ [Pokorny I, 992; Меркулова 1974, 69–71]. Собственно, от того же исходного значения отталкивается Ж. Ж. Варбот, но, основываясь на анализе сходного материала, дополненного показаниями зап.-слав. языков (ср. выше слов. *oprátka* ‘участок леса, проданный на сруб’), она считает, что на славянской почве первоначальным и основным было значение ‘разрабатывать новую пашню: корчевать, рубить лес под пашню, жечь вырубленный лес и собирать головни’, из него объясняются вторичным развитием все другие значения — ‘нагребать пепел’, ‘хоронить’, ‘сгребать, убирать, убирать (лес)’, ‘разгребать, разрывать’ и т. д. [Варбот 1991, 183–185]. В работе Ж. Ж. Варбот акцент делается на морфонологическом отношении **pręti* : **prqtъ*, построенном по типу **kręgati* : **krqgъ*, **kręti* : **krqtъ*. Подобно слав. **kręti*, **kręgati*, которые происходят из расширения и назализации и.-е. **(s)ker-*, слав. **pręti* с производным от него

**prqtъ*, для семантики которого определяющим является признак 'очищенность, обрубленность', а не 'гибкость', восходит к и.-е. **(s)per-* 'рвать' (русск. *пороть*) с аналогичными преобразованиями [Варбот 1991, 183–185]. Представляется, что в той и другой версии семантика глагола охарактеризована в самом общем виде без соотнесения с техникой обработки земли подсечно-огневым способом. Прояснению внутренней формы глагола способствует изучение термина в контексте культуры ранней формы земледелия. Терминология архаичной формы земледелия, характеризующейся применением огня и подсеки, напрямую связана с конкретными способами расчистки лесного участка. Именно культурологический аспект дополняет и обогащает собственно лингвистический анализ и открывает новые возможности в изучении глагола, семантика которого дошла до нас в сильно измененном виде. Разработка лесного участка — сложный процесс, включавший в себя разные виды работ. Процесс разработки лесного участка занимал несколько лет. Сначала выбранный в лесу участок, пригодный для подсеки, отмечался затесами, зарубками на деревьях. Деревья сводились в несколько этапов. Ранней весной подрезалась кора у основания ствола, чтобы дерево подсохло, затем у подсоченных деревьев обрубали большие ветки, деревья, кусты теребили. Подсохшие деревья рубили, корчевали пни. Весь лесной материал сжигался. При подсечно-огневом земледелии огонь был не только средством расчистки лесных участков, но и своеобразным способом обработки земли, получения верхнего плодородного слоя почвы после сжигания большой массы древесного материала. Славянские языки располагали разветвленной терминологией для каждого из видов подготовительных работ. Важно поэтому выяснить, с каким из видов работ, с каким конкретным действием связан земледельческий термин. Это тот случай, когда особое значение приобретает культурологический аспект. В тех опытах этимологического истолкования, которые исходят из древнего употребления термина в подсечном земледелии, первоначальное значение, сформулированное в самом общем виде, — 'разрабатывать новую пашню: корчевать, рубить лес под пашню, жечь вырубленный лес и собирать головни', — включает в себя все виды подготовительных работ, что, как видно из описания, неправомерно. Со временем стираются функциональные различия, и термины становятся обозначением любого лесного участка независимо от способа разработки. Так, первоначально гл. **terbiti* распространялся на тот вид деятельности, который связан с обрубанием ветвей, сучьев с деревьев, соответственно имя **terbežь* —

лесной участок, на котором с поваленных деревьев произведена обрубка побегов, ветвей и т. п., слав. **čьrtežь* — это место, где на деревьях подрезана кора, произведено подсочивание деревьев, чтобы они засохли, **kъrčevati* относилось только к корчеванию пней, корней и т. д. Постепенно эти термины утратили соотнесенность с тем или иным видом работ, стали обозначением подсеки вообще. Это обстоятельство необходимо иметь в виду при выявлении основного семантического признака, положенного в основу обозначения гл. **pręti*. Процесс сжигания леса обозначается гл. **žegti*, **goręti*, **pražiti*, русск. *шаять* и т. п. В описаниях, посвященных подсечному земледелию, отмечается, что сжигание древесного материала производилось в несколько приемов. За один раз не удавалось сжечь целиком весь заготовленный материал. В зависимости от конкретных условий применялись разные приемы, о чем свидетельствует терминология. Один из приемов состоял в том, что оставшийся на подсеке после первого пала не сгоревший материал (обгорелые стволы, головни и т. п.) собирается, стягивается в валы и дожигается. Этот вид работ называется *прятанием*. Прятание подсек, связанное с повторным выжегом лесных остатков, практиковалось на Севере, на территории Архангельской, Вологодской губ., что нашло отражение в этнографической литературе [Щекотов 1887, 103–122; Фомин 1790, 123–138]. По данным В. Собичевского, «толстые обгорелые деревья стягиваются в одно место — валы *прячутся* — и высевается рожь» [Собичевский 1890, 65]. И. П. Щекотов следующим образом характеризует этот вид работ: «Из паловых дров складываются валы, зажигают их обычно в сухую погоду, днем и при ветре, причем зажигают одновременно несколько валов» [Щекотов 1887, 103–122]. После того, как валы прогорели, их передвигают длинными жердями к неспаленным местам, причем валы передвигают несколько раз, пока они не сгорят [Петров 1968, 134–135]. Прятанием дожигают не сгоревший материал. Если лесной материал, еще не горевший, состоял из крупных старых деревьев, то для удобства деревья и кустарник складывались в груды, кучи и поджигались. Горящие стволы длинными жердями перекачивались по подсеке. В. П. Петров, специально занимавшийся изучением подсечно-огневого земледелия, заметил по этому поводу: «Прятание сводится к упорядочению паловых остатков на уже выгоревшей подсеке. Прокатывание применяется к новине, еще не подвергавшейся пожогу» [Петров 1968, 137]. Способы расчистки подсеки различаются тем, что в одном случае лесной материал стягивался в валы, которые *проталкивались*, перемещались

с помощью длинных палок или рычагов на неспаленные места, а в другом — выжигание производилось с помощью *перекатывания* горящих куч хвороста и деревьев по подсеке (ср. русск. диал. *катать валы*). В самом описании *прятания* содержится указание на признаки, элементы, важные для характеристики действия. Лексика уборки, расчистки леса весьма дифференцирована. Разные признаки положены в основу синонимичных глаголов *убирать, чистить, приводить в порядок*. Гл. *прятать* относится только к одному способу расчистки подсеки, с ним связаны представления о действии, основу которого составляло резкое движение, движение рывком, направленное на стягивание пала и перемещение его по подсеке. Это название не распространяется на рубку леса, корчевание пней. Как видим, соотнесение внеязыкового плана и плана собственно лингвистического позволяет более точно охарактеризовать действие, обозначаемое глаголом **prętati*.

В процессе семантической эволюции в действии, сложном по своему характеру, вычленяется, усиливается и конкретизируется один из составляющих его признаков. Вероятно, образ резкого движения, приводящего к сворачиванию, сжатию материала, стал определяющим для семантики болг. *запрѣтнувам* 'закатать, засучить рукава', *запрѣтвам, запрѣтна* 'подвертывать рукава к локтю' и т. п. [Клепикова 1985–1987, 125]. Можно думать, что тот же признак лежит в основе болг. диал. *запрѣтачка* 'деревянный клин, с помощью которого стягивают и отпускают кросно в домашнем станке', 'клин, с помощью которого закрепляется кросно при наматывании тканого полотна' [БД II, 164]. Более определенно сдвиг семантики в сторону 'стягивать, сжимать' находит выражение в слав. **prętati*, употребляемом в закарпатских говорах для обозначения действия по переработке молока: укр. *пр'ятати* 'перерабатывать молоко на сыр', *спр'ят* 'выход сыра из одной закваски', *пр'ятан'а*, название действия и процесса по переработке молока, *пр'ятник* 'тот, кто перерабатывает молоко на сыр' [Дзензелевский 1965, 117–121]. Вероятно, тем же признаком мотивирована семантика в ст.-слав. *прѣтати* 'подавлять, препятствовать'. В несколько стертом виде все признаки глагольного действия присутствуют в семантике глагола 'убирать', т. е. 'стягивать, собирать, сносить в сторону'. В ю.-слав. языках отмечены значения, как будто бы связанные с отношением 'убирать' ~ 'закрывать, прикрывать': ср. болг. диал. *прѣтам(се)* 'зарываться в песок или пыль', 'рыться, зарываться', *запрѣтам* 'зарывать что-л. в горячий пепел, чтобы испечь', макед. *прѣта* 'покрывать

пеплом', с.-хорв. *prętati* 'закрывать пеплом, жаром' и т. д. [Клепикова 1985–1987, 126–127].

При этимологизации слав. **prętati* на первый план выдвигаются значения вторичные, производные, с перестроенными семантическими отношениями. В основе глубоких семантических преобразований лежит значение 'резкое движение, движение рывком', отсюда 'сдвигать с места, передвигать' (в терминологии подсеки), 'задвинуть, завернуть' (ср. болг.), 'сжимать, сбивать' (в молочном производстве), 'убирать (в разных значениях)'.

Новое семантическое обоснование получает сравнение слав. **prętati* и **pręsti, prędq*, если принять во внимание, что значение 'прясть, тянуть, натягивать' вторично. Семантика слав. **pręsti*, как пишет О. Н. Трубачев, «была ориентирована не на веретено, а на прялку, собственно, на гребень, палку с куделью, из которой достаточно быстрым движением левой руки вытягивались несколько волокон (русс. *прядь* — сюда же!), ссучивались и затем накручивались на веретено» [Трубачев 1966, 92–93]. Древняя семантика этого глагола может быть охарактеризована как 'резко двигать, дергать, прыгать'. Именно это значение является общей семантической основой гл. **prętati* и **pręsti*. Более всего этой семантике соответствуют германские образования, восходящие к и.-е. **sp(h)rend(h)-/*sp(h)ren-t-*: ср. др.-исл. *spretta* (**sprintan*) 'вскакивать, брызгать, прорастать, подниматься (о солнце)', ср.-в.-нем. *sprenzen* 'брызгать', сев.-англ. *sprent* 'прыгать, скакать', англ. *sprint* 'бежать во весь дух, мчаться' [Pokorny I, 995–996]. К продолжениям той же и.-е. основы О. Н. Трубачев относит и слав. **prędati* 'скакать, прыгать' (ср. ст.-слав. *прѣдати* 'скакать', русск. *прядать* 'прыгать, скакать', 'трясти ушами — о лошади') [Трубачев 1966, 92]. В этом же ряду получает объяснение и слав. **prętz* 'ветка, прут' как производное с вокализмом *o*. В качестве семантической аналогии можно привести русск. *побег* от *бежать* [Фасмер III, 390], нем. *sprießen* 'распускаться (о деревьях)' и *Sproß* 'побег'.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Арх. сл. — Архангельский областной словарь / Под ред. О. Г. Гецово́й. М., 1980–2001, вып. 1–11–.
- БД — Българска диалектология. София, 1962–1981, т. I–X.
- Волог. сл. — Словарь вологодских говоров / Ред. Т. Г. Паникаровская. Вологда, 1983–1997: А–Г (1983); Д–З (1985); И–К (1987); К–М (1990); М–Н (1990); О (1993); П (1997)–.
- Новгор. сл. — Новгородский областной словарь. 1992–1995, вып. 1–12.

- САР¹ — Словарь Академии Российской. СПб., 1789–1792, т. I–III.
- СлРЯ XI–XVII вв. — Словарь русского языка XI–XVII вв. / Гл. ред. С. Г. Бархударов (вып. 1–6), Ф. П. Филин (вып. 7–10), Д. Н. Шмелев (вып. 11–14), Г. А. Богатова (вып. 15–25). М., 2000–.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1–23), Ф. П. Сороколетов (вып. 24–35). Л., 1966–2001–.
- ЭСБМ — Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1978–, т. 1–8–.

ЛИТЕРАТУРА

- Бурнашев — В. Бурнашев. Опыт терминологического словаря сельского хозяйства, фабричности, промыслов и быта народного. СПб., 1845, т. I: А–Н, т. II: О–Я.
- Варбот 1991 — Ж. Ж. Варбот. О соотношении структурного и семантического аспектов в этимологии // Славистика. Индоевропеистика. Ностратика. К 60-летию со дня рождения В. А. Дыбо. Конференция. Институт славяноведения и балканистики. М., 1991.
- Васнецов 1907 — Н. М. Васнецов. Материалы для объяснительного областного словаря вятских говоров. Вятка, 1907.
- Даль² — В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1880–1881 (1955), т. I–IV, 2-е изд.
- Даль³ — В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка / Под ред. проф. И. А. Бодуэна де Куртенэ. СПб., 1903–1909, т. I–IV.
- Дзензелевский 1965 — И. А. Дзензелевский. Овцеводческая лексика закарпатских говоров // Общеславянский лингвистический атлас. М., 1965.
- Клепикова 1985–1987 — Г. П. Клепикова. Проблема «карпатской миграции славян» в свете новых данных лингвистической географии. 2 // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1985–1987. М., 1989.
- Куликовский 1898 — Г. Куликовский. Словарь областного олонецкого наречия. СПб., 1898.
- Мельниченко 1961 — Г. Г. Мельниченко. Краткий ярославский областной словарь, объединяющий материалы ранее составленных словарей (1820–1956). Ярославль, 1961.
- Меркулова 1974 — В. А. Меркулова. Украинские этимологии. II // Этимология 1974. М., 1976.
- Младенов 1971 — С. Младенов. Этимологические и правописные речники на болгарски книжовен език. София, 1971.
- Петров 1968 — В. П. Петров. Подсечное земледелие. Киев, 1968.
- Преображенский 1910–1914 — А. Преображенский. Этимологический словарь русского языка. М., 1910–1914, т. I–II.
- Собичевский 1890 — В. Собичевский. Материалы для народного лесотехнического словаря // Лесной журнал. XX январь–февраль. СПб., 1890, вып. 1.
- Супрун 1971 — А. Е. Супрун. *Апратаць — апранаць* // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта імя У. І. Леніна. Серыя IV. Філалогія. Журналістыка. Педагогіка. Псіхалогія. 2. Мінск, 1971.

- Трубачев 1966 — О. Н. Трубачев. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966.
- Фасмер — М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973, т. I–IV.
- Филимонов 1891 — К. Ф. Ф[илимонов]. Слова и выражения, употребляемые жителями Коштугской волости в разговорной речи // Олонецкие губернские ведомости, 1891, № 61–67.
- Фомин 1790 — А. Фомин. Описание изобретенного поселянами Архангельской губ. унавожения пашен торфом // Труды Вольного Экономического общества. СПб., 1790, ч. 10.
- Щекотов 1887 — И. П. Щекотов. Сельскохозяйственная культура в северных уездах Вологодской губ. // Сельское хозяйство и лесоводство. 1887, № 6.
- Brückner 1957 — A. Brückner. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1957.
- Čop 1983 — D. Čop. Imenoslovje zgornjesavskih dolin. Disertacija. Inštitut za slovenski jezik. Ljubljana, 1983.
- Kálal — M. Kálal. Slovenský slovník z literatúry aj nárečí. Banská Bystrica, 1924.
- Kott — F. Kott. Česko-německý slovník. Praha, 1878–1893, D. I–VII.
- Machek¹ — V. Machek. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1957.
- Machek² — V. Machek. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Druhé, opravené a doplněné vydání. Praha, 1968.
- Pokorny — J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1949–1959, Bd. I–II.
- Skok — P. Skok. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1976, t. I–IV.
- Vaillant — A. Vaillant. Grammaire comparée des langues slaves. Paris, 1950, t. 1.

А. ДАНИЛЕВИЧ

О НАЗВАНИИ ПОРОДЫ РЫБ КАРП В И.-Е. ЯЗЫКАХ

Большинство исследователей считают, что слово *карп*, обозначающее породу рыб и в современной ихтиологии стоящее во главе таксономического раздела «карповые», является заимствованием: в славянские, балтийские и латынь — из германских или в германские из славянских, или же корень *карп* заимствован у первобытного населения Европы.

Столь противоречивые и диаметрально противоположные мнения свидетельствуют в пользу того, что слово в какой-то мере поддается этимологизации, если его все же относят к тем или иным языкам. Однако на сегодняшний день слово не входит ни в какие словообразовательные оппозиции и перешло в категорию непроемких. Затемненность внутренней формы привела к тому, что слово *карп* перестало «раскодировываться» современными носителями языка и ни в одном из языков оно не осознается исконным.

В настоящей статье делается попытка уточнить происхождение слов с корнем **karp* в значении 'порода рыб', используя не только данные лингвистической географии¹, но и разработки по выявлению основных принципов называния в тематической группе слов «названия рыб», а также, в той мере, в какой это необходимо, экстралингвистических факторов².

Попытка раскрыть этимологию слов тематической группы «названия рыб» в славянских языках изнутри этой группы предпринята в книге В. Т. Коломиец «Происхождение общеславянских названий рыб», изданной в 1983 г. в Киеве. Книга построена по нарастанию этимологической задачи: от этимологически прозрачных названий рыб славянских языков — к затемненным, с попыткой работать в установленном алгоритме.

В. Коломиец установила, что можно выделить названия рыб:

- по особенностям строения тела;
- по окраске;
- по физиологическим особенностям;

- по вкусовым качествам;
- по месту или среде обитания;
- по времени нереста;
- производные от этнонимов.

Нужно думать, что и непрозрачные названия рыб, не являющиеся заимствованиями, также должны укладываться в эту схему, если для них найдется мотивационная основа.

Названия рыб — вообще одна из наиболее неразработанных в этимологическом отношении групп лексики индоевропейских языков. Из европейских рыб больше всего внимания уделено лососю, см.: [Герд 1981, 95–202; Гамкрелидзе, Иванов 1984, 535]. Название лосося в классификации Коломиец укладывается в категорию «названия рыб по окраске»: «лосось» буквально означает рыбу с красной пятнистой окраской, причем в германском «форель» воспроизводится та же модель называния с использованием совершенно другого корня.

Можно предположить, что наиболее древние названия рыб, как и птиц, животных, связаны именно с описанием в названии их внешнего вида или особенностей поведения.

Что касается окраски рыб, то она очень разнообразна в цветовом отношении. Однако кроме цветовой вариативности стоило бы обратить внимание на типы окраски. Общие принципы окраски животных сохраняют свою силу и в применении к рыбам, см.: [Шепард 1970, 155; Суворов, 1948, 307, 327–329; Шмальгаузен 1969, 81 и др., особ. 100, 107–108].

Установлены три типа окраски:

- обманная, подразделяющаяся на покровительственную, позволяющую скрыться на общем фоне окружающей обстановки, и на окраску подражания модели;
- угрожающая, в т. ч. предупреждающая о несъедобности;
- эпигамическая или брачная.

Что касается лосося, то пестрая окраска делает его малозаметным в среде обитания, т. е. окраску лосося можно отнести к первому типу. Однако не все лососевые имеют пятнистую окраску, некоторые представители лососевых приобретают ее во время нерестового хода, т. е. пятнистость лосося не только защитная, но и эпигамическая. Тогда становится понятным, почему столь разные рыбы, как кета, горбуша, семга, кижуч и др., объединены в одно семейство, название которому дал пятнистый лосось.

Мы предположили, что, подобным же образом, карп дал название одному из наиболее многочисленных семейств — семейству карповых — также благодаря какой-то черте, достаточно внешней, но объ-

¹ Подобную работу по отношению к слову *плотва* проделал Герд [Герд 1969, 195–202].

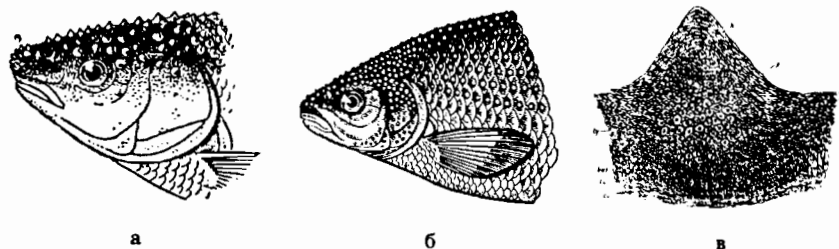
² Не превращаясь в «науку наук», языкознание, на наш взгляд, все же должно иметь выход к реальности, в т. ч. сверяясь с разысканиями других наук, в данном случае — ихтиологии. Ср.: [Степанов 1975, 15 и сл.; Берг 1962, 29].

единяющей разные породы рыб и являющейся для карпа и карповых наиболее характерной. Эта черта затем была закреплена в научной терминологии и прочно вошла в научный обиход [Герд 1981].

Из ихтиологической литературы нам удалось выяснить, что наряд с лососевыми карповые породы рыб приобретают наиболее яркий и характерный брачный наряд³, а именно: у подавляющего большинства карповых во время нереста появляется так наз. «жемчужная сыпь», т. е. твердые эпителиальные бугорки, бисером покрывающие тело или голову, щеки, жаберные крышки, грудные плавники и края чешуи не только у самцов, но и у некоторых видов самок.

А вот что пишет непревзойденный знаток российских рыб Л. П. Сабанеев в книге «Рыбы России: Жизнь и ловля (уженье) наших пресноводных рыб», изданной в Москве в 1875 г.⁴:

«За неделю и за две до нереста... плотва (также семейство карповых — А. Д.) покрывается твердой сыпью, имеющей сначала вид небольших беловатых пятнышек, которые затем темнеют и твердеют и делают чешую крайне шероховатую на ощупь, вроде подпилка... Следы бородавок исчезают спустя около недели по окончании нереста... <Плотва> трется и притом не только о подводные предметы, но и друг об дружку» [Сабанеев 1982, 208, 209].



- а голова самца кутума *Rutilus frisii kutum* (карповые) в брачном наряде [Никольский 1944, 121];
 б эпителиальные бугорки у плотвы [Рыбы, 139]
 в разрез через жемчужный орган на лбу *Leuciscus idus* (язь) [Суворов 1948, 43].

Как здесь не вспомнить старую, пикем не понятую этимологию Бернекера, так энергично отвергнутую Л. С. Бергом: «Es könnte

³ О брачном наряде у лососевых и карповых см.: [Никольский 1963, 174–175; Промысловые рыбы, карповые — с. 310 и сл.; Никольский 1944, 119, 191; Ivanauskas 1956, 39]; о происхождении брачного наряда [Никольский 1963, 175–176].

⁴ Книга Сабанеева многократно переиздавалась. При работе над данной статьей мы пользовались московским изданием 1982 г. [Сабанеев 1982].

zur Sippe *korpaŭz* gehören». Впрочем, Бернекер полагал, что «карп со своей крупной чешуей дает повод к такому названию» [Berneker 1924, 574, 575; Берг 1962, 33–34].

Эту же версию, но без отсылки, повторяет В. Усачева: «Он покрыт необыкновенно крупной чешуей, разбросанной несимметрично по всему телу рыбы» [Усачева 1978, 90].

А что славянам приходилось видеть карпов в их брачном наряде, свидетельствует тот же Сабанеев:

«(Карпы) не нерестятся ранее 15 июня, прежде чем не будет заперта мельничная плотина» [Сабанеев 1982, 18]. «Появление (отдельных рыб) на затопленном лугу, вскоре после запора мельничной плотины, предвещает скорый и притом валовый нерест, с большим нетерпением ожидаемый местными жителями... Для нереста выбираются самые мелкие разливы, так что бывают видны спинные перья... Промысловая ловля сазана (так на юге России называют дикого карпа, в отличие от культурного, в терминологии Сабанеева — карпии. — А. Д.) производится главным образом весной, во время хода и нереста... Во время нереста они даже забывают всякую осторожность, и можно целую стаю не только окружить неводом, но и подогнать к берегу... В огромном количестве добываются также сазаны остроугою во время нереста⁵. Этою ловлею на всем юге России (от 50° с. ш.) занимаются десятки тысяч лиц; местами чуть не большая часть мужского населения занимается боем сазана. Бьют особыми двузубыми острогами, называемыми садовьями или сандовьями, а иногда и просто вилами... Ловля эта производится только на мелких местах, именно на разливах, когда самцы гонятся за самками и сазаны ходят семьями по поверхности. Обыкновенно приходится стоять в воде, но иногда бьют сазанов и с челноков» [там же, 57, 58].

Итак, мы предполагаем, что название породы рыб *карп* (*Cyprinus carpio* L.) является и.-е. по происхождению и восходит к и.-е. глагольному корню *(s)ker- с широким спектром реализации корневого оформления (как вокализма, так и детерминативов) и синкретизмом значений, которые можно свести к общему 'отделять' (см.: [Pok. 1, 933.1] (s)ker, [Pok. 1, 938–947.4] (s)ker-I (особенно D), II, III⁶). Этот синкретизм значений реализуется в от-

⁵ Ныне запрещено.

⁶ Ср. реализацию того же корня с другими расширителями в лит. *skėlti*, *skilti* 'рассекать, раскалывать', *skalà*, **skėidti* > *skiesti*, *skaištùs*, *skaidrus*, *skýstas* 'прозрачный', 'чистый', 'жидкий' и др.

дельных и.-е. языках многообразием конкретных значений⁷, как то: 'резать', 'отрезать', 'срезать', 'пилить', 'стричь', 'кроить', 'щипать', 'косить', 'царапать', 'рубить', 'ударять', 'просеивать', 'черпать' и под.

Словообразование могло идти по известной и.-е. модели с апофонией:

глагол с вокализмом *е:	отглагол. сущ. с *о >	конкретное сущ. с *о,
т. е. глг. *(s)ker- общ. зн. 'отделять'	отглагол. сущ. *(s)kor- > со знач. действия 'отделение'	сущ. *(s)kor- с конкретным знач. 'отрезанное, отдельное, нарост, вырост, выступ, напр., плод, бугорок, бородавка, струп, кисть руки, голова, рог и т. д.'

Так, в балто-слав. мы имеем *korpa 'бородавка' > лит. *kārpa* [LKŽ 5, 305] 'небольшое твердое образование на коже': *Ant rankų kārpos auga* 'на руках бородавки растут' Dkš; *Rupūžės oda nurūpsi, araugusi savotiškomis karpomis* 'кожа жабы шершавая, обросшая своеобразными бородавками'⁸, лтш. *kārpa*. По свидетельству Б. Лаумане, до конца XIX — начала XX в. возможно было написание *kārpa* 'бородавка' и *kārpa, karpa* 'карп' [Laumane 1973, 105]. Начиная с этого же времени в учебных грамматиках и в указателях Латвийской фауны употребляется только форма с *a* для обозначения карпа, а форма с *ā* — для обозначения бородавки. Также см. слав. *korpa, *korpavъjъ [Berneker 1924, 574; ЭССЯ 11, 90]⁹, ср. также *xorpa, *korpavъjъ, *korpavъjъ [ЭССЯ 8, 82].

⁷ Ср. и.-е. корень *bhe- 'бить, ударять' и его продолжения с др. ступенями вокализма и др. расширителями, обладающий синкретизмом значений, параллельных рассматриваемому здесь: 'резать, пилить, рвать' и т. п.

⁸ К типологии названия ср. *rūpūžė, rūbti* 'делаться неровным, шершавым', *rubotas*, -a 'грубый', -i 'шероховатый' ср. также лит. фамилии *Raubā, Riaubā, Rūbis, Rūbis* (!) и др. [Žodynas 1989, 581, 590, 602, 634, 627]. Ср. также прус. *crupeyle* 'лягушка' [Топоров 1984, 211 д.]. В этой связи хотелось бы отметить возможную параллель к слав. *ryba: первоначально не 'лососевая, рябая', а 'карповая, с наростами, бородавчатая' [Топоров 1960]. В этом контексте название рыбы *рыбец* (*Vimba vimba*, также семейства карповых, см.: [Промысловые рыбы, 420; Рыбы, 179] — 'сырть'; [Сабанев 1982, 176 и сл.]) можно было бы трактовать как образование с характерным суффиксом -ец (> *i-kas), ср. *тунец, синец*: *rūbikas > *rūbikis > слав. *rybьсь > рус. *рыбец*, подобно тому как лит. *margas* 'пестрый' > *Margis* 'кличка пестрой собаки'. Ср. также лит. *rūbti: rubūlis* 'пескарь' (*Gobio gobio*), также семейства карповых [LKŽ 11, 856].

⁹ Там же — наиболее полный обзор всех существующих этимологий — см. *korpъ.

На наш взгляд, подобным образом можно трактовать и греч. *καρπός* 'плод' (< и.-е. *(s)karp-), ср. выше лит. *karpos... auga, oda... araugusi karpomis* 'бородавки... растут, кожа... обросшая бородавками'. К типологии значения 'плод' — ср. и.-е. *bhreu- 'резать, отрезать, снимать, обламывать': *bhrūh- > лат. *frūx* 'плод, фрукт' [Pok. 1, 173], также лат. *pōtum* < *po-etom 'снятое, сорванное', рус. *поймо* 'горсть, сколько колоса жнея забирает в одну руку' [Даль]¹⁰. К сходству плода и бородавки как наростов, выростов, неровностей — ср. лит. *Mūs karvės visas tešmuo apkarpo* 'У нашей коровы все вымя обросло бородавками' Lš. *Mūsų visos obelys obuoliais apkerō* 'Все наши яблони яблоками обросли' Vžns. *Vaišiais apkerēs sodelis Vaižg* 'Плодами зарос садик' [LEW 1, 224 kār-ti 1; LKŽ 5, 309, 310, 630].

Понятое буквально греческое слово легло в основу одной из первых этимологий слова *карп*: 'вследствие своей большой плодовитости', с чем, впрочем, склонен согласиться Сабанев [Сабанев 1982, 8].

Вообще же, к типологии названия 'бородавчатая рыба' ср. 'бородавчатка' (*Cynanacea horrida*) — рыба, обитающая у берегов Ост-Индийского океана [Никольский 1944, 61].

Что касается латыни, то и.-е. корень *(s)ker(p)- также реализуется здесь аналогично: *carpo, carpsi, carptum, carpere* 'срывать, рвать, собирать, щипать..., резать, дробить, разделять, расщеплять и т. д. '; *carptim* adv. 'по частям, урывками, порознь, кусками', возм. лат. *cere-brum* 'мозг, голова', *cornu* 'рог' (ср. греч. τό *κέρας* 'рог', 'всё, выдающееся подобно рогу, оконечность, вершина') [Дворецкий 1986, 123; Вейсман 1991, 702].

Итак, на наш взгляд, карп получил свое название вследствие того, что во время нерестового хода и нереста тело его покрывается наростами, выростами, бородавками.

Рассмотрим географию данного слова и формы его бытования на конкретных территориях¹¹.

В славянских языках при подробном рассмотрении можно выделить два слоя названия карпа:

1) исконное из прасл. *korp- и, возможно, *korb- (ср. лтш. материал), которое на территории современной Украины, Молдавии, юго-восточной Белоруссии, юга России, бассейна Волги закономерно реализует метатезу по формуле *tort: koron, короб*, а

¹⁰ Цит. по: [Трубачев 1982, 18].

¹¹ При установлении территорий бытования названия рыбы *карп* в славянских языках мы пользовались материалами В. Усачевой [Усачева 1978, 77–90].

также производные от них (*коробок, коропчик, коропель, коропень, коропчук, коропчата* pl.). Следует отметить близость этих территорий к Черному морю и Дунаю¹², где карп водился издревле, как теплолюбивая рыба, нерестящаяся только в прогретой воде. Косвенно наличие данного слова у славян могло бы свидетельствовать в пользу Дунайской «прародины» славян, в непосредственной близости проживания с другими и.-е. племенами Европы, где совершается первый этап словообразования, о котором шла речь выше. Следующий этап словообразования мог быть таким:

**korpa*, **korba* > **korpa*, *korba zuvis* > **korpa*, *korpas* > **korpis*
'бородавка' 'бородавчатая рыба' 'карп'.

(Ср. к типологии названия лит. *drýžas*, à 'с продольными полосками, пестрый' — *drýžas*, *driežas*, *driežė*, *driežys* 'ящерица', *driežlielė* бот. 'ужовник' при лит. *driežti* 'рвать', *dryžti* 'рвать(ся)', драть, истираться' [LKŽ 2, 707, 708, 733, 734, 736; LEW 1, 104].)

Таким образом, в восточнославянских языках наличествует закономерный результат метатезы *tort* > *torot*.

В южнославянских мы имеем: с.-хрв. *krap*, *krapovec*, *krapic*, *krapec*, *krapac* (при наличии с.-хрв. *krape* pl. 'бородавка'); словен. *krap*; болг. *krap*, *krapче*; макед. *krap*.

В западно-славянских — слов. *krap*.

2) Вследствие непосредственной территориальной близости к немецкому языку в период распространения культуры разведения карпов вместе с реалией было заимствовано и слово, которое вытеснило исконную форму и легко прижилось, поскольку принадлежало к древнему и.-е. лексическому фонду, а закон открытого слога уже не действовал. Итак, во всех славянских языках можно проследить наличие заимствованного из немецкого вместе с новой реалией — «культурный карп» (ср. *карп немецкой*) — заимствованного *карп*:

— в вост.-слав. — практически повсеместно, на территориях, где бытует и исконное *короп, короб*, видимо, конкурируя с ним;

— в ю.-слав. — словен. *kàrp*, болг. *карп* (при том, что *кrap* — наиболее распространенная у болгар форма);

— в зап.-слав.: польск. *карп* (повсеместно), *карп*, *карпе* pl., *kàrpe* pl., *карпś*, *карпś*, *карпśе*, *карпśе*, *карпфу* (три последних — pl.) — на северо-востоке, бывшие земли Восточной Пруссии; *карпф*, *ка-*

¹² Здесь мы придерживаемся того же представления о прародине славян, которое представлено в статье О. Н. Трубачева [Трубачев 1982, № 4–5].

per, *карыг*, *карґ*, *карґ* — вблизи границы с Чехией, *карп* — польский силезский диалект в р-не г. Св. Анны на территории Германии, *кrap* — на территории Румынии. Нужно думать, что в местах непосредственного контакта с немецким языком в польских диалектах происходила попытка адаптации непривычного сочетания звуков *pf* и немецкое слово проникло сюда раньше, чем на остальную территорию Польши. Подобное преобразование происходило и в чешском, причем не без влияния на польский в пограничье: именно здесь в польском мы находим формы с такой же метатезой, чего нет на севере. В чеш. мы имеем *карп*, *капер* (со вставной гласной), ст.-чеш. *капре*, демин. *каприк*, *каприček* [Machek 1957, 192]. Словом, в польском и чешском мы находим только заимствованные из немецкого формы¹³.

В балтийских языках название данной рыбы имеет следующие формы: лит. *карпас*, *кàрпа*, *кàрпė*, *кàрпис* при лит. *кàрпа* 'небольшое твердое образование на коже; наросты на коре дерева или листа; зубцы для украшения одежды; сосок груди'¹⁴. В лтш. — *кàрпа*, тамн. *кàрпа*, *карпе*, *кàрпс* [ME 2, 197; ME P 1, 603] при лтш. *кàрпа*, *кàрпе*, *кàрба* 'бородавка, (мозоль)' [ME 2, 197, 194; ME P 1, 602]¹⁵.

Необходимо отметить, что после продвижения балтийских племен в направлении мест современного проживания данное название рыбы могло надолго стать для них неактуальным. Хотя, как пишет Л. С. Берг в статье «Рыбы из неолита бассейна реки Онеги» [Берг 1962а, 475], за 2 тыс. лет до н. э. климат здесь был теплее, а изученная Г. В. Никольским фауна рыб из неолитической стоянки в местности Веретье обнаружила присутствие карповых: плотва, язь, красноперка, жерех, лещ, синец, карась (семь из десяти найденных здесь видов рыб), некоторые из которых в настоящее время здесь не встречаются [Никольский 1935]. Следовательно, если не карп, то *карповые* были известны балтам издревле.

¹³ Карп одомашнен в Европе издавна. Рыбоводные пруды, в которых рыба не только нагуливалась, но и размножалась, появились впервые в Богемии в XIII в. Во второй половине XIV в. в Западной Европе появилось несколько крупных рыбободных хозяйств... Исходным местом прудового карповодства, по-видимому, послужили дунайские плавни» [Суворов 1948, 506].

¹⁴ Ср. *кàрпа* 'бородавка' > adj. *карпинis*, é (1) *Карпинė odos tuberkuliozė. Карпинi arklį (карпотą, aptekusį карпомis) ved šaudyti* Ds. — *кàрпис* 'карп' > *кàрпинis*, é (1) *Карпинės žūvis*. См.: [LKŽ 5, 307].

¹⁵ По свидетельству Б. Лаумане, с конца XIX — начала XX в. в учебных грамматиках и указателях Латвийской фауны для обозначения карпа используется форма с кратким, а для обозначения бородавки — с долгим *ā*, тогда как ранее для названия карпа были возможны оба варианта. Впрочем, само долгое *ā* в названии бородавки не совсем понятно, ср. лит. *кàрпа*.

Во всяком случае, культурный карп, т.е. карп разводимый, несомненно пришел в Прибалтику из Германии через польское посредничество и в Балтийское море был запущен искусственно, а поскольку для формулы *tort* и для рефлекса краткого **o* в балтийских и германских языках нет никаких расхождений, то невозможно утверждать, что в балтийских слово является исконным, так же как и доказать, что оно является заимствованием из германского.

Что же касается самих германских языков, то современное название карпа некоторые исследователи возводят к незасвидетельствованному готскому **carpa* [ЭССЯ 11, 11], с чем, учитывая все вышесказанное, мы склонны согласиться, уточнив при этом, что германское слово можно было бы возводить к варианту корня **korb*, о чем косвенно свидетельствуют как вост.-слав. *короб* наряду с *корон*, так и лтш. *karba* при *karpa*. После первого германского передвижения мы имеем ср.-нем. *karpfen* (форма косв. п.), а после второго — верх.-нем. *karpfen*, являющееся ныне немецким литературным¹⁶. Форма *karpfen*, на наш взгляд, является результатом второго германского передвижения¹⁷.

Итак, мы предполагаем, что:

1) Карп и карповые получили свое название вследствие того, что во время нерестового хода и нереста они приобретают характерный брачный наряд.

2) Название породы рыб *карп* является индоевропейским по происхождению и этимологизируется на широкой и.-е. основе.

3) Для славянских языков можно констатировать наличие двух слоев названия карпа:

— унаследованного славянскими языками через праславянский из и.-е. языка,

— заимствованного из немецкого вместе с реалией «культурный карп».

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Берг 1962 — Л. С. Берг. Названия рыб и этнические взаимоотношения славян // Л. С. Берг. Избранные труды. М., 1962, т. 5.

¹⁶ Полный перечень форм в германских языках см.: [Kluge 1975, 626].

¹⁷ *Древне-верхне-немецкий отличается... от общегерманского состояния так наз. вторым, или др.-в.-нем. передвижением согласных, в результате которого общегерманские глухие аспирированные согласные в начале слова при геминании и после согласных переходят в аффрикаты (*p > pf*)... * [Семереньи 1980, 67].

- Берг 1962а — Л. С. Берг. Рыбы из неолита бассейна реки Онеги // Л. С. Берг. Избранные труды. М., 1962, т. 5.
- Вейсман 1991 — А. Д. Вейсман. Греческо-русский словарь. М., 1991.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, т. 2.
- Герд 1969 — А. С. Герд. Из истории одного германского заимствования // Типология и взаимодействие славянских и германских языков. Минск, 1969.
- Герд 1981 — А. С. Герд. Формирование терминологической структуры русского биологического текста. Л., 1981.
- Дворецкий 1986 — И. Х. Дворецкий. Латинско-русский словарь. М., 1986.
- Коломиец 1983 — В. Т. Коломиец. Происхождение общеславянских названий рыб. Киев, 1983.
- Никольский 1935 — Г. В. Никольский. Список рыб из неолита бассейна р. Онеги // Бюллетень Моск. об-ва испытателей природы, отд. биол., т. 44, вып. 3, 1935.
- Никольский 1944 — Г. В. Никольский. Биология рыб. М., 1944.
- Никольский 1963 — Г. В. Никольский. Экология рыб. М., 1963.
- Промысловые рыбы — Промысловые рыбы СССР. Описание рыб. (Текст к атласу цветных рисунков рыб.) М., 1949.
- Рыбы — Рыбы СССР. М., 1969.
- Сабанеев 1982 — Л. П. Сабанеев. Рыбы России: Жизнь и ловля (уженье) наших пресноводных рыб. М., 1982, т. 2.
- Семереньи 1980 — О. Семереньи. Введение в сравнительное языкознание, 1980.
- Степанов 1975 — Ю. С. Степанов. Основы общего языкознания. М., 1975.
- Суворов 1948 — Е. К. Суворов. Основы ихтиологии. Л., 1948.
- Топоров 1960 — В. Н. Топоров. Из праславянской этимологии (1. *ryba*; 2. *slъpъ*) // Этимологические исследования по русскому языку. М., 1960, вып. 1.
- Топоров 1984 — В. Н. Топоров. Прусский язык. Словарь. К-Л. М., 1984, с. 211 д.
- Трубачев 1982 — О. Н. Трубачев. Языкознание и этногенез славян. Древние славяне по данным этимологии и ономастики // ВЯ, 1982, № 4, 5.
- Усачева 1978 — В. В. Усачева. Материалы для словаря славянских названий рыб (Семейство Cyprinidae) // Этимология 1976. М., 1978.
- Шеппард 1970 — Ф. Шеппард. Естественный отбор и наследственность. М., 1970.
- Шмальгаузен 1969 — И. И. Шмальгаузен. Проблемы дарвинизма. Л., 1969.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков, 1981, вып. 8; 1984, вып. 11.
- Berneker 1924 — E. Berneker. Slavisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1924, Bd. 1.
- Ivanauskas 1956 — T. Ivanauskas ir kt. Lietuvos gėlujų vandenų žuvis. Vilnius, 1956.
- Kluge 1975 — Fr. Kluge. Etymologische Wörterbuch der Deutschen Sprache, 1975.
- Laumane 1973 — B. Laumane. Zivju nosaukumi latviešu valodā. Rīga, 1973.
- LEW — E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1962, Bd. 1, 2.

LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1968–1997, t. 1–18.

Machek 1957 — V. Machek. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. 1957.

ME — K. Mühlentach. Lettisch-deutsches Wörterbuch. Redigiert, ergänzt und abgeschlossen von J. Endzelin. Riga, 1929, Bd. 1.

Pok — J. Pokorný. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959, Bd. 1, 2.

Žodynas 1989 — Lietuviškų pavardžių žodynas. Vilnius, 1989, t. 2.

ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ

БАЛТО-ЮЖНОАНАТОЛИЙСКИЕ ИЗОГЛОССЫ

Вновь изученная в последние десятилетия *южноанатолийская* группа индоевропейских языков включает: 1) относительно хорошо исследованный *лувийский* (сокращенно лув.) *клинописный* язык, известный по письменным памятникам XVII–XIII вв. до н. э. из архива хеттских царей в Богазкёе-Хаттусасе и по многочисленным лувийским (иногда диалектным) формам (часто помещенным особым глоссовым клином) в клинописных хеттских текстах преимущественно позднего периода (начиная с царствования Мурсилы II) из того же столичного архива и недавно открытых провинциальных архивов (Машата, Мескене-Эмара, Кушаклы-Сариссы, Ортакея-Сапинувы), но в более раннее время засвидетельствованный и отдельными формами, встречающимися в качестве собственных имен лиц из местного населения в староассирийских документах нескольких торговых колоний в Каппадокии на протяжении пяти веков начиная с конца III тыс. до н. э. (с XXII в. до н. э. в Пурусханде, с XXI в. до н. э. — в Канише¹); 1а) особый *истанувийский* (истан.) диалект лувийского из города Истанува (названного по хеттскому имени Бога Солнца, заимствованному из хаттского), на котором записаны ритуальные тексты и (начальные) части песен, по своей форме продолжающих индоевропейскую традицию, отраженную и в литовских народных песнях и латышских дайнах; 2) близкий к этим клинописным вариантам лувийского *лувийский иероглифический* (лув. иер.) язык, памятники которого (вначале совсем короткие — больше всего печати с именами царей) начинаются с XVII в. до н. э., увеличиваются в числе² и становятся более пространными к концу Хеттской империи (надписи XIII в. до н. э.) и продолжают потом на протяжении половины тысячелетия в княжествах Юго-Востока Малой Азии и Северной Сирии; 3) представляющий архаическую ступень позд-

¹ Даты установлены на основании сопоставления дендрохронологии со списками эпонимов-*limti*. См.: [Kuniholm 2001, 29]. О лувийских именах в этом корпусе данных ср.: [Иванов 2001в, 44–46].

² Возможно, что иероглифические лувийские надписи на дереве погибли во время пожаров, только помогавших обожжению глиняных клинописных документов, см.: [Иванов 2001а] (там же библиография новых работ по перечисляемым языкам).

него развития лувийского диалекта *милиийский* (мил.) или *ликийский* В язык в Ликии, длинные поэтические надписи на котором (возможно тоже отражающие индоевропейскую традицию составления метрических текстов с длинными строками) с трудом понимаются; 4) прямо его продолжающий сравнительно лучше изученный *ликийский* (лик.) язык надписей античного времени (в том числе и лик.-греческо-арамейской трилингвы) из Ликии; 5) недавно начавший поддаваться дешифровке *карийский* (кар.) язык (надписи в Кари и в Египте, в том числе и дающие многие параллельные карийско-греческие двуязычные и карийско-египетские сопоставления); еще в очень малой степени известные (главным образом по именам в греческой передаче, но и по скудным надписям, не полностью прочитанным) 6) *писидийский* (пис.) и 7) *сидетский* (сид.) из античной юго-западной Малой Азии (Писидии и Памфилии). Все перечисленные языки обладают рядом черт, отличающих их от северноанатолийских — 8) *хеттского* (хет.) — языка древнего Каниша-Несы (хет. *kaniš-umṇ-ili* = *našili* = *nešumṇili* 'по-канишский = по-несийский = по-хеттский'; древнейший вариант «несийского» известен по позднейшим копиям немногочисленных таблиц, упоминающих «певцов Несы» и их тексты, а также по отдельным заимствованиям и личным именам, в том числе теофорным, начиная с XXI в. до н. э.), а потом — представленного текстами древнего пошиба и их более многочисленными позднейшими копиями древнехеттского языка Древнего царства (XVII–XVI вв. до н. э.) и следовавшего за ним среднехеттского языка Среднехеттского царства (XV в. до н. э.) и новохеттского в Хеттской империи (где сильно изменившийся язык оставался до XIII в. включительно основным письменным средством царской канцелярии), и 9) засвидетельствованного немногими надписями, отражающими состояние языка в древнехеттский период, *палайского* (пал.) в Пале; к этим двум языкам во многих отношениях³ примыкает и 10) *лидийский* язык (лид.) античного времени в Лидии. Можно предположить, что первоначально южноанатолийский задолго до письменной фиксации его диалектов был распространен значительно западнее: на нем говорили еще и на островах Эгейского моря и в материковой Греции, где после переселения туда греков остались следы лувийского субстрата (в частности, в топонимике, в таких названиях, как имя Пегаса и горы Парнаса). Соответственно южноанатолийский по раннему его ме-

³ Особое положение лидийского по отношению к северно- и южноанатолийскому отчетливо сформулировал уже Хейбек [Хейбек 1980, 316–319].

стоположению можно также называть западноанатолийским. Он восходил к индоевропейскому диалекту, который отличался от северноанатолийского (соответственно — раннего восточноанатолийского) и отчасти с ним сходного лидийского. Но на протяжении последующего периода, когда на южноанатолийских языках говорили только в Малой Азии, эти два анатолийских диалекта — южный (древний западный) и северный (древний восточный) — входили в одну языковую зону (языковой союз). Во время длительного общения на территории Малой Азии (позднее внутри Хеттского царства, где лувийские диалекты становились основными для устной передачи информации, а хеттский был до конца официальным языком династии) языки сблизились [Ivanov 2001a].

В реконструируемом исходном диалекте отражен ряд изоглосс, объединяющих южноанатолийский с некоторыми другими индоевропейскими диалектами, в том числе с балтийским. Они рассматриваются ниже по порядку от фонологических и морфологических к лексическим.

I. 1. Для включения южноанатолийского в ту же группу индоевропейских диалектов, что и балтийский и славянский, существенна *фонологическая изоглосса*, по которой в южноанатолийском индоевропейские *палатальные* смычные *изменяются в аффрикаты* (лув. *z* = [ts]) или *спиранты* (лик. *s*) [Morpurgo-Davies, Hawkins 1986; Melchert 1987]: лув. *zart-*, *zarza*, лув. иер. *zarza* 'сердце', лит. *širdis*, латыш. *sirds*, др.-прус. *seyr*=*sēr* [Endzelins 1982, IV, 2, l. 302], ст.-сл. *сръдь-це* 'сердце'⁴, рус. *сърдце* < и.-е. **k'erd-*⁵ > др.-хет. *ki-ir* [*kēr*], *kardi-* 'сердце', пал. *karti-*, др.-греч. *κῆρ*, *καρδι-* 'сердце', гот. *hairto*; лув. *za-/zi-* 'этот', лит. *ši-s*, латыш. *ši-s*, ст.-сл. *сь-*, рус. *се-я*, *се-го* < и.-е. **k'i-*⁶ > хет. *ki-* 'этот', пал. *kiy-*, гот. *hi-*; лув. *ziy-ari* '(он) лежит', лик. *si-*, др.-инд. *śe-te*,

⁴ О старославянских вариантах написания и контекстах употребления см.: [Цейтлин и др. 1994, 621].

⁵ [Szemerényi 1970] (531, fn. 47 с возражениями против реконструкции основы без **-d-* в: [Иванов 1957, 13], но с принятием этой реконструкции для части парадигмы, см. о типе склонения [Иванов 1974, 194; Иванов 2001]); [Stang 1975, 45–46; Morpurgo-Davies, Hawkins 1986; Puhvel 1997, IV, 112 и 77 (*karat-* 'внутренности', сопоставляемое Я. Пухвелем с лит. *žarnà*, но скорее сходное семантически с лит. *šerdis*, латыш. *serde*, ср. лат. *credo*). Хет. *karti-miya-* 'сердиться' имеет параллели не только в восточнобалтийском и славянском, но и в армянском: [Puhvel 1997, IV, 112].

⁶ Вопреки скепсису Мейе [1951, 353, § 504], благодаря анатолийским формам оказывается возможным с уверенностью восстановить исходную индоевропейскую, ср. [Lehmann 1986, 182–183; Kluge, Seebold 1995, 369, 373, 374; Puhvel 1997, IV, 11]. Лув. **za-* < **k'e-* — вариант местоименной основы, отраженной и в славянском.

авест. *saē-te* < и.-е. **ke'i-* 'лежать'⁷ > хет. *ki-ta (ri)* '(он) лежит (= положен)', пал. *ki-tar*, др.-греч. *κεῖται*; лув. иер. *wiza-* 'ехать' < и.-е. **weg'h-sk'e/o-*, прус. *kelle-wesze* 'возница' [Mažiulis 1988–1997, II, 160; Eckert 1995, 51–65; Ivanov 1999, 219].

Хотя во многих подобных случаях это звуковое изменение происходит в позиции перед старыми гласными или слоговыми сонантами, принадлежавшими (до развития **e* > лув. *a*) к фонемам переднего ряда, тем не менее это не противоречит очевидному сходству с таким же процессом в языках *satəm*. Предположение о простой палатализации под влиянием следующей фонемы исключается, когда те же соответствия устанавливаются в позиции не перед передним гласным: лув. *zarwani(ya)*, лув. иер. *sù-ra/i-na/i* 'рог'⁸, лит. *stirna* 'косуля, серна', латыш. *stirna*⁹, ст.-сл. *срына*, прус. *sirwis* : хет. *karawar* 'рог', мест. пад. *garaun-i*, гот. *haurin*; лув. иер. *sù-wa/i-ni(-i)* 'пес' [Hawkins 2000, 153, 444], прус. *sun-is*, лит. *šiuō*, латыш. *suns*, др.-инд. *śuva-* : хет. *kuwan* 'пес'¹⁰, лид. *Καν* 'пес (?)' (в названии убийцы Пса — *Κανδαύλης*¹¹), др.-греч. *κύων*, лат. *canis*; лув. *azz/ššüwa-* 'конь', лув. иер. *á-sù-wa/i*, лик. *esbe-*, пи-

⁷ [Puhvel 1997, IV, 173]. Предполагается связь с латыш. *sieva* 'жена', др.-инд. *śeva-* 'дорогой', гот. *hei-wa-* (*frauja-* 'хозяйин дома') [Kluge, Seebold 1995, 366; Lehmann 1986, 182] и далее с северо-западно-индоевропейскими словами, родственными рус. *семья*.

⁸ [Puhvel 1997, IV, 89; Nussbaum 1986, 31 и др. (см. указатель, s.v.); Melchert 1994, 234 и др. (см. указатель, s.v.)]. На основе этого слова и двух других с аналогичным развитием **h* > *s* (см. о чтении лув. иер. знака как *sù*: [Hawkins 2000, 35–36]) *satəm*-ный характер иероглифического лувийского был обнаружен уже в статье: [Bonfante, Gelb 1944]. Если (как это установил для меднопассивных хеттских форм Йосида и как давно предполагал Фортунатов для форм типа именительного падежа балто-славянских названий 'матери' и 'дочери') отсутствие конечного *-r* может быть вызвано просодическими факторами, они могли бы помочь и в объяснении соотношений исходов слова в рус. *корова* (с депалатализацией перед главным сонантом, ср. [Иванов 1957]) : хет. *karawar*, ср. рус. *вода* : хет. *watar*.

⁹ По Эндзелину [Endzelins 1948, § 73] восточнобалтийское *st-* объясняется как спорадическая метатеза и.-е. **ts-*, в котором можно было бы видеть ранний результат превращения палатального смычного в аффрикату (позднее давшую спирант в восточнобалтийском, как и в других диалектах). Однако чем объяснить метатезу, остается неясным.

¹⁰ [Melchert 1989; 1994, 94; Puhvel 1997, IV, 305]. О хеттских 'собаках-людях', в названии которых (с детерминативом 'человека') выступает это слово, ср. [Jakob-Rost 1966; Kershaw 2000, 175–176 и др.] с рядом индоевропейских параллелей, в том числе балтийских.

¹¹ Эта этимология, содержащаяся в строке Гиппонакта [Иванов 1977], подвергнута сомнению при попытке переосмыслить слово на почве лувийского языка ([Adiego 1999–2000], ср. об этой идее Семереньи: [Gusmani 1986, 161]), но достаточных данных для переосмысления лидийского слова как лувийского еще нет.

сидийск. *Εσουα-χομη*¹², ст.-лит. *ašvā* 'кобыла', др.-инд. *ásva-* 'конь' [Ivanov 1999a, 36–37; 1999d, 185–188] < и.-е. **ek'wo-* > лат. *equus* 'лошадь'¹³; лув. иер. *á-su-* 'камень', лит. *aštrūs* 'острый', ст.-сл. *остръ*, др.-инд. *ás-man-* 'камень' : хет. *aku-* 'камень', лат. *acu-s* 'игла', др.-греч. *ἄχιων* 'камень'. Фонетическое сходство этого процесса с осуществившимся в языках *satəm* не вызывает сомнения. Что же касается фонологической структуры, она сопоставима в том смысле, что старые палатальные смычные перестали соотноситься с непалатализованными заднеязычными (велярными) и перешли в расширившуюся подсистему аффрикат и спирантов¹⁴. Но в отличие от большинства языков *satəm* в южноанатолийском частично еще сохранялись лабиовелярные (в определенных позициях, по-видимому, палатализовавшиеся [Ivanov 1999a; Ivanov 2001, 163, fn. 2]); в этом отношении лувийский ближе к таким диалектам, как армянский и албанский (ср. также возможные следы лабиовелярных в балто-славянском [Иванов 1981, 111, примеч. 13] и индо-иранском).

I. 2. Южноанатолийский совпадает с восточнобалтийским в деназализации начальной фонемы **n-* > *d-* в названии неба: лув. *tap-raš-* (сдвоенное написание фонемы, соответствующей звонкому придыхательному после ударного слога по закону Чопы [Morgurgo-Davies, Hawkins 1987, 282; Hawkins 2000]), лув. иер. *tipas-* 'небо' [Melchert 1994, 229, 263]; лит. *debesis* 'облако', латыш. *debess* 'небо' < и.-е. **nebhes-* > хет. *nēpiš-* 'небо', др.-инд. *nabhas-*, ст.-сл. **небо*, основа косвенных падежей *небес-*.

II. 3. К числу морфологических изоглосс, менявших структуру слова, относятся специфические деривационные суффиксы имен существительных. От названия 'ногтя' в лувийском образовано

¹² [Starke 1995, 119]. О других пидийских и памфилийской формах в связи с индоевропейскими названиями коня см.: [Ivanov 1999c, 187–188].

¹³ Ср. (сев.-анатол.?) собственное имя *Akuwa*, упоминающееся в нескольких староассирийских табличках из торговых колоний и возможно связанное с названием 'коня', часто использовавшимся в составе индоевропейских собственных имен: [Ivanov 1999c, 193–194, fn. 294 ff.]. Несдвоенное написание древнего глухого смычного встречается также в хет. *aku-* 'камень' : лув. иер. *asu-* [Hawkins 2000, 127, 155].

¹⁴ Исключение составляет изменение **g'h* > лув. *Ø/y=j*, связанное с общей лувийской тенденцией к устранению велярных, ср. др.-инд. *h* < **g'h*. Разрастание группы спирантов и аффрикат в южноанатолийском происходит также и благодаря изменению **-mz-* > лув. *-nz-*, развитию аффрикаты на стыке двух смычных и на стыке смычного и спиранта и т. п. С процессом перестройки старой системы спирантов могло быть связано и изменение фонемы в начале хет. *šankuwiš* 'ноготь' : лув. *tammuga* (см. ниже); хет. *šakuwa* 'глаза' : лув. *tawa*.

собирающее на *-a tammug-a* 'отстриженные части ногтей'¹⁵, по функции и по огласовке корня и суффикса сопоставимое с хет. *šankuwai* 'ногти' (собирает. ф. от основы одушевленного рода *šankuwiš*, мн. ч. *šankuwaiš*¹⁶, лат. *unguis*, др.-греч. ὄνυξ, ὄνυχος). Эта лувийская форма тождественна тох. В *mekwa* 'ногти' (ср. р., А *ma*ku, с [-]m- только в этих диалектах при *[-]n- во всех остальных), тогда как в балтийском и славянском та же исходная форма при переинтерпретации старых собирательных как существительных женского рода получила значение ед. ч. с семантическим изменением: лит. *nag-à* 'копыто', ст.-сл. нога 'нога', при этом во мн. ч. могла сохраняться связь значений и с 'руками': латыш. *nagas* 'обе руки, руки и ноги' (ср. лув. *iššarraššan-za-pa-ti-tta pataššan-za tammuga* 'обрезки ногтей <пальцев> рук <и> ног'¹⁷, тох. А *tsres ma*ku 'ногти <пальцев> руки'¹⁸). Переходом балтийского названия ноги в женский род объясняется появление приметы **-ē* в прус. *nag-e* 'нога'. При этой новой родовой дифференциации старое значение сохранено в тематической основе муж. р.: лит. *nāgas*, латыш. *nags* 'ноготь'. В прус. *nag-utis* 'ноготь', лит. *nāg-utė*, ст.-сл. ног-ътъ 'ноготь' < **nog-u-t-i-* обнаруживается позднее переосмысленный как часть суффикса¹⁹ элемент *-t*, который можно было бы объяснить метатезой на расстоянии, переместивший начальный элемент лув. *tammuga*²⁰ в конец основы (ср. отчасти сходное соотношение арм. *eḥugn* 'ноготь, коготь'²¹ и др.-исл. *nagl*, совр. англ.

¹⁵ О значении см.: [Melchert 1993; Melchert 1993a, 204; Starke 1985, 106].

¹⁶ О хеттской форме см.: [Melchert 2000c, 64], о функции собирательных и других форм в истории индоевропейского множественного числа с литературой см. также [Ivanov 1997]. Ср. о понимании этих форм в славянском как 'рода' или именного класса типа северокавказских: [Trubetzkoy 1975, 427–430].

¹⁷ [KUB XXXII 8 + 5 Rs. III 16'–17'; Starke 1985, 118–119]; ср. неточные опыты перевода: [Meriggi 1957b, 59; Laroche 1959, 56, № 17] (с неверным предположением ошибки писца, тогда как ошибка была у Лароша в понимании отношений между существительными и притяжательными формами).

¹⁸ [Sieg, Siegling 1921, 321a 2]. Совпадение целых словосочетаний в лувийском и тохарском отражает в данном случае архаическое совместное употребление двух основ, которое можно возвести к общиндоевропейскому.

¹⁹ См. о суффиксе: [Otrębski 1965, 265, § 441] (без прусской параллели).

²⁰ Трудность этого объяснения состоит, однако, в том, что, судя по соответствию в хет. *š-*, лув. *t-* в этом слове может представлять особую фонему, следы которой в балто-славянском (напр., в названии глаза) пока не обнаруживались, ср. [Гамкрелидзе, Иванов 1984, I, 121].

²¹ Поскольку в двух диалектах типа *satəm* — древнеармянском и лувийском — последовательность *-ug-* сходна с соответствующим др.-греч. (диалект *centum*) *-uχ-*, представляется возможным восстановить диалектную вариацію **-ugh/-gh^u-*;

nail). Значение этого элемента в балто-славянском было связано с выделением одного объекта из совокупности, обозначавшейся древней собирательной формой, позднее переосмысленной. Слова этой группы помогают выявить связь обновления названий частей тела с устранением древних собирательных и введением различия форм женского и мужского рода.

II. 4. К числу важных изоглосс, касающихся сходных процессов в морфологии имени, следует отнести изменение типа основы названия 'земли': лув. *tiyammi-* < **dheg'om-i-*; лув. иер. *takami-*²²: балт. **g'em-yā*/²³ лит. *žėmė*, латыш. *zeme*, прус. *setme*; прасл. **zem-i-/-y-ā/ē* > ст.-сл. *земѧ* / *земѧ*, *земь-нъ*, *земь-скъ*, рус. *земля* / *на-земь* < и.-е. **dh[e]g'hom* > хет. *tegan/tagn-/tgan*, тох. А *tkam* [*tkan*]²⁴, др.-греч. χθών (с метатезой в начальной группе согласных, образовавшейся после редукции корневого гласного). Первоначальное корневое атематическое имя с исходом на носовой сонант **-m/-n* в южноанатолийском и балто-славянском стало основой на *-i-*. В лувийском суффикс в *tiyam-i-* выделяется благодаря противопоставлению суффиксам *-ant-i-* в *tiyamm-ant-i-š* 'земля как магическая субстанция в ритуале'²⁵ и *-ašš-i-* в притяж. прилаг. *tiyamm-ašš-i-š* 'земной'. Форма лув. *tiyamm-i-* в мифологическом повествовании о пире всех богов [Ivanov 1998] соответст-

след лабиовелярного тогда можно видеть и в балто-сл. **-gu-?* Ср. также о словах этого корня: [Meiye 1951, 402 (§ 575); Lehmann 1986, 145–146, G 48; Van Winkens 1976, 277; Adams 1999, 467].

²² Ср. *ta-ka-mi-i* 'для земли' [Hawkins 2000, 467]. Возможно, что смычный согласный депалатализировался перед сонантом в основе **dhe/og'm-* > *tkam-* (ср. тох. А *tkam* = хет. *tegan* 'на землю'), как это предполагается для албанского по Хэмпу и для некоторых других промежуточных *satəm*-ных диалектов. О различных других объяснениях лув. иер. *takam-* см. [Melchert 1994, 254; Ivanov 1999a, 39].

²³ Древнее **-y-* в балтийском в большинстве форм было утрачено и восстанавливается на основании род. пад. мн. ч. (лит. *žemių*) [Endzelins 1948/1971, 88, 97; Stang 1976, 3, 101, 115, 180]. Поскольку изменение произошло в дописменной истории балтийского, этот тип основы можно отнести к раннему балто-славянскому периоду.

²⁴ В последнее время особо отмечается роль этого слова как архаизма, сохраняемого в тохарском и анатолийском. Но форма тох. В *ket* указывает на начало процесса, приведшего к тому виду основы, который известен из балто-славянского.

²⁵ Встречается один раз вместе с параллельным *tappaš-ant-iš* 'магический образ неба = эфира' в ритуале [KUB XXXV 39 II 14–15]. Смысл предложения, где с ним связывается медиопассивная форма ([Meriggi 1957, 23]; ср. о других частях текста [Meriggi 1957a, 58–59]), едва ли поддерживает истолкование лув. *-nt-i-* как эргатива [Melchert 1993, 208, 230], основанное на сопоставлении с хет. *nepiš-ant-*. Ср. о форме: [Meriggi 1980, 308, II, § 106].

вует хет. *Dagan-zipa* 'божество Земли, дух Земли'²⁶. Она встречается также в смешанном хетто-лувийском мифологическом и ритуальном тексте, в котором к этому божественному образу относится эпитет лув. *dakkui*, хет. *dankui* 'темный'²⁷. Присоединение суффикса *-i-* к этой основе было связано с символическим представлением Земли как божества.

Морф *-i-* в таких хеттских и лувийских основах часто сопоставляли с внешне его напоминающим показателем женского рода в остальных индоевропейских языках²⁸. Но они отличаются от языков анатолийских развитостью противопоставления мужского и женского родов как категории грамматической. В североанатолийском, как и в индоевропейском праязыке, где различались только средний род и одушевленный, не было этого родового противопоставления как грамматической категории внутри существительных одушевленных (даже в большей степени, чем, например, в современном английском языке, где это различие выражено в местоимениях, которые в анатолийском его не знают). В лувийском же, хотя и нельзя доказать, что эта категория уже возникла, тем не менее можно видеть зарождение ее предпосылок в явлениях, напоминающих зачатки согласования по роду: в сочетании

²⁶ [Laroche 1959, 97, 1 59]. Ср. также анализ формы [Kimball 1983, 437, fn. 20; Melchert 1993, 231; Melchert 1994, 236, 242, 252, 254, 259, 263], при котором предлагается (едва ли с достаточным семантическим основанием) возвести ее к локативу с нулевым окончанием.

²⁷ [KUB XXXV 145 Rs. III 8'; Starke 1985, 231]. См. об и.-е. этимологии (др.-исл. *dǫkkur*, нем. *dunkel*): [Gusmani 1968, 92]. О лув. иер. TERRA. DEUS. DOMINA, букв. 'Божественная Госпожа Земли', ср.: [Hawkins 2000, 184]. Выражение 'Темная (Черная) Земля' имеет и.-е. соответствия, напр., в латышских дайнах, где к латыш. *zeme* 'земля', родственному рассматриваемому лувийскому слову, относится эпитет *melna* 'черная', ср. сходную семантическую комбинацию ἄν μελαῖνα 'темная земля' у Сапфо [Snell 1981, 27, № 27, строка 2], где греческое прилагательное этимологически тождественно употребленному в дайнах в том же сочетании. Та же семантическая комбинация других корней используется в северокавказском хурритском *timerre ešeni* (= хет. *tankwai takni* в билингве [Neu 1996, 247] с обсуждением предшествующих работ, предлагавших истолкование этой формулы как индоевропейской или имеющей другие истоки), хаттск. *išta-razzil* 'черная (темная) земля', которое эквивалентно (при противоположном порядке элементов) современному адыгскому (северо-западно-кавказскому) *šcy f'yts'eri* 'земля-черная' [Иванов 1985, 37]. Земля рассматривалась как божественное существо, ср. хтонические божества — Богини Матери в Древней Анатолии, типологически сходную Мать-Сыру Землю в русском фольклоре с возможным объяснением прилагательного из иранск. *Sūra* в *arədvī Sūrā Anahitā*, и т. п. О средиземноморских традициях в целом ср., напр., [Braudel 1998, 136–137, 153].

²⁸ См. обзор данных: [Oettinger 1987; Melchert 2000b].

прилагательного лув. *dakkui*-²⁹ с существительным лув. *tiyami*-конечное *-i-* есть и в прилагательном, и в существительном, в отличие от родственного хеттского прилагательного *dankui*- 'темный' в сочетании с существительным *tekan* 'земля'. Суффикс *-i-* в лувийских именах существительных, обозначающих женщин (лув. иер. *tu-wa/i-tara/i-* 'дочь'³⁰ при другом типе основы в лик. *kbatr-a*), мог играть роль соответствующего деривационного элемента, сопоставимого по форме со ст.-сл. *-и* в *дъшт-и*, а по функции с лит. *-ē > ė* в **dukt-ē > лит. dukt-ė*, прус. *duckti* 'дочь' (при другом типе основы в лит. *dukr-à, pó-dukr-a* 'падчерица' [Endzelins 1946/1971, § 264; Endzelins 1951, § 62c; Stang 1966, 134]). В индоевропейском праязыке суффикс *-i < *iH-* был морфом с собирательным значением. Возможно, что в южноанатолийском уже начался переход к его переосмыслению как деривационного признака обозначений женских существ в таких производных, как лув. *nan-ašr-i (ya)* 'сестринский', представляющее собой образование от сложного слова³¹ с той же первоначальной структурой и с тем же вторым элементом, что и и.-е. **sw-esor* 'сестра < *женщина (**esor > лув. ašra/i-*) своего рода'. В лувийском, как в родственном др.-инд. *str-i-* 'женщина', переосмысление древнего собирательного идет по пути, сходному с судьбой **-ā < *-eH-*, тоже из собирательного суффикса превращающегося в показатель возникшего женского рода в близком ст.-сл. *сестр-а* при лит. *se-suō < *s(w)eser*.

II. 5. Лув. иер. *ma-tu-sà* 'вино' [Morpurgo-Davies, Hawkins 1987, 275, 280–283, 293; Melchert 1993a, 144; 1994, 231, 406 (указатель, s. v.); Иванов 2001b, 45] представляет собой форму «активизированного рода» от основы среднего рода 'вино', засвидетельствованной в лув. *maddu* 'вино', родственной прус. *meddo*, др.-инд. *mádhu*, др.-греч. μέθυ < **medhu-*. В лувийском элемент *-ša-* (иер. *-sa*) / *-za* (иногда трактуемый лингвистами как частица, но ведущий себя как окончание) служит для образования форм, выполняющих функцию одушевленного рода, но произведенных от основы среднего рода, в частности, при персонификации благоприятных или

²⁹ Остается, однако, неясным, выделялся ли этот суффикс в лувийском прилагательном, так как другие производные от этого корня в лувийском пока не найдены.

³⁰ [Starke 1987; Kluge, Seebold 1995, 826] (с новой литературой).

³¹ В этом сложении лув. **-asr-* (+ *-i-*) присоединено к производному от хет. *nega-* 'сестра', имеющему ностратическую этимологию (см. об индо-уральском [Cör 1979]).

отрицательных отвлеченных понятий³². Лув. иер. *matusa* встречается в нескольких надписях в перечислениях продуктов, которым предшествует сочетание числительного с обозначением единицы измерения, а также в конструкции с глаголом 'пить': *matusa ... BIBERE-ha* ('я пил... вино', надпись из Тилейла 2, 11. 2–3³³, ср. в позднем смешанном хетто-лувийском тексте семантически близкое лув. *šawatar-ša* 'рог' в сочетании с хеттским глаголом 'пить' [KUB XXV 37 + III 18; Hout 1984, 70]). С формой лув. иер. *matu-sa*, переводящей средний род (*matu* = лув. *maddu*) в несредний, можно сравнить по функции именительный падеж ед. ч. муж. р. на **-u-s* **medh-u-s*, отраженный в восточнобалтийском — лит. *medūs*, латыш. *medus* (при среднем роде в прус. *meddo* < **medu-*). Изменение могло предшествовать развитию двухродовой системы существительных (при отмирании среднего рода, сохраняющегося только в прилагательных в литовском) в восточнобалтийском: такую же форму, как представленные в литовском и латышском, можно реконструировать и для дописьменного периода истории нескольких других индоевропейских диалектов, где это название 'вина, сладкого опьяняющего напитка, меда' рано перешло в мужской род, как в праславянском [Мейе 1951, 279 (§ 380)] (ст.-сл. *медъ*), германском (др.-в.-нем. *metu*, др.-англ. *me(o)du*, др.-исл. *mjóðr*) и тохарском (**medhu-* > *myāt* > В *mit*, для предыстории которого предлагалось восстановить форму мужского рода на **-u-s* [Windekens 1976, 298]). В таком диалекте, как древнеиндийский, сопоставимая форма мужского рода *madhu-s* есть у родственного по корню прилагательного (со значением 'сладкий'), которое изменяется (и согласуется с определяемым им существительным) по трем родам, ср. возможное аналогичное соотношение лув. [^{GIS}*da*]*ru-ša* 'дерево' (активиз. род)³⁴ и др.-инд. *su-dru-s* 'крепкий (о хорошем дереве)', лит. *sūdrūs* 'густой, пышный (о деревьях, растительности)'³⁵. Как и вся система изменения прилагательных по трем родам, формы мужского рода от этих основ явились результатом после-

³² [Ваюн 1978; Carruba 1982, 1992; Hout 1984; Morpurgo-Davies, Hawkins 1987]. Функция выражения (активизированного) рода явно видна в случаях согласования прилагательного с существительным: *aduwal-za uttar-za* 'злословие'.

³³ [Morpurgo-Davies, Hawkins 1987, 280–281, fig. 2] (надпись с иероглифом, изображающим пьющего мужчину).

³⁴ [KBo XXIX 38 Vo 16]; восстановление и интерпретация формы по [Melchert 1993a, 218]; фрагмент лувийского письма, где речь идет об отношениях с каскайскими племенами: [Starke 1985, 368–370].

³⁵ [Fraenkel 1937, 447]; ст.-сл. *сѣдравъ* при его возведении к **su-dorw-o-s* представляет собой видоизменение того же сложного слова.

дующего развития. У существительных можно предположить соответствие между подобными диалектными (северо-западно-индоевропейскими и тохарскими) вторичными образованиями мужского рода и южноанатолийскими формами активизированного среднего рода. Одним из возможных объяснений последних может быть предложенное О. Каррубой сравнение их приметы **-so* > *s(/š/z)a* с древним морфом **-so*, выступающим в указательном местоимении **-so* в других индоевропейских диалектах³⁶ (кроме анатолийских). Этот же морф по Стертеванту отразился в древнехеттском начальном слове *ša-/šu-/š-*, вводящем предложение. По той гипотезе о происхождении индоевропейского эргатива, которую Уленбек, Ван Вейк и Шухардт выдвинули 100 лет назад, этот падеж, позднее функционировавший как именительный (и родительный в тематическом типе) пад. ед. ч. од. р., возник из того же элемента **-so* > **s*.³⁷ Южноанатолийское окончание могло бы быть отдаленно исторически связано с реконструированным и.-е. эргативом на **-so* > *-s* в случае, если он возводится к постпозиции местоимения **so*. Но в раннеиндоевропейском («индо-хеттском») и происходящих из него анатолийских диалектах развитие **-so* > *-s* и переинтерпретация этого окончания как именительного пад. ед. ч.

³⁶ [Carruba 1982, 12], см. [там же, 11] о сравнении с им. пад. на **-s*. См. замечания [Hout 1984] против истолкования *ša* = [*s*] с предположением чисто графического написания гласного у Каррубы.

³⁷ См. к истории вопроса: [Уленбек 1950a, 81; Уленбек 1950b, 101; Шухардт 1950, 105; Иванов 1988, 5–7; Гамкрелидзе, Иванов 1984, 267–319; Кацнельсон 1986; Десницкая 1984; Климов 1973]; ср. [Шилдэ 1988, 239–240] (о **so-*). О другом подходе к синтаксической реконструкции индоевропейского эргатива и агентивного родительного падежа (с возможным окончанием **-s*), в частности, на материале балтийских языков, см. серию работ Шмалштига: [Schmalstieg 1988; Schmalstieg 2000, 67–68]; ср. [Амбразас 1990, 210–214] (с библиографией). Поскольку одной из отправных точек для реконструкции индоевропейского эргатива служило сходство **-o-m* как показателя им.-вин. п. ед. ч. ср. р. в тематическом типе основ и как вин. п. ед. ч. несп. (м.) р., можно наметить отчасти похожий параллелизм **-s(o)* как морфа, присоединяющегося в южноанатолийском к им.-вин. п. ед. ч. ср. р. (нетематических основ), и как и.-е. эргатива-им./род. п. несп. р. Сопоставление лувийской формы с хурритским окончанием эргатива на **-s* также возможно, но это последнее на более глубоких хронологических уровнях сравнимо и с индоевропейским (как думали еще Грозный и Педерсен), и с восточноностратическим евразийским (корейским, эскалеутским [Greenberg 2000, 167, пункт 37]; там же о нивхском), и с аналогичными формами языков северокавказской-сино-тибетской макросемьи [тиб.-кит. **-s*, енис. **(p/V)-s*, противопоставленное лишительному пад. на **(p/V)-n*]; поэтому речь может идти об очень древнем явлении, если не о случайном совпадении. Судя по индоевропейскому, окончание должно иметь синтаксические истоки, что согласуется и с агглютинативной структурой енисейского, напоминающей по типу формы мн. ч. на и.-е. **-bhi-s*.

од. р. уже произошла, поэтому надо предположить, что, как и в древнехеттском начальном слове *ša-* и в диалектных индоевропейских формах род. п. ед. ч. на **-so-*, речь идет о форме, параллельно сохранившейся в другой специализированной синтаксической функции. Эта последняя в лувийском оказывается сходной с типологически параллельным функциональным развитием родственного окончания именительного падежа на *-s* как окончания мужского рода в диалектах типа древнеиндийского и балтийского.

Поэтому представляется возможным сравнить такую форму «активизированного рода» лув. иер. *a-ta_{4/5}-ma-za* 'имя' с прус. *emmens/emnes*, форма мужского рода, образованная от основы среднего рода [Stang 1966, 220, 225; Топоров 1979, 28–30]; лик. *adāma*, др.-хет. *laman* 'имя' (с диссимиляцией), др. инд. *nāman-*, лат. *nōmen* (основы среднего рода на **-men*)³⁸. Если сходная и по функции, и по фонетическому облику западнобалтийская форма является результатом не только типологически сопоставимого параллельного развития, а отражает и диалектное сходство³⁹, то за этой изоглоссой может стоять один из эпизодов развития древней родовой системы. В диалектах, продолжавших общеиндоевропейскую двучленную родовую классификацию, при необходимости использовать имя среднего рода в функции одушевленного рода от него могла образовываться соответствующая форма. Такое развитие можно было бы видеть и в лид. им. пад. од. р. *etam-š* 'назначение (?)', противопоставленном вин. п. общ. р. *etamv*, если правильно сравнение этого слова с названием 'имени'⁴⁰ в других индоевропейских языках. Поскольку в лидийском в других существительных достаточно регулярно проводится противопоставление им. п. ед. ч. од. р. на *-š* и им.-вин. п. ед. ч. ср. р. на *-t/-d*, с этой точки зрения можно было бы предложить функциональное истолкование **-t-* в гетероклитической парадигме др.-греч. гомер. ὄνομα 'имя', род. пад. ὀνόμ-ατος, мн. ч. ὀνόμ-ατ-α⁴¹: этот (суб)морф

мог бы сигнализировать средний род в отличие от формы с «активизирующим» окончанием **-s(o)*, представленным в западнобалтийском, южноанатолийском и возможно лидийском.

«Активизацию» существительного, принадлежавшего к среднему роду в праязыке, можно видеть и в латыш. *asiņš* 'кровь', хотя именительный падеж ед. ч. этого слова выглядит как результат позднейшего перехода в тип имен од. рода на **-i-* (ср. аналогичное латыш. *akmeņš* 'камень', ст.-сл. камъ, камене⁴²: лит. *akmuō*). Родит. пад. ед. ч. латыш. *asiņš* образован по старому типу атематических форм [Endzelīns 1948, § 259] от основы косвенных падежей на *-n-* древнего гетероклитического имени среднего рода, представленного в хет. *ešha-r*, род. п. ед. ч., *ešha-naš* 'кровь', пал. *ešh-ur*, лув. *ašha-r* 'кровь', собират. *ašha*⁴³, *ašha-n-uwant-* 'окровавленный'; др.-инд. *ásṣh-k/j*, род. п. *as-n-āḥ* 'кровь' (с полярно противоположной акцентуацией этих двух падежных форм, находящей соответствие в формах хеттской подвижной парадигмы с удвоенным и ординарным написанием гласных). Активизация этого существительного в лувийском осуществляется посредством присоединения морфа *-ša*: *ašhar-ša* 'кровью', формально сходное с тох. В перлативом *yasār-sa*. Происхождение тохарского перлатива остается проблематичным, но возможность сопоставления с лувийским морфом (как и с более древним указательным местоимением, отраженным в тохарском⁴⁴, и дальше с индоевропейским окончанием эргатива, развившимся в именительный и родительный падежи) полностью не исключена, хотя прямое отождествление едва ли возможно из-за особенностей развития конца слова в тохарском.

Основа на *-n-* гетероклитического существительного используется в западнобалтийском ритуальном обращении к Богу Огня в звательной форме производного уменьшительного *panicke*⁴⁵, образованной от слова ср. р.: прус. *panno* < **pani* (< **paun* < **paHun-*?),

⁴² [Мейе 1951, 339, 341; Endzelīns 1948, § 258; Endzelīns 1982, I. 84, § 135], ср. там же о прус. *kermen-s* 'тело' (древний ср. р.).

⁴³ [Starke 1990, 555–557; Melchert 1993a, 35–36]. В собирательной форме можно предположить позиционно обусловленное (просодическими факторами, ср. выше) исчезновение конечного *-r*. Об акцентуации ср.: [Иванов 1982; Ivanov 1997, 158].

⁴⁴ Ср. к типологии также архаические тохарские формы тох. А твор. п. на *-yo* из и.-е. относительного местоимения **yo-*, которое дает и тох. А союз 'и'. Ср. этот же элемент в окончании диалектного вост.-и.-е. — род. п. **-os-yo-*.

⁴⁵ Ср. также germ. **-k-* в др.-в.-нем. *funcho*, м. р. < **fun-k-* 'искра, огонь' [Kluge, Seebold 1995, 291], позволяющее допустить сравнение с гетероклитическим типом др.-инд. *asṣh-k*. Истолкование этого морфа как уменьшительного в ятвяжском могло бы быть поздним явлением, связанным с потерей древней парадигмы слова.

³⁸ О еще более глубокой реконструкции ср.: [Иванов 1998, 611; Иванов 2001a, 40].

³⁹ Статью, где высказывалась эта гипотеза [Иванов 1983], упрекали в филологической бездоказательности [Starke 1990]. Однако речь идет о реконструкции общего грамматического развития, что нельзя ни доказать, ни опровергнуть чисто филологическими средствами, нужны аргументы из сферы сравнительного языкознания.

⁴⁰ [Шеворошкин 1967, 50; Meriggi 1980, 276; Gusmani 1986, 132; Melchert 1994, 67, 83–86, 339, 348, 561, 362, 365, 364, 377]. О парадигме см.: [Хейбек 1980, 301]. В связи с проблемой лув. *-ša* лидийскую форму рассматривает [Carruba 1982, 13].

⁴¹ [Шантрэн 1953, 66, 200] (с прим. Я. М. Боровского).

ср. прус. сложное слово *panu-stackan* 'стальное огниво' (букв. 'огне-вое железо, Feueereisen', ср. Feuerstein 'кремень') и древнее финское заимствование из балтийского *panu*. Слово, как и гот. *fon*, соответствует основе косвенных падежей на *-n-* древнего гетероклитического имени среднего рода, представленного в хет. *paḥhur* 'огонь', тох. А *por* < **paur* < **paHur* > др.-греч. πῦρ, лув. *paḥur* 'огонь', хет. собират. *paḥḫiwar*, тох. В *p(u)wār*, перлатив на *-sa puwar-sa*⁴⁶, *pwār-sa* (ср. А *por-yo* 'огнем', твор. п.). От основы косвенных падежей (хет. род. п. *paḥḫu-en-aš*) в хеттском образуется «квази-эргатив» на **-nt-i-*, возможно под влиянием соседних языков, имеющих эргативную конструкцию: хурритск. эргатив *ta-a-re-eš* 'огонь' в билингве переводится *pa-aḫ-ḫu-e-na-an-za*⁴⁷. В восточнобалтийском, утратившем средний род существительных, основа древнего названия огня среднего рода не засвидетельствована, используется только слово мужского рода, образованное от другого корня: лит. *ugnīs*, латыш. *uguns*, родственное ст.-сл. огонь, лат. *ignis*, др.-инд. *Agni-* 'Бог Огня Агни', месопотамск. арийск. *Akni-* (имя опасного бога в предсказаниях). Гипотеза Мейе, по которой это индоевропейское активное название огня противопоставляется пассивному имени среднего рода на *-r*, может быть уточнена в свете данных таких древних языков, где, как в прусском и хеттском, это пассивное слово становится основным обозначением огня, в том числе и обожествляемого. При унаследованной основе среднего рода используются от нее образованные вторичные основы одушевленного (а впоследствии — мужского) рода. Кажется возможным, что такие способы их образования, как южноанатолийский падеж на *-sa/-za*, были не только типологически параллельны позднейшим формам мужского рода, но и могли быть связаны исторически с позднейшим формированием противопоставления трех родов, при котором совпадают некоторые формы мужского и среднего родов.

II. 6. Балтийские языки примыкают к той зоне индоевропейских диалектов, где, как в славянском, тохарском⁴⁸, древнеармянском,

⁴⁶ См. огнепоклонническую формулу «да растет он благодаря огню (*puwarsa*)» в письме Q 492 (MQ) a1 по гипотезе Краузе [1959, 43 и 153 о возражениях Кувре-ра; Krause 1948, 49; Krause 1952, 1, 31]. Ср. тип *reki-sa* 'речью' ([Pinaut 1987, 154]; *reki* 'речь' = ст.-сл. рѣчь).

⁴⁷ [Neu 1996, 104–105, fn. 18]. О происхождении хеттской формы ср. [Melchert 2000c].

⁴⁸ [Бенвенист 1959, 98–99] (учтены лувийские данные вслед за Форрером); [Краузе 1959, 59–60, 77].

южноанатолийском и лидийском, отношение притяжательности/принадлежности выражалось преимущественно формами притяжательных прилагательных. Для старославянского Трубецкой предложил описание, при котором такая форма включается в парадигму существительного наряду с падежными формами [Трубецкой 1987] (подобно тому, как причастие включается в парадигму глагола). Степень употребительности этих прилагательных в их соотношении с родительным падежом варьирует по разным диалектам и эпохам: в лувийском языке они полностью заменяют родительный падеж, который встречается в лувийском иероглифическом (под возможным культурным влиянием клинописной хеттской традиции⁴⁹). Суффикс **-sk-*, образующий такие формы в лувийском (на *-šši-* < **-sk-*) и тохарском, имеет соответствие в балтийских прилагательных типа прус. *tawiskan* 'väterliche' (ст.-сл. -скъ).

III. 7. Из грамматических суффиксов имени особенно примечательно диалектное индо-иранское и балто-славянское окончание и.-е. местн. п. мн. ч. на **-s-u* (др.-инд. *-su*, авест. *-su/-hu/-šu*, балт.-сл. **-su*), которому (возможно в другой грамматической функции) соответствует лув. иер. *tara/i-su* 'трижды', мил. (лик. В) *trisu* (ср. др.-инд. *tri-ṣu* = лит. диал. *trisù* = ст.-сл. трѣхъ), мил. *tbisu*, лик. *kbiḫu* 'дважды'⁵⁰.

III. 8. Для реконструкции древних соотношений в системе имени и местоимений существенное значение имеет гипотеза, по которой выделяемый в окончаниях косвенных падежей именной и местоименной парадигмы субморф **-m-* в балто-славяно-германской подгруппе сев.-зап. и.-е. диалектов соответствует такому же морфу в местоименных энлитиках двух групп анатолийских языков и тохарского **me/o-* в дат. п. мн. ч. хет. *-š-maš* 'им', лув. *-mta-š*, тох. В *-me*, тох. А *-m*⁵¹. Если эта гипотеза верна, южно- и

⁴⁹ [Мительберг 1980; Melchert 2000b; Hajnal 2000a]. Князья северносирийских и юго-малоазийских княжеств, откуда происходит большинство иероглифических надписей, стремились выглядеть наследниками традиции Хеттской империи, что сказалось и на форме, стиле и языке их надписей.

⁵⁰ См. об этих формах и различных предложенных для них объяснениях: [Иванов 1996, 714–715; Blažek 1999, 165]. Ср. об истории соответствующих древнехеттских форм: [Neu 1979, 193–196], в хеттском нет явных следов локатива на **-s-i/-u-*.

⁵¹ См. глубокий анализ диалектных и.-е. данных: [Čop 1979, 11–14; ср. Sommer 1947, 50; Greenberg 2000, 139–140, 143–144]. Ввиду наличия соответствий гот. *imta* в оскско-умбском и санскрите нельзя отвергать возможность более

северноанатолийский, тохарский и часть сев.-зап.-индоевропейского, в которую входил балто-славянский, образовывали диалектное единство ко времени (в целом относительно позднему, судя прежде всего по анатолийским фактам, хотя часть этих форм имеет и ностратические параллели) становления *местоименной и именной парадигм множественного числа*⁵².

III. 9. К числу ранее выявленных [Иванов 1957, 25; Иванов 1965, 224–225; Иванов 1981, 13; Benveniste 1962, 32–33] черт *глагольного словообразования*, общих для северно- и южноанатолийского и балто-славянского, относится употребление в локальном значении (движение от говорящего — движение к говорящему) соотносительных наречий-превербов **pe/o-* (> прус. *pa-*, *po-*; лит. *pa-* 'от, прочь') и **ai* (прус. *ai-*), еще в дописьменный период срастающихся с такими глаголами, как **(e)i-* 'идти' (лув. *i-*): лув. *awi-* 'приходить', хет. *iwa-* (соотносится с противоположным по значению, возможно, представляющим собой ностратический архаизм [Иллич-Свитыч 1971, 266], глаголом хет. *pai-* < **pe/o-* + *e/oi-* 'идти'; ср. вероятное лув. иер. *pa-* с тем же значением [Hawkins 2000, 114, 185, 548, 628]); **ai-* (> тох. В *ai-* 'дать', тох. А *e-*): лув. *pija-*, диал. истан. *pai-*, лув. иер. *pi-ya-*, лик. *pije-*; хет. *pai* 'дать', пал. *pi-ša-*, лид. *bi-d*; в произведенных от этого корня редулицированных основах лув. *pipi-šša-*, лик. *pibi(je)* в удвоении участвует начальный согласный приставки, что указывает на раннее время ее объединения с корнем.

III. 10. Южноанатолийский (как и тохарский) благодаря палатализации и ассимиляции изменил внешний облик *каузативов-итеративов* на **-sk'-* > лув. *-šš-/-zz-*, иер. лув. *-z-*: хет. *-šk-*; в связи с этим в лувийском частично могли совпасть еще различавшиеся в хеттском синонимичные (и возможно связанные друг с другом по происхождению) суффиксы **-sk'-* и **-s-* (употребление последнего в хеттском было ограничено лексически). В некоторых архаичных глаголах с корнем, в лувийском кончавшимся на гласный,

широкого распространения таких форм на **-m-* (в ед. ч.) или их частичного сохранения, если усматривать в них вслед за Чопом и Гринбергом ностратический архаизм.

⁵² К явлениям, общим для всех анатолийских языков и балтийских (особенно старолитовского), относится и одинаковая система энклитических личных местоимений, но в ней можно видеть параллельное сохранение архаизма (см. подробно: [Иванов 1965, Ivanov 1999b]), поэтому для выявления диалектных отношений это совпадение не столь важно.

суффиксы **-s-* и **-sk'-* выступают в сочетании с близкой им по видовому значению редуликацией (лув. *pipi-šša-* 'часто и много давать', итератив к *piya-*, см. выше); в хеттском редулицированные формы были вытеснены синонимичными суффиксальными на *-šk-* на протяжении письменной истории языка. Суффикс **-s-* может быть отражен в части южноанатолийских форм, например, от корня **ed-* 'есть', если они родственны соответствующим балто-славянским, а не объясняются чисто фонетическими изменениями на стыке морфов, начинавшихся и кончавшихся дентальными смычными [Иванов 1981, 26–27; Starke 1990, 250; Melchert 1993a, 39]; основы на **-sk'-* от этого корня в северноанатолийском и восточнобалтийском совпадают⁵³, как и производные от общего для них корня **tor-* 'говорить, издавать звуки'⁵⁴. Следы глагольных основ с суффиксом **-s-* и последующей грамматикализации этого суффикса, из словообразовательного превращающегося в словоизменятельный, можно видеть в балтийских и славянских сигматических модальных и видо-временных формах (будущего времени, прусского тематического оптатива и славянского аориста)⁵⁵. В балтийском архаический глагол, еще сохранявший древний тип в ст.-лит. *jiešku* 'ищу' [«Universitas»: Stang 1966, 324, 336; Schmalstieg 2000, 123, 319; Мейе 1951, 172 (§ 218), 197 (§ 259)], восходит, как и родственные славянские формы и др.-в.-нем. *eiscōn*, к настоящему времени на **-sk'-*, отраженному в др.-инд. *icchāti*. Согласно гипотезе Розенкранца, группа «понтйских» диалектов, в которую входили анатолийский, тохарский и армянский, характеризовалась двойной глагольной системой, в которой с основным глаголом соотносился итератив-дуратив на **-sk-* (лув. *-šš-*, арм. *-ç-*); Розенкранц связывал с подобной системой и славянские видовые противопоставления, думая найти в имперфекте смешение форм на **-sk-* и на **-s-* [Rosenkranz 1971; Rosenkranz 1978, 133–137 (§ 12.6.2–12.7)]. Пережиточный славянский глагол на **-s-* ст.-сл. *пастн*, *пасж*, родственный хет. *paḥš-*, где суффикс уже не выделялся, и другие подобные архаизмы в славянском, балтийском и других диалектах позволяют реконструировать значительную роль этого формообразовательного элемента

⁵³ [Иванов 1957; Иванов 1965, 161–163; Иванов 1981, 201–202], см. об этих глагольных классах в балто-славянском, анатолийском и других диалектах [Иванов 1981, 201–202, passim].

⁵⁴ [Иванов 1981, 209–210]. Ср. о корне [Puhvel 1982, 183–184].

⁵⁵ О происхождении балтийских и славянских сигматических форм см. [Schmalstieg 2000, 22–28, 257–276] (с изложением разных точек зрения). Ср. [Drinka 1995].

в раннеиндоевропейском («индо-хеттском»), в большей мере сохраненную в южноанатолийском, для которого, как и для прабалто-славянского и пратохарского, восстанавливаются оба класса форм (на **-sk-* и на **-s-*), рано образовавших единую парадигму с основным глаголом.

III. 11. К общим чертам той же группы «понтйских» диалектов Розенкранц относил также использование *отглагольных имен* на **-l-* [Rosenkranz 1971; Rosenkranz 1978, 134–135 (§ 12. 6. 3); Иванов 1981a; Brock 1962; Krahe 1947]. О далеко идущем сходстве анатолийских и балто-славянских форм, образующихся при вовлечении этих имен в парадигму глагола, говорит возможная интерпретация лид. *e-l* < **es-l* как 3 л. ед./мн. ч. прош. вр. 'он/она/оно/был/-а/-о/-и', при которой форма в целом близка к ст.-лит. *es-le* 'пусть будет' (грамматика Клейна), *es-liui* (у Бреткунаса), тох. В герунд. I, II *n-esa-lle*, А *n-asä-l* и по окончанию сравнима с прус. *bou-lai* 'были бы', ст.-сл. *быль*. Сопоставление этих форм, остающихся дискуссионными [см.: Топоров 1984, 418–436; Wagner 1985, 94–96; Ivanov 1999d, 236–239; Schmalstieg 2000, 252–257], могло бы привести к выводу, что хотя бы в части диалектов грамматикализацию суффикса можно отнести ко времени, надолго предшествовавшему их письменной истории.

III. 12. Как уже отмечалось [Иванов 1957; Benveniste 1959; Benveniste 1962, 27–32; Stang 1966, 446; Ambrazas 1979, 44; Амбразас 1990, 58–59; Schmalstieg 2000, 366], уникальной (восточно-)балто-славяно-лувийской изоглоссой, к которой может быть добавлена параллель в албанском (гегском диалекте) [Hamp 1973; Schmalstieg 1988, 21–22; Ogel 2000, 215], является образование *медиопассивного причастия* с суффиксом **-to-* в отличие от формы на **-m(e)no-*, характеризующей восточноиндоевропейский (индо-иранский, греческий и фригийский), тохарский и вероятно западнобалтийский (хотя единственная прусская форма остается не до конца ясной⁵⁶). По предположению, обоснованному в специальной работе Бенвениста [Benveniste 1959; Benveniste 1962, 27–32], речь идет о новообразовании этих языков, тогда как в других диалектах этим причастиям соответствуют отглагольные прилагательные. При этом последние могут быть реконструированы для праязыка, как производное от корня **leuk-* 'светить' в контексте, где речь идет о

⁵⁶ См. критический разбор: [Амбразас 1990, 59–62] (автор приходит к отрицанию этой гипотезы).

сиянии небесных тел: тох. В *lyek-eto* 'сияющий', др.-инд. *ruk-ma-* ('золотое украшение' неба — о Солнце в «Ригведе», VII, 63,4) при редуцированном (и уже поэтому явно архаичном, так как глагольная редупликация этого типа в хеттском отмирала) хет. *lalukk-ima-* 'сияющий, светоносный; лучезарность' (о Солнце в гимне Богу Солнца) и при параллельной западно-и.-е. основе на **-men-* в гот. *lauh-muni*, лат. *lū-men* < **l(e)uk-s-men*. Диалектные связи лувийского суффикса медиопассивного причастия особенно интересны потому, что в лувийском сохранялся «индо-хеттский» или раннеиндоевропейский медиопассив, в балто-славянском утраченный. Балтийско-славянская инновация должна восходить ко времени до этой утраты, к которому относятся вероятные ареальные связи с албанским и южноанатолийским.

III. 13. Для исследования истории и.-е. глагола в обоих сопоставляемых диалектах исключительное значение может представить наличие форм, образованных от **bhuH-*, в лувийском. Лув. *puwa* 'раньше, прежде'⁵⁷ выступает как лексическое (наречное) обозначение прошедшего времени в таких формулах, как: *pa-aš/ u-na-at-ti-iš pu-ú-wa* [*ku-w*]*a-ti a-aš-ta na-nu-un-ḫa-aš a-pa-ti a-aš-du/ a-a-ru* 'и какой она/женщина (во время чьих родовых мук должен быть совершен этот обряд) была (*āšt[a]*, 3 л. ед. ч. пр. вр. от *aš* < **es-*) раньше (*pu-ú-wa*), такой же (в том же духе) пусть она будет / пусть она будет делать (все) теперь'⁵⁸. В сходной функции выражение *pu-wa/i-ti* употреблено в иероглифической надписи последнего периода существования Хеттской Империи в комплексе священного пруда в Хаттусасе [Hawkins 1995, 41–42, 125, 134] — значение текста: 'прежде (*puwati*) деда и бабки (= предки) не... (делали) ...никому'⁵⁹. От той же основы посредством суффикса *-t(-)il-* образовано имя существительное *puwa-til*. Оно встречается с по-

⁵⁷ [Friedrich 1955, 45; Friedrich 1957, 1 Erg. H., 39; Laroche 1959, 83; Melchert 1993b, 182] (предположение об основе на *-t* не обязательно).

⁵⁸ [KUB XXXV 102 + 103 Rs. III 6–7 / KBo VIII 130 Rs. III 4'–5'; LTU, 94–95; Starke 1985, 222, 224]. Структура текста была выявлена уже: [Ottén 1953, 55–56, 97]. См. о сходном употреблении хет. *karu* 'прежде' в хеттских обрядах деторождения: [Beckman 1983].

⁵⁹ [Hawkins 1995, 41]. Хотя остается неизвестным значение и чтение иероглифического знака (№ 507), посредством которого логотифическим способом в надписи изображен глагол, ее общий смысл ясен. Согласно анализу Хокинза, форма может содержать именной суффикс *-t-* (и в этом случае она сопоставима с разбираемыми ниже лувийскими формами), если конечное *-ti* не является возвратным местоимением 2-го/3-го лица.

казателем «активизированного» рода *-za* (см. выше) в качестве обозначения 'прошлого'⁶⁰, противопоставленного *na-nun-tarr-i* 'настоящее' в последовательности лув. *puwa-til-za na-nun-tarri-ša* = хет. *karu-iliy-att-a hi-nun-tarriy-al* 'прошлое и настоящее'⁶¹. Лув. *puwa-til* 'прошлое' также противопоставляется *pariyan-al* 'будущее'⁶² и используется в обрядовом перечислении таких бинарных оппозиций, как 'живые' и 'мертвые': [*ma-a-an p*] *u-wa-ti-il pa-ri-ya-na-a-al ku-i-ḫa* [KUB XXXV 43 II 4; LTU, S. 42; Starke 1985, 143] 'если что-либо в прошлом и будущем' и [*la-la-(i)-du-ut-ta ta-pa-a-ru ta-ta-ri-ya-am-ma-an*] [*hi-i-ru-ú-(u)n e-ir-ḫu-u-wa-al-li-ya-an pa-ri-it-tar-wa-al-li-ya-an*] [*(u-la-an-ta-al)*] *i-ya-an ḫu-i-it-wa-li-ya-an pu-u-wa-ti-i-il* [*pa-ri-y*] *a-na-al-la*⁶³ [*lu-la-ah-hi-ya-an*]⁶⁴ [*ḫa-ap-pi-ri-ya-an*] [*ku-wa-ar-š*] *a-a < š-ša tu-ú-li-ya-aš-ša*⁶⁵ '(она) уберет проклятье⁶⁴ (и) клятву по отношению к (взрослому народу?⁶⁵ и младенцам?⁶⁶)

⁶⁰ [Laroche 1959, 74, 83, 153–154; Friedrich 1961, 2 Erg. H., 42; Melchert 1993b, 182; Rieken 1999, 476–477] (о трудности возведения суффикса *-til-* в лув. *puwa-til-* к **-tel-*).

⁶¹ Вторая форма производит впечатление принадлежавшей хетто-лувийскому койне писца. Об этой форме как испытавшей влияние лувийского: [Starke 1990, 370; Puhvel 1997, IV, 184; Rieken 1999, 44, 48–449, fn. 2215]. В более древних хеттских текстах (законах и ритуалах) противопоставляется *karu* 'прежде' и *hinun* 'теперь': [KBo XVII 1 + KBo XXV 3 Rs. IV 12–13 = KBo XVII 3 + KBo XX 15 + KUB XLIII 32 + 39 Rs. IV 8–9; Neu 1980, 10 (№ 3); 15 (№ 4); Neu 1983, 94].

⁶² [Laroche 1959, 78; Starke 1990, 455, fn. 1645] (возможные неероглифические лувийские и миллийские соответствия в словах с той же основой и тем же суффиксом), [Melchert 1993b, 169; CHD, vol. P, 151–153], ср. также: [Poetto 2000, 110]. Как показывает форма *pariyam-ša*, первоначально это было слово ср. р., но оно могло использоваться как грамматическое слово, в частности, как наречие ('по ту сторону').

⁶³ [KUB XXXV 43 Rs. III 28–31, LTU, 45; Starke 1985, 147]. Параллельный фрагмент: [KUB XXXV 20 Vs. 12, см. Otten 1953, 104; LTU, 27].

⁶⁴ *taparu-* обозначает или 'Verwünschung' [Kammenhuber 1986, 104, fn. 12; Hutter 1988, 85, fn. 80] или что-либо плохое, хотя гипотеза Мериджи о связи слова с *tappa-* [Meriggi 1957, 57; Laroche 1959, 91, 147] едва ли решает вопрос; см. о контекстах: [Starke 1990, 448].

⁶⁵ Слово *e/ir(h)uw-alli-/ašši-*, встречающееся вместе с названием 'собрания' *mayāšši* ([KUB XXXII 9 + KUB XXXV 21 + KUB XXXII 11 Rs. 24, KUB XXXV 50, 6; LTU, 34, 50; Starke 1985, 90; 175]; ср. *erwa-anzi* в том же сочетании: [KUB 28 Vs. I 6; LTU, 30, Starke 1985, 96; 1990, 200, Anm. 661; Otten 1953, 104]), кажется возможным истолковать на основе сближения с кар. *rual*, соотносимым с греч. δῆμος 'народ' в билингве [Hajnal 1997, 150–151].

⁶⁶ Слово *par-i-taru-alliya-* толкуется [Hajnal 2001b] как 'принадлежащий животному' (от */pari+* *taru/* 'животное' < *с силой рвущийся вперед' [Hajnal 2000a, 167, Anm. 150–151; Melchert 1993a, 155], значение предположено [Laroche 1958, 183; Laroche 1959, 79] на основе соотнесения с хет. *para taru-* 'лежащий на животе, повер-

живым и мертвым, прошедшему и будущему⁶⁷, пришедшим с гор или из пустыни, к военным и членам (гражданского) собрания', ср. параллельный текст, повторяющий сходные пары оппозиций ('прошлое и будущее' в 3–1 строке, 'живые и мертвые' в 5-й, тогда как для серединной 4-й можно дать гипотетический перевод 'стар? и млад?'):

(3) *pu-wa-ti-il-za* [*n*] *a-nu-un-tar-ri-š[a]*

(4) *ir-ḫu-u-w-aš-ša pa-ri-it-tar-u-wa-a-aš-š[a]*

(4) *u-la-an-ta-al-li-ya-an ḫu-it-w[a-li-ya-an]*⁶⁸

Лув. *pu-u-wa-*, *pu-ú-wa* и *pu-wa* в цитированных текстах⁶⁹ делает вероятным произношение [púwa], ср. отчасти сходное по написанию лув. *na-a-ú-wa-* 'новый' (< и.-е. **néwo-*) с вероятным ударением на первом слоге. Эта лувийская основа *púwa-* со значением 'прежде, прошлое' восходит к и.-е. **bhuH-*, корню супплетивного глагола 'быть', от которого в балто-славянском, германском, кельто-италийском и индо-иранском образуются формы ненастоящего времени, в частности, прошедшего времени и/или перфекта, связанных с ним модальных категорий и будущего времени, инфинитива и некоторых других неличных форм. В некоторых из них, как и в лувийском, от этого корня образуется и название 'прошлого': рус. *былое*, др.-инд. *bhū-ta-* 'прошедшее время' (как метаязыковой термин в грамматике Панини [Deshpande 1981]). С основой лув. *puwa* можно сравнить архаическую передуплицированную основу **bhuH-o-*⁷⁰, отраженную в ведийском интюнктиве

нугый ничком (?) [Weitenberg 1884, 141–142; Beckman 1990, 38, 46], лат. *proteruius* < и.-е. **p(e/o)r(-o-/i) + *t(e/o)r(H)-(e/o)u-*. Ср. о других истолкованиях хеттского соответствия: Kammenhuber 1985, 90, Anm. 21; Hutter 1988, 60, Anm. 60–61. Предлагаемый для хет. *tarru* перевод 'на четвереньках' [Prins 1997, 47–48, 162, 216], согласующийся с указанными толкованиями, допускает и применение к младенцу.

⁶⁷ В этих текстах нулевое окончание может относиться к собирательному мн. ч. и чередуется с окончанием им.-вин. п. мн. ч. ср. р. *-a* в форме [*pa-ri-y*] *a-na-al-la*. Точный анализ уже был предложен: [Otten 1953, 97 и 70], ср. [Hajnal 2001b].

⁶⁸ [KUB XXXV 54 Rs. III 3–5; LTU, 60; Starke 1985, 68; Laroche 1959, 153]. Две последние строки образованы рифменными парами, характерными для жанра заклинаний в анатолийских традициях.

⁶⁹ Кроме приведенных выше форм в лувийском могло быть и связанное с ними *pūwālā* 'прошлое' [Meriggi 1957, 64, fn.: KUB XXXV 45 Vs. II 1, LTU, 46; Starke 1985, 151], но в этой форме видят ошибочное клинописное написание вместо *puwatil* ([Hawkins 1995, 41, fn. 119; Melchert 1993b, 182; Melchert 2000, 175, fn. 174]; первым описку писца предположил [Otten 1953, 97]). Но это исправление необязательно: к форме ср. *zi-la* 'будущее'.

⁷⁰ О реконструкции и.-е. праформы и ее отражении в диалектах см.: [Watkins 1969, 117, 147, 150, § 105, 132, 135; Иванов 1981, 177–183, 197–198; Jasanoff 1997;

с баритоническим ударением 1 л. ед. ч. *bhuva-m*, 2 л. ед. ч. *bhúva-s*, 3 л. ед. ч. *bhúva-t*, 3 л. ед. ч. *bhúva-n*⁷¹ и в 1 л. ед. ч. сосл. накл. *bhúv-āni*. С точки зрения древнеиндийских грамматиков корень принадлежал к типу *seṭ*, так как у него было конечное *-i-* < **ə* = **e*H в таких формах с нормальной ступенью чередований (*guṇa*), как *bhavi-tum* (редкий тип инфинитивов, образуемый лишь от пяти корней в «Ригведе») ⁷². Древнеиндийские архаические формы инъюнктива и сослагательного наклонения с основой *bhúva* можно сравнить с авест. 1 л. сосл. накл. *bva* = [bua], 3 л. *bvaṭ* [ср. Bartholomae 1979, 927–933; Hoffmann 1967, 236–237; Kellens 1984, 354; Kellens-Pirard 1988, I, 50; Gotō 1987, 230] и с оскск. сослагат. перф. *fuid* < **fued* < **bhuwet*, ст.-лат. *fuet*⁷³. Древнеиндийская форма корня *-bhv-*, появляющаяся в позиции основы между двумя слоговыми элементами в архаическом словосложении *a-bhva-* < **n-bhwH-o* 'невидадь, чужь'⁷⁴, сходна с лат. морфом буд. вр. *-b-o*, *-b-is*, *-b-it*, на основе которого восстанавливается **bhwe-*. Эта основа, реконструируемая для италийского, совпадает с пракельтским **b(w)e/o* [McCone 1991, 115–124, 131–133] < **bhwe-*, но для этого последнего было предположено сокращение **bhuwe-* [Jasanoff 1997, 174, fn. 3]. Структура корня в этих формах и в лит. *bùvo* сопоставляется также с др.-ирл. 1 л. ед. ч. прош. вр. *bá*, 3 л. мн. ч. *bá-tar* и лат. морфом в имперфекте *-bat*,

Adams 1997; Rix 1998, 83–85 (часть, написанная Brigitte Schirmer); Katz 2000, 9, 11; Mottausch 2000, 74 (31), 77; Schmalstieg 2000, 15–16; 222–231, 277–279; Watkins 2001, XXIII, 11–12].

⁷¹ [Whitney 1888/1962, 302, 308, § 836с, 853; Елизаренкова 1960, 89; ср. Hoffmann 1967]. Краткий корневой гласный, появляющийся в этих формах в позиции перед исчезнувшим перед тематическим гласным ларингальным, в X мандале «Ригведы» выступает 2 раза в необычном архаическом аористе *a-bhuva-m* [Whitney 1888/1962, 299, § 830a; Thumb-Hauschild 1959, 297, § 537, Anm. 2].

⁷² [Елизаренкова 1982, 303]. О синхронном описании у Панини: [Filliozat 1988, 56, 110]. С синхронной функциональной точки зрения формы с долгим *ū* в корне (*bhū-*), которые позднее были распространены на всю парадигму аориста и на связанные с ним модальные формы, представляли собой комбинаторный вариант в позиции перед согласным следовавшего за корнем суффикса или окончания.

⁷³ [Watkins 1969, 147, 149, § 132, 134], где, однако, рассматривается и возможность параллельного развития в индо-иранском и италийском.

⁷⁴ [Thumb-Hauschild 1958, 260, 266, § 102, 107с; ср. Jasanoff 1997, 174, 181]. К значению сочетания отрицания с этим корнем ср. рус. фольклорное «дурачки — небыль, нежить» у Блока в «Ночной фиалке». Краткое *u-* появляется также в именных сложениях типа *vi-bhu-*, *pra-bhu-* 'мощный' < **pro-bhuH-*, см. [Renou 1984, 61, 326, § 56b, 234]. Ср. лат. *probus* < **pro-bhu-o* 'прямо или хорошо растущий' [Watkins 2001, 12; 65] (против этой реконструкции, предложенной еще Бругманом, высказывается [Schmalstieg 2000, 225]).

-bās, *-bāt*⁷⁵. Как предполагают некоторые лингвисты, к основе этого типа восходит лит. *bùvo* и по происхождению с ним связанные ст.-лит. *bū* (в диалекте Даукши), соврем. диал. аукштайтск. *bó* < **buvu*⁷⁶. Основа **bhwe-* могла быть одним из возможных прототипов балтийской и славянской формы **be-*, продолжающей вызывать споры⁷⁷. Особый архаизм балто-славянских форм давно позволил предположить их связь с нередуцированной формой перфекта в других диалектах. С этой точки зрения показательны и формы причастий: ст.-латыш. *buewis*, прус. *boiuns*, *baiuns*⁷⁸.

Поскольку основа **bh(u)we/o-* < **bhuH-e/o-* широко представлена в качестве супплетивной по отношению к глаголу бытия/связке в группе индоевропейских диалектов, включающей балто-славянский, индо-иранский, италийский и вероятно кельтский, значительный интерес представляет обнаружение сходной структуры в лув. *puwa(-)*. Нередуцированный характер лувийской основы особенно примечателен, потому что для лувийско-ликийского (южноанатолийского) редуцированные глагольные основы весьма характерны⁷⁹ (в отличие от хеттского, где они вытеснены синонимичными суффиксальными производными, см. выше о *-šk-*). В случае, если (как представляется вероятным) лув. *puwa* 'раньше, прежде' является окаменелым остатком глагольной формы 3 л. ед. ч. типа рус. *бывало*, эта форма позволяет реконструировать для южноанатолийского более древний супплетивизм глагола 'бытия', связанный первоначально с противопоставлением двух серий глагольных форм⁸⁰, но затем в каждом из диалектов функционально переосмысленный (в частности, в

⁷⁵ [Safarewicz 1969, 227, § 271; Jasanoff 1997, 175, fn. 3], где обсуждается долгий гласный (**ā* < **eH₂*) в этих кельтских и италийских формах, с которыми можно сравнить балтийские (ср. [Schrijver 1999, 271]).

⁷⁶ [Zinkevičius 1966, 127–128, § 136]. Из диалектных данных типа *būvo/buo* не вытекает непосредственно вторичность последней формы по сравнению с первой. Другую точку зрения высказывал Казлаускас [Казлаускас 1962, 94–95; Kazlauskas 1968, 340–347], который видел в диалектной форме прямое продолжение долгого гласного: [Иванов 1981, 61–62 и 178]; подробно вопрос обсуждается (с приведением противоположных точек зрения) в кн.: [Schmalstieg 2000, 278 и сл.].

⁷⁷ [Топоров 1975, I, 21]; исходный характер этой формы, наоборот, предполагает [Schmalstieg 2000, 225], ср. ниже об индо-уральском сравнении, не подтверждающем эту гипотезу.

⁷⁸ [Stang 1942, 197]. См., однако, ссылку на давние предположения Бернекера об исчезновении интервокального **w-* в прусской форме: [Schmalstieg 2000, 346].

⁷⁹ [Brock 1964; Баян 1979; Баян 1980; Иванов 1981, 48, 153]; дальнейшая библиография: [Giovine 1996, II, 94–95].

⁸⁰ См. подробнее: [Ivanov 2001с].

балтийском противопоставление основы **es-* и основ, связанных с корнем **bhuH-*, переосмыслялось как различие форм настоящего времени и неочевидного прошедшего). Наличие этого супплетивизма в парадигме глагола бытия/связки отличает балто-славянский, германский, кельто-италийский, индо-иранский и южноанатолийский от греческого (где корень еще сохраняет лексическое значение, древность которого удостоверяется индо-уральскими ностратическими соответствиями), армянского, албанского, тохарского и североанатолийского. Характерно объединение по этой изоглоссе всего северо-западно-индоевропейского ареала при различении диалектов внутри восточноиндоевропейской и тохарско-анатолийской зон.

IV. 14. Из лексических изоглосс, связанных с материальной культурой, можно отметить вероятную связь иерогл. лув. *zal-war/n-* 'езда на колеснице' с редуцированной основой от лув. *kuwal-* 'вертеть', аналогичной древнепрусскому, славянскому и кельтскому названиям 'колеса/колесницы', тогда как в лув. *zalat-* 'колесница' представлена другая (частично редуцированная) форма того же корня (с палатализацией лабиовелярного), ср. обширную зону распространения редуцированного имени, образованного от этого корня, в «евфратском» (*gigira* 'колесница', известное из шумерских текстов⁸¹), тох. А *kukäl*, В *kokale* 'повозка'), вост.-и.-е. (индо-иранск., ср. др.-инд. *cakrá-*; авест., микен. и гомер. греч.; фриг.). В иерогл. лув. *wiza-* 'ехать' представлен диалектный термин для 'езды на колеснице', образованный посредством суффикса *-za-* < **sk'e/o-* от и.-е. **weg'h-*. Как показывает прус. *kelle-wesze* 'возница' [Mažiulis 1988–1997, II, 160; Eckert 1995, 51–65; Ivanov 1999d, 219], редуцированная основа, обозначавшая колесную повозку, в этой группе диалектов сочеталась с глаголом **weg'h-* 'везти', засвидетельствованным в глагольных производных в южноанатолийском, балто-славянском и западноиндоевропейском. Зона именных основ, образованных от этого корня, охватывает и другие диалекты, исключая североанатолийский.

IV. 15. Лув. *hanta-wat(i)-* 'высший правитель, царь', лик. *χnta-wat(i)-* 'правитель, царь' может восходить к (диал.) и.-е. **Hnt-o-wodh-* 'вперед + вед-ущий', сравнимому с балто-сл. названиями 'предводителя': лит. *vādas* 'предводитель', *prā-vadas* 'предводитель' (ср. прус. *pra-weedd-uns* = *durchgeführt*), лит. *vedėjas*, ст.-сл. вожда, прѣдъ-вѣсти,

⁸¹ [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 717, 737; Whittaker 1998, 144]; ср.: [Frayne 1992, 21].

вожвода (ср. семантику микен. греч. *ra-wa-ke-ta* = *λαωαγέτας*). В южноанатолийских и балто-славянских терминах совпадает употребление глагола **wedh-* 'вести' в социальном употреблении в отличие от специального значения 'уводить невесту', широко представленного во многих диалектах (включая и балто-славянские).

IV. 16. К терминологии, общей для германо-балто-славянского (восточной части северо-западно-индоевропейского), тохарского и южноанатолийского, можно отнести лув. *wal-* 'умереть'. Если верно толкование лув. *zamm-ant-* как 'новорожденный' < **приходящий*, то и эта изоглосса объединяет с балтийским и германским, но также и с албанским [Ivanov 1998a].

Другие предложенные лексические сближения пока не вполне ясны. Хотя лув. *i-šar-(ú-)wa-ya(-an)* 'благоприятный' и *i-šar-ú-i- (/wi₅-)li-iš* 'правая (рука, сторона); благоприятный'⁸² семантически подобны прус. *isarwi-[izarwi-]* 'правдивый, действительный, верный', сходство может быть случайным.

Вместе с тем по некоторым лексическим изоглоссам балтийский объединяется с североанатолийским, противопоставляясь южному: лит. *ilga-s* 'длинный' совпадает с лат. *longu-s*, гот. *lagg-*, сл. **dǫlgъ* (польск. *długość* = хет. *dalugašti*⁸³), хет. *daluki-*, др.-инд. *dirgha-*, греч. *δολχός*, тогда как в лув. *ārray(a)-* 'длинный', лув. иер. *a-ra/i-* представлено слово, родственное тох. А *argu* 'длинный'. В той мере, в какой нам известна базисная южноанатолийская лексика, входящая в 100-словный и 200-словный лексикостатистические списки, число совпадений балтийского с южноанатолийским мало и иногда ограничивается либо только прусским (как в случае названия 'огня'), либо (как в названии 'крови') лишь одним из восточнобалтийских языков; поэтому пока лексикостатистика не дает оснований для заключения о специфической близости сравниваемых диалектов.

Существуют показательные балтийско-анатолийские сходства в гидронимии (как в названии реки, откуда имя города Вильнюса) и топонимике [Ivanov 1999f], но нелегко определить диалектную принадлежность большинства соответствующих анатолийских названий.

⁸² [Laroche 1959, 53; Melchert 1993, 94; Ivanov 2000]. Если лувийское слово происходит от названия руки, претерпевшего специфическое для лувийского фонетическое развитие, его сходство с прусским остается недоказуемым и маловероятным (в прусском такого развития не было, а междиалектное заимствование маловероятно по хронологическим причинам).

⁸³ [Ivanov 1957; 1987] (со ссылками на дальнейшую литературу по поводу этой исключительной хетто-славянской параллели).

Название города *B/Puruš-handa* (если оно не содержит в конце лувийский суффикс топонимов, соответствующий др.-греч. $-\nu\theta$ -), вероятно, образовано по типу древних индоевропейских сложных слов со вторым элементом *-han-da* (др.-хеттск. *mena-hhanda* 'перед'); первая часть сопоставима с этнонимом, по которому называлось балтийское индоевропейское племя пруссов.

Хотя приведенные изоглоссы достаточно показательны, тем не менее окончательные выводы о месте южноанатолийского среди других индоевропейских диалектов можно будет сделать только после того, как тексты на них будут еще более детально изучены: многое зависит и от возможных новых находок надписей и успехов в окончательной дешифровке таких памятников, как милійские. В частности, остается до конца не ясным, в какой мере указанные ранее балто-анатолийские сходства (например, касающиеся обилия прилагательных на $-u$ ⁸⁴) относятся преимущественно или исключительно к хеттскому, а не к лувийскому.

СОКРАЩЕНИЯ

- 2 Bo TU — Emil Forrer. *Boghazköi-Texte in Umschrift*. Leipzig, 1926, t. II.
 CHD — The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago / Ed. by Hans G. Güterbock and Harry A. Hoffner. Chicago, 1994, fasc. 1; 1995, fasc. 2.
 IBS — Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Innsbruck.
 JIES — Journal of Indo-European Studies. Washington.
 KBo — Keilschrifttexte aus Boghazköi. Leipzig; Berlin, 1916–.
 KISpr — J. Friedrich. *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*. Berlin.
 KUB — Keilschrifturkunde aus Boghazköi. Berlin, 1921–.
 KZ — Kuhn's Zeitschrift.
 LTU — H. Otten. *Luvische Texte in Umschrift* // Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientalforschung. Veröffentlichung № 17. Berlin, 1953.
 Rv — RigVeda.
 StBoT — Studien zu den Boğazköy-Texten / Hrsgb. Von den Kommission für den Alten Orient der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Wiesbaden, 1965–.

⁸⁴ [Puhvel 1982; Erhart 1995], ср. также особую главу об этом типе в кн.: [Gusmani 1968]. В лувийском этот класс прилагательных представлен в значительно меньшем числе случаев, при этом те, которые имеют соответствие в ряде древних языков (как лув. *wašš-u* 'хороший, благой'), не находят точных соответствий в балтийском.

ЛИТЕРАТУРА

- Амбразас 1990 — В. Амбразас. Сравнительный синтаксис причастий балтийских языков. Vilnius, 1990.
 Баюн 1978 — Л. С. Баюн. Об одном случае морфологической интерференции (лувийский падеж на $-ša$) // Исследования по фонологии и грамматике восточных языков. М., 1978.
 Баюн 1979 — Л. С. Баюн. Глагольная редупликация в хетто-лувийских языках // VIII Всесоюзная конференция по Древнему Востоку, посвященная памяти акад. В. В. Струве. М., 1979.
 Баюн 1980 — Л. С. Баюн. Позднеанатолийские языки как источник по хетто-лувийской дописанной истории // Вестник древней истории, 1980, № 2.
 Бенвенист 1959 — Э. Бенвенист. Тохарский и индоевропейский // Тохарские языки. М., 1959, с. 90–108.
 Бокарев 1950 — Эргативная конструкция предложения / Е. А. Бокарев (сост.). М., 1950.
 Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, т. I–II.
 Десницкая 1984 — А. В. Десницкая. Сравнительное языкознание и история языков. Л., 1984.
 Дьяконов, Иванов 1980 — Древние языки Малой Азии / И. М. Дьяконов, Вяч. В. Иванов (ред.). М., 1980.
 Елизаренкова 1960 — Т. Я. Елизаренкова. Аорист в «Ригведе». М., 1960.
 Елизаренкова 1982 — Т. Я. Елизаренкова. Грамматика ведийского языка. М., 1982.
 Иванов 1957 — Вяч. В. Иванов. О значении хеттского языка для сравнительно-исторического исследования славянских языков // Вопросы славянского языкознания. М., 1957, вып. 2.
 Иванов 1959 — Тохарские языки / Под ред. Вяч. В. Иванова. М., 1959.
 Иванов 1965 — Вяч. В. Иванов. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965.
 Иванов 1974 — Вяч. В. Иванов. Из этимологических наблюдений над балтийской лексикой // Zeitschrift für Slawistik (Berlin), 1974, Bd. XIX, № 2.
 Иванов 1977 — Вяч. В. Иванов. Древнебалканский и общеиндоевропейский текст мифа о герое-убийце Пса и евразийские параллели // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977.
 Иванов 1981 — Вяч. В. Иванов. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М., 1981.
 Иванов 1981a — Вяч. В. Иванов. Происхождение балтийских и славянских отглагольных форм на $*-l$ // Acta Baltica-Slavica, 1981, t. XIV.
 Иванов 1982 — Вяч. В. Иванов. Новый источник для установления индоевропейских акцентуационных парадигм (клинописные написания с удвоенными гласными) // Балто-славянские исследования 1981. М., 1982.
 Иванов 1983 — Вяч. В. Иванов. Прус. *emnes, emmens* 'имя': иерогл. лув. *ati-maza*; хет. *laman* // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983.

- Иванов 1984 — Вяч. В. Иванов. О возможности этимологического отождествления слов, относящихся к одинаковым словообразовательным типам, в родственных языках (праслав. *dǫlgostь* и хеттск. *dalugašti*) // Сопоставительное изучение словообразования славянских языков. М., 1984.
- Иванов 1985 — Вяч. В. Иванов. Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия / Ред. Б. В. Пиотровский, В. Г. Ардзинба, Вяч. В. Иванов. М., 1985.
- Иванов 1988 — Повое в зарубежной лингвистике. Новое в современной индоевропеистике / Вяч. В. Иванов (ред., сост.). М., 1988.
- Иванов 1988а — Вяч. В. Иванов. Современное индоевропейское сравнительно-историческое языкознание // Иванов 1988.
- Иванов 1996 — Вяч. В. Иванов. Из заметок о праславянских и индоевропейских числительных // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. М., 1996.
- Иванов 1998, 2000 — Вяч. В. Иванов. Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1998, т. I; 2000, т. II.
- Иванов 2001а — Вяч. В. Иванов. Хеттский язык. 2-е исправл. и дополн. изд. М., 2001.
- Иванов 2001б — Вяч. В. Иванов. Языковые следы мифологии имени // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст. М., 2001.
- Иванов 2001в — Вяч. В. Иванов. Древнейшие индоевропейские собственные имена из Анатолии // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст. М., 2001.
- Иллич-Свитыч 1971, 1976 — В. М. Иллич-Свитыч. Опыт сравнения ностратических языков (семито-хамитский, картвельский, индоевропейский, дравидийский, алтайский). М., 1971; 1976.
- Казлаускас 1962 — И. Казлаускас. Остатки формы 3-го лица аориста и имперфекта в балтийских языках // Вопросы языкознания, 1962, № 5.
- Кацнельсон 1986 — С. Д. Кацнельсон. Общее и типологическое языкознание. Л., 1986.
- Климов 1973 — Г. А. Климов. Очерк общей теории эргативности. М., 1973.
- Краузе 1959 — В. Краузе. Тохарский язык // Иванов 1959.
- Мейе 1951 — А. Мейе. Общеславянский язык. М., 1951 (пер. изд. 1934 г.).
- Миттельбергер 1980 — Г. Миттельбергер. Генетив и адъектив в анатолийских языках // Дьяконов, Иванов 1980.
- Топоров 1975, 1979, 1980, 1990 — В. Н. Топоров. Прусский язык. Словарь. М., 1975, А-Д; 1979, Е-Н; 1980, I-K; 1990, K-L.
- Трубецкой 1987 — Н. С. Трубецкой. Избранные труды по филологии. М., 1987.
- Уленбек 1950а — Х. К. Уленбек. Пассивный характер переходного глагола или глагола действия в языках Северной Америки // Бокарев 1950 (статья впервые изд. в 1917 г.).
- Уленбек 1950б — Х. К. Уленбек. Agens и Patiens в падежной системе индоевропейских языков // Бокарев 1950 (статья впервые изд. в 1901 г.).
- Хейбек 1980 — А. Хейбек. Лидийский язык // Дьяконов, Иванов 1980.
- Цейтлин и др. 1994 — Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков) / Р. М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова (ред.). М., 1994.

- Шантрен 1953 — П. Шантрен. Историческая морфология греческого языка. М., 1953.
- Шеворошкин 1967 — В. В. Шеворошкин. Лидийский язык. М., 1967.
- Шилдз 1988 — К. Шилдз. Некоторые замечания о раннеиндоевропейской именной флексии // Иванов 1988.
- Шухардт 1950 — Г. Шухардт. Об активном и пассивном характере переходного глагола // Бокарев 1950 (статья впервые изд. в 1905-1906 гг.).
- Adams 1997 — J. B. Adams. // Encyclopedia of Indo-European Culture / Ed. J. Adams, J. Mallory. London; Chicago, 1997.
- Adams 1999 — J. Adams. A Dictionary of Tocharian B. Leiden Studies in Indo-European, 10. Amsterdam; Atlanta, 1999.
- Adiego 1999-2000 — I. X. Adiego. Kandaules Myrsilos // Arbor Scientiae. Estudios del Proximo Oriente Antiguo dedicados a G. del Olmo Lete / Ed. M. Molina, I. M. Rowe, J. Sanmartin. Aula orientalis 17-18. Sabadell (Barcelona), 1999-2000.
- Ambrasas 1979 — V. Ambrasas. Lietuvių kalbos dalyvių istorinė sintaksė. Vilnius, 1979.
- Bartholomae 1979 — Ch. Bartholomae. Altiranisches Wörterbuch zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten. Berlin, 1979.
- Beckman 1983 — G. Beckman. Hittite Birth Rituals // StBoT, H. 29. 1983.
- Beckman 1990 — G. Beckman. The Hittite «Ritual of the Ox» (CTH 760. I. 2-3) // Orientalia, N.S., 1990, 59.
- Benveniste 1959 — E. Benveniste. La forme du participe en luwi // Festschrift J. Friedrich, hrsgb. R. von Kienle. Heidelberg, 1959.
- Benveniste 1962 — E. Benveniste. Hittite et indo-européen. Études comparatives. Paris, 1962.
- Blažek 1999 — V. Blažek. Numerals. Comparative-Etymological Analyses and their Implications // Opera Universitatis Masarykianae Brunensis Facultas Philosophica, číslo 322. Brno, 1999.
- Bonfante, Gelb 1944 — G. Bonfante, I. Gelb. The Position of Hieroglyphic Hittite among the Indo-European Languages // Journal of the American Oriental Society, 1944, vol. 64.
- Braudel 1998 — F. Braudel. Les Mémoires de la Méditerranée. Paris, 1998.
- Brock 1962 — N. Brock van. Dérivés nominaux en l du hittite et du louvite // Revue hittite et asianique, 1962, t. 20.
- Brock 1964 — N. Brock van. Les thèmes verbaux à redoublement du hittite et le verbe indo-européen // Revue hittite et asianique, 1964, t. 22, fasc. 75.
- Carruba 1982 — O. Carruba. Der Casus auf -sa des Luwischen // Investigationes philologicae et comparativae. Gedenkschrift für H. Kronasser / Hrsgbn. E. Neu. Wiesbaden, 1982.
- Carruba 1992 — O. Carruba. Le notazioni dell'agente animato nelle lingue anatoliche (e l'agente animato nelle lingue anatoliche e l'ergativo) // Per una grammatica ittita. Studia Mediterranea, 7. Pavia, 1992.
- Čop 1979 — B. Čop. Indogermanisch-Anatolisch und Uralisch // Neu, Meid 1979.
- Deshpande 1981 — M. M. Deshpande. Pāṇini and the Vedic Evidence: a Peep into «The Past» // Golden Jubilee volume. Poona, 1981.

- Drews 2001 — Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family. Papers presented at a Colloquium Hosted by the University of Richmond, March 18–19, 2000 // *Journal of Indo-European Studies Monograph*, № 38 / R. Drews (ed.). Washington, 2001.
- Drinka 1995 — B. Drinka. The Sigmatic Aorist in Indo-European. Evidence for the Space-Time Hypothesis. JIES Monograph. Washington, 1995.
- Eckert 1995 — R. Eckert. Wagen und Pferd in Sprache und Kultur der alten Preussen // *Baltistica*, 30, 1995, № 1.
- Endzelins 1948 — J. Endzelins. Baltu valodu skapas un formas. Rīga, 1948 (Comparative Phonology and Morphology of the Baltic Languages / Translated by William R. Smalstieg and Benjamin Jēgers. Slavic Printings and Reprintings. Ed. C. H. Van Schooneveld. The Hague; Paris, 1971.)
- Endzelins 1951 — J. Endzelins. Latviešu valodas gramatika. Rīga, 1951.
- Endzelins 1982 — J. Endzelins. Darbu izlase. Rīga, 1982, IV s., 2 d.
- Erhart 1995 — A. Erhart. Archaisch oder konservativ? Das Anatolische und das Baltische // *Kuryłowicz Memorial volume. Part Two* / Ed. W. Smoczyński. *Linguistica Baltica*. Kraków, 1995, vol. IV.
- Ernout, Meillet 1994 — A. Ernout, A. Meillet. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Paris, 1994 (retirage de la 4-me éd.).
- Filliozat 1988 — P.-S. Filliozat. Grammaire sanskrite pāṇinienne. Paris, 1988.
- Fraenkel 1937 — E. Fraenkel. Zur baltischen Wortforschung und Syntax // *Mélanges linguistiques offerts à H. Pedersen* / Ed. L. Hjelmslev. *Acta Jutlandica*, 9/1. Copenhagen, 1937.
- Fraenkel 1962–1965 — E. Fraenkel. Litauisches Etymologisches Wörterbuch Indogermanische Bibliothek. II Reihe. Wörterbücher. Göttingen, 1962–1965.
- Frayne, Douglas 1992 — Frayne, R. Douglas. Indo-Europeans and Sumerians: Evidence for their Linguistic Contact // *Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin*, 1992, № 25.
- Friedrich 1955 — J. Friedrich. Luwische Kleinigkeiten // *Festschrift F. Sommer*. *Corolla Linguistica* / Ed. Hans Krahe. Wiesbaden, 1955.
- Friedrich 1957; 1961 — J. Friedrich. Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefasste kritische Sammlung der Deutungen Hethitische Wörter. 1 Ergänzungsheft; 2. Ergänzungsheft Indogermanische Bibliothek. 2 Reihe: Wörterbücher. Heidelberg, 1957; 1961.
- Giovino 1990; 1996 — P. Giovino di. Studio sul perfetto indoeuropeo I; II–III. Biblioteca di Ricerche linguistiche e filologiche, 26, 40, 41. Roma, 1990; 1996.
- Gotō 1987 — T. Gotō. Die «I. Präsenklasse» im Vedischen. Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia. Wien, 1987.
- Greenberg 2000 — J. H. Greenberg. Indo-European and its Closest Relatives. Stanford, 2000.
- Gusmani 1968 — R. Gusmani. Il lessico ittito. Collana di studi classici, diretta di F. Cupaiuolo. Napoli, 1968.
- Gusmani 1982, 1986 — R. Gusmani. Lydisches Wörterbuch. Ergänzungsbänd. Lieferung 2, 3. Heidelberg, 1982, 1986.
- Hajnal 1997 — I. Hajnal. Die Karisch-griechische Bilingue 44* aus Kaunos: ein erster Augenschein. Kadmos, 1997, Bd. 36.

- Hajnal 2000 — I. Hajnal. Der adjektivische Genitivausdruck der luwischen Sprachen (im Lichte neuerer Erkenntnis) // *Indogermanistik in Graz. Arbeiten aus der Abteilung «Vergleichende Sprachwissenschaft»* / Hrsgbn. Michaela Ofitsch-Christian Zanko. Graz, 2000.
- Hajnal 2001 — I. Hajnal. Lydian: Late Hittite or Neo-Luwian? (Handout at a seminar of The UCLA Indo-European Studies Program, May 2, 2001).
- Hamp 1973 — E. P. Hamp. On Baltic, Luwian and Albanian participles in *-m- // *Baltistica*, 1973, № 9.
- Hawkins 1995 — J. D. Hawkins. The Hieroglyphic inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG). With an Archaeological Introduction by Peter Neve // *StBoT Beiheft 3*. Wiesbaden, 1995.
- Hawkins 2000 — J. D. Hawkins. Corpus of the Hieroglyphic Luwian Inscriptions, vol. I. Inscriptions of the Iron Age, part 1–3. Berlin; New York, 2000.
- Hoffmann 1967 — K. Hoffmann. Der Injunktiv im Veda. Eine synchronische Funktionsuntersuchung. Heidelberg, 1967.
- Hoffner 1974 — H. Hoffner. Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor. American Oriental Series. Vol. 55 / Ed. E. Bedner. New Haven; Connecticut, 1974.
- Hout 1984 — T. P. J. Hout van den. Einige luwische Neutra auf -ša/-za // *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1984, Bd. 97.
- Houwink, Philo 1965 — Houwink ten Kate, H. J. Philo. The Luwian population groups of Lycia and Cilicia Aspera during the hellenistic period. Leiden, 1965.
- Hrozný 1916 — F. Hrozný. Die Sprache der Hethiter. Boghazköi-Studien, 1 Heft. 1 Lieferung. Leipzig, 1916.
- Hutter 1988 — M. Hutter. Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1–KUB IX 34–KBo XXI 6). Freiburg Schweiz; Göttingen, 1988.
- Ivanov 1965 — V. Ivanov. On the Reflex of the Indo-European Voiced Palatal Aspirate in Luwian // *Symbolae Linguisticae in Honorem Geogii Kuryłowicz*. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1965.
- Ivanov 1997 — V. Ivanov. Luwian Collective and Non-Collective Neutral Nouns in -ar // *Indo-European, Nostratic and Beyond: Festschrift for Vitalij Shevoroshkin*. *Journal of Indo-European Studies monograph*, № 22. Washington, 1997.
- Ivanov 1998a — V. Ivanov. Indo-European Expressions of Totality and the Invitation for the Feast of all the gods // *Proceedings of Ninth Indo-European Conference, UCLA. Journal of Indo-European Studies, Supplement*. Washington, 1998.
- Ivanov 1998b — V. Ivanov. Balto-Anatolica I: Luwian *zammantiš* 'new born child': Old Prussian *gemmons* 'born' // *Res Balticae*, 1998, № 4.
- Ivanov 1999a — V. Ivanov. Palatalization and Labiovelars in Luwian // *Proceedings of the Tenth Annual UCLA Indo-European Conference*. Los Angeles May 21–23, 1998 / Ed. K. Jones-Bley, M. E. Huld, A. Della Volpe, and M. Robbins Dexter. *Journal of Indo-European Studies Monograph Series*, № 32. Washington, 1999.
- Ivanov 1999b — V. Ivanov. Indo-European Syntactic Rules and Gothic Morphology // Ivanov, Vine 1999.

- Ivanov 1999c — V. Ivanov. Comparative Notes on Hurro-Urartian, Northern Caucasian and Indo-European // Ivanov, Vine 1999.
- Ivanov 1999d — V. Ivanov. Baltico-Anatolica II. Some Indo-European Hydronyms // *Res Balticae*, 1999, № 5.
- Ivanov 2000a — V. V. Ivanov. Baltico-Anatolica III. An Old Prussian-Luwian Etymology and Dialectal Relationship of Baltic and Southern Anatolian inside Indo-European // *Res Balticae*, 2000, № 6.
- Ivanov 2001 — V. V. Ivanov. Southern Anatolian and Northern Anatolian as Separate Indo-European Dialects and Anatolian as a Late Linguistic Zone // *Drews* 2001.
- Ivanov, Vine 1999 — *UCLA Indo-European Studies* / Ed. V. Ivanov, B. Vine. Los Angeles, 1999, vol. I.
- Jakob-Rost 1966 — L. Jakob-Rost. Zu einigen hethitischen Kultfunktionieren // *Orientalia*, 1966, 35, fasc. 4.
- Jasanoff 1997 — J. Jasanoff. Where Does Skt. bhāvati come from? // *Studies in Honor of Jaan Puhvel*. Pt 1. Ancient Languages and Philology / Ed. D. Disterheft, M. Huld and J. Greppin. JIES Monograph Series, 20. Washington, 1997.
- Kammenhuber 1985 — A. Kammenhuber. Ketten von Unheils- und Heilsbegriffen in den luwischen magischen Ritualen // *Orientalia*, 1985, № 54.
- Kammenhuber 1986 — A. Kammenhuber. Die luwischen Rituale KUB XXXV 45 + Kbo XXIX 3 (II), XXXV 43 + Kbo XXIX 55 (III) und KUB XXXII (+ XXXV 21(+)) XXXII 11 nebst Parallelen // *Im Bannkreis der Alten Orients* / Festschrift K. Obenhuber, hrsgbn. V. W. Meid und H. Trenkwalder. Innsbruck, 1986.
- Katz 2000 — J. T. Katz. Review Article of The Development of Verbal Reduplication in Indo-European. By M. Niepokuj // *Indo-European Studies Bulletin*, 2000, № 1.
- Kazlauskas 1966 — J. Kazlauskas. Lietuvių kalbos istorinė gramatika (Kiriavimas, daiktavardis, veiksmažodis). Vilnius, 1966.
- Kellens 1984 — J. Kellens. Le verbe avestique. Wiesbaden, 1984.
- Kellens, Pirard 1988 — J. Kellens, E. Pirard. Les textes avestiques. Vol. I: Introduction, texte et traduction. Wiesbaden, 1988.
- Kershaw 2000 — K. Kershaw. The One-eyed God. Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde / *Journal of Indo-European Studies*, Monograph, № 36. Washington, 2000.
- Kimball 1983 — S. Kimball. Hittite Plene Writing // University of Pennsylvania Ph. D. Dissertation. Philadelphia, 1983.
- Kluge, Seebold 1999 — *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* / F. Kluge, E. Seebold (bearbeit.). Berlin; New York, 1999, 23 ed.
- Krahe 1947 — H. Krahe. Das Suffix *-alo-* in Illyrischen Eigennamen // *Revue des études indo-européennes*, 1947, t. 2, fasc. 1-2.
- Krause 1948 — W. Krause. Tocharian Studies in Germany // *Word*, 1948, vol. IV.
- Krause 1952 — W. Krause. Westtocharische Grammatik. 1. Das Verbum. Indogermanische Bibliothek. Reihe 1. Lehre- und Handbücher. Heidelberg, 1952.
- Kuniholm 2001 — P. I. Kuniholm. Dendrochronological Perspectives on Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family // *Drews* 2001.

- Laroche 1958 — E. Laroche. Comparaison du louvite et du lycien // *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 1958, t. 53, fasc. 1.
- Laroche 1959 — E. Laroche. Dictionnaire de la langue louvite. Bibliothèque archéologique et historique de l'institut Français d'archéologie d'Istanbul. Paris, 1959.
- Lehmann 1984 — W. P. Lehmann. A Gothic Etymological Dictionary. Leiden, 1984.
- McCone 1991 — K. McCone. The Indo-European Origins of the Old Irish nasal Presents, Subjunctives and Futures (IBS, 66). 1991.
- Mažiulis 1988-1997 — V. Mažiulis. Prūsų kalbos etimologijos žodynas. Vilnius, 1988-1997, t. I-IV.
- Melchert 1987 — H. C. Melchert. PIE Velars in Luwian // *Studies in Memory of Warren Cowgill* / Ed. C. Watkins. Berlin; New York, 1987.
- Melchert 1989 — H. C. Melchert. PIE Dog in Hittite // *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 1989, № 50.
- Melchert 1993a — H. C. Melchert. Cuneiform Luwian Lexicon. *Lexica Anatolica*. Chapel Hill, N. C., 1993, vol. 2.
- Melchert 1993b — H. C. Melchert. Lycian Lexicon. *Lexica Anatolica*. Chapel Hill, N. C., 1993, vol. 1.
- Melchert 1994 — H. C. Melchert. Anatolian Historical Phonology. Amsterdam; Atlanta, 1994.
- Melchert 2000a — H. C. Melchert. Aspects of Cuneiform Luwian Nominal Inflection // *The Asia Minor Connection: Studies on the Pre-Greek languages in Memory of Charles Carter* / Ed. Y. L. Arbeitman. Leven; Paris, 2000.
- Melchert 2000b — H. C. Melchert. The Feminine in Anatolian Revisited. *Handout, 9th Eastern Coast Indo-European Conference*, Athens GA, June 4, 2000.
- Melchert 2000c — H. C. Melchert. Tocharian Plurals in *-nt-* and related Phenomena // *Tocharian and Indo-European*. Copenhagen, 2000, vol. 9.
- Meriggi 1957a — P. Meriggi. Zum Luvischen // *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*, 1957, Bd. 53, H. 3/4.
- Meriggi 1957b — P. Meriggi. Testi Luvii // *Athenaeum*, 1957, vol. XXXV, fasc. I-II.
- Meriggi 1980 — P. Meriggi. Schizzo grammaticale dell' anatolico // *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Anno CCCLXXVII. memorie. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII*, vol. XXIV, fasc. 3. Roma, 1980.
- Morpurgo-Davies, Hawkins 1986 — A. Morpurgo-Davies, J. D. Hawkins. A Luwian Heart // *Anadolu Araştırmaları*, 10, 1986 (также в: *Studi di storia e di filologia anatolica dedicata a G. Pugliese Carratelli* / Ed. F. Imparatti. Firenze, 1988).
- Morpurgo-Davies, Hawkins 1987 — A. Morpurgo-Davies, J. D. Hawkins. The Late Hieroglyphic Luwian Corpus: Some New Lexical Recognitions // *Hethitica VIII. Acta Anatolica E. Laroche oblata* / Ed. R. Lebrun. Louvain; Paris, 1987.
- Mottausch 2000 — K.-H. Mottausch. Die Vorgeschichte des indogermanischen Vokalsystems. Ein Versuch // *Indogermanische Forschungen*, 2000, Bd. 105.
- Neu 1979 — E. Neu. Einige Überlegungen zu den hethitischen Casusendungen // *Neu, Meid* 1979.

- Neu 1980 — E. Neu. Althethitische Rituale in Umschrift // StBoT, H. 25. Wiesbaden, 1980.
- Neu 1982 — Investigationes Philologicae et comparativae. Gedenkschrift für Heinz Kronasser / E. Neu (ed.). Wiesbaden, 1982.
- Neu 1983 — E. Neu. Glossar zu den althethitischen Ritualtexten // StBoT, H. 26. Wiesbaden, 1983.
- Neu 1996 — E. Neu. Das hurrische Epos der Freilassung I Untersuchungen zu einem hurrisch-hethitischen Textensemble aus Hattuša // StBoT, H. 32. Wiesbaden, 1996.
- Neu, Meid 1979 — Hethitisch und Indogermanisch / E. Neu, W. Meid (eds.). Innsbruck, 1979.
- Nussbaum 1986 — A. J. Nussbaum. Head and Horn in Indo-European. Untersuchungen zur Indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft 2. Berlin; New York, 1986.
- Oettinger 1979 — N. Oettinger. Die Stammbildung des hethitischen Verbums (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, Bd. 64). Nürnberg, 1979.
- Oettinger 1987 — N. Oettinger. Bemerkungen zur anatolischen i-Motion und indogermanischen Chronologie // Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung, 1987, Bd. 100.
- Orel 2000 — V. Orel. A Concise Historical Grammar of the Albanian Language. Leiden, 2000.
- Otrębski 1965 — J. Otrębski. Gramatyka języka litewskiego. T. II. Nauka o budowie wyrazów. Warszawa, 1965.
- Otten 1953 — H. Otten. Beiträge zur grammatikalischen und lexikalischen Bestimmung des Luvischen. Berlin, 1953.
- Pinaut 1987 — G. Pinaut. Épigraphie kouchéenne. Paris, 1987.
- Poetto 2000 — M. Poetto. Review of: CHD // Kratylos, Jahrgang, 45, 2000.
- Pokorny 1959–1969 — J. Pokorny. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959–1969, t. I–II.
- Prins 1997 — A. Prins. Hittite Neuter Singular — Neuter Plural. Some Evidence for a connection. Leiden, 1997.
- Puhvel 1982 — J. Puhvel. Baltic-Anatolian Isoglosses // Neu 1982.
- Puhvel 1984–1996 — J. Puhvel. Hittite Etymological Dictionary. Berlin; Amsterdam; New York, 1984–1996, vol. 1–2, 3, 4.
- Renou 1984 — L. Renou. La grammaire sanscrite. Tomes I et II réunis. Paris, 1984.
- Rieken 1999 — E. Rieken. Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen // StBoT, H. 44. Wiesbaden, 1999.
- Rix 1998 — LIV: Lexicon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen / H. Rix (ed.). Wiesbaden, 1998.
- Rosenkranz 1971 — B. Rosenkranz. Zur Entstehungsgeschichte der Indogermanischen Verbalflexion. Köln, 1971.
- Rosenkranz 1978 — B. Rosenkranz. Vergleichende Untersuchungen der altanatolischen Sprachen. The Hague; Paris, 1978.
- Safarewicz 1969 — J. Safarewicz. Historische Lateinische Grammatik. Halle (Saale), 1969.

- Schmalstieg 1988 — W. Schmalstieg. A Lithuanian Historical Syntax. Columbus; Ohio, 1988, t. I.
- Schmalstieg 2000 — W. Schmalstieg. The Historical Morphology of Baltic Verbs // Journal of Indo-European Studies Monograph, № 37. Washington, 2000.
- Schrjver 1999 — P. Schrjver. Griechisch ᾔδῃ 'er wußte' // Historische Sprachwissenschaft, 1999, № 112, 2 Heft.
- Sieg, Siegling 1921 — E. Sieg, W. Siegling. Tocharische Sprachreste. 1. Sprache A. Leipzig, 1921.
- Snell 1981 — Frühgriechische Lyriker. 3 Teil. Sappho, Alkaios, Anakreon // Schriften und Quellen der Alten Welt / B. Snell (ed.). Berlin, 1981, Bd. 24, № 3.
- Sommer 1947 — F. Sommer. Hethiter und Hethitisch. Stuttgart, 1947.
- Stang 1942 — C. S. Stang. Das slavische und baltische Verbum. Oslo, 1942.
- Stang 1966 — C. S. Stang. Vergleichende Grammatik der baltischen Sprachen. Oslo; Bergen; Tromsø, 1966.
- Stang 1975 — C. S. Stang. Ergänzungsband. Register, Addenda und Korrigenda zur Vergleichenden Grammatik der Baltischen Sprachen. Oslo; Bergen; Tromsø, 1975.
- Starke 1985 — F. Starke. Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift // StBoT, H. 30. Wiesbaden, 1985.
- Starke 1987 — F. Starke. Die Vertretung von uridg. *dhugh₂ter 'Tochter' in den luwischen Sprachen und ihre Stammbildung // KZ, 1987, № 100.
- Starke 1990 — F. Starke. Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luvischen Nomens // StBoT, H. 31. Wiesbaden, 1990.
- Starke 1995 — F. Starke. Ausbildung und Training von Streitwagenpferden: ein hippologisch orientierte Interpretation des Kikkul-Textes // StBoT, 41. Wiesbaden, 1995.
- Szenierényi 1970 — O. Szemerényi. The Indo-European Name of of the Heart // Donum Balticum. To Professor Christian S. Stang on the occasion of his seventieth birthday 15 March 1970 / Ed. V. Rūķe-Draviņa. Stockholm, 1970 (reprinted in: O. Szemerényi. Scripta Minora. Innsbruck, 1987, vol. I).
- Thomsen 1922 — V. Thomsen. Études Lyciennes I–. Samlede Afhandlinger. Copenhagen, 1922, t. III.
- Thumb, Hauschild 1958; 1959 — A. Thumb, R. Hauschild. Handbuch des Sanskrit. I Teil: Grammatik 1. Einleitung und Lautlehre; II Teil: Formenlehre / 3 stark umgearbeitete Auflage von R. Hauschild. Heidelberg, 1958; 1959.
- Trautmann 1923 — R. Trautmann. Baltisch-Slawisches Wörterbuch. Göttingen, 1923.
- Trubetzkoy 1975 — N. S. Trubetzkoy. Letters and Notes / Ed. Roman Jakobson. Janua Linguarum, Series Major, 47. The Hague, 1975.
- Wagner 1985 — H. Wagner. Das Hethitische vom Standpunkte der typologischen Sprachgeographie. Testi Linguistici, 7. Pisa, 1985.
- Watkins 1969 — C. Watkins. Geschichte der indogermanischen Verbalflexion. Indogermanische Grammatik / Ed. J. Kuryłowicz. Heidelberg, 1969.
- Watkins 1995 — C. Watkins. How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics. Oxford; New York, 1995.

- Watkins 2001 — American Heritage Dictionary of Indo-European Roots / Revised ed. C. Watkins. Boston, 2001.
- Weitenberg 1984 — J. J. S. Weitenberg. Die hethitische U-Stämme. PhD dissertation. Amsterdam, 1984.
- Whitney 1888/1962 — Whitney Sanskrit Grammar including both, Classical Language and the Older Dialects, of Veda and Brahmana. Delhi; Varanasi; Patna, 1888/1962 (a reprint of the 2nd 1888 ed.).
- Whittaker 1998 — G. Whittaker. Traces of an Early Indo-European Language in Southern Mesopotamia. Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft, Heft 1. Göttingen, 1998.
- Windekens 1976 — A. J. Windekens van. Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes. Louvain, 1976, vol. 1.
- Zinkevičius 1966 — Z. Zinkevičius. Lietuvių dialektologija. Lyginamoji tarmių fonetika ir morfologija. Vilnius, 1966.

А. П. НЕПОКУПНЫЙ

**‘КРЕСЛО СОЛНЦА’ КАК НАЗВАНИЕ ПРУССКОГО СЕЛА
И СТИХОТВОРЕНИЯ Я. РАЙНИСА
(В СВЯЗИ С БАЛТИЙСКИМ ФОЛЬКЛОРОМ,
ФИТО- И ОРНИТОКОНОМ)**

...ich ziehe durch die Vergangenheit wie ein
Ährenleser über die Stoppeläcker, wenn der
Herr des Lands geerntet hat; da liest man jeden
Strohalm auf ¹.

*F. Hölderlin. Hyperion oder der Eremit in
Griechenland. — Leipzig, s. a., S. 11.*

Es apjāju Rīgas pili,
Nevienu manis neredzēja;
Rīgas māte tā redzēja,
Tā ievēdā istabā,
Tā ievēdā istabā,
Tā pacela zelta krēslu ².

*Latvju dainas. IV. — Pēterburgā, 1910,
№ 31749.*

Дискуссия о балтийском и славянском названии кресла, в свое время представленном Р. Траутманом в качестве общего балто-славянского образования **krēsla-* [Trautmann, 141], продолжается уже свыше столетия. И тем не менее до сих пор очень многое в этой проблеме остается неясным и спорным.

В этом смысле весьма показательны свидетельства двух почти синхронных словарных статей о прус. *creslan* и праслав. **kreslo*/**krēslo*:

1) «Напрашивается предположение об известной самостоятельности балт. **kres-*, **kras-* в значении ‘сесть’. Сложность усугубля-

¹ ‘...я иду сквозь прошлое, как сборщик колосьев через жнивье, когда хозяин земли собрал урожай; там поднимается каждая соломинка’ (Ф. Гельдерлин. «Гиперион, или отшельник в Греции»).

² ‘Я верхом объехал замок Риги,

Никто меня не видел;
Мать Риги, она видела,
Она ввела в комнату,
Она ввела в комнату,
Она поставила золотое кресло’

(«Латышские даины», IV, № 31749).

ется отсутствием надежных индоевропейских параллелей... четкости балто-славянских соответствий, обозначающих кресло, противостоит неясная ситуация в периферийных примерах того же корня» [Топоров, 183];

2) «Слово **kreslo*/**krėslo* в целом представляет нелегкий случай со своеобразной географией. Южнославянские соответствия... практически отсутствуют... Красноречиво и отсутствие серболужицких соответствий на фоне имеющихся других западнославянских (чешской, словацкой и польской) форм, что все вместе отражает моменты древней диалектологии» [ЭССЯ 12, 129].

Предлагаемое разыскание, не претендуя на общее решение вопроса о прус. *creslan* Э.217 'Barkenstul', лит. *krėslas* и лтш. *krēsls*, тем не менее, по крайней мере, хотя бы отчасти может способствовать этому. Речь пойдет об истории и географии выражения значения 'кресло солнца' (далее 'КС') в балтийских языках.

Поскольку в последних общим является обозначение не только кресла (см. выше), но и солнца (прус. *saule* Э.7, лит. *saulė*, лтш. *saule*), то в соответствии с обоими вариантами воплощения семантической модели 'КС' — словосложением и словосочетанием — первое из них сокращенно будем представлять как SK, второе — как S/K.

I. Прусский ойконим Sawliskresil

1. В 1922 г. Г. Геруллис ввел в научный обиход словарную статью: «1423 (г.) Sawliskresil (Орденский фолиант № 162, л. 12 об., ныне Sonnenstuhl, округ Heiligenbeil: род. ед. прус. *saule* 'солнце' + прус. *creslan* 'Barkenstul'») [Gerullis, 153]. При этом в теоретической части своего этапного труда автор коснулся структуры формы SK как примера «с прозрачной этимологией», который иллюстрирует сравнительно редко встречающийся в прусском топонимиконе тип «падежной композиты» [Ibid., 243].

В том же году, откликаясь на выход книги Г. Геруллиса, К. Буга впервые предложил мифологическую интерпретацию SK: «Местное название Sawliskresil... показывает, что и прусское божество солнца (здесь и ниже разрядка в тексте. — А. Н.), свершив дневной путь по небу, вечером садилось (*sėsta* — форма пассива. — А. Н.) (дусетцы еще и сегодня продолжают говорить солнце *sėda* 'садится'!)³ отдыхать в кресле (*kreslan*)» [Būga II, 384].

³ Здесь в оригинале употреблена литературная форма *leidžiasi*, т. е. буквально 'опускается'.

Впоследствии в перечне «особо ценных» прусских глосс В. Мажиулис привел и «Sawliskresil — Sonnenstuhl ('saules krėslas')» [Mažiulis 1966, 29–30], чтобы со временем обратиться к ее интерпретации.

Так, развивая тезис Буги, исследователь выступил со специальной статьей, в которой приходит к выводу, что «бывшим местным названием прус. (вармийским) **Saulėskrėslan* 'Кресло солнца' (= 'Место сидения солнца') сначала был холм (или иное место), на который, если смотреть с востока, „садились“ („саживалось“) солнце (оно „саживалось“, разумеется, не всегда на тот холм!), вероятнее всего, во время большого праздника Солнца (как божества) — того праздника, который по-литовски называется *Rasės šventė* или *Joninės*. Иначе говоря, исходя из прусского (вармийского) местного названия, можно предположить, что праздник самой короткой ночи года (и самого долгого дня) у пруссов (вармийцев) был особенно почитаем и его называли, вероятно, „праздником Солнца« (*Saulės šventė*) (или подобно)» [Mažiulis 1995, 60].

За исключением гипотезы о названии прусского праздника, текст цитируемой статьи вошел и в «Этимологический словарь прусского языка», принадлежащий перу того же автора [Mažiulis 4, 77–78].

Вместе с тем та конкретность, с которой в упомянутых выше публикациях реконструируется фрагмент прусской духовной культуры, требует дополнительной экспертизы формы *Sawliskresil* как памятника прусского языка. В самом ли деле прусское свидетельство является лингвистически уникальным? Ведь нет сомнений в том, что любой выбор по принципу «один из одного» лишен теоретической перспективы. И, напротив, попытка вывести тот или иной языковой факт из его исторической изоляции и восстановление хотя бы минимального контекста, в котором данный пример функционирует, открывает для нас возможность более объективно оценить реликт исчезнувшего языка.

2. Исследователи прусского языка с интересом встретили открытый Геруллисом ойконим *Sawliskresil* (1423 г.) и приняли предложенное ученым этимологическое истолкование формы этого названия, представленное в краткой словарной статье.

Однако почти до последнего времени никто из балтистов не обратил должного внимания на тот комментарий к SK, который был предложен тем же автором уже не в лексикографической, а в лексикологической части его труда:

«Sawliskresil, теперь Sonnenstuhl... Это, кажется, должно быть переводом немецкого „Sonnenstuhl“ и встречается только один раз в

Орденском фолианте № 162. Откуда происходит немецкое название и с какого времени, я не мог установить» [Gerullis, 234].

А между тем за все те годы, которые прошли после опубликования цитируемого источника, в контексте все расширяющегося ряда свидетельств употребления нем. *Sonnenstuhl* единичность прус. *Sawliskresil* стала еще более уникальной.

Так, искомый ойконим нашел свое место в «Этимологическом словаре немецких фамилий» Й. К. Брехенмахера, где была дана особая разработка: «*Sonnenstuhl* от названия местности и населенного пункта (= возвышенное, освещенное солнцем место). Дворянское поместье в Восточной Пруссии — 1512 г. Blasius Sonnensthuel из Мариенбурга (Западная Пруссия)... 1519 г. Theoderich Sunenstul из Арнсдорфа (Бранденбург)...» [Brechenmacher 2, 625]. В обоих исторических свидетельствах автор словаря использовал списки студентов университета г. Франкфурта-на-Одере. Впрочем, распространенность фамилии *Sonnensthul* в 20–30-е гг. XX в. не только в Эльбинге и Кенигсберге, но и в целом ряде других городов Германии в границах того времени [Ibid.], вызывает вопрос: а все ли эти примеры восходят именно к восточнопрусск. *Sonnenstuhl*.

Еще более существенным дополнением к сообщенному Г. Геруллсом прус. *Sawliskresil* стала статья *Świętochowo* (так в 1946 г. в отошедшей к Польше части территории бывшей Восточной Пруссии было переименовано нем. *Sonnenstuhl*) — в дальнейшем местное название в воеводстве Эльбленг, гмина Бранево — в обстоятельном словаре балтийской топонимии этого региона [Przybytek, 297]. Особенно ценным здесь оказалось то, что в серии публикаций «*Monumenta Historiae Warmiensis*» (t. 1–9, 1860–1935) польская исследовательница нашла хронологически опережающие прусское немецкие наименования того же населенного пункта:

1369 г. — Heyne de Sunenstul,

1374 г. — Sonnenstul,

1394 г. — ville Sunnenstul... Sonnenstül [Ibid.].

Будучи на 3–5 десятилетий более ранним, чем прус. SK, конкурирующее с ним немецкое соответствие говорит само за себя. И при всей осторожности в оценке новых данных все же Р. Пшибытек 1993 г. отчасти солидаризуется с Геруллсом 1922 г. и не исключает возможности перехода от немецкого 'KC' к прусскому [Ibid.].

Более того, безусловное отождествление не только первых, но и вторых компонентов сложений — прус. (*Sawlis*)*kresil* = нем. (*Sonnen*)*stuhl*, видимо, должно внести определенное уточнение и в понимание той системы наименований предметов мебели для сидения, которая была представлена в Эльбингском словаре: ср.

216 *Stül Clumpis*, 217 *Barkenstul Creslan*. Во всяком случае открытым остается вопрос: если прусское название села действительно является переводом немецкого, то почему тогда выступает форма *Sawliskresil*, а не **Sawlisclumpis*? По всей вероятности прус. -*kresil* как дериват от *creslan* обозначало не только 'мягкий стул', 'стул с обивкой', как принято истолковывать нем. *Barkenstul* (см.: [Топоров 1984, 179–180]), но имело и другие значения, а то и стилистически могло отличаться от прус. *clumpis*.

Таким образом, прус. *Sawliskresil* 1423 г. с двух сторон оказывается в окружении нем. *Sonnenstuhl*: вторая пол. XIV в. (1369, 1374, 1394 гг.) — начало XVI в. (1512, 1519 гг.). И независимо от того, к какому окончательному заключению придет современная наука, обсуждаемую словарную статью Геруллса, как и его же комментарий к ней (1922 г.), теперь уже невозможно полноценно воспринимать без учета как можно более широкого лингвистического контекста в обоих направлениях — как германском, так и балтийском.

3.0. В литовских памятниках и диалектах, а также в современном литовском литературном языке слово *krėslas* как название вида мебели имеет следующие значения: 1) 'стул со спинкой, иногда и с боковыми опорами'; 2) 'стул без спинки; табурет'; 3) (обычно в диминутивной форме) 'низкий стульчик'; 4) 'скамья'; 5) 'почетный стул; трон' [LKŽ VI, 535–536].

Приведенный перечень семем с бесспорным преобладанием иллюстративных примеров именно к той, которая в цитируемой статье представлена первой [Ibid.], является основой для адекватного понимания как самой по себе формы *krėslas*, так и ее сочетаний с названием солнца (лит. *saulė*), выступающих уже во вторичных значениях.

Так мы выходим на продолжение разговора о прус. *Sawliskresil* уже на материалах языковых свидетельств, обнаруживаемых на территории Литвы.

3.1. На уровне местных географических названий прямое соответствие прусскому словосложению SK обнаружено в литовском словосочетании S/K, выступающем в роли наименования одного из небольших возвышений в Аукштайтии. Историк В. Вайткавичюс, изучающий «святые места» Литвы, не только собрал архивные данные о представляемом объекте, но в 1999 г. и посетил его. Приведем необходимую информацию, любезно предоставленную нам самим исследователем.

Saulės krėslas, холм (*kalva*) высотой 1–1,3 м и размерами 21,5 × 14,5 м у основания, а также с плоским верхом, распо-

женный в болотистой, поросшей кустами низменности к востоку от с. Раджюнай Тауенской сянюнии Укмергского р-на [Vaitkevičius 2000, s. p.].

Относительно названия, а еще больше — называемого — собраны весьма интересные и архивные, и полевые материалы. Так, в соответствии с первыми — еще в 1940–1941 гг. урочище *Saulės krėslas* было зарегистрировано как «городище» (*piliakalnis*), а к жанру легенд отнесено высказывание, что «там (т. е. на холме. — А. Н.) весь день солнце „сидит“ (= греет) как на кресле», тогда как вторые свидетельствуют, что еще в середине XX в. на упоминаемом возвышении, где, кстати, издавна стоит деревянный крест, на Троицын день жители села молились, разводили костер и пировали [Ibid.].

3.2. Помимо уже рассмотренного оронима S/K, среди названий, относимых к разряду мифологических и сакральных мест Литвы, известны по меньшей мере еще два, в которых в качестве отдельного слова или второй части композиты также употребляется лит. *krėslas* (-*krėslis*).

Dievo krėslas, гора (Вилкай, Тельшайская сянюния, Тельшайский р-н), вар. *Pono Dievo krėslas*, *Pono Dievo sostas*, *Katino kalnas* [Vaitkevičius 1998, 349]. Обозначенная оронимом возвышенность, господствующая над окружающей местностью, выделяется как на топографической карте, так и на фотоснимке, выполненном самим автором [Ibid., 348]. Следует обратить внимание на то, что здесь в качестве одного из вариантов употреблено название, где как ситуативный синоним к *krėslas* выступает термин возвышенного рельефа *kalnas* 'гора': ср. *Katino kalnas* по наименованию озера, соседствующего с этой горой [Ibid., 348, 349].

Karalkrėslis «место в лесу», горка (*kalnelis*) среди болот к юго-востоку от с. Эйняй, сянюния Вешвиле Юрбаркского р-на: урочище 'Королевское Кресло' дважды упомянуто в источниках и литературе 1935 и 1936 гг. [Ibid., 636–637].

3.1–2. Итак, документально определено «на местах», что, с одной стороны, основной предмет нашего внимания *Saulės krėslas* — это холм, а с другой — ближайшие к нему по структуре и составу названия *Dievo krėslas* — гора, а *Karalkrėslis* — горка. Следовательно, исходя из приведенных свидетельств, можно заключить, что лит. *krėslas* употребляется в топонимии Литвы для номинации объектов возвышенного рельефа. И при корректности такого заключения отмеченное оронимическое воплощение исследуемой модели S/K оказывается только частным случаем более широкого явления, когда исходный апеллатив 'кресло' по

своей номинационной роли приближается к географическому термину со значением 'возвышение'.

4.1. Поиск примеров воплощения семантической модели 'КС' в других сферах лексики литовского языка неожиданно оказался результативным при обращении к ботанической терминологии, где в целом ряде независимых друг от друга свидетельств выступает SK, однако чаще — S/K.

Так, например, в законченном в 1933 г. «Литовском ботаническом словаре» пижма обыкновенная, или дикая рябинка (*Tanacetum vulgare* L.), представлена следующими географически локализованными названиями: *saulakrėslis* (уезды Тельшай и Расейняй), *saulekrėslis*, *saulės krėslas*, *saulės krislai* (уезд Кретинга) [LBŽ, 341]. Все три центра уездов — Кретинга, Расейняй и Тельшай — находятся в Жемайтии.

Такую же ареальную ориентацию обнаруживают и те иллюстративные примеры ботанического 'КС', которые имеют при себе указание на населенный пункт в академическом «Словаре литовского языка»: 1) *saulės krėslas* 'пижма обыкновенная (*Tanacetum vulgare* L.)' — *Pavasari drėgnose vietose ant aukštų stiebėlių sužydi ružavi saulės krėslėliai* (дими́нутив; Тиркшляй, р-н Мажейкяй; [LKŽ XII, 194]), т. е. 'Весной во влажных местах на высоких стеблях расцветают розовые (букв.) креслица солнца'; 2) *saulės krėslūkai* 'первоцвет мучнистый' (*Primula farinosa* L.) (дими́нутив; Акмяне, райцентр [Ibid.]); 3) *saulės krislėlis* 'незабудка (*Myosotis* L.)' (дими́нутив; Ляцкава, р-н Мажейкяй [Ibid.]).

И вновь все фитонимы, сопровождаемые указанием на ту или иную местность, относятся исключительно к Жемайтии — Акмяне и Мажейкяй (дважды).

4.2. Следует обратить особое внимание на то, что в качестве синонима к S/K и SK выступает еще одно производное от лит. *krėslas* обозначение пижмы обыкновенной — *bitkrėslė*, *bitkrėslis* [LBŽ, 341; LKŽ I², 857–858], где первый компонент словосложения восходит к лит. *bitė* 'пчела'. Ср. аналогичное по своей структуре прусское название болота в Самбии под 1331 г. (два варианта записи) — *Bitpelki*, *Bitpelkis* [Gerullis, 21].

Более того, такие примеры употребления еще одного названия растения *Tanacetum vulgare* L., которые сопровождаются указанием на место их фиксации, подобно *saulakrėslis* и под. (см. выше), также относятся к Жемайтии: форма *bitkrėslis* в том же значении отмечена как на севере (Скуодас [LKŽ I², 858]), так и на северо-востоке (Дирвоненай и Пакштяляй Шяуляйского р-на [Vitkauskas, 47]) общего массива жемайтского диалекта. Ср. также тер-

мин *bitkrėslė* 'то же' в ботанических трудах Ю. Пабрежи (1771–1849) [LKŽ I², 857], вся жизнь и деятельность которого были связаны с Жемайтией.

4.1–2. В пределах жемайтских говоров литовского языка наблюдается сосуществование 'кресла солнца' и 'кресла пчелы' как двух терминологически тождественных обозначений одного и того же лекарственного и декоративного растения пижмы (*Tanacetum* L.). Поскольку оба фитонима объединяет общий компонент 'кресло', следовательно, можно говорить о том, что в рассмотренном фрагменте литовской ботанической терминологии имеет место оппозиция 'солнце' — 'пчела'.

1–4. Изучение литературы и источников, так или иначе связанных с прусским названием села *Sawliskresil*, позволяет прийти к следующим выводам.

Во-первых, интерпретация нем. *Sonnenstuhl* как 'возвышенное, освещенное солнцем место' [Brechenmacher 2, 625] должна быть отнесена также и к прусскому варианту названия того же самого населенного пункта — *Sawliskresil* (1423 г., ныне *Świętochowo*, гмина Бранево, воеводство Эльбленг, Польша).

Сказанное подтверждается существованием топонимической изоглоссы прус. *Sawliskresil* — лит. *Saulės krėslas*, холм в современной Аукштайтии (с. Раджюнай, сянюния Тауенай, р-н Укмерге, Литва).

Во-вторых, следует признать вполне убедительной гипотезу В. Мажюлиса о том, что прусской формой *Sawliskresil* «сначала назывался холм» («iš pradžią vadinosi kalva» [Mažiulis 1995, 60]) — это абсолютно совпадает с характеристикой аукштайтского оронима — «kalva» [Vaitkevičius 2000, s. p.]. Иными словами, прусский только предполагаемый «холм» своим названием оказывается объединенным не только с одноименным реально существующим холмом в Аукштайтии, но и с другими производными от *krėslas* наименованиями возвышений (гора и горка) в Жемайтии (см. выше).

В-третьих, дальнейшее «развертывание сюжета» с прус. *Sawliskresil* о том, дескать, именно на том холме — причем еще и в самый долгий день года — садилось солнце [Mažiulis 1995, Ibidem], является уже чисто умозрительным. Как минимум, прежде всего необходимо провести «рекогносцировку» местности, где расположено современное с. *Świętochowo*, или хотя бы изучить ее по топографической карте.

В-четвертых, аукштайтский ороним *Saulės krėslas*, подкрепленный аналогичными жемайтскими названиями возвыше-

ний (*Dievo krėslas*, *Kara krėslis*), во внешнем плане безусловно усиливает балтийский характер прус. *Sawliskresil*.

В-пятых, собственно балтийскую позицию прус. *Sawliskresil* укрепляет также и фитоним *saulės krėslas* (см. выше), локализуемый именно в Жемайтии, т. е. в том регионе Литвы, который обнаруживает многочисленные примеры связей с прусским языковым ареалом. Это представляется тем более убедительным ввиду того, что при безусловном противопоставлении прус. *Sawliskresil* — нем. *Sonnenstuhl* последней форме остается неизвестным соответствующий аналог среди названий растений типа **Sonnenstuhl*: ср. довольно внушительный перечень сложений с первым компонентом *Sonnen-* в указателе к фундаментальному словарю немецких фитонимов (см.: [Marzell, 526–527]).

Наконец, в-шестых, продолжающиеся исследования во внутреннем плане, т. е. в пределах прусской территории, делают прус. *Sawliskresil* еще более изолированным образованием: единственный прусский пример 1423 г. становится еще более уникальным при все умножающемся числе свидетельств об употреблении эквивалентного нем. *Sonnenstuhl*, причем это наблюдается по направлению не только к нашему времени, но и в прошлое. Следовательно, двойственная, балто-германская интерпретация происхождения прус. *Sawliskresil* также не снимается с обсуждения.

II. Стихотворение Я. Райниса «*Saules krēslis*»

1.0. В самом начале первой осени своей эмиграции в Швейцарии (Кастаньола, 6 сентября 1906 г.) Я. Райнис пишет стихотворение «*Saules krēslis*», которое для краткости ниже будем называть «S/K»:

Trīs stari no rietošas saules nāk:
Viens zelts, viens zaļš, viens sarkans.
Tas zaļais ir varš,
Tas sarkanais karš,
Bet vidū saules krēslis ir celts, —
Tas skaidris zelts;

Bez stara no lejas augšā nāk
Melna un vienkopus nakts,
— Un sarkans un zaļš, un zelts,
Un krēslis, kas saulei bij celts,
Iegrimst iekš nakts.

[Rainis II, 478, 315]

Прежде чем предлагать перевод приведенных строк, необходимо сначала отметить некоторые особенности как заглавия, так и дальнейшего текста оригинала.

Так, употребляемая Райнисом форма *krēslis* (вместо литературной *krēsls*) встречается во многих говорах латышского языка, например, в Курземе (Стенде) — *krēslis* [EH I, 651], в Видземе (Эргеме) — *krēslis* как нерегулярный параллельный вариант наряду с *krēsls* [KR II, 119], в Латгалии (Калупе) — *krāslis* [Reķena I, 519], где это объясняется как вставка гласного в «труднопроизносимое сочетание согласных» [Ibid.].

Что же касается значения данной лексемы, то в отличие от литовского и прусского словарей, в которых имеются специальные названия для стула (ср. лит. *kėdė*, прус. *clumpis* Э.216 'Stūl'), лтш. *krēsls* (*krēslis*) обозначает прежде всего 'стул'. Если же речь идет о стуле с подлокотниками, т. е. о кресле, то в этом случае лтш. *krēsls* (*krēslis*) выступает с тем или иным дополнением: ср. *atzveltnes k.* или же *lēnkrēsls* [KR II, 112]. (Впрочем, оба уточнения называют не подлокотники, а спинку сиденья, которая есть и в самом стуле.)

Таким образом, название стихотворения Райниса «*Saules krēslis*» в соответствии с латышским литературным языком, строго говоря, следовало бы перевести как «Стул солнца». Вместе с тем, ради сохранения общей балто-севернославянской перспективы употребления соответствующей лексемы и возникшего на ее основе словосочетания мы предпочитаем буквальное воспроизведение латышского заглавия — «Кресло солнца».

Что же касается последующего текста стихотворения, то трудной для перевода оказывается форма *zelts* — существительное ('золото'), которое дважды стоит в одном ряду с прилагательными — 'зеленый' и 'красный' (строки 2 и 9). Как прилагательное *zelts* ('золотой') отмечено, по-видимому, только в латышских дайках [ME IV, 706]. Ввиду этого в нашем «подстрочнике» в обоих случаях предлагается двойной перевод — *золото(й)*. С учетом сказанного приведенный выше текст («Кресло солнца») представляем следующим образом:

Три луча от заходящего солнца идут:
Один золото(й), один зеленый, один красный.
Тот зеленый — медь,
Тот красный — война,
А посреди кресло солнца поставлено, —
То чистое золото.

Без луча снизу вверх идет
И воедино черная ночь,

— И красный, и зеленый, и золото(й)
И кресло, что солнцу было поставлено,
Погружаются в ночь'.

1.1. Посвященная вечной теме борьбы света и тьмы, поэтическая миниатюра «S/K» полностью отвечает индивидуальным особенностям письма ее автора.

Так, «один из наиболее излюбленных художественных приемов в поздней поэзии Райниса» заключался в подборе определенных колористических «рядов, состоящих из различных цветовых эпитетов (обычно трех или четырех)», что именно в сборнике «Конец и начало» (где впервые и напечатано это стихотворение) уже занимает «особенно значительное место» [Kursīte, 39].

В дополнение к важному сообщению исследовательницы уточним, что, например, образ *trejkrāsainā saulīte* 'трехцветное солнышко' появился в творчестве Райниса еще в стихотворении «*Senatne*» (впервые опубликовано в 1902 г.) 'Древность' [Rainis I, 51, 467], а затем он же был выбран поэтом для названия цикла в первом поэтическом сборнике «*Tālas noskaņas zilā vakarā*» [Ibid., 49] — «Далекое отзвуки синим вечером».

И достаточно взглянуть на последнее двустихие «Древности», чтобы убедиться: именно по его образцу было смоделировано и начало «Кресла солнца».

Ср.

- 1) *Dies saulīte atkal trīskrāsaina:
Drīz zila, drīz zaļa, drīz sarkana.*

[Ibid., 51]

и

- 2) *Trīs stari no rietošās saules nāk:
Viens zelts, viens zaļš, viens sarkans.*

[Rainis II, 315]

Как видим, вместо «То синее, то зеленое, то красное» (когда «солнышко вновь трехцветно») в первом случае, мы получаем «Один золотой, один зеленый, один красный» («Три луча от заходящего солнца...») — во втором.

Таким образом, стихотворение «*Saules krēslis*» обнаруживает бесспорные текстуальные связи с предыдущим творчеством Райниса и является глубоко органичным для его поэтики.

1.2. Нам неизвестны какие-либо высказывания Райниса о «S/K» как своем произведении. Вместе с тем при всех необходи-

мых в таком случае оговорках все же можно полагать, что «S/K» в течение многих лет оставалось на особом счету и у самого автора, и у его издателей. Об этом косвенным образом свидетельствует тот своего рода «двойной отбор», который прошло обсуждаемое произведение в дальнейшем творчестве латышского классика, а также в ходе еще прижизненных публикаций его произведений.

Так, материалы комментариев к сборнику «Конец и начало» [Rainis II, 448–503], в состав которого, как уже упоминалось, и входил предмет данного разыскания, однозначно показывают, что (согласно нашим подсчетам), во-первых, только к 33 стихотворениям (при их общем количестве 171) поэт сам выполнил и немецкие переводы, а во-вторых, лишь 10 из последних оказались опубликованными в антологии «Lettische Lyrik» (Riga, 1924), в том числе и «S/K» — нем. «Der Sonne Thron» [Ibid., 478].

Следовательно, в свете приведенных сведений можно заключить, что стихотворение «S/K» бесспорно относится к числу своего рода «избранных» произведений классика латышской литературы. И этот вывод о характерности и даже образцовости для поэтической системы Райниса его сентябрьской миниатюры 1906 г. позволяет теперь поставить еще один вопрос: а насколько соответствует отмеченным выше качествам анализируемого стихотворения «S/K» и само по себе его название — «Saules krēslis» ('Кресло солнца')?

1.3. На вопрос о том, что же означает выступающее в качестве заглавия словосочетание S/K, частично можно найти ответ в дальнейшем тексте названного произведения.

Прежде всего необходимо отметить, что во всех черновых вариантах текста нет ни малейших признаков того, чтобы словосочетание S/K в самом процессе создания стихотворения проходило какие-то этапы своего формирования: напротив, оно выступает сразу уже «в готовом виде» [Ibid. I*, 509].

Более того, именно образу 'КС' отведена особая роль в тексте. Так, из «трех лучей», о которых идет речь в миниатюре из 11 строк (в двух строфах), единственный, который оказывается в подчеркнуто выделенной позиции, это — «золото(й)»: дважды *zelts* рифмуется с *celts*. Последняя форма в обоих случаях относится к 'КС' — сначала в виде словосочетания *saules krēslis* (*Bet vidū saules krēslis ir celts...*), а затем уже и его истолкования: *...krēslis, kas saulei bij celts* (строки 5 и 10).

Отождествляемое с золотым цветом (светом) 'КС' занимает особое место и в общей структуре стихотворения — предпоследние строки обеих строф, т. е. почти на вершине напряжения, которое обычно нарастает к концу текста такого жанра.

Ввиду изложенного, становится понятным свидетельство черновиков [Ibid.], почему Райнис отказался от первоначального названия своего стихотворения «Trīs stari», которое повторяло начало первой строки (*Trīs stari no rietošas saules nāk...*), и заменил его образом, взятым — и в прямом, и в переносном значении — из глубины текста: «Saules krēslis».

Как «безвариантность» появления означенного словосочетания в самих стихах, так и факт вынесения его («на альтернативной основе») в заголовок произведения позволяет считать, что источник, давший образ 'кресло солнца' сентябрьскому стихотворению Райниса (1906 г.), следует искать за пределами этого произведения, как минимум — вне текста латышского оригинала.

2.0. Сама постановка вопроса о «латышском оригинале» стихотворения Райниса «S/K» обусловлена тем, что поэт, переведя свое стихотворение на немецкий язык (о чем уже говорилось выше), тем самым создал и свой же «немецкий оригинал», ставший известным благодаря антологии 1924 г. (см. 1.2).

Для нашего разыскания наибольший интерес представляют немецкие эквиваленты лтш. *saules krēslis*: 1) в заглавии — это *Der Sonne Thron*, 2) в тексте — *der Thron der Sonne* (дважды). Ср. соответственно 5–6 и 9–11 строки автоперевода латышского поэта:

Inmitten erhebt sich in leuchtender Pracht
der Thron der Sonne, aus Gold gemacht.

.....
Und Gold und Rot und Grün
und der Thron der Sonne verglüh'n,
und versinken in Nacht.

[Rainis II, 478]

Немецкий текст стихотворения как еще один опыт воплощения поэтического замысла Райниса позволяет несколько приблизиться к пониманию авторской интерпретации и самого образа 'КС'.

Ср. (буквально):

'Посредине возвышается в сияющем великолепии
трон солнца, из золота сделанный.

.....
И золото, и красный (цвет//свет), и зеленый (цвет//свет),
и трон солнца (медленно) гаснут
и погружаются в ночь'.

Итак, исходное латышское 'кресло (стул) солнца' в немецком автопереводе Райниса трижды оказалось 'троном солнца'. Однако почему же авторский эквивалент оказался именно таким?

2.1.1. «Немецкий словарь» Гриммов (со ссылкой на изданный в 1807–1811 гг. пятитомный «Wörterbuch der deutschen Sprache» И. Г. Кампе) приводит статью «SONNENTHRON, *m.* ein der Sonne gleich strahlenden, leuchtenden Thron, oder auch die Sonne selbst als Thron Gottes» [Grimm XI, 1689], т. е. 'подобный солнцу лучистый, светящийся трон, или же само солнце как трон божества'. Это значение было проиллюстрировано несколькими примерами из немецкой литературы XVIII в., среди которых были «немецкая Сапфо» А.-Л. Карш, или Каршин и Ф. Шиллер, представленный стихотворением «Художники» (1789 г.).

Приведем соответствующий отрывок из последнего («Die Künstler», 54–61):

Die, eine Glorie von Orionen
Ums Angesicht, in hehrer Majestät,
Nur angeschaut von reineren Dämonen,
Verzehrend über Sternen geht,
Geflohn auf ihrem Sonnenthron,
Die furchtbar herrliche Urania,
Mit abgelegter Feuerkrone
Steht sie — als Schönheit vor und da.

[Schiller, 123]

Ср. перевод Е. Эткинда («Художники»):

«Она, сверкающая в ореоле,
В котором звезды вечные горят,
На лучезарном солнечном престоле
Слепящая сияньем смертный взгляд,
Доступная лишь взорам духов чистым,
Уrania, прекрасна и страшна,
Рассталась со своим венцом лучистым,
И Красотой явилась нам она».

[Шиллер, 165]

Представленный фрагмент переведен (с переменной порядка строк) очень точно: ...auf... *Sonnenthron* (58) — «На... солнечном престоле» (56). При этом «кресельный ряд» названий пополняется еще одним синонимом — *престол*.

Кстати сказать, исследователи творчества немецкого поэта уже давно отметили, что в данном случае под Уранией подразумевается не Муза, покровительница астрономии, а богиня любви и красоты Афродита (см., в частности, комментарий к стихотворению «Художники» [Там же, 737]).

Итак, *Sonnenthron* у Шиллера — это 'солнечный престол (трон) Афродиты'.

2.1.2. В своей «Хронике дня» от 20 мая 1912 г. Райнис записал: «Во сне вижу Шиллера» [Rainis XXIV, 532]. Более того, то же самое «sapnī redzu Silleru» повторилось и в «Дневнике» от 28 октября 1923 г. [Rainis XXV, 163]. И это не было случайностью: через все жанры наследия латышского классика — дневниковые записи, заметки, письма, не говоря уже о непосредственно предназначенных для печати литературных произведениях, — проходит имя великого немца. Шиллер как творец и личность сопровождал Райниса в течение всей жизни, начиная со школьных лет. Особенно это относится к драматургии друга И. В. Гёте, которую латышский классик много переводил. И хотя как поэт автор «Вильгельма Телля» пользовался значительно меньшим вниманием Райниса (ср.: [Rainis VIII, 255–258]), однако трудно представить, чтобы выдающийся почитатель Шиллера не был знаком с одним из ключевых стихотворений последнего — уже выше цитированными «Художниками».

2.1.3. Так мы выходим на параллель: *der Sonnenthron* у Шиллера (1789 г.), с одной стороны, и *Der Sonne Thron* (в заглавии), а также *der Thron der Sonne* (дважды в тексте) у Райниса в его немецком переводе своего же латышского стихотворения «Saules krēslis» — с другой. И поскольку литературное наследие Народного поэта Латвии представлено в данном случае двумя текстами — не только вторичным немецким, но и первичным латышским, следует попытаться определить: что же связывает (и связывает ли вообще?) обе его языковые формы выражения образа 'КС' — как немецкую, так и латышскую — с шиллеровским поэтическим *der Sonnenthron*?

В ответе на первую, чисто немецкую часть вопроса, как нам кажется, невозможно ни доказать, ни опровергнуть того, что нем. *der Thron* вместо более точного нем. *der Stuhl* (как эквивалента лтш. *krēsls*, здесь — *krēslis*) в переводе Райниса появилось безо всякого влияния со стороны соответствующего словосложения со вторым компонентом *-thron* в стихотворении Шиллера «Художники». Любому категорическому суждению в пользу существования в данном случае такой связи (Шиллер–Райнис) может быть противопоставлен тезис о том, что здесь происходит обычная замена слов в пределах одного синонимического ряда: 'трон' относится к более высокому стилю, чем 'кресло (стул)'. Иначе говоря, латышский поэт и в своем немецком тексте, скорее всего, просто мог воспользоваться свободой творческого выбора средств самовыражения.

2.1.1–3. Если даже существование реальной связи между немецкими формами — словосложением *der Sonnenthron* у Шиллера и словосочетаниями *der Sonne Thron*, *der Thron der Sonne* у Райниса — не имеет убедительных доказательств, то что говорить о второй, уже немецко-латышской части вопроса — о взаимоотношениях нем. *der Sonnenthron* и лтш. *saules krēslis* в текстах двух поэтов — классика немецкой и классика латышской литератур?

Очевидно, что «праобраз» 'КС' у Райниса следует искать не столько во внешнем — межлитературном и межкультурном, сколько во внутреннем, собственно латышском культурном контексте творчества великого поэта Латвии.

2.2. Именно с началом пребывания Райниса в Швейцарии, когда было создано стихотворение «S/K», уже не предположительно, а действительно связан другой немецкий сюжет, развитие которого может вывести нас к первоисточнику появления самого образа 'КС'.

Так, в своем предисловии «Мои немецкие стихотворения» (1925 г.) поэт упоминает, в частности, «десять латышских народных песен в немецком переводе; переводы написаны в эмиграции, в первый год (подчеркнуто нами. — А. Н.); часть из народных песен переведена по торжественному случаю — устроенному эмигрантами музыкально-литературному вечеру в пользу нуждающихся эмигрантов в 1906 году» [Rainis XVIII, 544].

Несмотря на то, что «другая часть народных песен переведена также еще во время ссылки» [Ibid., 545] и у нас нет возможности определить состав каждой из упомянутых «частей» в отдельности, все же нельзя не обратить внимания на то, что, судя по комментариям, как минимум две из десяти отобранных для перевода латышских дайн посвящены солнцу: «Ej, saulīte, drīz pie dieva», «Tek saulīte tecēdama» [Ibid., 701–702], т. е. «Иди, солнце, вскоре к Богю», «Бегом бежит солнце».

Все ранее сказанное подводит нас к вопросу: не возник ли образ 'кресло солнца' в стихотворении Райниса 1906 г. под влиянием латышских народных песен? Иными словами: существует ли в поэтике латышских дайн искомое нами 'КС'?

3.0. Богатейшее собрание классических латышских народных песен, которое во многом даже «заполняет нишу» отсутствующего собственного летописания, является настолько фундаментальным первоисточником по истории, языку и культуре латышей, что обращение к нему всегда должно быть самым первым действием при решении любой задачи, так или иначе связанной с «хронотопом» Латвии. Сказанное относится и к исследуемой нами теме 'КС'.

Поскольку S/K — это сочетание двух имен существительных, то, используя специальный указатель к «Латышским дайнам» Кр. Барона (Krišjāņa Barona «Latvju dainu» substantīvu rādītājs. Latviešu folkloras krātuve. Rīga, 1994, 763 lpp.), мы попытались разыскать те песенные тексты, в которых одновременно встречаются как *krēsls* (*krēslis*), так и *saule*.

Вместе с тем, поскольку классические дайны являются только главным, но не единственным жанром латышского фольклора, поиски образа 'КС' проводились нами и в текстах повествовательных форм устного народного творчества латышей. В частности, это относится к такой категории произведений, как заговоры.

Ниже и пойдет речь в основном о тех традиционных народных песнях, а также отчасти о заговорах, в которых нашло свое отражение искомое 'КС'.

3.1.1. Ближе всего к исследуемому 'КС' оказался текст из Латгалии (с. Ругаи Балвского р-на), где было записано песенное четверостишие:

Metat mīru, jaunas meitas,
Jan saulīte mīru meta;
Jan saulīte atsasāda
Sudobriņa krēslīnā.

[TDz III, 54936]

В этом, как и в приводимых ниже текстах, наблюдается такая характерная черта латышского песенного фольклора, как обилие уменьшительных форм: ср. *saulīte* (2×), *sudobriņa krēslīnā*.

В предисловии к своей «Lettische Grammatik» Я. Эндзелин писал: «Диминутивы латышской народной песни я, как правило, передавал соответствующими немецкими основными словами (mit dem... Grundwort), поскольку в латышской народной песне диминутивы обычно употребляются без собственно диминутивного значения» [Endzelin 1922, VI]. Ср. его же уточнение в латышской версии того же труда: «Диминутивы с *-īšs*, *-īpa*... так же как формы с *-ītis*, *-īte*... в народных песнях... зачастую являются только лишь стилистическим средством, причем значение в диминутиве может быть совершенно поблекшим» [Endzelins 1951, 314].

Учитывая сказанное, представленный выше латышский текст можно перевести так:

'Кончайте [работу], молодые девушки (служанки),
Уже солнце [работу] кончило;
Уже солнце село
В серебряное кресло'.

С оригиналом четверостишия, записанного на востоке Латвии, в Латгалии, выразительно перекликается песня, зафиксированная уже на западе страны — в Курземе (Кабиле, Кулдингского р-на):

Grib kundziņis tā sēdēt,
Kā saulīte debesīs,
Kur kungam zelta krēslis,
Kur sudraba sēdeklīte?

[LD IV, 31292],

т. е. (с учетом того, что выше было оговорено относительно перевода диминутивов)

‘Хочет господин так сидеть,
Как солнце на небе,
Где у господина золотое кресло,
Где серебряное сиденье?’

Следует отметить, что недавно именно эта дайна была объектом анализа в плане содержащейся в ней оценки «господина» как «ироническое изображение... желания посадить себя на место солнца (совсем как французский „король-солнце“ Людовик XIV!)» [Viķe-Freiberga, 160].

Однако в противопоставлении господин — солнце нас больше интересует вторая часть. И тем, чего явно недостает первому (ср. риторический вопрос: «Где у господина золотое кресло...?»), согласно тексту, очевидно, располагает второе. Это — *zelta krēslis*.

Итак, если в Курземе (с. Кабиле) «солнце на небе», [чтобы] «сидеть», [имеет] «золотое кресло», то в Латгалии (с. Ругаи) — «Уже солнце село / В серебряное кресло».

Оба словосочетания — как *zelta krēslis*, так и *sudobriņa krēslīņa* — в качестве эпитетов используют названия золота и серебра (в родительном падеже). Последнее в данном случае выступает в уменьшительной форме. И небезынтересно отметить, что исследователи латышской народной поэзии уже давно обратили внимание на такое преимущество менее благородного металла, как количество слогов в его наименовании, — и в исходном, и в диминутивном вариантах: для структуры стихотворной строки дайны подобное «серебро» зачастую оказывается значительно дороже соответствующего «золота», о чем и свидетельствуют сами тексты (см.: [Bērziņš, 361]).

По-видимому, еще одна иллюстрация в пользу истинности выданного наблюдения как раз и содержится в концовке приведенного выше латгальского песенного четверостишия:

Jau saulīte atsasāda
Sudobriņa krēslīņā.

3.1.2. Если в с. Ругаи Балвского р-на «...солнце село в серебряное кресло» (см. выше), то в соседствующем с юго-запада говоре пос. Лубана Мадонского р-на разворачивается уже иной сюжет:

Saule gulēt i nogāja	‘Солнце ушло спать
Aiz deviņi ezeriņi;	За девять озер;
Bite krēslīņ’ i aiznesa,	Пчела кресло занесла,
Zem spārniņu pasitusi.	Схваченное под крыло’.

[LD V, 33922]

Известны еще два варианта этого текста, в которых вместо *aiznesa* выступают другие префиксальные образования — *atnesa* (Курземе) и *nūnese* (Латгалия, г. Лудза Лудзенского р-на) [LTDz III, 10144]. В отличие от курземской формы, которая допускает возможность двоякого истолкования — как ‘отнесла’, так и ‘принесла’, латгальская представляется более однозначной: лтш. *po-nest* — это ‘снести вниз’ [LVV, 531].

В том, что пчела заносит (относит, сносит вниз) кресло вслед за солнцем, следует видеть еще одно воспроизведение ‘КС’. И далеко не случайный характер именно такой ‘репродукции’ косвенно подтверждается еще одной особенностью латышских дайн: в них прослеживается глубокий параллелизм между образами солнца и пчелы.

Ср. первую строку целого ряда народных песен: *Ligo saule, ligo bite* или же *Rotā saule, rotā bite* — в обоих случаях ‘Die Sonne flimmert, die Biene schwärmt’ [Eckert, 101–102], где устанавливается связь между многокрасочным и переменчивым сиянием небесного светила, с одной стороны, и разнонаправленными движениями пчелиного роя — с другой [Ibid., 113].

Вновь обратим внимание на географию мест записи обсуждаемых образов. Оказывается, что и в данном случае, когда между солнцем и его креслом в роли посредника выступает пчела, снова наблюдается отчетливая связь между двумя отдаленными друг от друга регионами Латвии — Латгалией на востоке и Курземе на западе.

3.1.3. В латышских дайнах обнаруживается еще один вариант представления образа ‘КС’, однако уже в форме его отрицания.

Так, например, в с. Мейраны Мадонского р-на (говор № 421) была записана песня-загадка, где после двух вопросов сразу же следует и ответ на них. Ср. непарные строки четверостишия:

Kas sēdēja bez krēsliņa...? 'Кто (что) сидел(-о) без кресла?
— Saule sēd bez krēsliņa... — Солнце сидит без кресла'...

[LD III (3), 26065.93]

Приведенный текст относится к числу тех, которые исполнялись для забавы во время свадьбы. Большинство таких загадок, сохранившихся благодаря своей метрической форме, содержит одновременно и ответы [Bērziņš, 144], о чем свидетельствует и данный фрагмент.

3.1.1–3. В текстах латышского фольклора — как в дайнах, так и в заговорах — известен образ 'КС'. Вместе с тем в них не обнаружено ни единого примера, где бы эта семантическая модель нашла свое воплощение в виде словосочетания 'S/K', т. е. так, как она выступает в стихотворении Райниса. Иными словами, прямого текстуального образа для поэта в фольклорных текстах нами не найдено.

Что же касается географии фиксации 'КС', то, кроме заговора (место записи которого — забегая вперед оговорим — остается для нас неизвестным — см. ниже, 3.1.4), остальные свидетельства дайн обнаруживают своего рода изоглоссу, образуемую тремя пунктами на пограничье Латгалии с Видземе.

Так, если бросить взгляд на общую карту «Диалекты и группы говоров латышского языка» [LVDA, I], то окажется, что не только два говора подряд, Ругаи (№ 475) и Лубана (№ 417), прямо или косвенно воспроизвели образ 'солнце сидит в кресле' (см. выше), но и следующий за ними далее (в юго-западном направлении) говор с. Мейраны Мадонского р-на (№ 421) зафиксировал то же образное восприятие заходящего солнца, но только в отрицательной форме. Иными словами, имеет место своего рода «утверждение через отрицание».

3.1.4. Искомый образ 'КС' встречается не только в песенном, но и — как об этом выше уже шла речь — в других жанрах устного народного творчества латышей. Во всяком случае, как минимум еще в одном.

Так, в заговорах, обращенных к тому внутреннему органу женщины, где развивается плод, постоянно повторяется призыв: *sēdi zelta krēsliņā* [Straubergs, 409–411] 'сиди в золотом кресле (креслице)'. Когда же предлагается сравнение с небесными телами, то золотое (или серебряное) кресло оказывается уже у них: «*Māte sēd savā krēslā, kā saule un mēnesis sēd zelta krēslā. Māte sēd savā krēslā, kā saule un mēnesis sēd sudraba krēslā*» [Ibid., 408], т. е. 'матка сидит в своем кресле, как солнце и месяц сидит (си-

дят) в золотом (в следующем предложении — серебряном. — А. Н.) кресле'.

В этом заговоре (место записи которого, к сожалению, не было указано) особенно важным для нас оказывается то, что само сидение солнца (и месяца) в золотом (или серебряном) кресле представлено как обычное, нормальное, испокон веков существующее явление: ср. высказывание относительно «золотого креслица» для упомянутого внутреннего органа — «*kur tevī pats Dievs iestādījis*» [Ibid., 410], т. е. 'где тебя сам Бог посадил'.

Следовательно, заговоры как еще один жанр латышского фольклора подтверждают закономерный характер употребления образа 'КС' в латышской народнопесенной поэзии.

3.2.0. Сопоставление стихотворения Райниса, с одной стороны, и латышских дайн — с другой, убеждает в том, что объединяющий их образ 'КС' не является у поэта чем-то изолированным, носящим характер своего рода «фольклорной цитаты». Напротив, как бесспорный поэтический контекст произведения классика, так и весьма вероятный этнографический подтекст народных песен делают предмет нашего разыскания еще более глубоким и в индивидуальном, и в коллективном творчестве латышей.

3.2.1. В самом же тексте «S/K» читатель находит толкование того, что словосочетание *saules krēslis* в заглавии стихотворения и в 5-й строке (*Bet vidū saules krēslis ir celts*) — это ...*krēslis, kas saulei bij celts* (10-я строка). — Это то, что дано. А требуется доказать, что же здесь означает *celts*?

Поскольку лтш. *celt* в качестве основных имеет значения 'поднимать' и 'строить, сооружать', то возможны два принципиально отличные друг от друга истолкования 'КС' как: 1) кресла специально 'сооруженного' для солнца, или же 2) уже существовавшего, но только 'поднятого' для светила.

Так, например, переводчик стихотворения на русский язык В. Корчагин остановился на первом варианте интерпретации латышского оригинала и как соответствия лтш. *celts* предложил причастия от глаголов *воздвигнуть* («*воздвигнут трон*») и *построить* («*...золото трона, / который для солнца построен*») [Райнис, 262].

Однако словосочетание лтш. *celt krēslu*, по-видимому, следует понимать как 'подняв, поднести и поставить кресло тому, кого принимают как желанного гостя'.

Так, в одной из дайн поется: *paceļ man guoda krēslu*; BW 13250, 4 [EH I, 651], т. е. 'поставь мне почетное кресло (кресло почета)'.

Еще выразительнее эта тема раскрывается при отрицательном отношении к приходу посетителя:

Kājām spēru zelta krēslu	‘Ногами швыряю золотое кресло
Par istabu kambari,	Через комнату в каморку,
Lei māmiņa nīpacēla	Пусть мама не поставит
Bergajami tautiešam.	Суровому жениху’.

[LD III (1), 14599]

Как видим, словоупотребление Райниса *krēslis ir celts*, а также *krēslis ... bij celts*, полностью отвечает «духу и букве» латышских народных песен.

3.2.2. По данным латышской этнографии, стулья (*krēsli*) в крестьянском доме подразделялись на будничные и почетные (*goda*): если первые нередко изготавливали сами хозяева, то вторые, «богато украшенные», были делом рук уже главным образом ремесленников [Cimermanis, 128].

Нам не удалось найти каких-либо прямых сведений относительно количественного соотношения «будничных» и «почетных» стульев в домашней обстановке латышских крестьян, однако последняя из приведенных выше дайн (см. 3.2.1) косвенным образом свидетельствует, что такого рода «золотое кресло» (*zelta krēsls*), очевидно, было единственным среди мебели.

В качестве славянской параллели как аргумента в пользу такого вывода необходимо указать на одно этнографическое свидетельство из Чехии, с которой Латвия (в том, что касается памятников народного быта, в частности и традиционных форм стульев) обнаруживает определенные связи [Ibid., 127]. Так, например, чеш. *židle* ‘предмет мебели для сидения’ (жен. рода) ‘когда-то бывала в светлице только одна’: так, в одной из местностей Чехии (J. Krušina. Dějiny Trpína a okolí. Praha, 1948, 171) «у стола стояла единственная *židle*, предназначенная для уважаемого гостя, скромный посетитель садился только на скамью» [Machek, 727].

4.0. Искомое ‘КС’ обнаруживается в ботанической терминологии латышского языка, в которой S/K оказывается лишь одним из по меньшей мере пяти вариантов реализации модели: определение (в форме родительного падежа определяющего имени существительного) + *krēsls* (*krēsliņš*) (‘кресло’, вар. ‘креслице’). В определяемом слове проявляется бесспорная тенденция к переходу в номенклатуру растений. Ср. ‘кресло’ или ‘креслице’ соответственно: 1) ‘Бог’ — *dieva krēsliņš* (*krēsls*) ‘*Euphorbia helioscopia*, один из видов молочая’; 2) ‘росы’ или ‘рос’ — *rasas* // *rasu* K. ‘*Alchemilla*

vulgaris, манжетка обыкновенная’ [ME II, 276]; 3) ‘чёрта’ — *velna krēsls* ‘*Actaea spicata*, воронец колосистый’ [EH I, 652] и др.

Итак, исследуемое S/K в латышской фитонимии не является изолированным образованием: соответствующее словосочетание выступает в контексте аналогичных названий растений «кресельного» ряда.

4.1. Словосочетание S/K в латышской фитонимии известно по меньшей мере с 1884 г.: *saules krēsliņš* ‘akeleiblattrige Wiesenraute (*Thalictrum aquilegifolium*), василистник водосборнолистный’, что было проиллюстрировано примером из опубликованных в 1894 г. «Этнографических сведений о латышах» (Селпилс, р-н Екабпилс): *pret galvas izsitumiem un plauškām jāsmērē ar saules krēsliņu sulu* [ME II, 276], т. е. ‘от сыпи и перхоти головы следует мазать соком василистника’.

Эта же диминутивная форма (*krēsliņš* от исходного *krēsls*) выступает и в крупнейшем диалектном словаре Латвии последнего десятилетия XX в., каким является «Словарь говора Калупе» А. Ренкены, — *sauli krāstys* ‘*saulkrēsliņš* (*Thalictrum*)’ [Reķēna I, 519].

Следовательно, на протяжении столетия в двух соседних районах на востоке Латвии — Екабпилсском (Селпилс под 1894 г.) и Даугавпилсском (Калупе, 1998 г.) — прослеживается устойчивая традиция в употреблении словосочетания S/K в ботанической терминологии латышских говоров, расположенных по обоим берегам Даугавы, т. е. в первом случае так называемых «неглубоких селонских», во втором — «глубоких латгальских».

Что же касается современной латышской ботанической терминологии, то остается неясным, на какую диалектную базу опирались ее создатели: названия растений того же рода *Thalictrum* только в порядке исключения выступают в форме словосочетания *saules krēsliņš* [Galenieks 1948, 18] или же *saules krēsliņi* [Ibid., 187], тогда как основным является словосочетание (plurale tantum) — *saulkrēsliņi* [LBŽ, 344; Galenieks 1950, 54], например, *dzeltenī saulkrēsliņi* ‘василистник желтый (*Th. flavum*)’ и др. — всего пять видов.

Таким образом, как диалектные, так и литературные (научная терминология) данные латышского языка свидетельствуют об одном и том же: все примеры употребления S/K (SK) относятся исключительно к растениям рода *Thalictrum* (василистник). И в этом латышская ботаническая терминология оказывается четко противопоставленной литовской, в которой соответствующее образование S/K, как было показано выше (см. I.4.1), является названием совсем иного растения — уже не василистника (*Thalictrum*), а пижмы — *Tanacetum*.

4.2. Тема латышско-литовской дивергенции, которая проявилась в распределении одного и того же 'КС' между двумя различными объектами номинации, становится еще более актуальной, когда выясняется, что в представленном выше «кресельном» противопоставлении 'солнце' — 'пчела', наблюдаемом в Жемайтии (см. I.4.2), последний член оппозиции в латышских названиях растений оказывается тем же, что и в литовской фитонимии (см. [Там же]).

Ср. лтш. *bišu krēsliņš* (букв. 'креслице пчел') как название пижмы обыкновенной, *Tanacetum vulgare* L., отмеченное, в частности в Акнисте [ЕН I, 222], т. е. в одном из глубоких селонских говоров, а также варианты этого фитонима, выступающие уже как словосложения, — *bišukrēsliņš*, *biškrēsliņš* и *pluralia tantum biškrēsliņi* и под., кстати сказать, весьма характерные для латышских дайн [Ibidem; ME I, 301].

Вместе с тем, в отличие от литовского (жемайтского) «кресельного» противопоставления, осуществляемого в пределах названий растений одного и того же рода (*Tanacetum vulgare* L.) и обозначенного выше как 'солнце' — 'пчела', последняя часть этого «двучлена» в латышской фитонимии остается «без пары». Фактически необходимо искать те «точки соприкосновения», которые могли бы объединить оба рода растений — василистник и пижму — как основу для того, чтобы и на латышском материале могла «работать» названная оппозиция.

4.1–2. Проведенное исследование показывает, что Латгалия является не только одной из тех двух окраинных областей Латвии, в песенном фольклоре которых отмечено 'КС' (см. выше II, 3.1, 3.2), но, по нашим материалам, она пока что выступает и как единственный регион, где тот же образ одновременно прослеживается и в народных названиях растений (локализованные свидетельства).

Более того, если дайны содержат в себе только описательный образ 'КС' и само словосочетание S/K еще надлежит, хотя и без особого труда, но все же реконструировать, то фитонимия непосредственно предоставляет в наше распоряжение искомую форму или, лучше сказать, формулу.

В плане проекции на творчество Райниса особенно выразительным оказывается то, что второй компонент в фитонимическом словосочетании S/K выступает не только в диминутивной (*krēsliņš*), но и в основной, исходной форме (*krēsls*). Ср. пример из говора Калупе (см. выше 4.1).

Латгальская локализация образа 'КС', как описательного в дайнах, так и прямого в форме S/K в народных названиях растений, вновь возвращает нас к творчеству Райниса.

Как известно, именно в Латгалии, на берегах или вблизи Даугавы, провел свои детские годы Янис Плиекшанс, будущий Янис Райнис. Это были Биркинели Даугавпилсского района, Грива (часть Даугавпилса), где он закончил школу, Ясмуйжа (ныне Айзкальне, соседнего с Даугавпилским и Екабпилсским Прейльского р-на). И при этом никак нельзя не подчеркнуть того факта, что говор Айзкальне даже непосредственно граничит с уже упомянутым нами говором Калупе.

Таким образом, теоретически вполне оправданно связывать возникновение образа 'КС' в стихотворении Райниса 1906 г. с переосмыслением поэтом, в частности, того ботанического названия, которое прослеживается в Поддаугавье в 1894–1998 гг. Во всяком случае, своего рода прямая «субстратная» основа для создания поэтических строк произведения «*Saules krēsli*» уже существовала в латышской народной номенклатуре растений.

1–4.1. В связи со всем тем, о чем шла речь выше, чрезвычайно важным представляется одно из принципиальных положений современной балтийской лингвистической географии:

«Многие изофоны, изоморфы, изолексы и изосемы сближают латгальские и селонские говоры верхнелатышского диалекта с куршскими говорами среднего диалекта и литовским языком в противоположность земгальским и центральновиземским говорам среднего диалекта. По многим диалектным особенностям ближайшими для латгальских и селонских говоров являются жемайтские говоры литовского языка и куршские говоры среднего диалекта» [Breidaks, 26].

Следовательно, латгальские говоры вместе с окаймляющими их на западе и юго-западе селонскими говорами на востоке Латвии, с одной стороны, и весь диалектный массив, развившийся на куршском субстрате в западных историко-этнографических регионах обеих стран (Курземе в Латвии и Жемайтия в Литве), с другой, — это в известном смысле, если можно так выразиться, разобщенное единство, или своего рода два берега, разъединенные потоком земгальских и центральновиземских говоров среднего диалекта латышского языка.

Наиболее неожиданным результатом данного разыскания становится то, что, как оказывается, все без исключения локализованные свидетельства употребления образа 'кресло солнца' — и в латышских дайнах, и в литовских названиях растений — были обнаружены нами только на «двух берегах» — селонско-латгальском и курземско-жемайтском.

Стало быть, концепция «разобщенного единства», разработанная в науке о латышских территориальных диалектах (см. вы-

ше), тем самым находит свое подтверждение и в области как поэтики, так и географии латышского фольклора.

1-4.2. Летом 1903 г. Райнис писал: «...поэзия нашего народа является и остается неисчерпаемым источником нашей поэзии; от народной поэзии всюду только развивалось искусство поэзии. Из народных песен надо выбирать жемчужины, они пригодятся как читающей публике, так и самим поэтам» [Rainis XVIII, 316-317]. И три года спустя в роли именно такого поэта, как нам представляется, как раз и выступил автор приведенного высказывания, когда он создал стихотворение «Saules krēslis».

Вынесенный в заглавие основной образ поэтического произведения обнаруживает бесспорную связь с 'КС', выступающим как в народных песнях с детства близкой поэту Латгалии, так и в ее народной номенклатуре растений. При этом, если в фольклоре и в фитонимии скорее всего следует говорить об отражении определенной мифологемы, т. е. о «проявлении мифологического восприятия мира», то в творчестве поэта последняя выступает уже как метафора (ср.: [Niebrzegowska, 39]).

Однако и в том, и в другом случае «кресло солнца» восходит к глубоким пластам духовной культуры балтийских народов. И сказанного вполне достаточно для того, чтобы исследование мифологемы и метафоры 'КС' нашло свое дальнейшее продолжение⁴.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- EH — J. Endzelins, E. Hauzenberga. Papildinājumi un labojumi K. Mūlenbacha Latviešu valodas vārdnīcai. Rīgā, 1934-1938, 1. sēj.
 KR — E. Kagine, S. Raģe. Ērgemes izloksnes vārdnīca. Rīga, 1977-1978, 1-2.
 LBŽ — Lietuviškas botanikos žodynas. Kaunas, 1938, I dalis.
 LD — Latvju dainas. Pēterburgā, 1894-1915, I-VI.
 LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1968-1999, I (Antras leidimas) — XIX.
 LTDz — Latviešu tautasdziesmas. Rīga, 1981, III.
 LVDA — Latviešu valodas dialektu atlants. Leksika. Rīga, 1999.
 LVV — Latviešu valodas vārdnīca. Rīga, 1987.
 ME — K. Mūlenbachs. Latviešu valodas vārdnīca. Redīgējis, papildinājis, turpinājis J. Endzelins. Rīga, 1923-1932, 1-4 sēj.
 TDz — Tautas dziesmas. Rīga, 1938, III.
 ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Прагский лексический фонд. М., 1985, вып. 12.

⁴ Автор выражает искреннюю признательность д-ру габ. Б. Рейдзене (Рига) и д-ру В. Вайткавичюсу (Вильнюс) за помощь в научном поиске.

ЛИТЕРАТУРА

- Райнис — Я. Райнис. Избранные произведения в двух томах. Том первый. Стихи. Перевод с латышского. М., 1990.
 Топоров — В. Н. Топоров. Прусский язык. Словарь. К-Л. М., 1984.
 Шиллер — Ф. Шиллер. Собрание сочинений в семи томах. Том первый. Стихотворения. Драммы в прозе. М., 1955.
 Bērziņš — L. Bērziņš. Ievads latviešu tautas dzejā. I daļa. Metrika un stilistika. Rīgā, 1940.
 Brechenmacher — J. K. Brechenmacher. Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Familiennamen. Limburg a. d. Lahn, 1957-1963, B. 1-2.
 Breidaks — A. Breidaks. Latviešu valodas dialektu un izloksņu grupu cilme un teritoriālā izplatība // Latvijas zemju robežas 1000 gados. Sastādījis A. Caune. Rīga, 1999.
 Būga — K. Būga. Rinktiniai raštai. Vilnius, 1958-1961, t. I-III.
 Cimermanis — S. Cimermanis. Latviešu tautas dzīves pieminekļi celtnes un to iekārta. Rīgā, 1969.
 Eckert — R. Eckert. Baltisch-slawische Parallelen aus der Sprache der Folklore // Res Balticae, 1995.
 Endzelin 1922 — J. Endzelin. Lettische Grammatik. Rīga, 1922.
 Endzelins 1951 — J. Endzelins. Latviešu valodas gramatika. Rīga, 1951.
 Galenieks 1948 — P. Galenieks. Augu sistematika. Rīgā, 1948.
 Galenieks 1950 — P. Galenieks. Botaniskā vārdnīca. Augu ģinšu un sugu latvisko, krievisko un latinisko nosaukumu krājums. Rīgā, 1950.
 Gerullis — G. Gerullis. Die altpreußischen Ortsnamen. Berlin; Leipzig, 1922.
 Grimm — Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Leipzig, 1854-1960, Bd. I-XVI.
 Kursīte 1996 — J. Kursīte. Raiņa dzejas poētika. Rīga, 1996.
 Machek — V. Machek. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968.
 Marzell — H. Marzell. Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen. B. 5: Register. Leipzig, 1958.
 Mažiulis 1966 — Prūsų kalbos paminklai / Parengė V. Mažiulis. Vilnius, 1966.
 Mažiulis 1995 — V. Mažiulis. Dėl pr. «saules šventė» // Baltistica, XXX (1), 60.
 Mažiulis 1-4 — V. Mažiulis. Prūsų kalbos etimologijos žodynas. Vilnius, 1988-1997, 1-4.
 Niebrzegowska — S. Niebrzegowska. Słońce raduje się — metafora czy mit? // Akcent, № 24, S. 37-39.
 Przybytek — R. Przybytek. Ortsnamen baltischer Herkunft im südlichen Teil Ostpreußens (= Hydronimia Europaea: Sonderband). Stuttgart, 1993.
 Rainis — J. Rainis. Kopoti raksti 30. sējums. Rīga, 1977-1986 (1979-1984). Sēj. 1-25 (1*-5*).*
 Reķēna — A. Reķēna. Kalupes izloksnes vārdnīca. Rīga, 1998, sēj. 1-2.
 Schiller — Schillers Werke in fünf Bänden. Erster Band. Gedichte. Prozaschriften. Weimar, 1956.

- Straubergs — K. Straubergs. Latviešu buĀamie vārdi. I. MaĀija un buĀamo vārdū tematika. Rīga, 1939.
- Trautmann — R. Trautmann. Baltisch-slavisches Wörterbuch. Göttingen etc., 1923.
- Vaitkevičius 1998 — V. Vaitkevičius. Senosios Lietuvos šventvietės. Žemaitija. Vilnius, 1998.
- Vaitkevičius 2000 — V. Vaitkevičius. Radžiunai, Taujėnų s-jā Ukmergės r. // Senosios Lietuvos šventvietės. Aukštaitija (Статья из готовящейся к печати второй книги В. Вайткавичюса была любезно предоставлена им автору этих строк в декабре 2000 г. в Вильнюсе).
- Viķe-Freiberga — V. Viķe-Freiberga. Trejādas saules. Hronoloģiskā saule. Rīga, 1999.
- Vitkauskas — V. Vitkauskas. Šiaurės rytų dūnininkų šnektų žodynas. Vilnius, 1976.

Д. РАЗАУСКАС

МАТЬ МАЙЯ.

РАЗМЫШЛЕНИЯ ПО ПОВОДУ ДВУХ ЛИТОВСКИХ ОМОНИМОВ:
тóја 'мать' и *тоја* 'мах'

1. Лит. *тóја* — др.-гр. μαῖα и др.

Точным значением слова *тóја* в «Словаре литовского языка» является 'motina, močia (с пренебрежительным оттенком)' [LKŽ VIII, 310], что в русском языке соответствовало бы 'мать, матуха' — ср. определение последнего у Даля как соответственно «неприветливое» обозначение матери [Даль II, 307]. В дальнейшем для краткости мы иногда будем указывать просто значение 'мать'.

Слово редкое, все примеры употребления в LKŽ — из Пакруойского района на севере Литвы; в этимологическом словаре Френкеля [Fraenkel 462, 1349] оно отсутствует и, насколько известно автору данной статьи, вообще еще не этимологизировалось.

Тем не менее, этимология слова не вызывает сомнений: лит. *тóја* 'мать, матуха', разумеется, восходит к и.-е. *mā Lallwort für 'Mutter' словаря Покорного, т. е. к тому же «слову детской речи», из которого образованы и.-е. *māmā, *mamā 'мама' и *mātēr- 'матерь', пополняя тем самым список таких примеров, как др.-гр. μαῖα 'мать, матушка, кормилица, повивальная бабка (повитуха)', ср.-нидерл. *moie*, нидерл. *moei*, ср.-н.-нем. *mōje* 'тетя, сестра матери', др.-в.-нем. *holz-тuoја* 'ведьма, колдунья', буквально 'лесная матушка', а также, видимо, и болг. *ма́йка* 'мать; родильница; свекровь; уважительное обращение к старой женщине; самка и т. п.', сербохорв. *májka* 'мать, свекровь, кормилица, няня, бабушка', словц. *majka* 'самка, мать', польск. диал. *majka* 'русалка (?)' и др. [ЭССЯ XVII, 135–136; Pokorny, 694; см. также Фасмер II, 565, 583; Fraenkel, 404–405, 465–466; Karulis I, 571 и др.]. В данный список легко вписывается и указанный выше оттенок литовского слова.

2. Лит. *тоја* — др.-инд. māyá

«Словарь литовского языка» за значением слова ж. р. *тоја* (ударение не указано) обращается к форме м. р. *mōjis, mójis* 'мах, замах, намек, взгляд' [LKŽ VIII, 310, 311], которая в свою оче-

редь Френкелем совершенно справедливо представлена в статье *móti* (*móju*, *mójaui*) 'махать, махнуть (рукой), замахнуться (для удара или на что-либо), подать знак (рукой, головой, глазом), мигнуть' [LKŽ VIII, 365–366] наряду с лит. *mojūoti* 'махать', *móstelėti* 'махнуть' и др., лтш. *māt* (*māju*, *māju*) 'махать, махнуть (рукой), подать знак (головой, глазом)' и др., русск. *махать*, *махнуть*, *на-маять* 'подать знак, обмануть', *об-мануть*, *манить* и др. и, наконец, кроме всего прочего, др.-инд. *tāyá* 'превращение, видение, обман, иллюзия' [Fraenkel, 466]. На чрезвычайно емком понятии *майи*, рассчитывая на достаточную известность его, мы здесь отдельно останавливаться не будем, приведем лишь значение др.-инд. *tāyá* из «Санскритско-русского словаря» Кочергиной: 'иллюзорность материального мира; иллюзия, обман; сила волшебства, магия, колдовство' [Кочергина, 509].

Связь указанных русских и балтийских слов, а также русск. *маять* 'махать', *майчить*, укр. *маяти* 'двигать туда-сюда, махать', но и 'виднеться, мелькать', болг. *за-мая*, *о-мая* 'чарую, одурманиваю', словен. *májati* 'двигать туда-сюда', польск. *majak* в частности 'мираж' и др. — с др.-инд. *tāyá* признается и Фасмером [Фасмер II, 569, 587] и, с дополнительными ссылками на Бернекера, Траутманна и Покорного, «Этимологическим словарем славянских языков» [ЭССЯ XVII, 133, 236]. Действительно, того же мнения и Покорный, помещая как древнеиндийское, так и балтийские и славянские слова в одной и той же словарной статье и.-е. **mā-* 'mit der Hand winken; verstohlen zuwinken; vorspiegeln, betrügen, zaubern', т. е. 'махать рукой, тайком махнуть (мигнуть), прикидываться, обманывать, колдовать' [Pokorny, 693]. Однако в скобках им указана и другая возможная связь др.-инд. *tāyá* с и.-е. **mē-* 'мерить, измерять'. Эта же неопределенность, видимо, заставила и Бака назвать «сомнительной» этимологию др.-инд. *tāyá* [Buck, 1496]. Вслед за Покорным связь перечисленных балтийских и славянских слов с др.-инд. *tāyá* отмечает и Сабалиускас, также напоминая о существовании другого мнения, со ссылкой на Майрхофера [Sabaliauskas, 138]. Майрхофер же, хотя и признает этимологию др.-инд. *tāyá* затруднительной и отказывается от категорического мнения, на самом деле называет рассматриваемую нами связь «в принципе пубедительной» и отдает предпочтение этимологии древнеиндийского слова на основе глагольного корня др.-инд. *mā-* 'мерить, измерять' и, следовательно, и.-е. **mē-* с тем же значением [Mayrhofer II, 624–625].

Дело в том, что гласный др.-инд. *ā* может возводиться и к и.-е. **ā*, и к и.-е. *ē*. Следовательно, с формальной точки зрения обе рас-

сматриваемые этимологии (других мы здесь вообще не будем касаться) др.-инд. *tāyá* — как связь его с и.-е. **mā-* 'махать и т. д.', так и с и.-е. **mē-* 'мерить, измерять' — равноценны. «Измерительная» этимология древнеиндийского слова основывается по существу на двух аргументах: это, во-первых, наличие в древнеиндийском глагольного корня *mā-* 'мерить, измерять' и отсутствие другого семантически более подходящего, при помощи которого существительное *tāyá* можно было бы объяснить на собственном древнеиндийском материале; во-вторых, это возможность интерпретировать космогоническую функцию *майи* как «измерение», и отсюда — оформление, образование космоса из «неизмеренного», т. е. бесформенного, безобразного хаоса. Ср., например, гимн Ригведы III, 38, где «корень *mā-* 'мерить' вообще употребляется [...] в космогоническом ключе [...] — 'меряя, создавать (вселенную)', 'придавать форму'» [Елизаренкова I–IV, 707]. Следовательно, по словам Радхакришнана, «*tāyá* есть то, что измеряет бесформенное, образуя в нем формы» [Radhakrishnan PU, 83]. Такая этимология на самом деле отвечает вполне понятному стремлению объяснить столь значимое для индийской традиции слово на собственном языковом материале, и это как раз сильная сторона такой этимологии. Тем не менее, этот аргумент не может считаться решающим, окончательным, поскольку само представление о творении путем измерения может рассматриваться как следствие вторичной этимологизации случайного созвучия в древнеиндийском корнях *mā-* 'мерить, измерять' и *mā-* в существительном *tāyá*. Тем более, что данная этимология не в состоянии удовлетворительно объяснить «некосмогонических» значений последнего, таких, как 'видение, иллюзия, обман'. По словам того же Радхакришнана, *майя* есть «обман, искусство говорить одно, а делать другое», и как раз «это употребление слова *tāyá* и привело к представлениям об обманчивости мира» [Radhakrishnan PU, 665]. Во избежание такого противоречия приходится изобретать особый глагольный корень др.-инд. *mā-* 'формировать, выстраивать' (to form, to build: [Radhakrishnan BhG, 40]) или 'образо(вы)вать' (to fashion: [Keith, 231]), при помощи которого можно было бы объединить космогоническое значение др.-инд. *tāyá* со значением обманчивой видимости, иллюзии и просто обмана.

На самом деле, как последняя, так и первая — космогоническая — функция *майи* не менее, а во многих случаях значительно более удачно, вопреки Майрхоферу и вслед за большинством названных выше авторов, может быть объяснена на индоевропей-

ском уровне именно в связи с рассматриваемыми балтийскими и славянскими словами на основе и.-е. **tā-* 'махать и т. д.'. Единственным слабым местом такой этимологии по существу является отсутствие в древнеиндийском глагола от и.-е. **tā-* со значением 'махать'. И как раз здесь на первый план выступает лит. *toja* 'мах и т. д.'. Дело в том, что в случае этимологии др.-инд. *tāuā* на основе и.-е. **tā-* 'махать и т. д.' литовское слово является формально совершенно точным соответствием древнеиндийского, позволяющим тем самым реконструировать уже на индоевропейском уровне существительное и.-е. **tājā* и, следовательно, рассматривать др.-инд. *tāuā* в качестве непосредственного рефлекса последнего, независимо от судьбы в древнеиндийском соответствующего глагола.

Что касается реконструкции праформы и.-е. **tājā*, следует также обратить внимание на такие русские существительные, как *майка* и особенно *мая* 'мука, мучение, томление и т. п.', образованные от глагола *маять* в значении 'мучить, утомлять и т. п.', представленного Далем вместе с *маять* 'махать', *маячить* и т. п. [Даль II, 310]. Фасмером, правда, русск. *маять* 'мучать' и *маять* 'махать' отделяются друг от друга как два независимых омонимичных глагола [Фасмер II, 587], однако, по словам авторов «Этимологического словаря славянских языков», такое отделение и «отдельная этимологическая трактовка основаны на чисто семантическом разграничении [...]». Но вполне правомерно другое объяснение, исключающее омонимию и предлагающее этимологическое тождество [...]. Семантика не может служить препятствием для объединения данных глаголов в одно этимологическое гнездо, поскольку расхождения в значениях вполне объяснимы как результат внутриславянского семантического развития» [ЭССЯ XVII, 133–134]. Таким образом, русск. *мая*, *мая* 'мучение, мука' [ЭССЯ XVII, 130] могут возводиться к тому же и.-е. **tā-* 'махать' и, предположительно, рассматриваться в качестве непосредственных рефлексов того же и.-е. **tājā* (не говоря о соответствующей форме балто-славянского уровня), тем самым дополнительно подкрепляя достоверность реконструкции такого индоевропейского существительного.

Что касается семантической стороны вопроса, то, во-первых, действенность маха, размахивания по отношению к обманчивой видимости вплоть до настоящего времени засвидетельствована в литовском фольклоре, например: *Reikia pamatuot, kad vaiduoklis dingtų*, т. е. 'Надо помахать, чтобы привидение исчезло' [UKS 26, № 45]; а во-вторых, в этом смысле особую роль опять же игра-

ет лит. *toja*. Однако в первую очередь целесообразно обратиться к славянским производным того же корня, в которых значения 'обман', 'обманчивое видение', 'иллюзия' и т. п. выражены особенно ярко. «Если принять за исходное значение 'двигаться, двигаться туда-сюда', то именно этой исходной семантикой определяется развитие основного значения [...] 'делать знаки, махать рукой', оно служит базой для преобразования семантики в двух направлениях: 1) 'кивать, качать' > 'мелькать, мельтешить' > 'виднеться', 'мерещиться, казаться' и 2) 'привлекать, манить' > 'делать обманные движения' > 'обманывать'» [ЭССЯ XVII, 134]. Примеры такого развития обильны и хорошо известны — достаточно вспомнить русск. *ман*, *об-ман*. Наглядной иллюстрацией также могут служить такие русские слова и выражения, как *про-мах*, *про-машка* 'всякая ошибка, оплошность, ошибочный расчет', *про-махнуться* 'дать промах, ошибиться', *дать маха* (*маху*) 'ошибиться', *сделать что на мах* 'на авось, как ни попало' и т. п. [см.: Даль II, 308; III, 495]. Однако особое внимание хотелось бы обратить на указанное развитие значения 'мелькать, мельтешить' > 'виднеться', 'мерещиться, казаться'. Ср. русск. *маячить* 'шевелиться, двигаться на воздухе, мельтешить' и 'показываться', *маячиться* 'мельтешить, мелькать' и 'появляться неясно', укр. *маячити* 'виднеться вдали, быть на виду', *маяти* 'развеваться, колыхать(ся), махать' и 'мелькать, виднеться', *майати* 'рябить в глазах', польск. *majaczyć* 'мелькать, мигать' и 'виднеться, вырисовываться', *majaczyć się* 'мерещиться, чудиться', *majak* 'мираж, бредовое видение' и т. п. [Даль II, 310; ЭССЯ XVII, 130, 131, 133]. В свою очередь нам представляется возможным уточнить и дополнить ход такого развития следующим образом: 'двигать туда-сюда, махать' > 'махать веком глаза, мигать' > 'мелькать, мельтешить' > 'виднеться', 'мерещиться, казаться'. Значение 'мелькать' действительно самым близким образом связано с 'мигать, моргать': ср. в обоих значениях русск. *мигать*, *моргать*, лит. *mirksėti*, англ. *blink*, *wink* и т. д. Дело в том, что мелькание является прямым и непосредственным оптическим проявлением моргания, т. е. соответствующего движения «туда-сюда» веками глаз. В свою очередь, типологический пример перехода от 'махать' к 'мигать, моргать' представляет собой нем. *winken* 'махать, махнуть' и '(под)мигнуть', англ. *wink (at)* 'мигать, моргать (подмигнуть)'; кстати, именно нем. *winken* в слове Покорного, как мы видели, представляет основное значение и.-е. **tā-* 'махать'. В этой связи ср. русскую поговорку *Кому глазком мигают, а нам руками машут*, а также выражение

глаз не маячит 'не сягает, не видит или не показывает' [Даль II, 308, 310], также такие слова, как русск. диал. *мануть* 'звать знаком пальцев, кивая, мигая' или же 'подзывать, делая знаки рукой, взглядом и т. п.', *мановёние* 'знак рукою, головою, глазами или иного рода, в виде приказания' [Даль II, 297; ЭССЯ XVII, 200, 201] и особенно русскому *мах* формально тождественное сербохорв. *mâh*, или *mâha*, как в значении 'взмах', так и непосредственно 'миг' [ЭССЯ XVII, 129].

Именно в этом смысле особенно ярко выражены литовские данные. Ср., во-первых, уже упоминавшееся лит. *móti* 'махать, махнуть' в значении 'подать знак (рукой, головой, глазом), мигнуть', *pa-móti* 'подать знак глазами, подмигнуть', *pri-móti* 'подать знак глазами, смигнуться' [LKŽ VIII, 365–366], а также собственно *moja*, *mōjis*, *mójis* 'мах' в значении 'взгляд' или, по определению Скарджюса, «мах, мановение, т. е. рукой, глазами, головой подан знак, англ. *wink*, *blink*, нем. *Wink*» [Skardžius III, 293, 294; Skardžius I, 63], в частности именно 'миг'; а во-вторых, такие слова и выражения, как *akies (mirksnio) moja* 'миг, мгновение', буквально 'мах глазом (мигом)'; *akių (mirksnio) moju* 'мигом, махом', буквально 'махом глаз (мига)'; *akių mojų, ant akių mojo* '(идти) на мах, напрямую, куда глаза ведут'; *akies moju* 'на глаз, на мах'; *akių mojum* 'мигом, махом', *akių mōjus* 'взгляд' или, по определению Скарджюса, 'Ansehen' [LKŽ VIII, 310–312; Skardžius I, 76]; *aki-mojis, akų-mojis, aki-mōjis* 'миг, мгновение', буквально 'мах глазом'; *ant aki-mōjo* 'с глаза, вслепую, на мах'; *aki-moju, akų-moju, aku-mōju* 'мигом, махом' или же 'с глаза, вслепую, на мах, напрямую'; *aku-mōjus* 'миг, мгновение', буквально 'мах глазом'; *ant aku-mōjaus* 'без дороги, напрямую' [LKŽ I, 58] и т. д.

Развитие значений 'двигать туда-сюда, махать, мах' (лит. *moja*) > 'мах глазом, миг' (лит. *moja*) > 'обманчивое видение, иллюзия' (др.-инд. *māyā*) к тому же имеет хорошо известную типологическую параллель. Ср. чеш. *mihati se* 'двигаться туда-сюда, мелькать' — русск. *мигáть*, *миг* — лит. *miegóti* 'спать', *miēgas* 'сон' [Фасмер II, 618–619; Buck, 269; Būga I, 470; Fraenkel, 447; Karulis I, 589; Mažiulis III, 96; Pokorny, 712; Sabaliauskas, 133–134], причем первичные значения восстанавливаемых глагольных корней балт.-слав. **meig-* (у Мажюлиса) и и.-е. **meigh-* (у Покорного) — именно 'моргать, мигать, мелькать', а значения 'спать' и 'сон' (лит. *miegóti*, *miēgas* и соответствия в других балтийских языках) — производные. Вариант того же корня и.-е. **mei-s-* в свою очередь представляют др.-инд. *miṣāti* 'открывает

глаза, смотрит на', *ni-miṣāti* 'мигает; закрывает глаза', *ni-miṣa-* 'мигание, моргание' и, с другой стороны, др.-инд. *a-ni-miṣá-* 'не смыкающий глаз' и 'бодрствующий' (как эпитет многих богов), *miṣa-* 'обман, видимость, иллюзия' (т. е. именно «мая»), русск. *об-михнѹться* 'ошибиться' и т. п. ([Pokorny, 714]; ср. [Mayrhofer II, 641–642] с неуверенностью насчет *miṣa-*; а также см. [Кочергина, 39, 331, 513; Фасмер III, 104]). Ср. еще лит. *márkstyti* 'мигать', но *išsi-márkstyti* 'пробудиться' [LKŽ VIII, 867], буквально «вымигаться» (ср. лит. *miegóti*). Ср. соответственно также чеш. диал. *mrgat* 'двигать, махать', но и 'мрачно смотреть', польск. *margać* 'махать, кивать, вилять, шевелить', но диал. 'мигать, мерцать', русск. *моргать* и т. п. далее одного корня с лтш. *murgi* 'видения, грезы' ([ЭССЯ XX, 237–238]; см. [Фасмер II, 652; Karulis I, 609]; о семантике и возможной этимологии данного гнезда в самом широком плане см. [ЭССЯ XXI, 134–135]).

Объяснить и понять такое развитие значений помогают некоторые экстралингвистические данные. Так, Юнг вспоминает происшествие с одним своим пациентом, больным параноидальной шизофренией: «Однажды я нашел пациента стоящим у окна. Он махал головой перед солнцем и мигал, и мне велел поступать так же, ибо тогда я должен увидеть нечто интересное». По словам Юнга, «призывая меня вместе с ним мигать и махать головой перед солнцем, он, очевидно, хотел поделиться со мной своим видением» ([Jung ACU, 50, 52]; см. [SDP, 150]). Далее следует обратить внимание на известные в психиатрии случаи самовывызывания больными эпилепсией припадков путем размахивания, махания руками у себя перед глазами в ярком (солнечном и пр.) свете. Вообще «в механизме развития приступов большое значение имеют зрительные раздражители. Во время записи биотоков мозга для провокации патологической активации и приступов нередко используют прерывистую световую стимуляцию. Яркие световые мелькания в некоторых случаях способствуют возникновению пароксизмов. [...] У некоторых больных приступы наступают при просмотре телевизионных передач, особенно если они сопровождаются световыми мельканиями на экране и другими помехами. [...] Известны редкие случаи [...], когда больные сознательно подвергают себя воздействию солнечных лучей, с тем чтобы вызвать эпилептический припадок». И, наконец, «описаны отдельные наблюдения, когда больные способны вызвать у себя [...] припадки медленным закрытием глаз в сочетании с их круговыми движениями» [Болдырев, 26, 28],

т. е. как бы имитируя процессы, происходящие при наступлении сновидения. Рибо по этому поводу говорит: «Умственное расстройство, наблюдаемое после припадка, по моему мнению, замечательно хорошо определено Джексоном, который дал этому состоянию название „эпилептической грезы“. [...] Будем сравнивать умственное состояние эпилептиков с сонной грезой» [Рибо, 28, 29]. С лингвистической стороны в этой связи ср. опять же лит. *márkstyti* 'мигать' и того же корня русск. диал. *мóро́к* в таких значениях, как 'затмение сознания, помрачение рассудка, обморок, припадок' (но и 'хитрость, плутовство, обман', ср. «майю»), далее 'сон, в котором человек видит самого себя' и, наконец, именно 'припадок эпилепсии' [ЭССЯ XIX, 236].

В связи с упомянутыми круговыми движениями глаз, при помощи которых некоторые больные вызывают себе «эпилептическую грезу», отдельного внимания заслуживают также и так называемые «быстрые движения глаз» (БДГ; англ. REM — rapid eyes movements), происходящие у каждого здорового человека именно во время погружения в грезу, сновидение. «Еще в 1892 году Дж. Т. Лэдд сделал предположение о вероятной связи между наличием сновидений и движением глаз у спящих. В 1938 году [...] Эдмунд Якобсен предсказывал, что при попытке разбудить спящего тогда, когда его глаза движутся, последний сообщит о наличии сновидения. Эти догадки долгое время оставались без внимания, пока Юджин Азерински и Натаниель Клейтман не предприняли в 1953 году лабораторного исследования движения глаз во время сна. [...] Азерински и Клейтман сообщили, что в 74% случаев, когда они пробуждали своих испытуемых в период БДГ-сна, те сообщали о наличии сновидений (пробуждение во время сна без БДГ-активности давало сообщение о сновидениях лишь в 7% случаев)» [Криппнер, Диллард, 233]. Короче говоря, БДГ — это «быстрые, согласованные движения глаз по горизонтали или по вертикали. Часто наблюдаются во время сна, реже — во время дремоты, при грезах наяву, во время „гипнотического сновидения“ и т. п. И, что особенно интересно, во время БДГ-сна у человека «картина электроэнцефалограммы сходна с той, что наблюдается при бодрствовании» [там же, 59]. Т. е., с одной стороны, греза, сновидение, вообще видение возникает у человека именно в связи с быстрыми движениями глаз туда-сюда — своеобразным «маханием глазами» или «внутренним миганием» (лит. *toja*), а с другой, этот нейрофизиологический процесс сродни тому, при котором мы наяву наблюдаем, видим окружающий нас мир (др.-инд. *tāyā* как 'иллюзорность материального мира').

Следует также обратить внимание на упомянутые Болдыревым случаи наступления приступа у больного эпилепсией при просмотре им телевизионных передач. Дело в том, что, независимо от содержания появляющихся на экране телевизора образов, само изображение, сама их видимость — т. е. само видение — возникает именно вследствие достаточно быстро движущейся туда-сюда (по вертикали и одновременно по горизонтали — ср. БДГ) одной-единственной световой точки, к тому же непрерывно гаснущей и вспыхивающей опять — т. е. машущей, маячащей, мигающей, мелькающей — и таким образом создающей в зрительном восприятии человека светлые и темные пятна изображения.

Похожим образом вследствие непрерывно сменяющихся друг друга — т. е. про-махивающих перед глазами, мигающих, мелькающих — кадров на белом пустом полотне экрана появляются «движущиеся картинки» кинематографа.

Для того чтобы представить в таком свете космогоническую функцию *майи*, на самом деле, по словам Грофа, «уместно проиллюстрировать [...] прозрения относительно природы реальности, используя аналогию с кинофильмом, который является современной технической версией магического представления. [...] В некоторых случаях фильм оказывает на зрителей такое сильное воздействие, что эмоционально они воспринимают его как реальность. Это происходит вопреки тому, что умом они сознают, что все ими наблюдаемое — просто игра электромагнитных волн различной частоты внутри единого неделимого светового поля». И «мы, к собственному удивлению, можем обнаружить, что то же самое применимо к нашему переживанию повседневной реальности. Все, что кажется нам миром плотных объектов, — всего лишь игра в и б р а ц и й, в сущности пустых. Естественно, мы переживаем мир более полно и богато, нежели кино, поскольку переживание мира включает ряд таких измерений, которые современная киноиндустрия передать не может, например тактильные ощущения, запахи и вкусы». Тем не менее «современные исследования в области виртуальной реальности уже экспериментируют со специальными перчатками, которые обогатят переживание визуальных и акустических электронных миров тактильными ощущениями» [Гроф, 75]. Таким образом, можно предположить, что «мир, в котором мы живем, реально не существует в той форме, в какой мы его воспринимаем. Духовные писания Востока сравнивают наше повседневное переживание мира со сном, от которого мы можем пробудиться» [там же, 121].

Под «духовными писаниями Востока», надо полагать, подразумевается в первую очередь именно древнеиндийская духовная и

философская традиция, оставившая через буддизм глубокий отпечаток на культуре всего Дальнего Востока вплоть до Японии. Однако представление о том, что «мир, в котором мы живем, реально не существует в той форме, в какой мы его воспринимаем», отнюдь не является исключительной особенностью ни Древней Индии, ни Востока вообще, ни каких-либо изощренных эзотерических учений. Во-первых, такое представление скрывается за самым обыкновенным русским словом *видимость*, обозначающим как видение вообще, т. е. (визуальное) восприятие окружающего мира, так и видение, обманчивое, иллюзорное восприятие; также и за самыми обыкновенными литовскими словами *regimybė* и *rėgimas*, буквально 'видимость' и 'видимый', но именно в значении обманчивой, ложной видимости [LKŽ XI, 369]. Во-вторых, следует признать, что именно такое представление лежит в основе всей современной западной науки, которая именно из-за недоверия к непосредственной видимости окружающего мира прибегает как к увеличивающим диапазон восприятия техническим средствам (микроскоп, телескоп, рентгеновский аппарат и т. п.), так и к логическим рассуждениям и вычислениям. Любопытно, что современная физика, гордость западной науки, в конечном счете приходит к тому же заключению о принципиальной иллюзорности видимого материального мира, растворяющегося в волновых уравнениях элементарных частиц флюктуирующего вакуума [Сарга, 193–209].

Особый интерес в мировосприятии современной физики для нас представляет то, что «согласно квантовой теории, материя пребывает в постоянном движении. Макроскопически материальные объекты вокруг нас могут казаться пассивными и инертными, но когда мы увеличиваем такой мертвый кусок камня или металла, то обнаруживаем, что он исполнен движения. Чем глубже мы всматриваемся в него, тем более живым он кажется. Все материальные предметы вокруг нас состоят из атомов, различным образом связанных друг с другом и составляющих неимоверное разнообразие молекулярных структур, которые являются не твердыми и неподвижными, а осциллируют [т. е. двигаются туда-сюда, собственно, маячат] согласно собственной температуре и термическим вибрациям окружающей среды. В самих вибрирующих атомах находятся электроны, электрическими силами привязанные к ядрам, их притягивающим, на что они реагируют чрезвычайно быстрым кружением. И, наконец, в ядрах, до мельчайших размеров сжатые ядерными силами, с невообразимыми скоростями кружатся протоны и нейтроны. Для совре-

менной физики, таким образом, материя отнюдь не пассивна и инертна, а пребывает в непрерывном танце вибрирующего движения» [Сарга, 180]. Ср. в этой связи др.-русск. *махъ*, и вообще слав. **махъ* именно в значении 'vibratio' [ЭССЯ XVII, 128–129]. Наконец, «рассматриваемая как сумма вибрационных явлений, частица скорее возобновляется, чем сохраняется» [Башляр, 90], а вместе с ней, следовательно, и весь окружающий нас мир, состоящий из элементарных частиц.

Другими словами, согласно современной науке, окружающий нас материальный мир в конечном счете представляет собой видимость, созданную высокочастотным миганием непрерывно «маячащих» элементарных частиц, — собственно, как в кино. Наконец, продолжая аналогию с кинематографом, «мы при более подробном изучении процесса проецирования обнаружим, что воспринимаемые нами плавные и непрерывные движения фактически состоят из быстрых последовательностей мелькающих дискретных изображений», а подобным образом можно предположить, что и «реальность в корне лишена непрерывности. Мир то появляется, то исчезает, подобно вспышкам света. В один миг он растворяется, в другой — воссоздается вновь» [Гроф, 77], и «основным элементом, составляющим Вселенную, является не устойчивая субстанция, но момент переживания» [там же, 120], т. е. именно «миг осознания», так сказать, «мгновение ока сознания». Другими словами, «внешний материальный мир, для буддийского индивидуума, не есть объективный мир, существующий независимо от его сознания. Он возникает в [...] момент эмпирического восприятия индивидуума, через мгновенные акты видения, слышания, осязания и т. д.» [Дандарон, 92]. К таким же выводам о природе реальности располагает, по словам А. Говинды, сама структура китайской «Книги перемен»: «В кино изображение, которое кажется нам неподвижным, создается бесчисленными мгновенными вспышками, повторяющими один и тот же образ, вследствие чего он и кажется нам неподвижным. То же самое происходит в природе [...], так что мы убеждены, что имеем дело все с тем же веществом или все с тем же живым существом» [Govinda, 62–63].

Наконец, уместно здесь вспомнить и о Кржижановском, на соответствующие пронизательные наблюдения которого, изложенные устами «чудака, математика, философа» Лёвеникса, обратил внимание В. Н. Топоров: «„Тринадцать лет тому назад, во время первых моих опытов по психофизиологии зрительного процесса, я наткнулся на вопрос о прерывности нашего видения“.

Изложение начинается с простейших примеров. Внутри моторного цилиндра авто[мобиля] взрывы бензина прерывисты и толчками бьют о поршень, снаружи же — непрерывное движение колес. „Есть, как бы сказать, известная видимость видения: человеку с обнаженным зрачком мнится, что фиксируемая им вещь непрерывно, во все доли секунды, — как бы связана с зрачком не рвущимся ни на миг лучом“. Однако Лёвеникс усомнился в этом. Искровая вспышка электрической машины длится всего одну пятидесятитысячную секунды, но задерживается в глазу на целую одну седьмую ее. Иначе говоря, семь кратких мельков искр, отделенных друг от друга паузами в одну седьмую секунды, воспринимается глазом как непрерывное, секунду длящееся горение искры. Но на самом-то деле горение отняло всего лишь семь пятидесятитысячных секунды. „[...] самый факт толчкообразности видения, прерывистости восприятия, скажем, кинофильмы, продергивающиеся перед глазом, достаточно известен. Но статья перед фактом — мало: надо уметь войти в факт. Меж мгновениями, когда лента, сняв с ретины одно изображение, продергивается, с тем чтобы дать другое, вклинен миг, когда у глаза все уже отнято и ничего еще не дано: в этот миг глаз перед пустотой, но он видит ее: видение мнится видением“, следовательно, происходит как бы „[...] длящееся в веках творение мира, который в каждую долю мига [...] срывается в ничто, но создается вновь и вновь, из мига в миг, весь, от солнц до песчинки, мощью творческой воли“, причем, по словам другого героя Кржижановского, „[...] если сделать сны продолжающими друг друга, а явь прерывистой, то сны покажутся явью, а явь — снами“ ([Топоров МРСО, 503, 506, 572]; разрядка наша. — Д. Р.). Трудно придумать более удачное, точное и всестороннее определение понятия «майи» — этой снопоподобной «мощи творческой воли», «из мига в миг» разрушающей и воссоздающей видимый мир.

Как известно, «*māyā*» большинством школ индустской философии уподобляется тому, что мешает видеть вещи такими, какие они есть», и «отождествляется именно с ограниченным феноменальным бытием», т. е. с видимым материальным миром. Другими словами, *майей* «называется та могучая сила, которая вовлекает индивида в феноменальное бытие, космическая сила, которая даже богов принуждает к бессознательности и сну», как, «например, первый эпизод в „Дэви-махатмья“, где Дэви отождествляется с грезой Вишну, порождающей обманчивое видение мира» [Kinsley, 135, 238: note 7]. Одним словом, *майя* обозначает «действительность, понимаемую как грезу божества» [Топоров Ма,

89]. Ср. «сонную грезу» больного эпилепсией, вызванную мельканием или миганием, — тем более, что эпилепсия в древности воспринималась как «божественная болезнь». В свою очередь о персонифицированном образе богини Майи, представляющей активную, творческую, космогоническую функцию божества, в «Дэви-бхагавата-пуране» (напр., 1.8.40; 3.4.38–39; 3.24.38) «говорится, что мир уничтожается, когда она мигает, и вновь воссоздается, когда она открывает глаза» [Kinsley, 137, 238: note 9]. Именно на такой механизм возникновения «иллюзии мира» указывает и то, что боги, в сущности своей превосходящие видимый мир, в Ригведе (II.27.9с) обозначаются как «не смыкающие глаз» (*anī-miṣāṇi*), «буквально „не мигающие“, что является признаком божественности по древнеиндийским представлениям» [Елизаренкова I–IV, 679]. По той же причине, видимо, боги повсеместно «не спят»: в вавилонском «Эпосе о Гильгамеше» «именно сон, подобие смерти, определяет различие между человеком и бессмертными богами» [Оппенгейм, 208]; не спит Аллах в Коране (II, 256): «не овладевает Им ни дремота, ни сон» [К, 35]; Осирис «Текстов пирамид» (§ 258–259) — «Ненавистник Сна»; наконец, Будда уже перед тем, как достигнуть окончательного Пробуждения, признается: «укрепилась во мне недремлющая бдительность» [Элиаде СТНМ, 226, 445] и т. п.

Вместе с регулярным эпитетом древнеиндийских богов *a-ni-miṣā-* «не смыкающий глаз, не мигающий, бодрствующий» и уже ранее приводившимися *ni-miṣa-* «мигание, моргание», *ni-miṣāti* «мигает, закрывает глаза», *miṣāti* «открывает глаза, смотрит на» в свою очередь вспомним *miṣa-* «обман, видимость, иллюзия», а также русск. *мигать* и лит. *miegoti* «спать», *miēgas* «сон», представляющие собой убедительную типологическую параллель развития значений др.-инд. *māyā* (см. выше). Таким образом, все, что мигает, моргает, — находится во власти сна *майи*, в плену «иллюзии материального мира», одним словом, живет; и наоборот, все, что живет в этом мире, — мигает, моргает. Ср. начало мира, описываемое в Айтарей Упанишаде 1.1.1: «Поистине, это было вначале одним Атманом. Не было ничего другого, что бы мигало. Он подумал: „Теперь я создам миры“. Пояснение переводчика: «мигало (*miṣat*)... — т. е. «жило» [Сыркин У, 39, 239]. Ср. еще в этом смысле Ригведу X.190.2с, d: «Год же дни разделил и ночи, / царь всего, что моргает в мире», что в комментарии переводчиком объясняется как «обозначение всех живых существ» [Тихомиров, 127, 235]. В новейшем переводе: «[...] год, / Распределяющий дни и ночи, / Владыка всего, что моргает (*miṣatō*)» [Елизаренкова IX–

Х, 322, 549]. Наконец, поскольку «пробуждение к действительности вещей непременно включает противодействие или преодоление майи» [Kinsley, 135], становится понятной и соответствующая йогическая практика, в которой «йог не мигая взирает на какой-нибудь мелкий предмет до тех пор, пока из глаз не польются слезы. Таким способом достигается „божественное видение“ (*divya-dṛṣṭi*), столь часто упоминаемое в Тантра-Упасане» [Woodroffe, 202]. Этот йогический прием, впрочем, следует, видимо, понимать скорее в переносном смысле — как прекращение «мигания» в сознании и развитие устойчивой концентрации внимания. «Для непосвященного между несколькими модусами [сознания] существует разрыв; поэтому он переходит от сна к бодрствованию бессознательно», следовательно «йог должен поддерживать непрерывность сознания», и, опять же, в Шамбави Тантре духовные препятствия удаляются именно «с помощью богоподобного взгляда (взгляда широко открытых, немигающих глаз)» [Элиаде СТНМ, 478 и 249 соответственно], чтобы не проморгать сущего, так сказать. Ср. в этом смысле Бхагавадгиту (11.8): «Но ты не увидишь Меня своим глазом. Я дам тебе божий глаз (*divyam dadāmi te cakṣuḥ*). Узри Мою йогическую мощь» [Radhakrishnan BhG, 271]. За пределами традиций древнеиндийского происхождения ср., например, два лика Верховного Божества в Каббале, из которых «„Великий Лик“ не имеет век, и поэтому его глаз никогда не закрывается [т. е. не мигает], но глаза „Малого Лика“ открываются и закрываются [т. е. мигают] в медленном ритме, соответствующем судьбе Вселенной. „Малый Лик“ носит имя „Бог“, а „Великий Лик“ — имя „Я Есмь“» [Кэмпбелл, 201]. Наконец, в самой широкой перспективе, по словам Иванова и Топорова, «то, что именно по признаку закрывания и открывания глаз мифологический персонаж может отличаться от людей, подтверждается мифом индейцев кликитат, где выступает чудовище-людоед, наяву (как Вий) держащее глаза закрытыми, а открывающее их во сне (по Леви-Строссу). Смертоносность взгляда оказывается выводимой из соотношения: открывание глаз — смерть (или сон); закрывание глаз — жизнь» [Иванов, Топоров ИОС, 129]. Т. е. раскрытие «божьего глаза», прекращение его мигания означает конец видимого мира и тем самым смерть для живущего в нем человека; ср. смертельный взгляд «третьего глаза» Шивы и т. п.

В таком свете др.-инд. *māyā* и лит. *moja* не отличаются уже не только формально, но по существу и семантически. Здесь надо не упускать из виду того факта, что наследие древней индоевропей-

ской традиции, вследствие разной исторической судьбы Индии и Литвы (балтов и, шире, балтославян), до нас донесли представители разных сословий: жрецы брахманы, предрасположенные к философским обобщениям, — в Индии и, наоборот, «вайшьи», связанные с конкретным, бытовым восприятием вещей, — в Литве. Литовское и индийское отражения индоевропейского **māiā* в этом смысле вполне отвечают «зеркалам». С другой стороны, ничего нельзя сказать о понятии лит. *moja* в утерянной древнелитовской (древнебалтийской и, шире, древнебалтославянской) жреческой духовной традиции, а следовательно нельзя и отрицать возможности соответствующего более глубокого философского осмысления его, особенно если принять во внимание значение русского *мáя, ма́й*, вполне отвечающее состоянию существа, погруженного в *майю*, — во всей глубине этого древнеиндийского понятия.

Во всяком случае, в связи с древнеиндийскими представлениями о немигающем «божьем глазе» (*divya-cakṣu-*) и «божественном видении» (*divya-dṛṣṭi*), достигаемом йогами путем прекращения мигания, следует обратить внимание как на родственное древнеиндийскому *divya-* литовское существительное *diēvas* или, в более древней форме, *deīvas* 'бог', так и на глагол того же корня *deivóti* в основном значении 'смотреть, взирать' [LKŽ II, 379, 380], ср. также чеш. *dívati se* 'смотреть, глядеть' и др., праслав. **divati (se)* (см. [Urbutis, 61–62]; ср. [Фасмер I, 513–514]; в [ЭССЯ V, 34] утверждается, что «и.-е. **deiv-* 'свет', 'небо', 'божество' не объясняет существенных значений слав. лексич. гнезда 'смотреть', 'дикий', однако это не совсем так: о теснейшей связи значений 'свет' и 'смотреть' с многочисленными типологическими примерами см. [Razauskas, 204–209], с другой стороны, представления о 'диком' как о 'божьем' не менее хорошо известны, см. [Гамкрелидзе, Иванов, 488]). Того же корня, возможно, и лит. *dyrėti, dyroti* 'смотреть и т. п.' ([LKŽ II, 577, 583]; см. [Pokorny, 186]; иначе — [Fraenkel, 89–90; Mažiulis I, 264–265]). Тут уместно иметь в виду и весьма распространенное, в том числе в Литве, представление Божества в образе (небесного) глаза и т. п.

Изначальные представления, предполагаемые в качестве семантической основы и.-е. *māiā*, в двух словах можно было бы обобщить следующим образом: божество (лит. *diēvas*, др.-инд. *devá-* или же сам небесный *Dyáus*) взирает (лит. *deivóti* и др.) немигающим божественным взглядом (др.-инд. *divya-dṛṣṭi-*) на истинную реальность, однако божий глаз (др.-инд. *divya-cakṣu-* и пр.) начинает моргать, мигать, т. е. «махать веком» (лит. *moja*), и божество

погружается в сон, в сновидение, в грезу, тем самым порождая «иллюзию мира» (др.-инд. *māyā*), в чем и заключается космогоническая функция *майи*.

(Дальнейшее развитие можно представить так, что божество вообще теряет контроль над своим сном, теряет главенствующее положение в им же созданном мире и само превращается в нем во второстепенное и сомнительное *диво*, а реальность, бытие, существование одновременно начинает восприниматься сознанием как сущая *мáя*, *ма́я*).

3. Размышления

На некоторые размышления наводит, кроме самой омонимичности лит. *mója* 'мать' и *moja* 'мах' (для последнего тоже вполне допустимо ударение *mója*, ср. м. р. *mójis*, см. выше), то, что древнеиндийская *майя* традиционно персонифицируется в богиню Майю или Маха-Майю (др.-инд. *Mahā-Māyā*), т. е. «Великую Майю», отождествляемую далее, кроме всех частных проявлений, с самой Маха-Девы (др.-инд. *Mahā-Devī*), т. е. с «Великой Богиней» вообще, ср. еще такое ее имя, как *Māyā-Devī* и т. п. [Топоров Ма, 89; Kinsley, 133–136; Kramrisch, 248; Radhakrishnan PU, 82–83]. А поскольку «Великий Бог» — отец всего и вся на свете, «Великая Богиня» есть мать. Одним словом, *ма́я* как творческая, космогоническая сила божества представляет собой мать Майю, породившую видимый мир. А в таком случае можно поставить вопрос, не скрывается ли в имени богини-матери др.-инд. *Māyā* корень и.-е. **mā*, определяемый как детское слово для обозначения матери, от которого произошли лит. *mója* 'мать, матуха', др.-гр. *μαῖα* 'мать, матушка, кормилица, повитуха', др.-в.-нем. *holz-muoja* 'ведьма, колдунья' и др., другими словами, не являются ли др.-инд. *Māyā* и *māyā* такими же омонимами, как лит. *mója* и *moja* (*mója*)? Более того, нельзя ли заподозрить исконного родства всех этих слов и, следовательно, корней и.-е. **mā* 'мать' и **mā-* 'махать', как бы это странно ни казалось на первый взгляд?

Вспомним, что мать Будды Гаутамы — тоже Майя, др.-инд. *Māyā*, или Маха-Майя, др.-инд. *Mahā-Māyā*, т. е. «Великая Майя», или же сама Майядеви, др.-инд. *Māyā-Devī*, т. е. «Богиня Майя» [Кочергина, 509; Мьялль Ша, 637; BW, 603–612]. Таким образом, сам Будда из исторического пространства и времени переносится в мифическое; другими словами, исторические обстоятельства рождения Будды позволяют прочесть себя в мифологическом ключе. А поскольку апеллатив др.-инд. *buddhá-* буквально значит

'пробужденный', то в самом рождении Будды из «Богини Майи» сразу же можно узреть аллегория и предзнаменование его будущего пробуждения из сна *майи*. Вместе с тем, как после пробуждения исчезает сон, так вскоре после рождения Будды умирает его мать [Davies, 24]. Налицо сопоставление рождения с пробуждением и наоборот. Забегая вперед, можно сказать, что вообще ключом к пониманию символики процесса рождения, по словам Грофа, «является его функция, а именно освобождение нас от оков изолированного, непросветленного существования и пробуждение сознания» [Гроф, 141]. Мать тем самым приравнивается к грезе, а рождение — к пробуждению.

Следует также обратить внимание на древнеиндийское название планеты Меркурий *Budha-* того же корня др.-инд. *budh-* 'будить, пробуждать', что и имя Будды др.-инд. *Buddha-* [Гринцер, 195; Кочергина, 468; Mayrhofer II, 449]. Дело в том, что мать Гермеса, греческого предтечи римского бога Меркурия, — именно Майя, др.-гр. *Μαῖα* [Тахо-Годи Ма, 89], и отец его — Зевс, т. е. сам «Великий Бог», и пользуясь своим «жезлом, усыпляющим и пробуждающим людей, Гермес выполняет одну из своих древнейших функций проводника душ умерших в аид, „психопомпа“ или помощника на пути в царство мертвых» ([Тахо-Годи Ге, 292]; см. «Одиссею» XXIV.1–5). Будда, воплотивший идею о пробуждении и освобождении из пут иллюзии земного существования, кстати, тоже своего рода «проводник душ». Возникает вопрос, не натолкнулись ли мы здесь на некий индоевропейский миф, позволяющий, к тому же самым серьезным образом, сопоставить древнеиндийское имя *Māyā*, а может быть, и апеллатив *māyā*, с древнегреческими *Μαῖα* и *μαῖα* 'мать, матушка, кормилица, повитуха' и, следовательно, лит. *moja* (*mója*) 'мах' с *mója* 'мать'?

Мать римского Меркурия, как известно, тоже Майя, лат. *Māja*, богиня земли, отождествлявшаяся римлянами с греческой Майей и давшая свое имя месяцу маю, лат. *Mājus*, однако этимологическая связь латинского и греческого имен ставится под сомнение или вообще отрицается, поскольку римляне называли Майю также Майестой, лат. *Mājesta*, буквально 'великая, величественная', а это слово происходит от лат. *magnus* 'большой, великий, могучий' [Дворецкий, Корольков, 531–532; Тахо-Годи Ма, 89; Pokorny, 708]. Тем не менее, бросается в глаза близость обоих латинских имен богини, т. е. *Mājesta* 'Великая' и *Māja*, считающегося сокращением первого, с древнеиндийским сложным именем *Mahā-Māyā* 'Великая Майя', так как лат. *magnus*, *mājestus* и др.-инд. *mahā-* 'большой, великий, величественный, сильный' (в сложных сло-

вах) являются отражениями одного и того же и.-е. корня [Maurohofer II, 609–610; Pokorný, 708]. Если предположить другую этимологию лат. *Māja* и связать это слово как с др.-гр. *Μαῖα*, так и с др.-инд. *Māyā*, то лат. *Mājesta* можно было бы воспринять в качестве эпитета богини, и 'Великая Майя' лат. *Māja Mājesta* в таком случае представляла бы собой точный двойник древнеиндийской *Mahā-Māyā* (и.-е. **meg**(h)- & **mājā*). Эпитет 'большой, великий' со значением 'мать' мог бы дать значение 'бабушка' (ср. франц. *grand-mère*, нем. *Großmutter*, англ. *grandmother* 'бабушка', буквально 'большая, великая мать') или именно 'матушка' в самом широком смысле (ср. имя древнегреческой богини земли Деметры др.-гр. *Δημήτηρ* и т. п.). Одним словом, «личному имени Майя, по меньшей мере, несколько тысяч лет. Так звали мать Будды, основателя буддизма. Майей именовалась догреческая богиня, мать Гермеса, наконец, Майя было именем еще более архаичной богини, олицетворявшей землю» [Суперанская, 124].

На правах размышлений заметим и то, что день рождения Будды, согласно традиции ежегодно высчитывающийся по лунному календарю, приходится на конец апреля или начало мая, т. е. в среднем приблизительно на первое мая — именно на праздник римской Майи или Майесты. В свою очередь, в Древней Греции «Гермес почитался на анфестериях — празднике пробуждения весны» [Тахо-Годи Ге, 293]. Наряду с др.-гр. *Μαῖα* 'мать Гермеса', др.-инд. *Māyā* 'мать Будды', лат. *Māja* 'мать Меркурия' и *Mājus* 'месяц май', ср. соответственно лит. *mōja* 'мать', *moja*, *mōjis*, *mōjis*, *mōjus* 'мах и т. д.' и *mojas*, *mōjus* 'месяц май'. Последние, разумеется, считаются заимствованиями через славянский в конечном счете из латыни [LKŽ VIII, 311, 312; Zinkevičius, 133]. Ср., однако, очевидную связь названия месяца *mōjus* с глаголом *mōti* 'махать' в народных представлениях: «*Mojus* (gegužės mėnuo) ar *su-moja*, ar *iš-moja* (nuo gegužės mėnesio priklausodermius arba nederlius)» [LKŽ VIII, 365], буквально «май (месяц) либо с-махнет, либо вы-махает (от месяца мая зависит урожай или неурожай)». В России, в свою очередь, «из-за созвучия с *мáя*ть» возникло поверие, что бракосочетание в мае приносит несчастье: в *мáе* жениться — век *промáя*ться» [Фасмер II, 559]. Ср. также русск. *май* 'горемыка, тот, то мается' или сама 'маета, длительная, хлопотливая, надоедливая работа' или просто 'о большом беспорядке' — одного корня с *мáя*, *мáя* 'мучение, мука' и в конечном счете с *мáя*ть, *махáть* и т. д. [ЭССЯ XVII, 130, 133–134]. В свете предполагаемого индоевропейского мифа о рождающемся/пробуждающемся в мае месяце (1-го мая?) из Майи/майи ге-

рое (ср. «пробуждение» природы весной и т. п.) такие созвучия могли бы интерпретироваться совершенно неожиданным образом.

Далее следует обратить внимание, с одной стороны, на то, что на Западе Гермесу и Меркурию издавна присущи эпитеты «знающий», «мудрый» [Штаерман, 140]. Средневековые алхимики часто называют его «сыном мудрости», *filii sapientiae*, и непосредственно отождествляют с мудростью, *Sapientia* [Jung AS, 229, 319; PChA, 77]. Само за себя говорит название такой философской дисциплины, как герменевтика. Интеллектуальную, умственную деятельность и сам принцип рациональности в астрологии, как известно, представляет собой Меркурий. С другой стороны, древнеиндийское название планеты Меркурий *Budha-*, вернее апеллятив др.-инд. *budha-*, буквально значит как 'пробуждающий', так и 'смышлелый, (раз)умный, мудрый' или, в качестве существительного, 'ученый, мудрец' (и в частности 'бог') [Кочергина, 468]. Соответствующие значения наряду с 'пробужденный' может принимать и апеллятив др.-инд. *buddhá-*, заключенный в имени Будды [там же, 467]. Таким образом, связь последнего с Гермесом/Меркурием и в этом смысле оказывается весьма тесной.

Семантику знания и мудрости проявляет как сам глагольный корень др.-инд. *budh-* 'будить, пробуждать', но и 'учить, изучать, понимать, знать', так и другие его производные: ср. др.-инд. *buddhi-* 'размышление, раздумие' и 'ум, разум', 'мудрость', а также 'дух, душа'; *bodhi-* 'совершенное просветленное сознание (Будды), просветление', вообще 'духовное знание, мудрость' и т. п. Семантику как пробуждения, так и (по)знания проявляют и родственные слова в других и.-е. языках: ср., с одной стороны, лит. *budėti* 'бодрствовать', *būdinti* 'будить, пробуждать', *budrūs* 'бодрый', русск. *будúть*, др.-гр. *πεύθομαι* 'бодрствую' и др., а с другой, лит. *budrūs* в значении 'бдительный, осмотрительный', русск. *наблю́дaть*, др.-гр. *πεύθομαι*, *πυνθάνομαι* 'расспрашиваю, выведываю, узнаю, знаю', *πεύθω* 'известие, весть', авест. *baodah-* 'ощущение, восприятие, опыт, знание, понимание' и др. [Кочергина, 467, 468; Мяль Бо, 180–181; Фасмер I, 178, 230; Buck, 271; Fraenkel, 62; Karulis II, 460; Keith, 509, 534; LKŽ I, 1121, 1124, 1127; Maurohofer II, 449–450; Mažiulis I, 294–296; Pokorný, 150–152; Sabaliauskas, 82]. Семантический переход от пробуждения к (по)знанию и, в конечном счете, к мудрости не требует особых пояснений: знать, ведать, (у)видеть, заметить что-либо значит, в первую очередь, открыть (на это) глаза, т. е. проснуться, пробудиться.

Здесь уместно вспомнить о том, что Сократ свой философский метод называл «мэевтикой», др.-гр. *μαεωτική*, что определяется

как 'метод раскрытия понятий путем последовательных вопросов'. Прямое значение данного слова, однако, — 'повивальное искусство', и образовано оно от глагола $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$ 'помогаю при родах, принимаю ребенка'. Ср. у Платона: $\tau\acute{\alpha}$ $\epsilon\pi'$ $\epsilon\mu\omicron\upsilon$ $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota\tau\alpha$ 'те мысли, которые при моей помощи родились на свет'. Дело в том, что глагол этот в свою очередь образован от существительного $\mu\alpha\iota\alpha$ 'мать, матушка, кормилица, повивальная бабка (повитуха)' ([Дворецкий, 1045]; впрочем, у литовцев мысли тоже «рождаются», примеры см. в [LKŽ III, 313]). А поскольку др.-гр. $\mu\alpha\iota\alpha$ — это имя матери Гермеса, др.-гр. $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\tau\iota\chi\acute{\eta}$ по сути дела представляет собой повивальную помощь при рождении Гермеса — «сына мудрости» (*filius Sapientiae*), зачатого в «любви к мудрости» ($\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$; или же к Софии); т. е. повивальную помощь при рождении мысли, нового смысла, более глубокого (высшего, тайного) знания, являющегося сутью герменевтики; в конечном счете — повивальную помощь при пробуждении сознания: семантически ср. др.-гр. $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\tau\iota\chi\acute{\eta}$ 'метод раскрытия понятий путем последовательных вопросов' и $\pi\epsilon\upsilon\theta\omicron\mu\alpha\iota$, $\pi\upsilon\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ 'расспрашиваю, выведываю, узнаю, знаю' одного корня с лит. *bùdinti*, русск. *будить*, др.-инд. *budh-* и др. Наконец, Фенарета, мать самого Сократа, по сведению Платона, была повитухой ([Hafneris, 258]; см. [Дворецкий, 1711]), т. е. «майей». В этом смысле Сократа можно назвать «древнегреческим Буддой», а его философию — своеобразным «древнегреческим буддизмом» (ср. рассуждения Сократа о постоянном перерождении, соответствующем заслугам прошедшей жизни, т. е. своего рода «карме», и о том, что философы в этом мире больше не возродятся, см. «Федон», особенно 81d–82c). В свою очередь в самом буддизме можно увидеть отражение той же предполагаемой нами индоевропейской мифологии, которая скрывается и за сократовским методом.

Юнг сравнивает сократовское $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\tau\iota\chi\acute{\eta}$ с современной техникой психоанализа, т. е. с анализом подсознания и/или бессознательного путем выявления «еще нерожденного, зачаточного состояния психики», что одновременно является самой сущностью духовной инициации [Jung PC, 289]. В России в этом смысле «ср. старообрядческий беспоповский толк, известный под названием „Бабушкино согласие“, где младенцев крестят именно повивальные бабки» [Успенский, 104]. Соответствующий обычай известен и в Литве (см.: [Jucevičius, 251; Lebedys, 201] и др.). Надо сказать, что, по словам Грофа, процесс рождения сам по себе обладает высоким духовным потенциалом: «Как сами роженицы, так и люди, помогающие процессу родов или наблюдающие его,

могут переживать мощное духовное раскрытие», ибо ключом к пониманию семантики процесса рождения, как уже говорилось, «является его функция, а именно освобождение нас от оков изолированного, непросветленного существования и пробуждение сознания нашей истинной природы» [Гроф, 128, 141]. Не случайно вообще «нахождение истины в мифопоэтической образности и в языке приравнивается к рождению („нахождение истины“ во многих языковых традициях синонимично „рождению сущего“)» [Топоров ДП, 406]. Здесь в первую очередь подразумевается тождественность корней и.-е. $*g'en-$ 'родить(ся), родить(ся)' и $*g'en-$ 'позна(ва)ть, знать' или же один и тот же корень и.-е. $*g'en-$ в обоих значениях [Топоров ЗРТ, 129; Фасмер II, 101; замечание Трубачева; Karulis II, 562, 566; Sabaliauskas, 26, 110, 117]. По словам Элиаде, «неофит, когда умирает для своей младенческой, мирской и невозвратной жизни, чтобы возродиться в новом, освященном существовании, также возрождается в новом облике, которое делает для него доступными знания, сознание и мудрость. Новообращенный является не только заново рожденным, но и человеком образованным, которому известны таинства, который знает откровения метафизического порядка. [...] Инициация равнозначна становлению духовной зрелости. И во всей религиозной истории человечества постоянно повторяющейся темой является новообращенный, который познал таинства, стал человеком образованным» [Элиаде МСМ, 228–229]. Следовательно, «сама мудрость, а значит, и все священные и созидательные знания постигаются как плод инициации, то есть как результат [...] духовного рождения. Сократ не ошибался, сравнивая себя с акушеркой, так как он помогал людям родиться в самосознании. Еще более ясно выражается св. Павел в своем „Послании к Титу“, говоря о своих „духовных сыновьях“ — сыновьях, которых он породил своей верой. Тот же символизм снова встречается в буддийской традиции: монах отказывается от своего родового имени и становится „сыном Будды“» [Элиаде МСМ, 265].

В таком контексте сопоставим следующие пары: др.-инд. *māyā* как неведение, иллюзия, сон сознания — др.-инд. *budh-* 'будить, пробуждать' и 'учить, изучать, понимать, знать'; мать Будды др.-инд. *Māyā* → ею рожденный Будда, др.-инд. *Buddha-*, буквально 'пробужденный', но и 'мудрый, обладающий знанием истины'; мать пробуждающего души и связанного с мудростью и знанием Гермеса др.-гр. $\mu\alpha\iota\alpha$ — древнеиндийское название планеты Меркурий *Budha-*, буквально 'пробуждающий' и 'смышлелый, (раз)умный, мудрый'; мать Сократа по профессии $\mu\alpha\iota\alpha$, со-

кратовский философский 'метод раскрытия понятий путем последовательных вопросов' др.-гр. *μακροῦς* — др.-гр. *πεύθομαι*, *πυνθάνομαι* 'расспрашиваю, выведываю, узнаю, знаю'. Правые члены перечисленных пар — все одного корня и.-е. **bheudh-* 'будить, пробуждать(ся), бодрствовать' ([Pokorny, 150–152]; также см. выше). По левую сторону мы имеем (непосредственно и в качестве основы) существительное и.-е. **mājā*, восходящее соответственно к и.-е. **mā-* 'махать и т. д.', то к и.-е. **mā* 'детское слово для обозначения матери' — совершенно так же, как лит. *moja* (*mója*) 'мах (глазом), миг' и *mója* 'мать'. Предположение о внутренней связи этих двух и.-е. корней мы уже высказали; типологически ср. опять же и.-е. **g'en-* 'родить(ся), рождать(ся)' и 'позна(ва)ть, знать' (в смысле 'пробудиться от иллюзий неведения к знанию').

Если здесь еще вспомнить о немигающем взоре божьего глаза — др.-инд. *divya-dr̥ṣṭi-*, *divya-śakṣu-*, лит. *deivóti* 'смотреть, взирать' при *deivas*, *diēvas* 'бог' и т. п. (см. выше), то к и.-е. **bheudh-* и **mā-* (**mājā*) мы сможем добавить третий член и.-е. **dei-* 'ясно светить, сверкать', от которого, как известно, происходит и имя Зевса, др.-гр. *Ζεύς*, отца Гермеса (см.: [Топоров ПЯ: А–Д, 324; Buck, 1464; Fraenkel, 93–94; Karulis I, 216–217; Mayrhofer II, 70; Mažulis I, 191–192; Pokorny, 183–186; Sabaliauskas, 72]; и др.).

В свою очередь, появляется возможность соответственно дополнить изначальные представления, предложенные нами в качестве семантической основы и.-е. **mājā*. Божество, Бог (лит. *Diēvas*, др.-инд. *devā-* или *Dyaus*, др.-гр. *Ζεύς*), представляющий собой Абсолютное Сознание, т. е. все-ведение, все-видение как непрерывное, немигающее «все-зерцание» (лит. *deivóti*, др.-инд. *divya-dr̥ṣṭi-*), начинает мигать, моргать, т. е. «махать веком» (лит. *moja*) и погружается в сон, в сновидение, в грёзу, тем самым порождая иллюзию материального мира (др.-инд. *māyā*). Сама материальность видимого мира (ср. лат. *māteria* 'материя' — *māter* 'мать', лит. *móteris* 'женщина') подразумевает то, что в нем выражается женская половина или ипостась Божества, а именно Великая Богиня Майя, др.-инд. *Mahā-Devī*, *Māyā-Devī* или просто *Māyā*. «Центральная теологическая точка здесь в том, что *Mahādevī* есть мир, она есть все это творение» [Kinsley, 136]. В качестве дополнительного примера связи значений 'сон' и 'женщина' целесообразно вспомнить библейское сказание о сотворении Богом первой женщины: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотью. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену» (Быт 2.21–22). Особого внимания заслуживает

данный сюжет в литовских народных сказаниях: «Бог, усыпив Адама, выломал у него ребро и, красиво обмыв в райском ручье, положил на камень, чтобы оно высохло, а сам тем временем, присев на лужайке, стал слушать очаровательное пение райских птичек и наслаждаться прелестнейшими запахами райских цветов. Так, сидя на солнышке, Бог задремал, а может быть, и заснул» [КАЖ, 25]. Через несколько шагов сюжета на свет появляется первая женщина. Таким образом, женщина появляется как олицетворение не только сна первочеловека Адама, но и сна самого Бога (лит. *Diēvas*), его космогонического сновидения. Ср. в этом смысле другое, архаичное космогоническое сказание, в котором именно во время сна Бога создается сама земля: Диевас (Бог) заставляет Вяльняса (черта) нырнуть на дно первозданного океана и принести оттуда земли; из принесенной земли Диевас создает остров, на котором ложится и засыпает; тем временем Вяльняс пытается утопить Диеваса, но никак не может дотащить его до воды, ибо земля вслед за спящим Диевасом расширяется; так Вяльняс таскал спящего Диеваса, пока из маленького островка не разраслась земная сушь [КАЖ, 18]. Имеется и соответствующий русский вариант: «Взял Бог эту землю, посыпал по воде, и на ней образовался небольшой пригорок с травой и деревьями. Бог, утомившийся от работы, лег и заснул», а Сатана тем временем решил Бога утопить. «Взял Сатана Бога на руки, чтобы бросить в воду, и видит, что земля перед ним приросла на десять шагов. Он побежал к воде, чтобы утопить Бога, но по мере того, как он бежал, земля все прирастала, и Сатана никак не мог добежать до воды» [Левкиевская, 80]. Таким образом, землю с помощью «Сатаны» Бог создал во сне.

Ср. «Дэви-бхагавата-пурану» (1.15.52), где «сама Богиня (*Devī*) объявляет, что все, что видимо, есть она» [Kinsley, 179]. То есть Бог — само видение, а Богиня — его видение, появляющееся перед ним во сне, его сновидение. Ср. в этом смысле космогонические представления южноамериканских уитото: «Вначале не было ничего, кроме чистой видимости, ничего по-настоящему не существовало. Наш отец прикоснулся к призраку, к иллюзии [...]. Не было даже дерева, которое могло бы поддержать этот призрак, и только своим дыханием Найнема скреплял эту иллюзию с нитью своего сна. [...] Он вцепился в дно призрака и принялся его толочь, так что в конце концов он смог опереться о землю, которая ему снилась» [Элиаде СТНМ, 87]. Ср. также в этой связи широко распространенные представления о расщеплении первичного двуполого существа на мужчину и женщину (см., напри-

мер, [Брихадараньяка Упанишаду 1.4.3.: Сыркин БУ, 74; Radhakrishnan PU, 164]; а также [Токарев, 358–359; Woodroffe, 35; Keith, 619–620] и др.). Расщепление, однако, этим не кончается. Так, в Субала Упанишаде 1.1 говорится о появлении между разделенными надвое небом и землей тысячеголового, тысячеглазого божественного Пуруши (*puruṣo divyaḥ*) [Radhakrishnan PU, 863]; ср. также Ригведу X.90.1–3: «Пуруша — тысячеглавый, / Тысячеглазый, тысяченогий. [...] В самом деле, Пуруша — это вселенная, / Которая была и которая будет. / Он также властвует над бессмертием. [...] Четверть его — все существа. Три четверти его — бессмертие на небе» [Елизаренкова IX–X, 235]. Ср. также предсталоющее во всем множестве существ «многоголовое» первичное божественное Сознание в воззрениях иранских шиитов [Corbin, 243] и т. п. С другой стороны, ср. космогоническое расщепление того же первосущества Пуруши (др.-инд. *Puruṣa*) и создание из его частей всего видимого мира (тот же гимн Ригведы; еще см. [Топоров Пу, 351]; и др.). Ср. др.-инд. *puruṣa-* в значении 'душа, мировой дух' [Кочергина, 398]. Можно сказать, что первичное единое сознание, погружаясь в сон (т. е. как бы соединяясь с только что возникшей перед ним «женщиной-видением», входя в нее и таким образом «размножаясь»), дробится, разбивается (наподобие оплодотворенной сперматозоидом яйцеклетки, ср. [Khanna, 79]) на все более мелкие части — предстает перед самим собой в виде множества как бы самостоятельных воплощений, олицетворяющих в сновидении различные его качества, тенденции и уровни. По словам Юнга, «обильным психиатрическим опытом подтверждено, что любая часть психики, в меру присущей ей известной автономии, обнаруживает характер личности — вроде отколовшихся продуктов истерии и шизофрении, медиумистических „духов“, фигур, наблюдаемых во сне, и т. д.» [Jung ST, 255]. А по словам Дж. Гилльмана, известного представителя психологии архетипов и последователя Юнга, «на самом деле мы состоим из того же вещества, из которого сделаны сны. Поскольку непосредственно мы воспринимаем лишь образы воображения и именно из них творим свои миры, которые называем реальностью, то и живем мы в мире, который нельзя назвать ни „внутренним“, ни „внешним“. [...] Парадоксально, но в то же самое время и эти образы находятся в нас, и мы живем среди них. Психический мир эмпирически воспринимается как внутренний, и, тем не менее, он окружает нас своими образами. Я вижу и воспринимаю свои сновидения как внутренние, и в то же самое время расхаживаю и нахожусь в них» [Hillman, 23]. С одной стороны, сновидение во

всем своим разнообразии происходит и «находится» в едином заснувшем сознании, с другой — сознание, заснув, само как бы входит в свое сновидение и раздробляется в нем на множество существ или действующих лиц. В этом смысле можно сказать, что сила сна, оплодотворенная заснувшим, т. е. позволившим увлечь себя в сновидение сознанием, порождает «от семени сознания» все появляющиеся в сновидении существа и, следовательно, может быть названа их матерью (лит. *mōja*, др.-гр. *μαῖα* и др.), а они, в свою очередь, могут считаться ее детьми. Таким образом, Бог как видение является Отцом; Богиня Майя как возникшее перед ним видение, «иллюзия материального мира», является Матерью; а порожденные ими существа — их детьми, соединяющими в себе природу обоих своих божественных родителей: духовную и физическую, т. е. видящее сознание и видимое тело (ср., кстати, одну из наиболее убедительных этимологий русск. *тѣло*, связывающую это слово с лтш. *tēls* 'образ и т. п.' [Фасмер IV, 39; Būga I, 148; Karulis II, 386]). Другими словами, каждое живое существо одновременно является как объектом материального мира, определенной видимостью «божьего сна», так и субъектом его, т. е. в конечном счете, самим заснувшим Божеством, приснившимся самому себе среди прочих и в таком образе. А отношение «видимости» — т. е. материального, телестного, плотного — и «видения» — т. е. духовного, души, сознания — как раз и определяет степень развития живого существа (эволюция), начиная мучительной (русс. *мáя, ма́я*) животной бессознательностью и кончая духовным пробуждением вплоть до полного пробуждения дремлющего в нем божественного Сознания (др.-инд. *Buddha-*, *bodhi-*, *budh-*, а также лит. *bud-*, русск. *буд-* и др.). Ср. в этой связи высказывание Бердяева о том, что «основная проблема жизни и есть проблема преображения пола, просветление женственной стихии» [Бердяев, 56]; т. е. своего рода де-материализация духа. Ср. по этому поводу Евангелие от Фомы, 118: «Симон Петр сказал им: Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни. Иисус сказал: Смотрите, я направляю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное» [Трофимова, 170]. Символическое превращение женщины в духа живого или же де-материализацию последнего также можно представить в виде рождения его из материальной («материнской») плоти, т. е. собственно в виде второго, духовного — именно символического — рождения человека (др.-гр. *μαῖευτική*), как раз и представленного такими мифологическими персонажа-

ми, как сын Майи (др.-инд. *Māyā*) Будда (др.-инд. *Buddha*), сын Майи (др.-гр. *Μαῖα*) Гермес, функцией которого является пробуждение души, сын Майи (лат. *Māja*) Меркурий (ср. др.-инд. *Budha* - 'планета Меркурий') и т. п.

«Второму рождению» в инициации, как известно, предшествует символическая смерть. При таком видении реальности в порядке вещей и то, что смерть как таковая будет связана с пробуждением. Ср. на этот счет «Тибетскую книгу мертвых» [TBD, 33–56], а также соответствующие представления иранских шиитов [Corbin, 152], европейских средневековых алхимиков [Jung A, 208] и пр. Ср. также в этой связи лит. *budjñės* 'сидение при покойнике', буквально 'бдение'; *būdinti* 'будить, пробуждать', но и 'сидеть при покойнике'; *budėti* 'бодрствовать', но и 'сидеть при покойнике', тем более, что в последнем значении этот глагол, как и предыдущий, употребляется в качестве переходного: *Per visą naktį budėjome numirėlių*, буквально 'Всю ночь бдели покойника'; *Kelias naktis budėjot savo tėvalio nabaštiką?*, буквально 'Сколько ночей бдели своего покойного батюшку?' и т. п. [LKŽ I, 1121, 1123, 1124]. Переходность глаголов в этом значении как бы подразумевает не столько или, по крайней мере, не только бдение живых при покойном, сколько их усилие, направленное на (посмертное) пробуждение самого усопшего, что, собственно, полностью отвечает прямому назначению «Тибетской книги мертвых».

Однако в данном случае особый интерес для нас представляет возможность приравнять именно рождение в материальный мир и, в частности, именно вхождение в чрево будущей матери к засыпанию, погружению в сон. С погружением сознания в появляющуюся перед ним иллюзорную видимость напрямую связано вхождение в чрево и последующее воплощение в материальном мире по представлениям «Тибетской книги мертвых» [TBD, 72–94, в частности 84]. Похожим образом, во всяком случае посредством сна, через сон, во сне своей будущей матери Майи, согласно традиции, в ее чрево вступает и Будда [BW, 607] — тем более, что Майя сама как бы олицетворяет сон, *майю*. Таким же образом, согласно Евангелию от Луки (1.26–36), во чрево своей будущей матери Марии вошел Христос (может быть, в связи с сопоставленными лит. *mōjus* 'месяц май' и *mōjus, mōjus, moja* 'мах', русск. *май* 'месяц май' и *май* 'маета, мая' и т. п. следует обратить внимание на народное прозвище девы Марии лит. *Marija Mojava*, т. е. *Мария Маева*, см. [Urbonienė, 29]). В одной литовской сказке Аннушка (*Onelė*) попадает на небо к «старичку»-Богу: «И так старичок этот поведал Аннушке все начало, про родителей ее и

крестных, что несли крестить. И так всю жизнь ей, как здесь было. А потом угостил красиво и таки уложил в постель отдохнуть. Но как только Аннушка заснула (*užmigo*), уложенная в постель, сразу же оказалась (*atsirado*) ночью дома у своих родителей» [PSO, 145]. Контакт с Божеством и земная жизнь здесь явно противопоставляются как пробуждение и сон, притом глагол лит. *atsi-rādo, atsi-rasti* 'появиться, возникнуть, оказаться' восходит к тому же корню, что и русск. *родиться* [Fraenkel, 700–701; см. Фасмер III, 492; Karulis II, 97, 104–105]. И, наконец, чрезвычайно любопытно обнаружить соответствующие представления о зачатии в литовской народной песне, записанной в XIX веке Резой [Rėza, 243, № 67]:

Duktė mano, Simonienė, Kur gavai tu vaiką? Dam, dam, dali dam, Kur gavai tu vaiką?	Дочь моя, Симонене, Откуда у тебя ребенок? Дам, дам, дали дам, Откуда у тебя ребенок?
Mamuž, mamuž, garbuž ēle, Per sapnus parėjo. Dam, dam, dali dam, Per sapnus parėjo.	Почтенная матушка, Во снах пришел. Дам, дам, дали дам, Во снах пришел.

По словам двух исследователей традиционного литовского мировоззрения, Патацкаса и Жарскуса, также использующих эту песню в качестве примера, «душа, облакаясь в плоть — одеяние земного существования, засыпает. Ее надо будить, т. е. научить проявиться через свое облачение — плоть» [Patackas, Žarskus, 73], что, собственно, и представляет собой сократовская *μαϊευτική* и инициация как «второе рождение» вообще.

К приведенным словам Патацкаса и Жарскуса мы вернемся, а сейчас сказанное интересует нас в первую очередь тем, что является еще одним полезным примером семантической основы для предполагаемой связи значений 'сон, греза, обман, видение, иллюзия материального мира и т. п.' и 'мать', а также соответствующих слов и корней. На этой семантической основе теперь как раз и представляется возможным сопоставить имеющийся лексический материал с формальной точки зрения. В первую очередь, конечно, опять же идут лит. *mōja* 'мать, матуха' — *moja* (*mója*) 'мах (глазом, веком), миг', а вслед за ними и др.-гр. *μαῖα* 'мать, матушка, кормилица, повитуха', *Μαῖα* 'мать Гермеса' — др.-инд. *māyā* 'иллюзорность материального мира, иллюзия, видение, об-

ман и т. п.', *Māyā* 'богиня, олицетворяющая видимый материальный мир' и 'мать Будды', русск. *мáя, ма́я* 'мучение, мука' как восприятие существования, погруженного в иллюзию материального мира; а также др.-в.-нем. *holz-tiuoja* 'ведьма, колдунья' — др.-инд. *māyīn-* 'колдун' [Елизаренкова I–IV, 574] или 'волшебник' [Кочергина, 510]. Кстати, *māyīn-* om par excellence в Ригведе, как известно, является Варуна; ср. в этом смысле про него в Атхарваведе IV.16.2–7: «Он сосчитал даже моргание глаз человеческих» [Элиаде МСМ, 153]. Продолжая наши сопоставления, ср. цслав. *манка*, болг. *ма́йка*, сербохорв. *mājka, májka*, словен. диал. *mājka*, словц. *tajka*, н.-луж. *tajka* 'мать и т. п.' [ЭССЯ XVII, 135–136] — и, с другой стороны, русск. *ма́йка* 'мука, мучение и т. п.' [Даль II, 310]. Далее ср. прочие производные от и.-е. **mā* Lallwort für 'Mutter' и **mā-* 'mit der Hand winken и т. д.' словаря Покорного: с одной стороны, лит. *matr, motr* [LKŽ VII, 817; VIII, 343], русск. *ма́ма*, болг. *ма́ма*, сербохорв. *ма́ма*, словен. *máma* 'мама', не говоря о соответствиях во всех других и.-е. языках, — с другой, болг. *ма́ма* 'обман', сербохорв. *ма́ма* 'приманка; то, что манит, привлекает, соблазн; приманивание', диал. *мама* 'соблазнитель, обольститель', словен. стар. *тата* 'безумец' и '(голово)кружение' и т. п.; болг. *ма́мица*, сербохорв. *māmica* 'маменька' — болг. *ма́мица* 'обман', сербохорв. *māmica* 'приманка', *ма́мица* 'пища, которой кормят (грудного) ребенка' (ср. лат. *tatma* и соответствия во многих других языках в значении 'грудь, сосок', см. [ЭССЯ XVII, 185]); русск. *ма́мка*, болг. *ма́мка*, словен. *māmka*, чеш. *tatka*, словц. *tatka*, польск. *tatka* 'мамочка, кормилица, нянька и т. п.' — болг. диал. *ма́мка* 'приманка, обман', сербохорв. диал. *ма́мка* 'то, что манит, привлекает, создает иллюзию, обольщает, обманывает и т. п.', женское имя *Mamka* (ср. того же и.-е. корня др.-инд. *Māyā*), ст.-польск. *tatka* 'туман, мгла' и т. д. [ЭССЯ XVII, 183–186, 191–192; см. Фасмер II, 565, 569; Buck, 94; Fraenkel, 404–405, 466; Karulis I, 571; Mayrhofer II, 623; Pokorný, 693, 694]. Ср. еще славянские глаголы с обобщенным значением 'обманывать, вводить в заблуждение, обольщать и т. п.', объединенные под реконструированной формой **mamiti*, которая в свою очередь связывается с **maniti* [ЭССЯ XVII, 189–190] и, следовательно, с такими словами, как русск. *ма́нить*, *об-ма́н*, а также др.-русс. *мана*, русск. диал. *манá* 'приманка, соблазн, наваждение, обман чувств, отуманение рассудка; ложное, обманчивое явление, обман, призрак и т. п.', укр. *манá* 'призрак, видение, иллюзия', блр. *манá* 'ложь, обман, туман, призрак, пустота и т. п.' [ЭССЯ XVII, 195–196; см. Даль II, 207; Фасмер II,

596; Fraenkel, 464; Pokorný, 693]. Здесь, однако, следует вернуться от славянского материала к индоевропейскому и сравнить только что перечисленные слова с малоазийским *Māyā*, новогреческим *μάνα*, др.-исл. *mōna* 'мать', ср.-н.-нем. *mōne* (наряду с *mōte*) 'тетя, сестра матери' [Pokorný, 694]. Типологически ср. еще хотя бы словц. диал. *morgat* 'сосать матку' [ЭССЯ XIX, 236]. И т. д.

Таким образом, представляется возможным высказать предположение, как бы это опять-таки ни казалось странным на первый взгляд, о более глубокой, чем просто случайная омонимичность, связи корней и.-е. **mā* (Lallwort für 'Mutter') и и.-е. **mā-* ('mit der Hand winken') и т. д. вплоть до попытки этимологизации одного на основе другого. Заслуживают внимания, в таком случае, прецеденты подобной этимологизации. Так, «Ф. Бопп производил **māter* из *mā-* от др.-инд. *mā-* 'мерить, измерять' [ср. др.-инд. *mātár* 'мать' и *mātar-* 'измеряющий, измеритель'] [...], что неприемлемо: лат. *mētiri* 'мерить, измерять' и другие родственные ему слова восходят к и.-е. **mē-*, но не к **mā-*» [ЭССЯ XVII, 258]. Вспомним здесь, кстати, рассмотренную во втором разделе настоящей статьи этимологию др.-инд. *māyā*, основанную на том же глагольном корне др.-инд. *mā-* < и.-е. **mē-* 'мерить, измерять', с которой мы вслед за многими названными авторами осмелились не согласиться. Интересен, однако, сам прецедент сближения др.-инд. *māyā* и *mātár-* 'мать' на этой основе, хотя оно и несостоятельно из-за указанных формальных возражений. Этимология обоих на основе и.-е. **mā-* 'махать и т. п.' возражения формального характера снимает. Следует упомянуть также попытку Видемана этимологизировать и.-е. **māter* 'мать' на основе глагольного корня и.-е. **mā-* 'хватать, ловить' [ЭССЯ XVII, 259], убедительность которого, однако, снижается отсутствием такого корня в словаре Покорного [Pokorný, 693–694]. В нашем случае снимается и этот контраргумент. С другой стороны, значение 'хватать, ловить' по сути дела достаточно близко к значению и.-е. **mā-* 'махать (рукой)'.

Весь вопрос сводится по существу к согласованию первичных значений. Тут видятся два возможных подхода, по сути дела не исключających друг друга. Во-первых, рассматривать название матери в качестве просто «детского слова», конечно, весьма убедительно. Тем не менее, именно значение как таковое это слово получает уже в контексте представлений о матери и материнстве у взрослых. Ср., например, обобщенное значение матери 'то, что является источником, давшим жизнь кому-чему-нибудь, откуда черпают силу, энергию, жизненность' [ЭССЯ XVII, 256], что в свою очередь весьма созвучно с понятием древнеиндийской *майи*

(ср. отождествление *майи* с *шакти*, др.-инд. *śakti*- 'сила, мощь, творческая сила божества и т. п.', см. [Kinsley, 133–136; Radhakrishnan PU, 83]). Дело в том, что такое «взрослое» значение слова, тем более, что оно связано с соответствующими мифологическими представлениями, никоим образом нельзя считать вторичным и несущественным для этимологии. Не говоря уж об известной внутренней связи языка и мифологии, надо иметь в виду, наконец, и теорию архетипов, разработанную в первую очередь Юнгом, в которой образ матери и понятие *майи* оказываются психологически связанными между собой на самом глубоком уровне [Jung A, 11–13]. Во-вторых, и.-е. **mā*- 'махать', в свою очередь, тоже может рассматриваться в качестве «детского слова» как первичного обозначения движения (рукой), в частности связанного с матерью как первым, самым близким и особенно впечатляющим представителем внешнего мира, и на правах такого «детского слова» опять же связываться с обозначением матери и.-е. **mā*. Таким образом, первое произносимое ребенком существительное — это на индоевропейском уровне реконструированное **mā* в значении 'мать', а первый произносимый ребенком глагол — это на индоевропейском уровне реконструированный **mā*- 'махать', в частности 'махать (махнуть) рукой в сторону матери' (ср. в этом смысле лит. *mótinaĩ* 'матери' в дательном падеже и наречие *motinaĩ* 'махом, махая', не говоря вообще о созвучии *mótė* 'мать' и *móti* 'махать, махнуть' и т. п.) или, допустим, 'мигать, моргать' (например, 'раскрыть глаза и увидеть мать' или, наоборот, 'рядом с матерью закрыть глаза и уснуть', вспомним и слов. диал. *morgat* 'сосать матку', см. выше) или же вообще 'двигать(ся) туда-сюда (по отношению к матери, при помощи матери и т. п., например, качаясь у матери на руках, в колыбели и т. д.)'. И первичную «мантру матери», так сказать (см.: [Woodroffe, 28]), составляют оба — существительное и глагол — в изначальной неразделенности.

Когда мать в колыбели или на руках укачивает, убаюкивает ребенка, а тот, глядя на нее, произносит «ма», на каком основании (кроме совершенно понятной предрасположенности самой матери) мы можем утверждать, что это «ма» является именно существительным со значением 'мать'? Во всяком случае, у самого ребенка спросить об этом пока нельзя: у него пока просто нет средств для определения таких сугубо «взрослых» грамматических категорий, как существительное или глагол, не говоря уж о некоторой сомнительности, мягко говоря, самого предположения о его способности их различать. Не будет ли на самом деле

менее предвзятым предположить, что это «ма» в устах ребенка еще не разбито на грамматические категории, и, таким образом, при помощи его малыш еще волен обозначить не только саму мать, но одновременно и определенное действие, движение, совершаемое как им самим по отношению к матери, так и матерью по отношению к нему, — а именно, что и.-е. **mā* одновременно является и существительным в качестве детского слова для обозначения матери (Lallwort für 'Mutter'), и глаголом со значением 'махать' ('mit der Hand winken' словаря Покорного)?

4. Дальнейшие размышления

Поводом для дальнейших размышлений служит действительная близость значения 'качать' к рассматриваемым нами понятиям. С одной стороны, ср. русск. диал. *махать* 'мерно колебаться, качаться из стороны в сторону' (ср. 'двигаться туда-сюда'), *махаться* 'мерно колебаться, качаться; качаться на качелях', укр. *маятися* 'качаться, колебаться (от ветра и т. п.)', словен. *tájanje* 'колебание, качание', *tájati se* 'качаться, колебаться', вообще значение гнезда праслав. **ma*- 'двигать, качать' [ЭССЯ, 125, 131, 132]. Ср. также русское выражение *маятник качается* и т. п. С другой стороны, ср. такое употребление глагола *качать*, как «укачала, закачала ребенка» (подразумевается — мать), и далее *качка* в значении 'колыбель, качалка, люлька и т. п.' [Даль II, 99]. Ср. также русск. *колыбель* одного корня с *колыбать* 'качать, укачивать', *колебать* 'то же' [Фасмер II, 299].

Обращают на себя внимание приставочные образования *за-качать*, *у-качать* в значении 'усыпить'. Ср. примеры употребления лит. *sùpti* 'качать (в частности, колыбель), убаюкивать': *Suph kūdikį, jau akis blaudo, pūsmirkos akys, tuo užmigs*, т. е. 'Качай ребенка, глаза уже слипаются, закрываются глаза — сейчас заснет'; *Mane vėjas, perkūnija ir lietūs migdo, rodos supūtė sūpa*, т. е. 'Меня ветер, гроза и дождь усыпляют, словно укачивают'; ср. также *už-sùpti* в значении 'усыпить качая', т. е. 'укачать'; а также примеры употребления *sūpūoti* = 'supti': *Vėjas pavargusią tave sūpuos, migdys*, т. е. 'Ветер тебя, уставшую, будет качать, усыплять'; *Užmiki, užmiki, vaikeli, sūpuos vėjužio dainos*, т. е. 'Усни, усни, дитя, укачают песни ветра'; а также *už-sūpūoti* = 'už-sùpti': *Žmogus, nakties tylos užsūpuotas, užmigo*, т. е. 'Человек, укачанный ночной тишиной, заснул' и т. д. [LKŽ XIV, 201, 204, 205, 206]. Ср. еще, например, ощущения Мухаммада при его Вознесении: «мною овладели такая радость и сча-

стве, что я начал раскачиваться направо и налево, как будто меня одолела дремота» [Элиаде СТНМ, 500]. Подобное развитие значений мы уже наблюдали выше в словах корня и.-е. **mā-* 'махать и т. п.', а именно: 'двигать(ся) туда-сюда' > 'кивать, качать' > 'мелькать, мельтешить' > 'виднеться, мерещится, казаться' (ср. др.-инд. *māyā* как 'сон' и т. д.). Следует отметить, что родственные литовским словам славянские русск.-цслав. *свѣпѣти* 'качаться, двигаться туда-сюда', др.-русск. *свѣпатися, свѣпатися* 'кивать, качать', словен. *svépati* 'качаться, ковылять', *svēpetāti* 'колебаться' и 'мерцать', *svēpēt* 'мерцание' буквально в точности повторяют такое семантическое развитие, точнее, первые три ступени его. Это позволяет нам, завершая тем самым данное семантическое развитие, высказать предположение об исконном тождестве корня и.-е. **сѣер-/sup-* 'кидать, бросать, метать, сыпать', к которому возводятся перечисленные литовские и славянские слова, с омонимичным (омофонным), согласно до сих пор преобладавшему мнению, корнем и.-е. **сѣер-/sup-* 'спать'. К первому, т. е. к и.-е. **сѣер-/sup-* 'кидать, бросать, метать, сыпать', восходят также лтш. *šūpot(ies)* 'качать(ся)', русск. *сыпать*, *сон*, *сѣпка*, лат. *supāre* 'бросать', *dis-sipāre* 'рассеивать, расстилать, разбрасывать' (ср. выше о рассеивании, рас-сыпании за-сыпающего сознания) и, может быть, др.-инд. *svapū-* 'метла' [Фасмер III, 573, 719, 816; Būga II, 359, 610–611; Fraenkel, 943–944; Karulis II, 366–367; Mayrhofer II, 561; Pokorny, 1049; Sabaliauskas, 105], а ко второму, т. е. к и.-е. **сѣер-/sup-* 'спать', как известно, — лит. *sāpnas* 'сон, сновидение', лтш. *sapnis* 'сновидение, греза, мечта', русск. *сон*, *спать*, лат. *sōpire* 'усыплять', др.-гр. *ὑπνος* 'сон', др.-инд. *svāpiti*, *svāpati* 'спит', *suptá-* 'уснувший, спящий' (буквально 'усыпленный'), *svāpna-* 'сон, сновидение, мечта' и др. [Кочергина, 737, 763; Фасмер III, 716–717, 732–733; Buck, 268–269; Būga III, 667; Fraenkel, 762; Karulis II, 154–155; Mayrhofer III, 561–562; Pokorny, 1048; Sabaliauskas, 73–74]. Ср. еще др.-инд. *suptá-* 'усыпленный' и лит. *ūž-suptas*, буквально 'укачанный', т. е. 'усыпленный качанием', лит. *suptinė* 'колыбельная' [LKŽ XIV, 204] и пр. Типологически ср. еще лит. *svajr̃*, *svajōnė* 'мечта, греза', *svajoti* 'мечтать' одного корня с лит. *siūbuoti* 'качать(ся), раскачивать(ся), колыхать(ся)', русск. *хвѣяться* 'колебаться', англ. *sway* 'колебать(ся), качать(ся)', др.-исл. *svími* 'головокружение, потеря сознания' и др. [Būga I, 317–318; Fraenkel, 787–788, 948; Фасмер IV, 230], причем этот корень и.-е. **seu-* с формантом **-p-* как раз и дает корень и.-е. **сѣер-/sup-* 'кидать, бросать, метать, сыпать' > лит. *sūpti* 'качать' и др. [Karulis II, 342, 366–367; Ма-

žiulis III, 231–232]. Так что сравнение это на самом деле более чем типологическое.

С другой стороны, ср. такие характерные примеры употребления лит. *sūpuoti* 'качать, убаюкивать', как: *Žaliam beržė gegutė kukavo, motinėlė sūnelį sūpavo*, т. е. 'На зеленой березе кукушка куковала, а матушка сыночка качала'; *Atėjo močiutė dainuodama, margąją vygelę sūpuodama*, т. е. 'Пришла матушка (бабушка) припевая, пеструю колыбель качая'; а также *ūž-sūpuoti* 'усыпить качая': *Neprašiau aš tave, nesūpuok tu mane, — užsūpavo mane sena motinėlė [...]*, т. е. 'Не просил я тебя, не укачивай меня, — укачала меня старая матушка [...]; *Plėšų lopišely, pūkų perynėly užsūpavo matušėlė [...]*, т. е. 'В плетеной колыбели, в пуховых перинах укачала матушка [...]' и т. п. [LKŽ XIV, 205, 206]. В латышской даине: *Šūpo mani, māmulīņa, / Neba mani daudz šūposi, / Šūpos mani Zemes māte / Apakš zaļa velēniņa*, т. е. 'Качай меня, матушка, / Не долго будешь меня качать; / Мать земли будет меня качать / Под зеленой дерновиной' (цит. по: [Топоров РОЦ, 57]) и т. п.

Таким образом, налицо наглядная, притом совершенно очевидная связь значений 'махать' > 'качать' — 'спать', 'сон' — и 'мать', существенно дополняющая понимание предполагаемого тождества и.-е. **mā-* 'махать и т. п.' и **mā* 'детское слово для обозначения матери'.

Между тем существует возможность пойти еще дальше. Объясняя отношение между родственными лит. *sūpti*, *sūpuoti* 'качать' и русск. *сыпать*, Буга замечает, что «переход значения от 'сыпки' к 'качанию' или обратно не может быть признан вполне естественным. Основным значением литовского *sūpti* было не 'качать', а другое; ср. *ap-sūpti* 'окутать, повязать (напр. голову платком); обернуть; окружить, осадить', *ap-si-sūpti* 'закутаться' [...]. Значение 'кутать', 'по-, об-вязывать' развилось из значения 'кидать', 'бросать'; ср. *накинь* на себя тулуп = *ap-si-sūpk, užsisūpk kailiniais*, *накидка* = *apsupas, apisupalas* [...]. Итак, в литовском *sūpti* значение 'качать' развилось из значения 'подкидывать', 'подбрасывать (бросать вверх)', а значение 'окутывать', 'повязывать', 'обертывать' — из 'накидывать', 'набрасывать'. Значение 'сыпать' также выводимо из первоначального значения 'кидать', 'бросать'. Ср. лат. *dis-sipāre* 'рассыпать' [...]: *supāre* 'бросать, кидать, метать'» [Būga II, 610–611]. В общем соглашаясь с объяснением Буги, в нашем случае все же следует по этому поводу сделать две оговорки. Во-первых, любой бросок предполагает за-мах, а кидать, бросать, метать, собственно, значит тем самым раз-махивать,

махать (руками). Эти два разных обозначения одного и того же действия, по сути дела, различаются лишь тем, что первое направлено на объект (кидается что-то куда-то), а второе выражает сам образ действия, само движение. Ср. реконструируемое Ма-жюлисом первичное значение этого гнезда: 'двигать рукой (махать, качать) разбрасывая, рассыпая семена (сея их) и т. п.' [Mažiulis III, 231]. Во-вторых, что касается значений 'сон', 'сно-видение' и, шире, вообще 'видение', надо иметь в виду, что именно из лит. *mėtyti* 'кидать, бросать, метать' и русск. *метать* выводятся такие слова, как соответственно лит. *matyti* 'видеть' и русск. *сморгать* [Фасмер II, 614; Fraenkel, 415–416; Karulis I, 572; Sabaliauskas, 186].

Тут нам хочется обратить внимание на другое названное Бугой значение лит. *sùpti*, а именно 'кутать, закутывать, окутывать, обертывать, обвязывать и т. п.', *į-sùpti* 'завернуть', *su-sùpti* 'закутать, запеленать', *už-sùpti* 'укутать', также *už-supalas* 'накидка, покрывало, облачение'. Например: *Šiltu šaltu nuprausė, storu plonu susupė mano miela motulė*, т. е. 'Теплой холодной [водой] умыла, в толстое тонкое закутала моя милая матушка' и т. п. [LKŽ XIV, 200, 202, 204; XVII, 698].

В таком контексте возникает соблазн сопоставить лит. *motulė* 'матушка', а также *motė* (s. gen. *moters*) 'мать', *moteris* 'женщина, жена' с *mōtulti* 'обматывать, окутывать, обертывать, обвивать', *mōtuluotis* 'окутываться, обертываться', *motuoti* 'обвязывать, обвивать', *mōturas* 'связка (веревки)', *mōturė* 'такой платок', *mōturti(s)* 'мотать, обматывать(ся), неаккуратно одевать(ся)' и т. п. [LKŽ VIII, 361, 362, 373–374]. Последние принято возводить к лит. *matāras* 'веретено', *mataruoti* 'мотать', родственным русск. *мотать*, *мотор* 'рычаг, дубина, коромысло и т. п.', и далее к лит. *mėsti* 'кинуть, бросить', *mėtyti* 'кидать, бросать, метать', русск. *метать* и др. [Фасмер II, 663–664; Fraenkel, 414], т. е. объяснять при помощи того же значения 'кидать, бросать, метать', что и лит. *sùpti*. С одной стороны, надо иметь в виду существенную близость значений 'кидать, бросать, метать' и 'махать, размахивать', о чем говорилось выше. Вспомним здесь и о несостоявшихся попытках связать с тем же и.-е. **mē-* 'мерить, измерять', к которому в конечном счете возводятся лит. *mėsti*, *mėtyti*, русск. *метать* и др. [Pokorny, 703–704], как др.-инд. *māyā*, так и и.-е. *mātēr* 'мать'. С другой стороны, следует подчеркнуть, что указанное Фасмером значение лит. *mataruoti* 'мотать' в «Словаре литовского языка» стоит последним, а первое, основное значение этого глагола — именно 'махать, размахивать, болтать(ся) и т. п.'

[LKŽ VIII, 907–908]. Ср. соответственно русск. *мотать* в значении 'махать, вертеть, качать туда-сюда', *мотаться* 'колебаться, качаться, болтаться и т. п.', ср. выражение *маятник мотается* и пр. [Даль II, 350].

Ср. также русск. *из-мотать(ся)* в значении, близком к *из-маять-ся*, и т. п. Насчет корневого гласного ср. лит. *mosuoti* 'махать, размахивать', *mostaguoti* 'то же' и, с другой стороны, *mastaguoti*, *mastaguoti* 'то же', *maskatuoti* 'болтать(ся)', *мотать(ся)*, *развеваться* и т. п. [LKŽ VII, 891, 894–895; VIII, 356, 359] — все к лит. *mōti* 'махать', и.-е. **mā-* 'махать и т. п.' [Fraenkel, 398]. Ср. соответственно русск. *матаситься* 'мотаться, качать', чеш. *mata-ti*, *mátati* 'хватать, щупать, пугать', польск. *matać* 'пугать, врать' и др., которые Фасмер связывает с русск. *мотать*, а Бернекер и, наконец, «Этимологический словарь славянских языков» — именно с *маять* 'махать', и.-е. **mā-* 'махать и т. п.' [Фасмер II, 580; ЭССЯ XVII, 235–236]. Таким образом, вслед за сопоставленными нами и.-е. **mā* 'мать' и и.-е. **mā-* 'махать' не должно казаться совершенно неоправданным — в качестве предположения — и сопоставление лит. *motulė* 'матушка' с *mōtulti* 'обматывать, окутывать, обертывать, обвивать' и др. С фонетической точки зрения наряду с лит. *motulė* 'матушка', *mōtė* 'мать', может быть, следует обратить внимание на *matulė* 'матушка, бабушка', *mātė* 'мать' [LKŽ VII, 910, 924], хотя, впрочем, Френкель рассматривает последние в качестве заимствований из польского [Fraenkel, 416]. Но ср. этимологически связанные между собой гидронимы лит. *Matarí*, *Matarôs ežeras*, *Mataryčir* и т. п. и, с другой стороны, *Moterí*, *Moteris* [Vanagas, 206]. Что касается семантической стороны данного сопоставления, т. е. отношения между значениями 'мать' и 'обматывать, окутывать, обертывать, обвивать и т. п.', то надо сказать, что, например, наблюдения аналитической психологии его полностью оправдывают и подтверждают. Так, Юнг на основе психиатрических и мифологических данных делает совершенно четкий вывод о том, что «мотив обматывания символизирует мать», и в качестве наглядного отражения такой глубинной связи в языке приводит латинское слово *vulva*, или *volva*, в частности 'покрывало, оболочка', одного корня с *volvare* 'катать, катить, скатывать и т. п.' [Jung ST, 245; см. Дворецкий, Корольков, 946; Pokorny, 1142]. Насчет соотносимости значений 'vulva' и 'мать', кроме всей очевидности, ср. русск. *матка*; шире «ср. шумер. детерминатив 'vulva' в значении 'женщина, женский' или араб. *ḥann* 'женщина, жена': др.-арамейск. *ḥn* 'vulva'» [Блажек, 228].

Типологически в этой связи ср. лат. *cinnus* (**kut-nos*) одного корня с русск. *ку́тать* и, далее, с такими словами, как лат. *cutis* 'кожа, шкура, оболочка', лит. *kutys* 'такой мешок', *kiáutas* 'скорлупа, кожура', др.-прусс. *keuto* (**k'autā*) 'кожа (человека)', др.-гр. *σχῆτος* 'то же' и др. [Топоров ПЯ: I–K, 351; K–L, 289; Pokorny, 952; ср. Фасмер II, 433; Mažiulis II, 302–303]; ср. еще того же корня с другим расширителем (**keu-s-*) др.-гр. *χεῖθος* 'weibliche Scham' и т. п. [Pokorny, 953]. Далее словами того же корня считаются лтш. *kūņa*, *kūniņa*, *kūnis* 'куколка, личинка насекомого' — ср. русск. *ку́танка* 'то же', но и 'человек, который кутается', в частности 'ребенок, которого берегут и кутают', *ку́тыш* 'ребенок' и т. п. [Даль II, 226] — и, наконец, лит. *kūnas* 'тело, плоть' [Fraenkel, 310; Karulis I, 444; Mažiulis II, 169, 182–184]. Тут уже со всей очевидностью проступают глубинные связи между рассматриваемыми нами понятиями, однако для полной убедительности приведем еще такие известные типологические параллели, как русск. *плоть*, лтш. *pluta* 'тело, плоть' и 'кожа', лит. *plutė* 'корка, оболочка' [Фасмер III, 286; Fraenkel, 635]; др.-прусс. *kērmens* 'тело' и русск. *чре́во*, оба в конечном счете восходят к значению 'кожа, оболочка' [Топоров ПЯ: I–K, 326–331; Фасмер IV, 337; Mažiulis II, 168–171; Pokorny, 940]; ср. еще лат. *corpus* 'тело, плоть' и, возможно, др.-англ. *hrif* 'чрево', др.-в.-нем. (*h*)*rēf* 'тело, живот, чрево' [Buck, 198; Pokorny, 620]; ирл. *colinn* 'тело, плоть' в первичном значении 'облачение, оболочка, покрывало' и *celim* 'скрываю', др.-гр. *καλύπτω* 'покрываю, закутываю' [Buck, 199; Pokorny, 553] и т. д.

Представления, о которых идет речь, в двух словах можно выразить следующим образом. Мать и, в частности, матка (чрево) есть место, где зародыш получает плоть, облекается плотью, именно во-площается. Ср. по этому поводу обобщения Юнга: «Наше существование здесь, во плоти, в трехмерном пространстве, видимо, [...] может быть представлено через аналогию с чревом — как если бы мы находились во чреве. А находиться во чреве по сути дела значит быть в матери, в состоянии развития, зародыша. Такая точка зрения должна прояснить наш символизм. Она подразумевает идею о том, что наше настоящее существование, весь этот мир есть своего рода чрево, а мы в нем — лишь эмбрионы, менее того — лишь зародыши, которым еще предстоит становление» [Jung PKY, 23–24]. Сравнение плоти человека, и особенно ребенка, с личинкой, куколкой насекомого (лит. *kūnas* — лтш. *kūņa* и др., русск. *ку́танка*), в свою очередь, напоминает нам о широко распространенном образе души человека в виде ба-

бочки или мотылька: ср. др.-гр. *ψυχή* в обоих значениях, русск. диал. *дýшичка* 'бабочка' [Фасмер I, 100], соответствующее народное представление в Литве [Beresnevičius SF, 94; Marcinkevičienė, 20, 21], а также у индейцев майя [Ершова, 152] и др. В этой связи следует обратить внимание на предложенную Кипарским этимологию русск. *мотыль* — к *мотáть* [Фасмер II, 665; ср. также Даль II, 351]. Таким образом, мать как бы об-матывает, окутывает, закутывает попавшую в чрево душу — словно кутанку мотылька — в материальную оболочку плоти, придает ей телесную видимость и тем самым вводит ее в видимый мир — вспомним уже упоминавшуюся этимологию русск. *тéло* в связи с лтш. *tēls* 'образ и т. п.', т. е. именно 'видимость'. Ср. еще лит. *maità* 'падаль, мертвечина', т. е. мертвое тело, тело без души, тело как таковое — и, с другой стороны, частицу *maita* 'оказывается, кажется' [LKŽ VIII, 759, 760], причем первое некоторыми авторами связывается с лит. *mėsti* 'кинуть, бросить', см. [Fraenkel, 398], к которому, как уже говорилось, восходит и лит. *matyti* 'видеть'. Т. е. тело рассматривается в качестве одеяния, которое можно на-кинуть, на-бросить как бы напоказ, а потом просто с-кинуть, с-бросить. Ср. Бхагавадгиту 2.22: «Как человек сбрасывает старую одежду и надевает новую, так же и воплощающаяся душа сбрасывает изношенные тела и надевает новые» [Radhakrishnan BhG, 108]. Наряду с русск. *на-кинуть* (одеяние, одежду, в частности *на-кидку* и т. п.) в свою очередь ср. *при-кинуться* 'притвориться, принять вид', т. е. 'принять ложную видимость'. В литовском, более того, один и тот же глагол *ap-si-mėsti* означает как 'надеть, накинуть (на себя что-нибудь в качестве одеяния или покрывала)', так и 'при-кинуться, притвориться, принять ложный вид с целью обмана' и, вместе с тем, самому 'обмануться' [LKŽ VIII, 55, 56], другими словами, «прибегнуть к майе» и/или самому стать ее жертвой.

Соответствующий семантический переход мы, кстати сказать, наблюдаем и в отношении и.-е. **sceip-/sup-* 'кидать, бросать' (лит. *sùpti* 'качать' и 'обматывать, кутать и т. п.') — **sceip-/sup-* 'спать; сон' (лит. *sąpnas* 'сновидение', лтш. *sapnis* 'сновидение, греза, мечта', русск. *сон* и др.). Душа как будто лишь прикидывается плотью в своем сновидении, лишь принимает видимость тела — как по отношению к другим, ее (сно)видящим, так и по отношению к самой себе. Одним словом, повторяя уже приводившуюся выше цитату Патацкаса и Жарскуса, «душа, облекаясь в плоть — одеяние земного существования, засыпает. Ее надо будить, т. е. научить проявиться через свое облачение — плоть» [Patackas, Žarskus, 73].

Здесь представляется целесообразным сделать еще один существенный шаг и выйти к более широким обобщениям мифологического характера. Дело в том, что наряду с лит. *kūpas* 'тело, плоть', *kiáutas* 'скорлупа, кожа', русск. *кúпaть* и др. (см. выше) одного корня, оказывается, наряду с лат. *ob-scūrus* 'темный, мрачный, скрытый, укрытый и т. п.', такие слова, как др.-исл. *ský*, англос. *scio*, др.-сакс. *scio* 'облако' [Buck, 65; Pokorný, 951]. Ср. в Брихадараньяке упанишаде о жертвенном коне: «облака — его мясо» [Сыркин БУ, 67], собственно плоть (*kūnas*). А русск. *облако*, *оболоко*, праслав. **ob-volkъ* = лит. *āp-valkas*, *āp-valkalas* 'облачение, одевание; оболочка, скорлупа и т. п.' [LKŽ I, 279], в свою очередь, этимологически не что иное, как *оболо́ка*, *оболо́чка* [Фасмер I, 342; III, 102, 105; Fraenkel, 1191, 1253], словом, макрокосмическое *облаче́ние* (опять же «плоть», *pluta*). По определению Даля, облако — «туман в высоте, пары, сгустившие в слоях мироколицы (атмосферы), заволакивающие небо» [Даль II, 594]. (Типологически ср. еще лат. *pūbēs* 'облако, туча' и *pūbere*, *ob-pūbere* 'окутывать, покрывать'.) Однако вполне привычно употребление этого образа и в психологическом, духовном плане: «Обложило облако разум его» [Даль II, 595]; а также: «У него туман в голове (мысли не ясны, запутаны)»; *тумáнить* в значении 'омрачать, морочить'; «Туман в глазах, я все вижу в тумане (мутно, темно, неясно, как в дыму)» [Даль IV, 422] и т. п. Насчет «тумана в глазах» ср. лит. *Matau kaip per miglas (neaiškiiai)*, т. е. 'Вижу словно в тумане (неясно)'; *Galva svaigsta, miglos akise rodosi*, т. е. 'Голова кружится, туман в глазах показался'; *Galva ėmė svaigti, akys apsimiglojo*, т. е. 'Голова кругом пошла, глаза туманом заволокло' [LKŽ VIII, 164, 167] и т. п. Следует обратить внимание на использование этого образа в буддизме, например, в «Маджджиманикайе» (XXIV), где Будда, сомневаясь в целесообразности проповеди, про свое учение говорит: «Им его не усвоить, воспламененным страстью, мечущимся бесцельно под пеленою мглы», но тут же раздается возражающий сомнениям голос: «О почтенный, пусть Бхагаван проповедует учение! Есть существа, чье духовное око замутнено лишь одной пылинкой», см. [Элиаде СТНМ, 462].

Прежде чем остановиться на весьма обычном образе «тумана в глазах», обратим внимание на столь же распространенное сопоставление в этом смысле вообще макрокосма и микрокосма, внешнего и внутреннего, физического и психического, света и зрения. Так, средневековыми китайскими чань-буддистами истинная природа человека сравнивается с «солнцем, сияние которого могут

омрачить набежавшие тучи, но которое всегда остается ясным и чистым; облака могут даже на некоторое время полностью закрыть его и преградить дорогу исходящему от него свету, но они ничего не могут сделать самому солнцу, не могут как-либо исказить или испортить его изначальную природу» [Абаев, 114]. Повсеместные представления такого характера можно проиллюстрировать словами иранского духовного подвижника XIX в. Баха-Улы: «Знай, что душа человека возвышается над всей бренностью тела и характера; она независима от них! То, что у больного проявляется как признак слабости, происходит от тех туманностей, которые теснятся у него между душой и телом. Сама же душа остается не затронутой каким-либо телесным недугом. [...] Представь себе также солнце, затемненное тучами! Смотри: кажется, будто его сияние уменьшилось, тогда как источник этого света на самом деле остался неизменным! Душа человека подобна этому солнцу, а все остальные вещи на земле — его телу. До тех пор, пока никакое внешнее препятствие не разделяет их, тело отражает свет души и поддерживается ее силой. Как только между ними появляется туман, начинает казаться, что сила света уменьшается. [...] Только после того, как рассеялись тучи, солнце может засиять во всем своем великолепии. [...] Душа человека — это солнце, которое освещает его тело и питает его. Только так можно понять, что такое душа» [Пезешкян, 69–70]. В свою очередь солнце — это глаз: ср. лит. *saulė*, лтш. *saule* 'солнце', русск. *солнце* и др., но ирл. *súil* 'глаз' [Pokorný, 881]; ср. «смотрящее солнце» в хеттских «Гимнах солнцу» и последующей древней литературе Малой Азии [ЛУН, 105, 108, 161, 162], ср. представления о солнце как о небесном, божественном глазе и, с другой стороны, о глазах (перво)человека, связанных своим происхождением с солнцем, в Ригведе и Упанишадах [Елизаренкова I–IV, 564, 573 и др.; Сыркин БУ, 67, 110; Сыркин ЧУ, 77, 103; Keith, 81, 104, 439; Radhakrishnan PU, 149, 240, 388–389, 437, 516, 517, 639, 819, 863], о «смотрящем» солнце в русских загадках [Волоцкая, 258], в литовских [LKŽ XII, 193], вообще о солнце как о небесном глазе в литовских народных представлениях [Vėlius SBP, 77] и т. д.

Общезвестно также распространение значения 'видеть' на восприятие и (со)знание вообще: ср. лит. *regėti* 'видеть', но и 'понимать, осознавать' [LKŽ XI, 361–366]; русск. *видеть*, но *ведать*, др.-инд. *vedyā* 'сознание', нем. *wissentlich* 'сознательный' и слова того же корня в соответствующих значениях чуть ли не во всех и.-е. языках [Фасмер I, 283, 314; Buck, 1041, 1209, 1214; Mayrhofer III, 256–257; Mažiulis IV, 215; Pokorný, 1125–1127; и др.]; на-

конец, ср. такое понятие, как 'про-зрение' (кстати сказать, синонимичное про-светлению), и т. п.

Таким образом, совершенно естественно, что «индоевропейским языкам известно в одних и тех же этимологических гнездах соседство значений 'облако' и 'сон'» [Горячева, 71]. По словам Меркуловой, «в обобщенной форме эти значения могут быть сформулированы следующим образом: 'становиться пасмурным (о погоде)': 'туман', 'мелкий моросящий дождь' и 'находиться в состоянии затемненного сознания (о человеке)': 'дремота, забытие', 'сон, обморок'. Эту семантическую связь на материале индоевропейских языков показал Бенвенист. Он приводит ирл. *néall* 'облако' и 'обморок', лит. *blandà* 'туманная погода' и 'сон', авест. *spāoda-* 'облако' и соответствующее ему лит. *snáudžiu* 'сплю' [точнее, 'дремлю']; целесообразно привести соответствующие существительные лит. *snaudà*, лтш. *snauda* 'дремота']. К. Полянский находит аналогии в немецких диалектах: силезск.-голшт. *drißeln* 'моросить (о дожде)' и 'дремать', мекленб. *drusen* 'дремать', *drusig* 'пасмурный (о погоде)'. Ср. еще русск. *мóрок* 'туча' (арх.), *мóрок, морока* 'туман' (яросл., печор., олон.), *пáморочный* 'пасмурный (о погоде)' [...] и русск. *обморок, пóморочь* 'потеря сознания' [...]; укр. *хмара* 'облачность, предгрозовое состояние' и 'сонливость, бессилие'» [Меркулова, 58–59]; см. также [Karulis I, 593; LKŽ XIII, 243; Mayrhofer II, 681]. В отношении связи лит. *sùpti* 'кутать, закутывать' и *sāpnas* 'сон, сновидение' (см. выше) ср. следующие примеры: *įsisupusi į debesis saulė dažė pušų kamienus*, т. е. 'Закутавшись в облака, солнце окрашивало стволы сосен'; *Ruduo atėjo, įsisiupęs į melsvą rūką*, т. е. 'Осень пришла, укутавшись в синий туман'; *Atsisėdo ir apsisupo tuo miglų apsiaustu*, т. е. 'Сел и закутался в этот плащ из мглы'; *Mane supra iš visų pusių šilta ir jauki balandžio pabaigos migla*, т. е. 'Меня окутала со всех сторон теплая и уютная мгла конца апреля' [LKŽ XIV, 200, 202, 203] и т. п. К связи сна и тумана, мглы ср. про Гильгамеша: «Сон дохнул на него, как мгла пустыни» [Элиаде СТНМ, 322, 323].

Далее Меркулова напоминает о производных от корня и.-е. **meigh-* (**meik-*) 'мигать, мерцать, темнеть (в глазах)', ярче всего представляющих связь указанных значений: ср., с одной стороны, лит. *miglė*, лтш. *migla* 'туман, мгла', русск. *мгла*, др.-гр. *μίχλη* 'туман', англ. *mist* 'то же', др.-инд. *meghā-* 'облако, туча', авест. *maēya-* 'то же' и др., а с другой, лит. *migti* 'засыпать' (ср. *miglūs* 'туманный, неясный, обманчивый' и *miglūs* 'тот, кто быстро засыпает, хорошо спит' [LKŽ VIII, 167], *miēgas*, лтш. *miegs*

'сон', др.-прусс. *maiggun* (acc. sg.) 'то же', *meigte* (**meigti*) 'спит' и, в свою очередь, русск. *мигáть, миг*, др.-русс. *мѣжити* 'зажмуривать глаза', а также — что в данном случае особенно интересно — ср.-перс. *miž*, н.-перс. *miža* 'веко' [Buck, 66, 269; Karulis I, 589, 593; Mayrhofer II, 680–681; Mažiulis III, 96–97, 122; Pokorny, 712; Sabaliauskas, 447, 451; ср. Фасмер II, 587, 618–619; Fraenkel, 447, 451]. Тем более ср. праслав. **migla*: болг. *мíгла* 'ресницы, веко', диал. *мíглъ* 'веко', макед. *мигла* 'часто моргающая женщина' (!) наряду с в.-луж. *mihel* 'мелкий, моросящий дождь, туман' [ЭССЯ XIX, 28–29], т. е., собственно, лит. *miglė*. Притом связь значений 'мигать, моргать; веко' и 'мгла, туман, пасмурная погода' — явление регулярное, имеющее множество типологических примеров. Ср., например, русск. *моргать* и русск. диал. *моргáситься* 'мокнуть (о погоде)', *моргасíнница* 'осенний мелкий дождь, морось', но и *морготíна* 'тошнота, дурнота, головокружение', *морготá* 'то же' — о соответствующем внутреннем состоянии [Даль II, 345]. Лит. *márkstytis* 'мигать', но и 'хмуриться, становиться пасмурным'; *išsi-márkstyti* 'пробудиться', но и 'проснуться (о погоде, небе)'; также *mirksėti* 'мигать, моргать' и *mirksynė* 'пасмурный день'; *mirksóti* 'прикрыть глаза, дремать' и 'быть пасмурным, моросить', *mirksótas* 'ненастный, дождливый' [LKŽ VII, 867, VIII, 260–261] и т. п.

Туман или облака, обволакивающие глаза, на микрокосмическом уровне соответствуют именно векам, и когда они начинают мигать — т. е. маять, маячить, махать, — видение затуманивается, искажается, а сознание погружается в сон. Наряду с буддийским образом духовного ока, облаченного пеленою мглы (см. выше), вспомним здесь лит. *moja* 'миг' как 'мах веком, веками' и др.-инд. *māyá* в качестве сна, грезы, обманчивой видимости, иллюзии, возникшей вследствие искаженного, затуманенного восприятия. Ср. в этой связи такие славянские слова того же корня, как русск. *манá* в значении 'облако, туман', блр. *манá* 'ложь, обман, призраки' в значении 'туман' (поэтически ср. *манá, об-ман* и *ту-ман*), русск. *мáра* в значении 'туман, марево', *мáрево* 'мираж, видение' в значении 'мгла, туман' и др. и, наконец, ст.-польск. *tamka* 'туман, мгла', польск. *tamka* 'туман (над водой)' (см. выше; [ЭССЯ XVII, 192, 195–196, 205–206, 215–216]). Помня об имени матери Будды Шакьямуни — Майя, представляется существенным в этой связи описание рождения будущего Будды Майтрейи в «Майтрейя-вьяларане»: «Он, превосходящий людей, выйдет из ее [матери] правого бока: так сияет солнце, одолевшее грядущие облака» [Элиаде СТНМ, 391].

Таким образом, в одном ряду оказываются не только значения 'мать' и 'сон, греза, иллюзия материального мира', вообще 'материальное воплощение, плоть, телесная оболочка', но и — в атмосферном коде — 'облако, туча, туман'. А это дает нам основание подвести наши размышления под известный мифологический мотив.

Во-первых, облака, тучи — исконная стихия Громовержца (ср. хотя бы родственные русск. *туча* и гот. *þeiþō* 'гром': [Фасмер IV, 129]). Во-вторых, существительные русск. *облако, оболоко*, слав. **ob-volkъ*, лит. *āp-alkas, āp-alkalas* 'облачение, одеяние; оболочка, скорлупа' и др. вместе с глаголами русск. *волоку, влеку* и лит. *velkti, velkti* 'то же', как известно, восходят к корню и.-е. **uelk-* с тем же значением, который в качестве расширения **uel-k-* далее объединяется с корнем и.-е. **uel-* 'раздирать', 'ранить', 'убивать', а также 'кровапролитие', 'труп на поле битвы' и т. п. [Pokorny, 1145]; конкретизацию такого объединения по другому поводу (см. [Топоров БДБ, 88, 142; МОБ, 431, 513]), к которому обычно возводится основное имя противника Громовержца в литовском языке *velinas, velnias* 'черт, дьявол' [Fraenkel, 1218–1219; Karulis II, 506; Pokorny, 1144] и с которым в конечном счете связаны русск. *Велес, Волос*, др.-инд. *Valá-* и пр. [Иванов, Топоров В, 227, 228–229; ИМ, 530; ИОС, 40–47, 70–75 и др.; Топоров ЛНП, 42–43, 50 и др.]). Ср. литовское народное поверье о причине грозы: «Черт (*velnias*) бежит перед о б л а к о м, и молния гонится за ним. Когда ударит его, убьет» [Balys I, 36, № 63]. В Латвии о Velns'е говорится, что «иногда, в большую непогоду, он укутывается в черную тучу (*ietinoties melnā mākonī*) и летит над землей» [TPD 14, № 18]. И у славян, «по данным из Восточной Польши, 48% опрошенного этнографами сельского населения верило, что в тучах пребывают демонические существа или души умерших людей» [Виноградова, 145]. В свою очередь ср. определение ведийского Вала буквально как 'оболоко' (covering: [Keith, 235]), а также ср. др.-инд. *valká, valkala-* 'лыко, луб, одежда из луба' [Кочергина, 569; Mayrhofer III, 164] наряду с лит. *āp-alkas, āp-alkalas* 'облачение, одеяние; оболочка, скорлупа', ср. еще *valkalas* 'облачение, покрывало; что обволакивает поверхность' [LKŽ XVIII, 34] и т. п. Кстати, известны славянские представления, по которым сила Сатанаила скрывается именно в его одежде, в облачении, см. [«Киевская старина», 1887, Май, с. 196; Balys I, 138, № 2]. С другой стороны, при затмении солнца в Литве говорили, что именно *velniai įą pridengia*, т. е. 'черти ее прикрывают' [Balys II, 25], по сути дела, именно «заволакивают». В контексте сказанного вспомним здесь о чудовище, змее, волке или другом противни-

ке Громовержца, в качестве тучи или облака проглатывающего солнце (о происхождении образа см.: [Пропп, 346–348]). Особенно интересен в этой роли волк (о связи волка и Вьяльнуса см.: [Vėlius ChLMP, 91–97]), имя которого русск. *волк*, лит. *vilkas*, лтш. *vilks*, др.-инд. *vṛka-* и др. связывалось как непосредственно с лит. *vilkti, velkti*, русск. *волоку, влеку* и, наконец, *облако, оболоко*, слав. **ob-volkъ* [Фасмер I, 338; ср. Fraenkel, 1251–1252; Mayrhofer III, 240–241], так и (в качестве расширения на **k-*) с и.-е. **uel-* 'раздирать, ранить, убивать', что и лит. *velnias*, лтш. *velns* и др. [Гамкрелидзе, Иванов, 492; Karulis II, 530]. Того же корня гот. *wulwa* 'ограбление' [Pokorny, 1145], кстати, ср. с лат. *vulva* (в свете представлений о *vagina dentata* и отождествления брюха чудовища с утробой, см.: [Элиаде МСМ, 260–262; FW, 1152; Jung ST много раз, и др.]; ср. *чрево* в значении как 'утробы', так и 'брюха', и т. п.), восходящим к и.-е. **uel-* 'крутить, вить, катать, скатывать' (см. выше; [Pokorny, 1140–1141]).

Те же семантические связи повторяются и производными другого корня, а именно и.-е. **(s)keu-* 'покрывать, окутывать', в числе которых находятся как нам уже известные лат. *cinnus*, лит. *kūnas* 'тело, плоть', лтш. *kūņa* 'личинка, кутанка насекомого', русск. *кутать*, лит. *kiāutas* 'скорлупа, кожа', также др.-исл. *ský*, англос. *scio*, др.-сакс. *scio* 'облако' и др., так и лит. *kaūkas* в частности 'velnias' [LKŽ V, 420], т. е. 'черт, дьявол', др.-прусс. *sawx* (**kauks*) 'то же' — противник Громовержца [Топоров ПЯ: I–K, 293–297; Buck, 199; Mažiulis II, 148–150; Pokorny, 588, 589, 951; см. также Фасмер II, 403–404; Būga I, 368; Fraenkel, 229–230; Sabaliauskas, 178]. См. и лит. *kāukė* 'маска', т. е. 'личина' в связи с обозначениями личинки насекомого выше (см. еще [Greimas, 51, 59–61]).

Интересно, что в другом, но тоже «небесном» контексте литовский Вьяльнус связан с миганием, морганием. Существуют свидетельства, что в литовских народных представлениях «солнце считается одним божьим глазом (*Dievo akimi*), а луна — другим. Когда луна, меняя свою фазу, исчезает, говорится, что Бог (*Dievas*) лишается одного глаза. Когда луна опять показывается на небе, люди говорят, что В я л ь н у с вернул Диевасу Перкунасу глаз» ([Dundulienė, 120]; о солнце и луне как двух божественных, небесных глазах см. еще [Vėlius SBP, 77]; ср. Ригведу I.72.10 а, б: [Елизаренкова I–IV 90, 588]). Ср. выше о связанном с морганием Варуне, в отношении Митры представляющем луну. Ср. в этом смысле два лика Верховного Божества, немигающего и мигающего, в Каббале: «„Великий Лик“ не имеет век, и поэтому его глаз

никогда не закрывается, но глаза „Малого Лица“ открываются и закрываются в медленном ритме, соответствующем судьбе Вселенной» ([Кэмпбелл, 201]; см. выше). Можно предположить, что именно Вяльняс отвечает за мигание, моргание Диеваса и, наряду с луной, отражающей или не отражающей солнечный свет, воплощается в образе облака = века, закрывающего и открывающего солнце = божий глаз.

Следовательно, Бог взирает (лит. *diēvas deivója*, ср. др.-инд. *divya-dṛṣṭi* — 'божественное видение') своим немигающим глазом (лит. *Diēvo akis*, др.-инд. *divya-cakṣu-*) или глазами (солнце и луна), однако облака словно веки заволакивают их, что в свою очередь является функцией противника Бога (русс. *облако*, слав. **ob-volkъ* — *волк*, лит. *vilkas* 'волк', *vėlnias* 'черт'; др.-исл. *ský* и др. 'облако' — др.-прусс. *sawx*, лит. *kaũkas* 'черт'). Бог, таким образом, начинает мигать (ср.-перс. *miž*, болг. *мѣгла* и др. 'веко' — русск. *миг*, *мигать*) и погружается в сон (лит. *miėgas* и др.), представляемый во внешнем мире опять-таки туманом, мглой, тучами (лит. *miglà*, лтш. *migla*, русск. *мгла* и др.-инд. *meghā-*, авест. *maēya* 'облако, туча'). Кстати, черти в Литве связываются и со мглой, см. [Beresnevičius D, 120]. Громовержцу предстоит победить своего противника, рассеять мрак, разорвать, развеять мглу и тучи, разогнать облака и тем самым опять широко раскрыть глаз божий. Ср. еще раз укр. *хмара* 'сонливость, бессилие' и 'облачность, предгрозовое состояние' (см. выше). Здесь мы имеем дело с двумя разными кодами или отражениями — макрокосмическим, атмосферным и микрокосмическим, оптическим, психологическим — изначально одного и того же явления. В Брихадараньяке Упанишаде 5.7.1., кстати, «говорят, что молния — это Брахман. Он — молния, ибо рассеивает (тьму). Кто знает, что молния — Брахман (*ya evaṁ veda, vidyut brahmatī*), тот рассеивает зло, ибо, поистине, молния — Брахман» [Сыркин БУ, 136]. Здесь налицо поэтическое сопоставление слов др.-инд. *vidyūt-* 'молния' (одного корня с др.-инд. *dyótate* 'сияет, сверкает' и в конечном счете с *Dyáus*, др.-гр. Ζεύς, лит. *Diēvas* и др., см. [Buck, 57, 1048; Mayrhofer II, 69–70]) и *vēda* 'знает', *vidyā* 'знание', *vedyā* 'сознание' и т. п. По словам Радхакришнана, «молния рассекает тьму туч словно познание Брахмана — мрак неведения и зла» [Radhakrishnan PU, 294–295]. Ср. образ «просветления». На самом деле, «образ молнии подразумевает внезапное просветление [...]. Сознание внезапно раскрывается, вспышка света просветляет разум»; ибо, как об этом говорится в Кена Упанишаде 4.4, Брахман — «будто вспышка молнии или миг гла-

зом» [Radhakrishnan PU, 591]. На этот счет ср. русск. диал. *мгла* 'зарница', а также «ср. наименования молнии в полесских говорах: *мѣгавка*, *мѣговиця*, *мигѹшка*» [ЭССЯ XXI, 94], в свою очередь блр. диал. *маргавіца* 'молния', укр. *мѡргавка* 'молния, зарница' [ЭССЯ XX, 238]. Таким же образом прусск. *Mercline*, которое, по словам Топорова, «обозначает что-то вроде посверкивания, поблескивания непосредственно перед грозой» или, по словам Мажюлиса, «молнию без грома», связывается с лит. *mėrkti* 'закрывать (или открывать) глаза, подмигивать', *mirkėti* 'мигать, моргать' [Топоров ПЯ: К–Л, 297; Mažiulis III, 134–135]. Ср. такие литовские народные выражения, как: *Nemėtyk akių žvilgsnių kaip Perkūnas žaibų*, т. е. 'Не бросайся взглядами глаз, как Перун молниями'; *Velniai imty, tą mergų akių žvilgsniai taip trenkia kaip Perkūno trenksmas* 'Черт побори, взгляды этих девиц — словно удары грома' [Balys I, 46, № 278 a–b]. Ср. в описании главного бога африканских масаи то, что «его взгляд — молния», а также поверья цоу с острова Тайвань, где «молния... считается блеском глаз разгневанного „деда небесного“» [Иванов, Топоров ИОС, 147, 152] и т. д. Одним словом, вспышкой молнии рассекается облако, и веки раскрываются для «божьего взгляда» (др.-инд. *divya-dṛṣṭi* и т. п.).

Таким образом, лит. *moja* 'мах (веком), миг', др.-инд. *māyā* и др. оказываются в орбите основного мифа.

Между тем, следует обратить внимание на весеннюю, пробуждающуюся природу, функцию Громовержца, «ср. представление, что животные, подверженные зимней спячке, пробуждаются лишь после первого грома» [Успенский, 89]. Причем само название оружия древнеиндийского громовержца Индры *vājra* этимологически связано с гот. *gawaknan* 'пробуждаться', *wakan* 'бодрствовать, не спать', др.-исл. *vakinn* 'бодрый', далее нем. *wachen*, англ. *wake* и др. [Pokorny, 1117–1118; ср. Топоров СКЛА, 18–19], а древнегреческий громовержец Зевс, в свою очередь, не спит, Гипнос боится к нему даже приблизиться (см. Илиаду XIV, 242–248). Вспомним здесь о весеннем дне рождения Будды, сына царевны Майи (др.-инд. *Māyā*), и о том, что сын Майи (др.-гр. Μαΐα) и Зевса «Гермес почитался на анфестериях — празднике пробуждения весны» [Тахо-Годи Ма, 293], как и сын Майи (лат. *Māja*) Меркурий, о чем уже говорилось выше. Чрезвычайно соблазнительно здесь др.-инд. *Buddha-* 'пробужденный', *Budha-* 'планета Меркурий' и 'пробуждающий, мудрый', *budh-* 'будить, пробуждать', др.-гр. πεύθομαι 'расспрашиваю, выведываю, узнаю, знаю', πεύθω 'известие, весть' сопоставить с именем противника Громовержца др.-инд. *Budhnya-* 'находящийся на

дне или внизу, в глубине', др.-гр. Πυθών 'Пифон'. Ср. в гимне «К Аполлону Пифийскому»: «Глаза же драконовы мглою покрылись» [АГ, 69]. По словам Топорова, «миф о Пифоне, несомненно, принадлежит к числу наиболее интересных трансформаций основного мифа; в частности, в последнем (в ряде его вариантов) Громовержец может сражаться со своим сыном, с чем сопоставимы сведения о сыне Аполлона по имени Πυθαεύς» [Топоров ПАБ, 7]. Вспомним, что Гермес, в древнеиндийской традиции в указанном смысле представленный планетой Меркурий под названием *Budha*-, является именно сыном громовержца Зевса. «Исходная схема могла бы выглядеть так: Громовержец поражает сына по имени **Budh*- (его матерью, возможно, была Земля), превращенного в чудовище; на этом месте начинается процветание» [Топоров ЕР, 148]. Не забудем опять же, что мать римского Меркурия Майя была именно богиней земли. Только в нашем случае речь шла бы скорее не о поражении самого сына как такового, а о поражении «мглы», покрывшей, обволокшей глаза как самого Громовержца, так и сына его (что в данном случае одно и то же, ибо сын представляет собой порождение «мглы-майи» от того же Отца) и превратившей его в чудовище, плененное в этом ужасном сне. То есть речь идет собственно о пробуждении сына Громовержца по имени **Budh*-, погрузившегося в глубокий сон, т. е. в самую глубину (**budh*-) сна, а заодно, в природном плане, и о пробуждении весны, о процветании вырвавшейся из глубины земли жизни. Тут приходит в голову соответствующий древнехеттский вариант мифа: «Змей победил Бога Грозы и взял у него сердце и глаза. И Бог Грозы потерял свой образ. Тогда Бог Грозы взял себе в жены дочь смертного человека — Бедного. И она родила от него сына. Сын вырос и взял себе в жены дочь Змея. [...] И Бог Грозы Змею дал бой. И он начал побеждать Змея, а со Змеем был сын Бога Грозы. И тот к отцу своему воззвал: „Ты рази! Не жалея меня!“ И Бог Грозы убил Змея и сына своего вместе с ним» [ЛУН, 52]. То есть Бог Грозы вступает в связь с миром смертных, одновременно теряя свои «божьи глаза», свое «божественное видение» и, следовательно, погружаясь в сон, «в майю», во чреве которой его же самого спящего представляет его сын от смертной женщины, который в свою очередь завязывает еще более тесные отношения с завладевшим «божьиими глазами» отца сном-Змеем. Однако во глубине спящего сердца сына глеет неугасающее сознание своей истинной природы — своего «единства с Отцом», ради которого он в конце концов жертвует собой как видимостью, как образом в сновидении и, следовательно, «погибает», исчезает

вместе со сном пробудившегося, вернувшего себе свои «божьи глаза» Бога Грозы. Насчет предполагаемой связи пробуждения с противником Громовержца по имени **Budh*-, подразумевающим глубину, дно или бездну, далее ср. лит. *būdumas* 'глубокое место, впадина' [LKŽ I, 1127] наряду с *būdinti* 'будить, пробуждать', а также ср. уже приводившееся выше литовское космогоническое сказание, в котором Диевас (Бог) посылает Вяльняса (черта) на дно первозданного океана, т. е. в бездну первичного хаоса за землей, и потом засыпает, а Вяльняс тем временем не спит, буквально: *O velnias miegoti negali*, т. е. 'А Вяльняс спать не может' [KAŽ, 18], следовательно, он бодрствует. То есть когда «Отец» заснул, относительно бодрствует во сне лишь «сын» (ср. два разных соответственно осмысленных корня в древнеиндийском *budh*- и *jāgar*-, *jar*- 'бодрствовать'). В другой сказке Вяльняс дает герою задание трое суток не спать: *Išbūsi ne miegojės tris naktis ir tris dienas, kur nē šunies, nē gaidžio balso negirdėsi, tai aš tau užmokėsiu tris šimtus rublių, o jei užmigs, tai aš tau galvą nutraukėsiu*, буквально 'Пробудешь без сна три ночи и три дня, где ни собачьего, ни петушиного голоса не слышно, я тебе заплачу триста рублей, а ежели заснешь, голову тебе оторву' [ŠLP, 386]. Тут нельзя обойти и упоминаемый Яном Ласицким некий тайный культ, практиковавшийся кузнецами *Budraicis*, имя которых Греймас связывает с лит. *budrūs* 'бодрый' и *budruma* 'глубокая ночь', «когда господствуют черти», и в конце концов заключает, что «культ, практикуемый *Budraicis*'ами, — ночной, и совершаемые ими обряды связаны со сферой сакральности Велинаса» [Greimas, 416; см. Lasickis, 21, 41], или Вяльняса. Ср., наконец, вообще запрет на сон или требование не спать в связи со змеем, бабой Ягой, смертью, инициацией и т. п. [Пронп, 174–175, 303]. Однако подробнее этот вопрос здесь разбирать не будем.

Отметим лишь, что и рождение, а не только засыпание и пробуждение, с которыми оно, как мы видели, неразрывно символически связано, оказывается в орбите основного мифа. К сожалению, у нас также нет возможности подробнее рассмотреть в данной статье сопоставленные Карулисом (как следствие контаминации корней) лит. *perėti*, *periù*, лтш. *perēt* (**pert*) 'высиживать (яйца), выводить' и лит. *peřti*, *periù*, лтш. *pērt* 'пáрить (в бане веником), хлестать, пороть, сечь' — в связи с известной этимологией, на основе последних, имени Громовержца лит. *Perkūnas*, лтш. *Perkons* ([Karulis II, 38–39]; см. [Fraenkel, 573, 575, 578; Pokorny, 818–819, 822–823]; в русском ср. *náputь* 'высиживать яйца' и 'хлестать в бане веником, сечь розгами' наряду с именем Громо-

вержца *Перун* на основе *perėti* и т. п., см. [Даль III, 21, 103]; ср. [Фасмер III, 207, 210, 240–241, 246, 355]). Вспомним, что древние литовцы, по словам Даукантаса, Творца «называли Перунасом, или Перкунасом, от слова *perėti*, ибо это он вывел (*išperėjo*) все, что видимо в этом мире» ([Daukantas, 489]; ср. далее: *nesgi pirma dumpys, beje, amžina migla, pasaulio vietoje viešpatavusi, iš kurios jis savo šilima ilgainiui išperėjęs ši pasaulį*, т. е. «ибо раньше хаос, вечная мгла на месте мира господствовала, из которой он своим теплом со временем вывел этот мир» [Daukantas, 491]; насчет космогонического тепла ср. аналогичные древнеиндийские представления о *tapas*-наряде с высиживанием «золотого яйца-зародыша» *hiranyagarbha*-). В качестве семантической основы сопоставления подразумевается образ вылупления из яйца (ср. произрастание всенних всходов из «распертой» Перуном земли). Наряду с лит. *kiaušinis* «яйцо», *kiáušas* «яйцо» и «скорлупа», *kiąutas* «скорлупа (в том числе скорлупа яйца, шелуха семени и т. п.), кожуха» (см. [LKŽ V, 711, 714, 716–717; Pokorny, 952–953]) вспомним др.-прусс. *sawx*, лит. *kaukas* «черт» (как противник Громовержца), а также лат. *cinnus*, русск. *кúтать* (как обозначение действия, совершаемого матерью с новорожденным), лит. *kūnas* «тело, плоть» (как оболочка, в которую «укутывается» зародыш во чреве матери). Ср. также сопоставлявшиеся уже лит. *vėlnias*, др.-инд. *Valá-*, а с другой стороны, лат. *vulva* и, наряду с др.-инд. *úlva-*, *úlba-* «оболочка эмбриона, яйца; оболочка, покров», связанное с последними лит. *nūo-vala*, (pl.) *nūo-valos* «послед, плацента» ([LKŽ VIII, 970, 971]; от глагола *nu-valyti* «почистить» [Pokorny 1138, 1140–1142]; см. [Кочергина, 131]) — как рождением «пораженная» матка. В свою очередь, в качестве противника Громовержца нередко выступает женский персонаж, например, лит. *Laumė* [Иванов, Топоров Л, 40; Vėlius MLSB, 122–124]. С одной стороны, она — именно «богиня рождения» ([LKŽ VII, 190]; см. также [Vėlius MLSB, 84, 121–122]), недвусмысленно связанная с родами и повиванием. «Как только ребенок родится, сейчас же [повивальная] бабка (*bobutė*) моет его студеной водой, и это называется „умывание в поте Лауме“ (*prausimas Laumės prakaitė*)» [Jucevičius, 251]. С другой стороны, она наводит сон [Bagdanavičius, 24]. Ср. представления о том, что Лауме укачивает, усыпляет ребенка, т. е. *sùpa, mįgdo* [LKŽ VII, 190; Vėlius MLSB, 101]. Наконец, ей свойственно мигать, моргать: о селе *Laumakė*, буквально «глаз Лауме», «говорится, что раньше там показывались лауме. Около полуночи они моргали глазами» (*Sako, kad seniau ten vaidendavosi laumės. Apie vidurnaktį jos mirksėdavusios akimis* [Vaitkevičiai, 200]). По морганью в

Литве опознается ведьма: *Kad koki boba, supykus ir į vidų įbėgus, im bartis, akis į visus meta mirkčiodama ir jos apatinė lūpa drebtai ta jau ragana*, т. е. «Если какая-то баба в злости вбежит в дом и станет ругаться и будет бросать глаза на всех моргая, и нижняя губа у нее дрожит, то это ведьма» [ŠLSA, 230, № 411]. С другой стороны, ср. представления о том, что ребенка укачивает, усыпляет именно вальняс, например: *Kai jis (vėlnias) užsisups sau vaiką, tai ir dūšia jam klius*, т. е. «Когда он (Вальняс, черт) укачает себе ребенка, то и душа ему достанется» [LKŽ XIV, 204]. Вальняс вообще связан с укачиванием, качанием (колыбели, ноги и т. п., лит. *sùpti*, см. [Vėlius ChLMP, 51; ŠLSA, 171] и др.; ср. выше о том, что сам он не спит, и противостоять ему можно именно не засыпая). Заслуживают также внимания такие прозвища Лауме, как, например, *Kaukė* [Vėlius MLSB, 85]; ср. лит. *kaukė* «маска, личина» наряду с *kaukas* «Вальняс, черт», см. выше) и *Morė* [LKŽ VIII, 351; Vėlius. MLSB, 89, 92–93]. Последнее, кстати, неотделимо от болг. *Māpa* «название сказочного страшилища», ст.-польск. *mara* «видение во сне, иллюзия, химера; привидение, призрак», польск. *mara* «сон, греза; то, что видится спящему; привидение, призрак, дух, мечта», словин. *marā* «сновидение; привидение, призрак», а также русск. *мáра, марá* «призрак, привидение», но и «туман, марево», «туман; темнота, происшедшая от тумана», «летняя сухая мгла» и т. п., которые в свою очередь возводятся к тому же и.-е. **mā-* «махать и т. п.» и, следовательно, являются родственными др.-инд. *māyá* и лит. *moja* «мах (веком), миг» [ЭССЯ XVII, 204–206]. Обсудив имя и образ Мары в европейской традиции, Юнг задается вопросом, «может быть, на самом деле имеет смысл, что детское слово *ма-ма* (грудь матери) обнаруживается во всех языках, и что матери двух религиозных героев названы Марией и Майей» [Jung ST, 251]. Вспомним еще раз про Марию Маеву. С другой стороны, латышская *Māra* сопоставлялась с древнеиндийским Марой (см. [ME, 199]). Следует отметить возможность, по крайней мере формальную, связать с тем же и.-е. корнем **mā-* и др.-инд. *Māra-*, т. е. имя мифического злого искушителя Будды, всячески пытавшегося удержать его во сне и отвлечь от пробуждения, в частности, соблазнительной красотой своих дочерей (ср. соответствующие функции литовских лауме), хотя это слово принято объяснять иначе (к и.-е. **mer-* «умирать, морить» [Мяль Ма, 109–110; Mayrhofer II, 699; Pokorny, 735]; ср. однако имевшую место и отброшенную соответствующую этимологию перечисленных выше славянских слов). Но здесь мы в своих размышлениях зашли уже слишком далеко.

Вместо заключения остается лишь высказать основной вывод, что представления о рождении и познании, пробуждении сознания, предполагаемые в основе сопоставленных лит. *mōja* 'мать, матуха', др.-гр. *μαῖα* 'мать, матушка, кормилица, повитуха', *Μαῖα* 'мать Гермеса' и, с другой стороны, лит. *moja* 'мах (веком), миг', др.-инд. *māyā* 'иллюзорность материального мира, иллюзия, видение, обман и т. п.', *Māyā* 'богиня, олицетворяющая космогоническую функцию' и 'мать Будды' и др., могут рассматриваться в качестве отражений или разных кодов одного и того же мотива поражения Громовержцем своего противника, подразумевающего того или иного рода оболочку, скорлупу, покров, скрывающий «до весны» — словно шелуха семени или кожа змеи — новую жизнь, а в психологическом, духовном и, наконец, культурном плане — новое познание, новый смысл, саму живую мысль, само сознание, дремлющее в непробудном сне бессознательности.

Не случайно, по словам В. Н. Топорова, «одна из ключевых особенностей культурно-языкового комплекса в древней Индии состояла в развитии способности различать видимость и сущность, видеть за первой вторую, снимать внешние покровы, открывающие путь в смысловую глубину. [...] Все системы древнеиндийского религиозного умозрения уделяли совершенно исключительное внимание этим операциям снятия „покрова“, устранения всего того в человеке и вне его, что мешает полному знанию, понимаемому как рождение истины» ([Топоров С, 16]; разрядка — В. Т.). В свою очередь современный «поэт и конгениальный ему „этимолог“, подобно повивальной бабке, присутствуют-участвуют в этом процессе рождения новых смыслов» [Топоров ОН, 209], воспроизводя, таким образом, архетип той самой сократовской *μαῖευτική*, которая, в свою меру, способствует пробуждению из сна майи.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Аблев — Н. В. Аблев. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. М., 1989.
 АГ — Античные гимны / Составление и общая редакция А. А. Тахо-Годи. М., 1988.
 Башляр — Г. Башляр. Новый рационализм. М., 1987.
 Бердяев — Н. Бердяев. Новое средневековье. Берлин, 1924.
 Блажек — В. Блажек. Праслав. **kъrъ* 'vulva' — тох. 'стыд' — специфическая славяно-тохарская изоглосса? // Балто-славянские исследования 1997. М., 1998.
 Болдырев — А. И. Болдырев. Эпилепсия у взрослых. М., 1984.

- Виноградова — Л. Н. Виноградова. Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
 Волоцкая — Э. М. Волоцкая. Элементы космоса в фольклорной модели мира // Исследования по структуре текста. М., 1987.
 Гамкрелидзе, Иванов — Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984, т. II.
 Горячева — Т. В. Горячева. К этимологии восточнославянских метеорологических терминов // Этимология 1983. М., 1985.
 Гринцер — П. А. Гринцер. Будха // МНМ, т. I.
 Гроф — С. Гроф. Космическая игра. М., 1997.
 Даль — В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1980, т. I–IV.
 Дандарон — Б. Д. Дандарон. Буддийская теория индивидуального «я» // Он же. Статьи (переводы, редакции). Самиздат, 1980.
 Дворецкий — И. Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958.
 Дворецкий, Корольков — Латинско-русский словарь / Составили И. Х. Дворецкий и Д. Н. Корольков. М., 1949.
 Елизаренкова I–IV — Ригведа. Мандалы I–IV / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989.
 Елизаренкова IX–X — Ригведа. Мандалы IX–X / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1999.
 Ершова — Г. Г. Ершова. Заупокойные надписи майя // Этническая семиотика. М., 1986.
 Иванов, Топоров, В — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Велес, Волос; Велняс; Велс // МНМ, т. I.
 Иванов, Топоров, ИМ — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Индоевропейская мифология // МНМ, т. I.
 Иванов, Топоров ИОС — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
 Иванов, Топоров Л — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Лауме // МНМ, т. II.
 К — Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. Ростов-на-Дону, 1998.
 Кочергина — В. А. Кочергина. Санскритско-русский словарь. М., 1996.
 Криппнер, Диллард — С. Криппнер, Дж. Диллард. Сновидение и творческий подход к решению проблем. М., 1997.
 Кэмпбелл — Дж. Кэмпбелл. Герой с тысящей лицами. М., 1997.
 Левкиевская — Е. Левкиевская. Мифы русского народа. М., 2000.
 ЛУН — Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии / Перевод с древнемалоазийских языков Вяч. Вс. Иванова. М., 1977.
 Меркулова — В. А. Меркулова. Украинские этимологии. I // Этимология 1973. М., 1975.
 МНМ — Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. М., 1980, т. I; М., 1982, т. II.
 Мьялль Бо — Л. Э. Мьялль. Бодхи // МНМ, т. I.

- Мяль Ма — Л. Э. М я л ь. Мара // МНМ, т. II.
- Мяль Ша — Л. Э. М я л ь. Шакьямуни // МНМ, т. II.
- Пезешкян — Н. П е з е ш к я н. Торговец и попугай. Восточные истории и психотерапия. М., 1992.
- Пропп — В. Я. П р о п п. Собрание трудов: Морфология (волшебной) сказки [С. 5–111]. Исторические корни волшебной сказки [С. 112–436]. М., 1998.
- Оппенхейм — А. О п п е н х е й м. Древняя Месопотамия: портрет погибшей цивилизации. М., 1990.
- Рибо — Т. Р и б о. Общие амнезии (потери памяти) // Хрестоматия по общей психологии. Психология памяти. М., 1979.
- Суперанская — А. В. С у п е р а н с к а я. Как вас зовут? // Русская речь, 1990, № 5.
- Сыркин БУ — Брихадараньяка упанишада / Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1964.
- Сыркин У — Упанишады / Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1967.
- Сыркин ЧУ — Чхандогья упанишада / Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1965.
- Тахо-Годи Ге — А. Та х о - Г о д и. Гермес // МНМ, т. I.
- Тахо-Годи Ма — А. Та х о - Г о д и. Майя // МНМ, т. II.
- Тихомиров — Да услышат меня земля и небо. Из ведийской поэзии / Перевод с ведийского, стихотворное переложение В. Тихомирова. М., 1984.
- Токарев — С. А. Т о к а р е в. Двуполые существа // МНМ, т. I.
- Топоров БДБ — В. Н. Т о п о р о в. Балтийские данные о бобре в мифологической перспективе (опыт реконструкции) // *Senovės baltų kultūra. Danguis ir žemiės simboliai*. Vilnius, 1995.
- Топоров ДП — В. Н. Т о п о р о в. Дерево познания // МНМ, т. I.
- Топоров ЕР — В. Н. Т о п о р о в. Еще раз об и.-е. **budh-* (**bheudh-*) // *Этимология* 1976. М., 1978.
- Топоров ЗРТ — В. Н. Т о п о р о в. Заметки по реконструкции текстов // *Исследования по реконструкции текста*. М., 1987.
- Топоров ЛНП — В. Н. Т о п о р о в. Латышские народные песни как источник для реконструкции архаичных мифологических представлений // *Слово в нашей речи*. Rīga, 1985, вып. 5.
- Топоров Ма — В. Н. Т о п о р о в. Майя // МНМ, т. I.
- Топоров МОБ — В. Н. Т о п о р о в. Мифопоэтический образ бобра в балтийско-славянской перспективе: генетическое, ареальное и типологическое // *Балто-славянские исследования* 1997. М., 1998.
- Топоров МРСО — В. Н. Т о п о р о в. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995.
- Топоров ОН — В. Н. Т о п о р о в. О некоторых теоретических аспектах этимологии // *Этимология* 1984. М., 1986.
- Топоров ПАБ — В. Н. Т о п о р о в. Πυθών, *Āhi Budhnyr*, *Bṛāh̥mā* и др. // *Этимология* 1974. М., 1976.
- Топоров ПУ — В. Н. Т о п о р о в. Пуруша // МНМ, т. II.

- Топоров ПЯ — В. Н. Т о п о р о в. Прусский язык. Словарь: А–Д. М., 1975; I–К. М., 1980; К–Л. М., 1985.
- Топоров РОЦ — В. Н. Т о п о р о в. К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете «*Latvju dainas*» // *Балто-славянские исследования* 1984. М., 1986.
- Топоров С — В. Н. Т о п о р о в. Санскрит и его уроки // *Древняя Индия: язык, культура, текст*. М., 1985.
- Топоров СКЛА — В. Н. Т о п о р о в. Славянские комментарии к нескольким латинским архаизмам // *Этимология* 1972. М., 1974.
- Трофимова — М. К. Т р о ф и м о в а. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
- Успенский — Б. А. У с п е н с к и й. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского.) М., 1982.
- Фасмер — М. Ф а с м е р. Этимологический словарь русского языка / Перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента РАН О. Н. Трубачева. М., 1996, т. I–IV.
- Штаерман — Е. М. Ш т а е р м а н. Меркурий // МНМ, т. II.
- Элиаде МСМ — М. Э л и а д е. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996.
- Элиаде СТНМ — М. Э л и а д е. Священные тексты народов мира. М., 1998.
- ЭССЯ — *Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд* / Под редакцией академика О. Н. Трубачева. М., 1974–1999, т. I–XXV.
- Bagdanavičius — V. B a g d a n a v i č i ū s. *Laumės. Jų religija ir kultūra*. Chicago, 1982.
- Balys — J. B a l y s. *Raštai*. Vilnius, 1998, t. I; Vilnius, 2000, t. II.
- Beresnevičius D — G. B e r e s n e v i č i ū s. *Dausos: Pomirtinio gyvenimo samprata senojoje lietuvių pasauležiūroje*. Vilnius, 1990.
- Beresnevičius SF — G. B e r e s n e v i č i ū s. *Sielos fenomenologijos įvadas* // *Lietuvos kultūros tyrinėjimai* 1. Vilnius, 1995.
- Buck — C. D. B u c k. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago, 1949.
- Būga — K. B ū g a. *Rinktiniai raštai*. Vilnius, 1958–1961, t. I–III.
- BW — *Buddhist Writings* / Translated and annotated by Henry Clarke Warren // *Sacred Writings* / Edited by Charles W. Eliot. New York, 1965, vol. II.
- Capra — F. C a p r a. *The Tao of Physics*. New York, 1977.
- Corbin — H. C o r b i n. *Spiritual Body and Celestial Earth. From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. London, 1976, 1990.
- Daukantas — S. D a u k a n t a s. *Raštai*. Vilnius, 1976, t. I.
- Davies — M. D a v i e s. *A Scientist Looks at Buddhism*. Sussex, England, 1990.
- Dundulienė — P. D u n d u l i e n ė. *Žalčiai lietuvių pasaulėjautoje ir dailėje*. Vilnius, 1996.
- Fraenkel — E. F r a e n k e l. *Litauisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg; Göttingen, 1962–1965.
- FW — *Funk & Wagnals Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* / Editor Maria Leach. New York, 1949.

- Govinda — Govinda, Lama Anagarika. The Inner Structure of the I Ching. 1981.
- Greimas — A. J. Greimas. Tautos atminties beiėškant [P. 345–492]. Apie dievus ir žmones [P. 5–342]. Vilnius; Chicago, 1990.
- Hafneris — G. Hafneris. Žymūs antikios žmonės: 337 portretai. Vilnius, 1987.
- Hillman — J. Hillman. Re-Visioning Psychology. New York, 1992.
- Jucevičius — L. A. Jucevičius. Raštai. Vilnius, 1959.
- Jung A — C. G. Jung. Aion. Researches into the Phenomenology of the Self. Princeton University Press, 1959, 1978.
- Jung ACU — C. G. Jung. The Archetypes of the Collective Unconscious. Princeton University Press, 1959, 1980.
- Jung AS — C. G. Jung. Alchemical Studies. Princeton University Press, 1983.
- Jung PC — C. G. Jung. Psychological Commentary on «The Tibetan Book of the Dead» // Psyche and Symbol. A Selection from the Writings of C. G. Jung. New York, 1958.
- Jung PCA — C. G. Jung. The Psychology of the Child Archetype // Essays on a Science of Mythology by C. G. Jung and C. Kerényi. 1949, 1969.
- Jung PKY — C. G. Jung. The Psychology of Kundalini Yoga: Notes on the seminar given in 1932 by C. G. Jung. London [?].
- Jung SDP — C. G. Jung. The Structure and Dynamics of the Psyche. Princeton University Press, 1969, 1981.
- Jung ST — C. G. Jung. Symbols of Transformation. Princeton University Press, 1976.
- Karulis — K. Karulis. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Rīga, 1992, t. I, II.
- KAŽ — Kaip atsirado žemė. Lietuvių etiologinės sakmės / Sudarė ir parengė N. Vėlius. Vilnius, 1986.
- Keith — A. B. Keith. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. London, 1925; Delhi, 1989.
- Khanna — M. Khanna. Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity. London, 1981, 1997.
- Kinsley — D. Kinsley. Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Delhi, 1987.
- Kramrisch — S. Kramrisch. The Presence of Śiva. Princeton University Press, 1981, 1992.
- Lasickis — J. Lasickis. Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus. Vilnius, 1969.
- Lebedys — J. Lebedys. Lietuvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime. Vilnius, 1976.
- LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1956–1999, t. I–XIX.
- Marcinkevičienė — N. Marcinkevičienė. Žmonės — apie mirtį ir pomirtinį gyvenimą // Liaudies kultūra, 1997, № 5.
- Mayrhofer — M. Mayrhofer. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary. Heidelberg, 1956–1980, Bd. 1–4.
- Mažiulis — V. Mažiulis. Prūsų kalbos etimologinis žodynas. Vilnius, 1988–1997, t. I–IV.

- ME — Mitoloģijas enciklopēdija. II sēj. Rīga, 1994.
- Patackas, Žarskus — A. Patackas, A. Žarskus. Gimties viršmas. Vilnius, 1990.
- Pokorny — J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1951, Bd. 1.
- PSO — Pasakos, sakmės, oracijos / Surinko Mečislovas Davainis-Silvestraitis. Vilnius, 1973.
- Radhakrishnan BhG — The Bhagavadgīta / With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes by S. Radhakrishnan. London, 1948, 1956.
- Radhakrishnan PU — The Principal Upanishads / Edited with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan. London, 1953, 1968.
- Razauskas — D. Razauskas. Ryto ratų ritimai: Pagrindinio kosmologinio modelio rekonstrukcija su etimologiniais priedainiais. Vilnius, 2000.
- Rėza — L. Rėza. Lietuvių liaudies dainos. Vilnius, 1958, t. I.
- Sabaliauskas — A. Sabaliauskas. Lietuvių kalbos leksika. Vilnius, 1990.
- Skardžius — P. Skardžius. Rinktiniai raštai. Vilnius, 1996–1999, t. I–V.
- ŠLP — Šiaurės Lietuvos pasakos / Surinko Matas Slančiauskas. Vilnius, 1974.
- ŠLSA — Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai / Surinko Matas Slančiauskas. Vilnius, 1975.
- TBD — The Tibetan Book of The Dead. The Great Liberation through Hearing in the Bardo by Guru Rinpoche according to Karma Lingpa / A new translation from the Tibetan with commentary by Francesca Fremantle and Chögyam Trungpa. Berkeley; London, 1975.
- TPD — Teikas par Dievu. Izlase. Rīga, 1929.
- UKS — Utenos krašto sakmės / Parengė Leonora Buičėnienė, konsultavo Bronislava Kerbelytė. Utena, 1999.
- Urbonienė — S. Urbonienė. Švč. Mergelė Marija tradicinėje lietuvių liaudies skulptūroje ir papročiuose // Liaudies kultūra, 1998, № 4.
- Urbutis — V. Urbutis. Baltų etimologijos etiudai. Vilnius, 1981.
- Vaitkevičiai — D. Vaitkevičienė, V. Vaitkevičius. Naujojo Daugėliško padavimai // Tautosakos darbai. Vilnius, 1996, t. V (XII).
- Vanagas — A. Vanagas. Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981.
- Vėlius ChLMP — N. Vėlius. Chtoniškas lietuvių mitologijos pasaulis. Vilnius, 1987.
- Vėlius MLSB — N. Vėlius. Mitinės lietuvių sakmių būtybės. Vilnius, 1977.
- Vėlius SBP — N. Vėlius. Senovės baltų pasauležiūra. Vilnius, 1983.
- Woodroffe — J. Woodroffe. The Serpent Power: Two works on Laya-Yoga, translated from the Sanskrit, with introduction and commentary. 1918; Madras, 1992.
- Zinkevičius — S. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. T. III. Senųjų raštų kalba. Vilnius, 1988.

Д. РАЗАУСКАС

О МЕСТНОМ ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ СУБСТРАТЕ
В НЕКОТОРЫХ ХРИСТИАНСКИХ ИМЕНАХ СОБСТВЕННЫХ
(лит. *Jõnas*, лат. *Jānis* в связи с лат. *Iānas*, др.-инд. *yāna* и др.)

Мне кажется целесообразным привести несколько довольно длинных цитат из Рене Генона:

«Янус, как правило, имеет при себе два ключа. Это ключи от двух „ворот солнца“, *Iānuā Coeli* и *Iānuā Inferni*, представляющих соответственно зимнее и летнее солнцестояние или, точнее было бы сказать, зимний и летний солнцеворот, т. е. две крайних точки на пути солнца в его годовом цикле, поскольку Янус как „Властелин времени“ является привратником (*iānitor*), открывающим и закрывающим этот путь. С другой стороны, он же — бог инициаций в мистерии. Лат. *initiatio* восходит к *in-ire* ‘войти’ (что, в свою очередь, опять же связано с символической ворот), а, согласно Цицерону, имя *Iānus* как раз имеет корень глагола *ire* ‘идти’. Тот же корень *i-* с тем же значением, кроме того, обнаруживается в санскрите, где среди его производных имеется слово *yāna* ‘путь’, по форме очень близкое к имени *Iānus*» [Guénon, 92].

«Речь идет о символике Зодиакального круга, и, видимо, не случайно круг этот, состоящий из двух половин — восходящей и нисходящей, имеющих своим началом соответственно зимний и летний солнцеворот, столь часто изображался на порталах средневековых церквей. Мы находим здесь еще одно значение двух ликов Януса, предстающего в роли „Господина двух путей“, вход к которым лежит именно через соответствующие „врата солнца“... Это те же два пути, которые в традиции индуизма определяются как „путь богов“ (*deva-yāna*) и „путь предков“ (*pitṛ-yāna*), а Ганеша (Gaṇeṣa), чья символика во многом схожа с символической Януса, является в свою очередь „Господином двух путей“ — непосредственно вследствие своего статуса „Господина знания“, что возвращает нас опять же к инициации в мистерии. Наконец, в соответствии с дверьми, открывающими к ним подступ, два пути эти в известном смысле представляют собой „путь неба“ и „путь преисподней“» [Guénon, 93].

«Янус, в том аспекте, о котором идет речь, выступает в качестве привратника (*iānitor*), своими ключами — одним из его основных атрибутов — открывающего и закрывающего двери (*iānuae*) годового цикла (вспомним при этом и об осевой символике ключа). Двери, как уже говорилось, несомненно являются „вратами солнца“: действительно, Янус дал свое имя месяцу январю (*iānuarius*),

первому месяцу года, открывающему и таким образом начинающему его именно вслед за зимним солнцеворотом. Совершенно очевидно это, между прочим, проявляется и в том, что *Collegia Fabrorum* (Гильдия ремесленников) в Риме отмечала день Януса во время обоих солнцеворотов, и нам стоит на этом немного остановиться. Янус выступал как в роли „Господина трех времен“ (обращение, в традиции индуизма применявшееся по отношению к Шиве), так и в роли „Господина двух путей“, правого и левого, обозначавшихся пифагорейцами буквой *Y* и, в сущности, идентичных с *deva-yāna* и *pitṛ-yāna*... Два праздника Януса, связанных с двумя солнцеворотами, в христианстве превратились в праздники двух святых Иоаннов, отмечавшихся всегда в одно и то же время — непосредственно за зимним и летним солнцеворотами» [Guénon, 166–167].

«Зимний праздник святого Иоанна, т. е. Иоанна Богослова, на самом деле очень близок к Рождеству, которое в свою очередь соответствует зимнему солнцевороту, о чем уже говорилось ранее. В связи с разбираемой нами символикой, особенный, исключительный интерес, несомненно, представляет образ на одном из витражей костела св. Иеремия XIII в. в Реймсе. Вопрос о том, который же из двух святых Иоаннов здесь на самом деле изображен, так и остался без ответа. В действительности же они в этом образе представлены оба, объединенные в одну фигуру с двумя подсолнечниками над головой, обращенными в разные стороны и обозначающими два солнцеворота и два лика Януса. При этом нет ни малейшего повода усматривать здесь лишь случайное смещение. В качестве любопытного совпадения можно еще вспомнить известную поговорку „Иван-горе да Иван-смех“ [John who weeps and John who laughs], которая тоже на самом деле является как бы эхом двух противоположных ликов Януса» [Guénon, 167].

Подмеченная Геноном символика двух подсолнечников прозрачна в самом французском названии этого цветка *tourne-sol*, буквально чуть ли не ‘солнце-ворот’ (*tourner* ‘вращать’ и *sol* ‘солнце’). Ср. в латышском sg. *saules-grieze* ‘подсолнечник’ (наряду с *saules-puķe*, буквально ‘цветок солнца’) и pl. *saules-grieži* ‘солнце-ворот’; в литовском же *saulė graža* и *saulė grįža* оба могут обозначать как ‘подсолнечник’, так и (буквально) ‘солнце-ворот’ [LKŽ XII, 195–196]. Что касается скорбящего и смеющегося Ивана, то он действительно напоминает солнечного героя, беспрестанно «переходящего от радости к горю, от горя к радости и, словно само солнце, то стоящего высоко в зените, то погружающегося в темнейшую ночь, но лишь для того, чтобы опять взойти в новом сиянии», а также «красноречивое имя солнечного героя Гильгамеша, буквально „Радость-да-Горе“» [Jung, 171].

В. Н. Топоров в этой связи любезно указал на обозначение не-леплого человека — «и смех и грех». Ср. еще международную по-словицу лтш. *Ko Jānītis nebija ietācījies, to Jānītis neprata*, лит. *Ko Jonelis neišmoko, to Jonas jau neišmoks* «Чему Иванушка не научился, тому Иван не научится» [Grigas, № 253, 205] и пр. В любом случае, здесь налицо соответствующее противопоставление двух «Иванов», молодого и старого.

Но проследим еще немного за ходом мысли Генона:

«Несмотря на то, что лето обычно воспринимается как радостное время года, а зима — как печальное, тем не менее, соответствующие солнцестояния имеют совершенно противоположное значение. Этот парадокс может показаться весьма странным, однако в свете традиционных представлений о годичном цикле совсем нетрудно понять, что именно так оно и должно быть на самом деле. Действительно, то, что уже достигло своего максимума, впредь может лишь убывать; а то, что пришло к своему минимуму, наоборот, может лишь начать увеличиваться. Вот почему летний солнцеворот означает начало убывающей, нисходящей половины года, а зимний, напротив, — восходящей. В свою очередь, этим объясняется высказывание, в его космическом смысле, Иоанна Крестителя, чей день рождения как раз совпадает с летним солнцеворотом: „Ему [Христу] расти, а мне умиляться“ (Ио. 3: 30). Известно, что в традиции индуизма восходящая фаза года связывается с *deva-yāna*, а нисходящая — с *pitṛ-yāna*. Следовательно, в системе Зодиака знак Рака, относящийся к летнему солнцевороту, представляет собой „врата людей“, открывающие *pitṛ-yāna*, а знак Козерога, относящийся к зимнему солнцевороту, — „врата богов“, открывающие *deva-yāna*. На самом деле, именно восходящая половина годичного цикла является „радостным“, т. е. счастливым, благоприятным периодом, а нисходящая — „печальным“, т. е. злосчастливым, неблагоприятным. То же самое, разумеется, может быть сказано и относительно „солнечных ворот“, открывающих каждый из периодов, на которые вследствие движения солнца разделен год. В христианстве праздники двух Иоаннов как раз и относятся к двум солнцеворотам (в действительности они расположены непосредственно за точными датами солнцестояний, 27-го декабря — день Иоанна Апостола и Богослова, а 24-го июня — Иоанна Крестителя, что делает соответствующую символику еще более явной, так как восхождение и нисхождение уже только что начались; в ведийском символизме этому соответствует расположение ворот „мира предков“, *pitṛ-loka*, и „мира богов“, *deva-loka* — не в точности на юге и севере, а чуть к юго-западу и северо-востоку). Особенно примечательно то, хотя нам и не приходилось видеть этого где-либо высказанным, что нисхождение и восхож-

дение, о которых только что шла речь, в определенном смысле представлены в двойном значении самого имени Иоанна (имеется в виду этимологическое значение этого имени в еврейском; что касается сходства с Янусом, то оно лишь в созвучии и, разумеется, не имеет ничего общего с этимологией, что тем не менее не умаляет значения такого созвучия с точки зрения символики, поскольку два праздника двух святых Иоаннов действительно заняли место двух праздников Януса, относящихся к летнему и зимнему солнцестояниям). На самом деле, еврейское слово *hānān* одновременно значит как 'сожаление, жалость', так и 'хвала' (по меньшей мере любопытно, что соответственно двузначны и такие французские слова, как *grâce* 'сожаление', но и 'красота, грация'; *merci* 'сожаление, жалость', но и 'благодарность'). Таким образом, имя *Jōhānān* может означать как 'жалость Божия', так и 'хвала Богу'. Нетрудно заметить, что первое из этих двух значений особенно хорошо подходит Иоанну Крестителю, а второе — Иоанну Богослову. Более того, очевидно, что жалость снисходительна, она нисходит, а хвала — возносится, т. е. восходит, что опять возвращает нас к соответствующим половинам годичного цикла. (В отношении „печали“ и „радости“, о которых говорилось выше, еще раз вспомним хорошо известное, тем не менее малопонятное выражение „Иван-горе да Иван-смех“, по сути своей соответствующее двум ликам Януса. „Иван-горе“ — это тот, который молит Бога о жалости, т. е. Иоанн Креститель, а „Иван-смех“ есть тот, который возносит ему хвалу, т. е. Иоанн Богослов.)» ([Guéron, 168–170]; о *deva-yāna* и *pitṛ-yāna* в индийской традиции, в частности, в связи с соответствующими половинами года, сторонами света и т. п., см., например: [Keith, 14, 411, 575; Radhakrishnan, 417, 432, 434, 653–654, 827 и др.]).

Столь длинные цитаты оправдывают себя тем, что весьма определенно указывают на контекст, в котором следует рассматривать латышское название традиционного праздника летнего солнцестояния, или солнцеворота, *Jāņi*, образованное в качестве множественного числа от имени главного персонажа праздника *Jānis*. С одной стороны, имя это никак нельзя отделить от христианского имени Иоанна, в частности, именно Иоанна Крестителя, лтш. *Jānis Kristītājs*, через посредство европейских языков заимствованного, как известно, из евр. *Jōhānān*, которое обычно приводится в значении 'Яхве милостив' (возможные иносказания см. выше). Совершенно справедливо поэтому такую точку зрения отстаивает Биезайс [ME, 183–184], ср. его весьма ироничные высказывания по поводу известных попыток объяснить имя Яниса на основе са-мого латышского [Biezais, 32–35]. С другой стороны, такие по-

пытки имеют под собой не менее серьезное основание и поэтому не менее справедливы. Имеется в виду высказанное К. Страубергом предположение о связи латышского Яниса с латинским Янусом, которое Е. Лауберте дополнила связью с древнеиндийским *yāna-*, образованным от корня глагола *yāti* 'идет, проходит', родственного, в свою очередь, латышскому *jāt* 'ехать верхом'; ср. на этот счет, тем более в связи с солнцеворотом, латышскую дайну: *Jānis jāja visu gadu, nu atjāja šovakar* 'Янис ехал верхом целый год, а приехал только сегодня вечером' [ME, 183]. Ср. также сказание, подчеркивающее эту связь: *Sensenajos laikos Svētais Jānis gāja pa mežu. Gāja, gāja un piekusa. Viņš atsēdās atpūsties. Te viņš ierauga mežā zirgu. Viņš paņem, uzsēžas virsū zirgam un jāj. Viņš jādams satiek Dievu* 'В давние времена Янис шел по лесу. Шел, шел и устал. Он присел отдохнуть. Тут он увидел в лесу коня. Он взял, сел на коня верхом и едет. Он ехал верхом и встретил Бога' и т. д. [TPD, 72, № 92]. То есть вся история Яниса как героя здесь начинается лишь с того момента, когда он садится верхом на лошадь. К. Карулис, автор «Этимологического словаря латышского языка» (один из тех, кстати, на кого по этому поводу была направлена ирония Биезайса), говорит: «То же происхождение, что *jāt*, имеет латышский мифологический и фольклорный *Jānis* (диал. *Janis*), соответствующий латинскому *Iānus* (*Iānis*). В основе этой формы лежит и. е. **ǵa-no-s* 'приходящий, идущий' (с морфологическими вариантами). Отсюда же др.-инд. *yānaḥ* 'путь' и (neutr.) 'ход, поход, первобытная повозка'. Латышский мифологический *Jānis* был приходящим и уходящим, он отражал непрерывное движение космоса: *Jānīts nāca* (вариант: *jāja*) *pa gadskārtu* 'Янитс приходил (вариант: ехал верхом) ежегодно' (или 'по временам года') [LT, 15413]. С введением в Латвию христианской веры библейский персонаж евр. *Jōhānān* 'Бог милостив' > нем. *Johan, Johannes* в переводах стал передаваться посредством *Jānis* (*Janis*)» ([Karulis I, 350]; об этимологической связи др.-инд. *yāna-*, *yāti*, лат. *Iānus*, лтш. *jāt*, а также лит. *joti* и др. см. еще: [Гамкрелидзе, Иванов, 724; Иванов 1974, 118; Фасмер II, 9; IV, 567; ЭССЯ VIII, 170; Buck, 693, 715; Fraenkel, 195; Mayrhofer III, 16; Mažiulis II, 9; Pokorny, 296; Sabaliauskas LKL, 88]; и др.). Наряду с отношением лат. *Iānus* : *iānu* 'дверь' ср. в свою очередь связь латышского Яниса с воротами [Иванов, Топоров 1974, 240, 241]; ср.: *Jānīts sita vara bungu / Vārtu stabu galīnā* 'Янитс бьет медный барабан / На столбе ворот'; *Kur, Jānīti, tu dzīvoji / Līdz šitam Jānīšam? / Vārtu staba malīnā, / Zem pelēka kamentīņa* [akmentīņa] 'Где же ты, Янитис, жил / До

этого Иванова дня? / У столба ворот, / Под серым камешком' (Tdz 53916 и 53946 соответственно; цит. по: [Vaitkevičienē, 16]). Причем, к вопросу о ритуале, может быть, стоит обратить внимание на отношение лтш. *stabs* 'столб' : лит. *stābas* 'то же', но в первую очередь — 'идол' (речь идет о схождении божества Яниса на ему воздвигнутого идола (или в него) в образе соответствующего столба, см.: [Vaitkevičienē, 15–20]; здесь же, кстати, высказывается гипотеза о Янисе как летней манифестации Перкуонса, литовского Перкунаса, что, в свою очередь, заставляет вспомнить о сопоставлении римского Януса со Свентовитом балтийских славян, который, в свою очередь, рассматривался в качестве ипостаси Перуна, см.: [Иванов, Топоров 1965, 34, 109; Иванов, Топоров 1974, 26–27, 184–185; МНМ II, 421]. Ср. еще отрывок моравской песни: *Kams klíče děla? — / Dala sem jich, dala / Svatému Janu, / Aby otevre / Do nebe bránu*; цит. по: [Иванов, Топоров 1965, 106]. А это предполагает распространение разбираемого нами вопроса и на славянскую почву).

Что касается Рождества, приуроченного к зимнему солнцевороту, с которым, в свою очередь, связывается Иоанн Богослов, лтш. *Jānis Evaņģēlists*, следует еще раз обратить внимание на целый ряд признаков, сближающих последнего с самим Христом. Во-первых, «он любимый ученик Иисуса Христа, наряду с Петром занимающий центральное место среди двенадцати апостолов», прежде будучи «учеником Иоанна Крестителя» (ср. выше объединение обоих Иоаннов в одного); во время тайной вечери Иоанн Богослов «возлежал на груди Иисуса»; «из всех апостолов об одном лишь Иоанне Богослове („ученике, которого любил Иисус“, Ио. 19: 26) говорится, что он стоял на Голгофе у креста; умирая, Христос завещал Иоанну Богослову сыновние обязанности по отношению к деде Марии» (Ио. 19: 26–27); ср. также легендарное исчезновение тела Иоанна Богослова из могилы, сродни исчезновению тела воскресшего Христа, а также другие его черты, «делающие Иоанна Богослова более других лично близким Христу и пригодным для восприятия и возвещения особенно глубоких тайн веры» [Аверинцев, 549–551]. С другой стороны, ср. выявленное Геноном по многим признакам сходство Христа и римского Януса ([Guéron, 88–91], а также см. выше). Во всяком случае, слова Иисуса «Я есмь путь» (Ио. 14: 6) на санскрите могли бы звучать (задержав действие сандхи) *aham asmi yānas*, что «в этимологическом смысле» означало бы 'Я есмь Янус' (ср. также «Я есмь дверь», Ио. 10: 9) или даже 'Я есмь Янис' (или же лит. *aš esmi Jonas*; о литовском Йонасе в этом кон-

тексте см. ниже). В свою очередь, постоянный эпитет латышского Яниса — 'сын Божий', лтш. *Dieva dēls*, например: *Janīti, Dieva dēls* [JonL, 94; цит. по: Laurinkienė 1990, 158; ср. Топоров 1986а, 48]; а также: *Jāņu diena svēta diena / Aiz visām dienām: / Jāņu dienu Dieva dēls / Saules meitu sveicināja* 'День Яниса — [самый] святой / Из всех дней: / В день Яниса сын Божий / Дочь Солнца поздравлял' [JonL, 404; LT, 7103; цит. по: ME, 184; Laurinkienė 1990, 158]; см. также в «Latvju dainās» К. Баронса: *Vai, Jānīti, Dieva dēls, / Tavu platu cepurīti* 'Ох, Янитис, Божий сын, широка твоя шапочка' (32909); *Vai, Jānīti, Dieva dēls, / Tavu augstu kumeliņul* 'Ох, Янитис, Божий сын, высок твой конь!' (32904) (цит. по: [LLD, 53]) и т. п. В некоторых латышских дайнах имя Яниса нередко заменяется именем самого Бога, лтш. *Dievs* [Иванов, Топоров 1974, 240; ср. ME, 184].

В связи с двумя Иоаннами, относящимися соответственно к двум солнцеворотам, следует также иметь в виду близкую латышскому Янису близнечную тему — вплоть до возможности обнаружить в нем самом одного из близнецов; ср. также имя божественных близнецов в латышской мифологии *Dieva dēli* 'Божьи сыновья' и т. п. [Иванов, Топоров 1974, 229–230; Laurinkienė 1990, 158]. Об отношении мифологических близнецов «Божьих сыновей» (в частности лтш. *Dieva dēli*, лит. *Dievo sūneliai* и др.) к «Божьему сыну» ср. Элиаде, который усматривает здесь непосредственную историческую преемственность: «Что было не под силу „Божьим сыновьям“, то удалось совершить „Божьему сыну“» [Eliade, 98].

В славянских купальских песнях, как показали Иванов и Топоров, близнечную пару представляют собой *Иван-да-Марья*, причем второй член связывается с морем, водой, а первый — с огнем [Иванов, Топоров 1974, 229–230]. Вода и огонь, как известно, символически соответствуют зимней и летней половинам года. Ср. индоевропейский мотив солнца, восходящего из моря (у славян см.: [Иванов, Топоров 1965, 116–117]), — т. е. солнца, «рожденного морем», — в связи с рожденным Марией «Солнцем» Христом, т. е., собственно, с Рождеством Христовым во время зимнего солнцеворота (о прямом созвучии *Марии* с *морем* см. ниже). Не следует забывать при этом, что впоследствии свои «сыновние обязанности» Христос завещал именно Иоанну Богослову; ср. фрагмент заговора русских старообрядцев Литвы: *В нашего Христа написано три листа: Иван и Марья и друг Христов, Иван Богуслов* [LRSU, 271]. Притом существует мнение, что известную в дайнах «мать Яниса» или «Янисов» (*Jāņu māte*, т. е. собственно самого праздника) представляет собой именно Мара [Leina-

sare, 28]. Во время зимнего солнцеворота в морской пучине, во глубине вод зарождается огонь (ср. рождение Агни из вод в Ригведе) и начинает свое восхождение на небо («возвращение к Отцу»), а во время летнего солнцеворота — опять нисхождение в воду. Тут уместно вспомнить соображения Юнга о «восходящем солнце, которое жертвует собой во время летнего солнцестояния» [Jung, 201]. Ср. крест на Голгофе и купальский шест на холме, с которого вниз в реку или озеро скатывается горящее «колесо-солнце», — ввиду представлений, в частности, манихеев, о том, что вместе с кровью распятого Христа в землю сошел сам «дух солнца» [Raven-scroft, 33–35]. Ср. также купальское купание и вообще крещение водой, совершаемое Иоанном Крестителем, и крещение огнем, совершаемое самим Христом, в связи с «нисходящей» и «восходящей» половинами года; при том, что вода, естественно, течет вниз, а огонь поднимается, рвется вверх. Следует также иметь в виду приводившееся уже высказывание Иоанна Крестителя: «Ему [Христу] расти, а мне умяляться» (Ио. 3: 30). И, наконец, нужно сказать об имевшем место сопоставлении Иоанна Крестителя и Христа в качестве «солнечных героев», например, с Диоскурами, т. е. буквально с «божьими сыновьями» (один из которых, кстати, смертен, а другой — бессмертен), и другими близнечными парами, среди которых античные предтечи их Митра и «крещеный» им Гелиос (см.: [Jung, 196–197, 199–200]; здесь упоминается и об отождествлении имени Иоанна с шумеро-аккадским Оаннесом, выходившим из моря в виде рыбы и учившим мудрости, и т. п.). Тем более, что в исламской традиции Иоанн Креститель и Христос называются «двоюродными братьями», в частности, в собрании Преданий «Масабих ас-Сунна»: «вот, передо мной были Йахья [Иоанн Креститель] и Иса [Иисус], двоюродные братья по матери» [Элиаде, 496].

В связи с темой инцеста Ивана и Марьи [Иванов, Топоров 1974, 229–230] заслуживает внимания среди множества типологических параллелей отношение Шивы и Шакти, отделившейся половины первичного гермафродита, в частности, под тем же именем женского рода *Śivā* [Kramrisch, 202–203, 229, 239, 312–313, 360 и др.; а также МНМ II, 636, 643; Eliade, 422]. Речь идет о представлении этой пары в виде известным образом соединенных *liṅga-* и *yōni-*, причем *liṅga-* однозначно связан с огнем (в частности с огнем на жертвеннике, представляющем *yōni-*), а *yōni-* — с водой (ср. до сих пор широко распространенную практику обливания изваяний «линга-йони» водой, в которых *yōni-* образует водосток вокруг *liṅga-*). Дело в том, что по поводу этимологии др.-инд.

Nom. sg. (masc. I) *yónis* 'лоно, чрево, матка' и, шире, 'про-ис-хождение' — а также вообще 'ход, путь', что в случае данной этимологии и является первичным значением этого слова, — точнее, по поводу этимологии глагольного корня др.-инд. *yu-* 'двигаться', к которому восходит *yóni-*, М. Майрхофер, ссылаясь на Якоба Вакернагеля (Wackernagel), говорит о возможном вед. *yu-*, *yú-* 'идуший, текущий' ('ход?'), толкуемом в качестве и.-е. **ǵ-eu* (наряду с и.-е. **ǵ-ā-*, которому в свою очередь отвечает др.-инд. *yāti*), т. е. в качестве другой огласовки того же первичного корня *ǵ-* 'идти' [Maurohofer III, 19, 26–27]; относительно значений см. еще [Кочергина, 534]). Если учесть такую возможность при понимании др.-инд. *yónis* и др., что тем более любопытно ввиду фаллических черт самого Яниса [ME, 183–185]. И уж во всяком случае интересно в этой связи установленное В. Н. Топоровым этимологическое родство между существительным др.-инд. *liṅga-* и глаголом лтш. *ligot(ies)*, *ligāt* 'качаться, колыхаться, колебаться, шататься, идти покачиваясь и т. п.', особенно выраженным именно в песнях Ивановского цикла в связи с солнцем, ср. *ligo saule* и т. п. [Топоров 1985а, 132–136, 139–140], с чем в свою очередь связан постоянный и отличительный припев этих песен *ligo* (напр., *sit, Jānīti, vara bungas, ligo, ligo* 'бей, Янитис, в медные барабаны, лигуо, лигуо' [Balkevičius, Kabelka, 355]; *Ligo, Jānīti, zilgalvitil* 'Лигуо, Янитис, синяя голова' [Vaitkevičienė, 16]; другие примеры см. еще: [Иванов, Топоров 1974, 237–239], а также название самого праздничного (изначально — магического) пения *ligošana* [ME, 184–185; Иванов, Топоров 1980а, 158] и, наконец, самого праздника *Ligo svētki*. В эротическом контексте нельзя обойти вниманием и обозначение 'невесты' в лтш. *ligava*, ср. *Ligo, mana ligaviņa* и пр. (шире см. [Karulis I, 530–531]). Ср. еще лтш. *liṅga* 'праца; пружина' (от *lingot* 'метать, кидать; пружинить'), восходящее к тому же корню [Karulis I, 538] и имеющее непосредственно сексуальные ассоциации. Таким образом, два латышских названия праздника — притом пронизанного эротическими мотивами — летнего солнцестояния *Ligo* и *Jāņi* в конечном счете этимологически соответствуют паре др.-инд. *liṅga-* и *yóni-* (с указанными оговорками в отношении последнего).

Наконец, нельзя не сказать по этому поводу несколько слов и о литовском соответствующем названии праздника летнего солнцестояния *Joninės, Jōninės*, производного, в свою очередь, от соответствующего мужского имени *Jōnas* (жемайтский вариант *Jōnis* формально полностью совпадает с лтш. *Jānis*, однако считается

производным от первичного *Jōnas* [Zinkevičius 1977, 78; Zinkevičius 1980, 217; ср.: Vanagas 1985, 843; и др.]). Несмотря на то, что, наряду со множеством других сходств с латышским Янисом, по словам Н. Лауринкене, «*Jonas* в литовских песнях также мог выступать в роли божественного близнеца — Божьего сына» (Lauringienė 1990, 158; см. выше об отношении к Христу), с какими-либо попытками объяснить это имя на основе самого литовского языка автору этих строк сталкиваться не приходилось. Происхождение его через славянский или германский в конечном счете из евр. *Jōhānān* единогласно признается само собой разумеющимся и единственно возможным [Kuzavinis, Savukynas, 208; Sabaliauskas IKJ, 117–118; Vanagas 1974, 90; Vanagas 1985, 841; Zinkevičius 1988, 145; и др.]. Хотя, впрочем, в последнее время довелось встретить и такое высказывание: «Кое-какие сведения о мифологической природе самого Йонаса, которая, должно быть, весьма близка всем народам европейского ареала, нам раскрывает римская мифология, где его называют Янусом» [Bartninkas, 467]. К сожалению, это высказывание никак не обосновано. А между тем, литовское *Jōnas* формально с точностью до окончания (лит. *-as* < и.-е. *-os* > лат. *-us* второго склонения) совпадает с латинским *Iānus* (ср. также др.-инд. Nom. sg. *yānas*) и в этом смысле не уступает, по меньшей мере, латышскому *Jānis* (наряду с морфологическим вариантом лат. *Iānis*, ср. лит. *Jōnis*). Тем более что антропонимы с корнем лит. *jo-* (лит. *jōti* 'ехать верхом' = лтш. *jāt*, др.-инд. *yāti* и др., см. выше) имеются в достаточном количестве и разнообразии, напр. *Jó-daugas, Jo-gáila, Jó-gaudas* и т. д. (см. [Kuzavinis, Savukynas, 205–212]). Даже если учесть возможность иного толкования элемента *Jo-* в указанных именах (как местоименного префикса, ср. лит. *jis* 'он', gen. sg. *jo*, на что любезно указал В. Н. Топоров), ср. в качестве второго члена *Daū-jotas, Kāri-jotas* [там же, 121, 221 и др. (по всему словарю)]. Особого внимания заслуживает *Jonys*, представленный здесь в качестве сокращения составного *Jónaudas*, первый член которого авторами «Этимологического словаря литовских личных имен» опять-таки возводится именно к *jó-ti* ([там же, 208]; хотя в нем, разумеется, тоже можно видеть местоименный префикс *jo-*). В нашем случае такое толкование особенно показательно, потому что другими перечисленными выше авторами *Jonys* по происхождению не отделяется от *Jōnis, Jōnas*.

Показательно в этом смысле и отношение к соответствующей гидронимии. Такие названия рек («идушей воды» или «водного пути»), как *Jotijà, Jotulė, Jōt-upis* и т. п., этимологизируются именно на основе лит. *jōti* (причем в исконном широком значении

‘идти, двигаться’), а в *Jōn-upė, Jōn-upis, Jon-upys* и т. п. усматриваются лишь образования с антропонимом *Jōnas*, подразумевая, что последний не требует каких-либо дальнейших пояснений. А между тем, например, *Jōt-upis* и *Jōn-upis*, может быть, различаются лишь суффиксом первого составляющего -*t-* или -*n-* и, таким образом, оба восходят к *jō-ti*. Ср. авестийское *yaona* ‘течение, ход’ (см.: [Péteraitis, 99; Mayrhofer III, 11, 19, 27], а также выше о *yōni*).

Следует обратить внимание и на соответствующие факты народной традиции. Во-первых, по обычаю «хозяин накануне или утром Иванова дня (*šv. Jono*) бежит голым вокруг своего поля или скачет (*joja*) вокруг поля на деревянном суке — тогда поле никто не заморозит» ([Balys, 147]; кстати, такой «деревянный конь» составляет дополнительную немаловажную аллюзию к германскому Иггдрасилу, древнеиндийскому Ашватху и др.). Во-вторых, можно вспомнить одну популярную традиционную сказку под названием «*Švento Jono Krikštytojo sūnus Jons*», т. е. «Сын святого Иоанна Крестителя Йонас» ([ŠLP, 109–116, см. 421]; в классификаторе Аарне-Томпсона под № 531), в которой герой, крестный (!) сын святого Иоанна Крестителя (ср. в этом отношении ученика его Иоанна Богослова и, наконец, тесно связанного с последним самого Христа, см. выше), из воска лепит себе лошадь, оживляет ее и уезжает на ней верхом из дому: *Daugiaus tas Jonelis tuoj tą savo arkliuką su apinasriu apsimovęs, [...] tėvam sudiev pasakęs ir išjojęs* ‘Далее Иванушка сейчас же своей лошадке недоуздок надел, [...] с родителями попрощался и ускакал (уехал верхом)’. В любом случае, и в русских сказках именно «Иван — типичный искатель» [Пропп, 87], т. е. путешественник, типичный «герой пути» (др.-инд. *yāna*), так сказать. При этом постоянное в данной сказке сочетание *Jonas joja* составляет еще и внутренний семантический стержень ее, так как лошадь на каждом решающем повороте дальнейших приключений героя помогает ему и спасает его, представляя собой, таким образом, как бы внутреннюю «Самость» самого героя, внутренне присущее ему качество «Спасителя». В самом конце одного из вариантов сказки конь прямо признается: «Я был не конь, а твой ангел-хранитель» [RSPS, 181]. Притом Йонас нередко выступает и в качестве одного из близнецов, попадающего в тяжелое, жалкое положение и спасаемого своим братом (см.: [RSPS, 48–49, 56–57 и др.]; № 303+300 у Аарне-Томпсона). Наконец, *Jonas* женится на «девице из моря» (*panos iš marės*), в чем приближается к русской паре Иван-да-Марья (см. выше и особенно ниже о связи последней с морем). Ср. в другой сказке: *Jonai, kad tu čia atjojai, tai tau reik mano akrotu*

plaukt už marės ‘Йонас, раз уж ты сюда прискакал (приехал верхом), надо тебе на моем корабле отправляться за море’, откуда тот возвращается с невестой, причем волшебного коня Йонаса в этой сказке выковыывают 12 кузнецов (ср. 12 месяцев) и т. п. [ŠLP, 145, 146; AT, № 300+531]. В другой же сказке, где тоже *Jonas joja*, число 12 повторяется постоянно (12 братьев, 12 жеребят, принесенных кобылой за 12 дней, сватовство к 12-ти сестрам, 12 бычьих шкур для ловли волшебных коней, 12 воробьев для полета на небо и т. д.), Йонас спасает «утонувшую в море девицу» (*marės nuskendusią paną*), о которой заранее узнает по светящемуся перу (т. е. девица эта — птица), и в конце концов на ней женится [PSO, 317–321; AT, № 531+1119+313]. Светящуюся девицу-птицу, выносимую из моря, в свою очередь, можно сопоставить с мотивом восходящего из моря солнца. Еще в одной сказке Йонас на море постоянно молит «старичка», называемого им «отцом», о жалости и помощи (ср. выше о Иоанне Крестителе) и в конце концов опять же возвращается из-за моря с невестой (ср. опять же Ивана-да-Марью) (AT, № 307; см.: [ŠLSP, 132–139, ср. еще пару *Jonas* и *Marė*, 148–149 и др.]). Наконец, литовский Йонас, как и латышский Янис, отождествляется с самим Богом, выдвигается в качестве заместителя летнего проявления *Dievas*’a [Gimbutienė VI, 35; VII, 34].

Вряд ли можно, не рискуя здравым смыслом, подвергать сомнению или даже оспаривать связь имен лтш. *Jānis* и лит. *Jōnas* с христианскими прототипами. Тем не менее, притязания последней «несомненной» этимологии на исключительность в равной мере бесперспективны. Ввиду высказанных (и множества невысказанных второстепенных) соображений не приходится надеяться, что когда-либо удастся полностью избежать и другой возможности, а именно возможности объяснить данные балтийские имена на основе древних индоевропейских связей. Просто игнорировать такую возможность значит предвзято сужать перспективу в пользу собственных предубеждений, какими бы они в силу привычки ни казались непоколебимыми.

Тем более, что рассмотренный здесь бегло пример — далеко не единственный такого рода. Приведем еще несколько.

Хорошо известна контаминация варианта имени св. Георгия *Юрий* и славянских *Ярила, Яровит*: наряду с производными от корня *яр-* (слав. **jar-*) ср. соответствующие русск. *юр* ‘ярость, похоть, вождение’, блр. *юр* ‘вождение’, укр. *юрити* ‘беситься’ и др.; ср. крестное имя Ярослава *Юрий* и т. п. ([Иванов, Топоров 1974, 180–216]; далее, в частности об этимологии соответствующей

щих слов и корней, см. [Даль IV, 668–669, 679–680; Иванов, Топоров 1965, 38–39, 121–123; МНМ II, 686–687; Топоров 1969, 13–14; Успенский, 31–33, 37, 59–60, 146; Фасмер IV, 531–532, 533, 535, 559, 562–563; ЭССЯ VIII, 175–176, 178–179, 198–199]. В литовском эту же контаминацию представляют имя св. Георгия *Jūrgis*, диал. *Jūras* (заимствованно из славянского, о нем см.: [Kuzavinis, Savukynas, 215; Salys, 81–86]; а о соответствующих народных воззрениях см.: [Laurinkienė 1996, 195–201]) и, с другой стороны, слова корня лит. *vor-*, например, *voras* ‘весенние и летние хлеба, яровые’, *vorė* ‘(весенняя) зелень; зеленая краска’, *vorėti* ‘расти, распространяться’, *vorėti* ‘зеленеть’, *vorus* ‘светло-зеленый’ и т. п. ([LKŽ IV, 357]; то же обычно рассматривается в качестве славянских заимствований, однако не всеми: другого мнения, например, Ф. Шпехт, см.: [Fraenkel, 195], а также см. ниже). С. Даукантас при этом упоминает божество под именем *Jorė*, или *Jōris*, с которым в свою очередь связываются (с некоторым сомнением, но, во всяком случае, в качестве единственного предположения) литовские антропонимы masc. *Jōrigis*, fem. *Jōrigė*, в сокращении *Jōrė* [Kuzavinis, Savukynas, 208–209; Daukantas, 502–504, 539, 541].

Ср. опять же гидроним *Jōr-upė*, причем «происхождение первого составляющего *vor-* неясно» [Vanagas 1981, 137]. А между тем следует, может быть, иметь в виду то, что и.е. **jēro-/*jōro-* ‘год, лето’, к которому в конечном счете восходит лит. *vor-* (через славянский или непосредственно) в перечисленных выше апеллятивах, возводится к тому же и.е. **ei-/*i-* ‘идти’, что и и.е. **iā-*, **iā-no-s* и, далее, лат. *Iānus*, др.-инд. *yāna-*, а также *yāti*, лтш. *jāt*, лит. *jōti* и др. [ЭССЯ VIII, 175; Pokorny, 296; см. выше], а вместе с тем — и гидроним *Jōt-upis*, ср. *Jōn-upis*, *Jōn-upė* и др. (см. выше; ср.: [Pėteraitis, 99]). (Можно вспомнить, что антропоним *Jūras* с гидронимом *Jūra* сопоставлял уже Нарбутт, см. в литовском издании [Narbutas, 249].)

О лтш. *Jurgis*, *Jurgi*, *Jura diena* кратко см.: [ME, 188–189].

В связи с Иваном уже упоминалось русское женское имя *Марья*, т. е. *Марія*. Давно замечена и хорошо известна контаминация этого христианского имени с древними славянскими *Мара*, *Маріна*, *Марѹха*, *Мора*, *Морєна* и т. п. и тем самым со словами, имеющими корни и.е. **mer-* ‘умереть; смерть’ и **mōr-* ‘море, водоем’ [Иванов, Топоров 1974, 179–199, 220–222, 229–232; Иванов, Топоров 1980б, 531; МНМ II, 110; Топоров 1981, 283, 285–287, 300; Успенский, 176; отдельно см. Даль II, 298–299; Иванов, Топоров 1965, 75–77, 114, 124, 187; МНМ II, 111; Топоров 1982, 145; Фасмер II, 571; ЭССЯ XVII, 204–218; XIX, 211–241, 223–230].

В Латвии соответствующую контаминацию с христианским именем Марии представляют не менее, если не более известные женские мифологические имена лтш. *Māra*, *Māra*, *Māriņa*, *Marīnga*, *Mārša* и т. п. [Иванов, Топоров 1974, 220; МНМ II, 122; Biezais, 36; LDD, 14; ME, 172, 181, 199, 208–209]. В частности, о связи с Янисом ср.: *Kas apjoza zelta jostu / Apkārt manu rudzu lauku? / Mīla Māra apjozusi, / Jāņu nakti staigajot* ‘Кто же опоясал золотым поясом / Мое ржаное поле? / Милая Мара опоясала, / В Иванову ночь гуляя’ (из собрания К. Баруонса, № 32547); о связи со смертью ср.: *Kur, ļautiņi, jūs bijāt, / Smiltainām kājiņām? / Novedām mūs’ māsiņu / Mīlas Māras kalniņā* ‘Где ж, ребята, вы были, / Раз ваши ноги в песке? / Мы нашу сестрицу отводили / На горку милой Мари (т. е. похоронили)’ (зап. К. Тигерис в селе Сатини у Анны Завицкой) (цит. по: [LDD, 117 и 103 соответственно]). И т. п. «Может быть, с именем лтш. *Māra* был связан определенный языческий культ (ср. злой дух и божество смерти брахманов и буддистов др.-инд. *Māra*-)» [ME, 199]. При этом существует мнение, что христианские церкви, посвященные Марии, возводились в первую очередь именно на местах древних захоронений и кладбищ, охраняемых Марой [Beitnere, 46].

В Литве, в свою очередь, ср. варианты христианского имени Марии *Mārė*, *Marė*, *Marià*, *Marjė* и т. п. [Kuzavinis, Savukynas, 263; Salys, 101–104], с одной стороны, а с другой, такие апеллятивы, как, во-первых, *mara* ‘смерть, умирание’, *marėti*, *marioti* ‘умирать’, *mariute* ‘чума, мор’ (выступающий и в качестве уменьшительного имени божества смерти, чумы *Marė*, см. [Dundulienė 1989, 58]) в связи с темой смерти и, во-вторых, *mārė*, *marià* ‘море’ в связи с темой моря [LKŽ VII, 846–849, 858, 863]. Ср. также гидронимы лтш. *Maras-upė*, *Mariņa*, *Mār-upė*, *Māra*, лит. *Marà*, *Marėlė*, *Mārės* и др., объясняемые на основе и.е. **mōr-* ‘море, водоем’ [Pėteraitis, 121; Vanagas 1981, 204]. Ср. в связи с этим утверждение о том, что в Литве с введением христианства «водные богини были отождествлены с Божьей матерью Марией» [Dundulienė 1989, 35]. Одной из таких водных богинь, место которых (по меньшей мере, частично) заняла Мария, могла быть Лауме [Kerbelytė 1977, 121–124]. Ср. отождествление лит. *Laumė* с нем. *Maar* А. Шлейхером [Schleicher, 229]. Лауме же, как известно, в основном мифе выступает в роли жены Громовержца, а это, в свою очередь, указывает на функциональную близость с Марией, что и могло способствовать смешению (о Марии как трансформации жены Громовержца в балтийской и славянской традициях см., в частности: [Иванов, Топоров 1974, 171, 172, 179, 198–200; Топо-

ров 1981, 283, 285, 287, 300]). Ср., например, сказание [Buračas, 204], в котором Дева Мария является именно на камне древнего святилища Перкунаса и защищает святое место от хозяйственных посягательств. Ср. также народное поверье о том, что нельзя пальцем показывать на радугу, так как святой Михаил ударит громом (*perkūnu*), но надо произнести молитву Марии («Sveika, Marija») [ŠLS, 131]. В связи с этим ср. обычное литовское обозначение радуги — Пояс Лауме (*Laumės juosta*) (ср. еще: [Vaitkevičiai, 176]). Одним из имен, которыми звали Лауме в Восточной Пруссии, было *Mōrė*, *Mōrynė* ([Vėlius, 89]; о связи Лауме с морем см. с. 112), а в Литве этим же именем называли соломенное чучело, сжигаемое, в частности, и в Ивановскую ночь. Показательны также факты крещения именем *Mōrė* вместо Марии в Клайпедском крае, где это имя, впрочем, подозревается в заимствовании из латышского *Māre* [Salys, 103].

Христианское имя Марии, как известно, через греческое *Μαρία*, *Μαριαμ* или латинское *Maria* восходит к евр. *Mirjām* 'упорная, настойчивая' [МНМ II, 111; Фасмер II, 577; Kuzavinis, Savukynas, 263–264]. Первичная письменная форма имени — *M-r-j-m*, однако ни изначальное значение его, ни этимология окончательно не установлены [Salys, 104]. По словам Фрэзера, «Дева, которая зачала и родила 25 декабря сына, была, несомненно, Великой восточной богиней, которую семиты звали Небесной Девой или просто Небесной Богиней» [Фрэзер, 398]. «Богиня-мать в большинстве мифологий соотносена с умирающим и воскресающим богом (Исида и Осирис, Кибела и Аттис, Иштар и Таммуз и т. д.)», и «среди историков христианства существует мнение, что культ Богородицы (в раннюю эпоху христианства отсутствовавший) обязан своим возникновением и развитием именно соответствующим представлениям о Богине-матери» ([Рабинович, 179]; см. еще [Beresnevičius, 19, 220–221]). Небезынтересна в этом смысле *Мериел* кабардинцев и черкесов, к которой «обращаются в молитве как к матери Великого Бога» [Топоров 1985б, 158]. А также индийская (тамильская) *Mariyamma*, буквально 'Мать Марика', причем она насылает оспу и изображается с метлой и ведром в руках [Sinha, 48, 51; МНМ I, 543] — ср. выше литовскую богиню чумы и смерти *Marė*, а также близкий распространенный образ ведьмы. Может быть, имеет смысл в свете сказанного первичное еврейское имя *M-r-j-m* или, точнее, первую часть его сопоставить с общим семито-хамитским корнем **mr-* 'болеть', далее на уровне родства ностратических языков связываемым с и.-е. **mer-* 'умирать', ср. еще в этой же ностратической семье северные

уральские *mārem* 'горе, страдание', *māremā-* 'испытывать страдание' и т. п. (ностратическое **m/ä/ra*: [Иллич-Свитыч 1976, § 293, с. 59–60]). Связь с этим ностратическим корнем позволила бы легко объяснить двойную, противоречивую на первый взгляд семантику соответствующих женских имен и персонажей — распространяющая смерть, смертельные болезни и страдания (лит. *Marė* и др., не говоря здесь вообще о племени кикимор), с одной стороны, и самой страдающей, скорбящей о смерти сына (Мария, Богиня-мать с умершим богом на руках, с пронизанным мечами сердцем и т. п.), с другой. В том же гнезде и.-е. **mer-*; на этот счет ср., например, лит. *merėti* 'медленно умирать (с голода), быть еле живым', но и 'тужить, печалиться' и 'очень хотеть' [LKŽ VIII, 22–23], а также диал. ю.-слав. **mariti*, **marati* 'заботиться, печалиться, любить' и т. п. [Аникин, 208–210]. Ср. в этом смысле соответствующую двойную, двустороннюю семантику архетипа матери вообще, в частности, матери-земли, как рождающей, так и пожирающей все на свете — ср. индийскую богиню «мать-смерть» Кали, во многом непосредственно напоминающую образ литовской *Giltinė*, *Giltinė*, имя которой, буквально 'жалящая', возможно, является эвфемизмом более древнего *Marė* или т. п. Ср., кстати, образ Марии, стоящей на змее, что тоже может пониматься двусмысленно (как поправление змеи, но и как змеиная природа самой наследницы Евы), не говоря о соответствующей двойной семантике самой змеи. О глубинной архетипической связи понятий матери, смерти и моря — вплоть до фонетического сближения соответствующих слов в европейских языках — писал Юнг [Jung, 249–251]. Что касается моря, ср., в свою очередь, семито-хамитский корень **mr-* 'влажный; дождь, водоем', на ностратическом уровне связываемый именно с и.-е. **mōr-* 'море, болото, водоем', ср. также картвельское **mar(ei)* 'озеро, влажная почва; облако', дравидское **mar-ai* 'дождь' (напр., тамильское *marai* 'дождь, облако, вода') наряду с и.-е. формами на *-i-* (ностратическое **mār'ä*: Иллич-Свитыч 1976, § 294, с. 60–61), ср. лит. *maria* 'море' и т. п. Заслуживают сопоставления, наконец, и сами ностратические формы **m/ä/ra* и **mār'ä* (к отношению **r-* и **r'* ср., напр., лтш. *Māra* и *Māra* и т. п.). Если бы такое возведение к ностратическому оказалось правдоподобным, вопрос о контаминации христианского имени Марии с соответствующими индоевропейскими принял бы совершенно неожиданную окраску — вплоть до предположения о существовании древнего дохристианского европейского (в частности, балто-славянского) культа «Марии», переосмысленного позже под христианский, а в языческой периферии оста-

вившего лишь деградированные осколки отрицательной, темной стороны изначально, возможно, единого образа Богини-матери с соответствующими функциями и соответствующим именем.

Показателен в этом смысле пример первой женщины Евы. Как известно, имя это вместе с лит. *Ievà*, лтш. *Ieva* в конечном счете восходит к евр. *Ḥawwa*, или *Ḥawā*, в значении 'живая, дающая жизнь', от семитского корня **hay-* / **haw-* 'жизнь' [МНМ I, 397, 419; Kuzavinis, Savukynas, 195; Дьяконов, 42], восходящего далее к семито-хамитскому **hju* 'жизнь' и, наконец, к ностратическому **haju* 'жизнь, жизненная сила', с которым, в свою очередь, связывается и.-е. корень **Heju-* 'жизненная сила' [Иллич-Свитыч 1971, § 101, с. 242], **aių* / **aių*- у Покорного [Pokorny, 17]. К этому же и.-е. корню, согласно одной из этимологий, восходят славянское название ивы, названия тиса в прусском (*juwis*) и германском (**eiwā*) языках, а также родственные восточно-балтийские названия черемухи лит. *ievà*, лтш. *ieva*, выступавших в роли Древа жизни [Иванов 1964, 43–44; Иванов 1973, 298–302; Иванов, Топоров 1974, 35–36; Топоров 1980, 396; Karulis I, 339]. О том, что черемуха (лит. *ievà*, лтш. *ieva*) у балтийских народов могла быть символом плодородия и жизненной силы, свидетельствуют, например, латышские поверия: *Kad ievas zied, tad ar viņu ziediem jānokaisa lauki, lai labība ražīgi padotos* 'Когда черемуха цветет, ее цветками следует осыпать поля, чтобы хлеба удались урожайными'; *Kad ievas ļoti kupli zied, tad būs auglīga vasara* 'Когда черемуха очень пышно цветет, тогда будет урожайное лето'; *Kad pavasari daudz ievas zied, tad nākošu rudeni daudz meitas precas* 'Раз весной обильно цветет черемуха, так следующей осенью много девушек выйдет замуж' [Karulis I, 339].

Таким образом, в балтийском на самом деле «и название дерева, и женское имя *Ieva* означают жизнь» [Dundulienė 1988, 12], и отрицать тождество их, как на уровне внешней омонимии, так и на уровне внутреннего глубочайшего ностратического родства, совершенно бессмысленно.

Кстати, и.-е. **aių* / **aių*- 'жизненная сила' также связывается с и.-е. **ei-* / **i-* 'идти' [Иванов 1964, 43; Орел, 32–34; Трубаев, 16] и, тем самым, как с и.-е. **iēro-* / **iōro-* 'год, лето', так и с и.-е. **iā-no-s* (см. выше). Ср., в свою очередь, гидроним литовского происхождения *Iwisa*, лит. **Ievysa* < *ievà* [Būga I, 502].

Ср. также литовское имя *Saūlius*, восходящее, как принято считать, через славянский (ср. блр. *Сауль*, польск. *Saul*) к латин-

скому *Saul* и, в конце концов, к еврейскому *Šā'ul* или *Ša'ul* '(у Бога) испрошенный' [Kuzavinis, Savukynas, 324; МНМ II, 417]. Из мужского *Saūlius* выводится и соответствующее женское *Saūlė*, в то время как лит. *Saūlė* наряду с лтш. *Saule* представляет собой мифологическое имя женского божества солнца и непосредственно совпадает с апеллятивом лит. *saulė*, лтш. *saule* 'солнце'. Существует поэтому вполне оправданное, не менее убедительное объяснение и мужского *Saūlius* как восходящего через реконструируемую форму **Saūlius* именно к мифологическому женскому *Saūlė* ([Kuzavinis, Savukynas, 324]; см. [Būga I, 425], где лит. *Saūlius* сопоставляется с др.-гр. Ἠλιών). Соблазнительно в мужском имени *Saūlius* узреть отголосок мужского божества солнца, известного во многих индоевропейских традициях и отсутствующего в балтийской; ср. соответствующие отголоски женского божества луны *Menula*, *Lelia Menelia* у Нарбута [Narbutas, 188] и пр. наряду с обычным апеллятивом мужского рода лит. *mėnulis* 'луна', а также ср. фольклорные данные о сватах, посланных Солнцем к Луне [Dundulienė 1990, 45], и т. п.

Однако и в этом случае возможность литовской, индоевропейской этимологии имени обычно даже не оговаривается (ср.: [Vanagas 1989, 682–683; Zinkevičius 1977, 74]).

Что касается гидронимии, ср., например, лит. *Saūl-upė*, происходящий, «видимо, из лит. *saulė*. Хотя нельзя упускать из виду и возможную связь с лит. им. собств. *Saūlius*, *Saūlius*» [Vanagas 1981, 292]. При этом соответствующая этимология самого имени собственного опять же не удостоена внимания.

Между тем существует также целый ряд мифологически нейтральных антропонимов традиционно христианского происхождения, этимология которых в корне двусмысленна. Внимание на это не раз обращал Ю. Юркенас. Так, славянские *Бутримъ*, *Бутрым*, *Бутрамей*, *Баутрым*, *Балтрмей*, возводимые обычно к христианскому *Бартоломей*, с другой стороны, сопоставимы с литовским *But-rimas*, ср. *But-vilas*, *But-ginas* и т. п. [Юркенас 1976, 84–85].

Литовские антропонимы *Abārius*, *Abāris*, *Abrāitis*, *Abrūtis* и т. п. связываются как с христианским *Abrōmas*, *Abraōmas*, так и с древними германскими *Abar*, *Abricho* и др., кельтскими *Abareus*, *Abarus*, *Abra*, *Abrius*, *Abro(n)* и др., фракийскими *Abrutus*, Ἀβάρис и др., а также с литовским апеллятивом *ābara* 'ротозей, разиня' [Юркенас 1976, 87; Vanagas 1985, 58–60].

Действительно, «в ряде случаев возможны следы конвергенции сходных единиц разного происхождения. Допустимо, на-

пример, сближение антропонимов типа *Sy-munt/Say-mon* с единицами, обусловленными христианским именем *Simon* (из латинизированного древнееврейского *Šim'ōn* от *šāmā* 'слушать, слышать'). При анализе др.-прусс. имени *Symanne*, на наш взгляд, нельзя быть уверенным в том, что данное имя является разновидностью христианского имени *Simon*, т. е. не исключено, что этот др.-прусс. антропоним является единицей ряда *Say-mon, Sy-munt* (ср. многочисленные др.-прусс. композиты с компонентом *man* в качестве второго члена: *Eyman, Gayle-manne, Per-mane, Sur-manne* и т. д.). Возможно, др.-прусс. имя *Symanne* на определенном этапе развития антропонимии могло совмещать функции одновременно двух антропонимических явлений»; то же относится и к древнерусскому антропониму *Соймоновы* [Юркенас 1982, 27].

Литовские фамилии с компонентом *Band-*, как то *Bandà, Bañdè, Bandỹs, Bañdžius* и т. д., как и славянские антропонимы с соответствующим компонентом, источником которых традиционно считается христианское *Benedictus*, с другой стороны, связываются с апеллятивами лит. *bandà* 'стадо', *bandỹti* 'пробовать', *beñdras* 'общий', восходящими к и.-е. **bhendh-* 'связывать', и тем самым сопоставляются с соответствующими древнегерманскими, древнеиндийскими антропонимами [Юркенас 1983, 16–20; Vana-gas 1985, 185–188, 229].

С другой стороны, существует целый ряд менее выраженных, периферийных по отношению к рассматриваемому нами явлению примеров, в которых имена христианского и древнего балтийского, славянского (индоевропейского) мифологического персонажа связаны более отдаленной паронимичностью, например: св. *Агата* и *Святой Огонь*, лит. *Šventa Agota, Agotė* в роли охранительницы домашнего огня или непосредственного воплощения его и древнее имя его *Šventa Ugnis, Ugnija, Ugnatė* (см.: [Завьялова, 375, 389 и др.]); в этом же ряду стоит *Перун* и св. *Петр*, во многих случаях замещающий первого (не говоря о семантическом тождестве др.-гр. *πέτρος* 'камень, скала' и, например, хетт. *peru-naš*) (см.: [Топоров 1981, 299–300]; о *šv. Petras'e*, заменяющем *Perkūnas'a* в литовских народных представлениях, см.: [Laurinkienė 1996, 48, 52, 107–108, 165, 208]), и т. п.

Однако ограничимся еще лишь одним примером, располагающим к определенным обобщениям. Речь идет об известном отождествлении древнего славянского *Велеса/Волоса* и, в частности, св. *Власия* [Иванов, Топоров 1974, 46–47, 55–57; МНМ I, 227; Успенский, 33, 127–128]. Пример этот показателен тем, что наряду

с контаминацией имен (*Велес-/Волос- : Влас-*) и преемственностью некоторых функций имеет место и преемственность святилища. «В Новгороде, Киеве и Ярославле уже в XI в. на месте языческого поклонения Волосу была поставлена церковь св. Власия» [Успенский, 127]. В «Сказании о построении града Ярославля», в частности, говорится: «Но по некоем времени, егда восприя сии человеци христианскую веру, ненавистник всякого добра диавол, не хотя зрети веры сия в людях, чини им мнозии страхования на месте, идеже некогда стояще Волос: ту и сопели и гусли и пение многажды раздавашеся и плясание некое видимо бываше... И пресвитер не мало поучи народ, а последи совет сотвори, да просят сии человецы князя и епископа на месте, идеже стоя кереметь, построить ту храм во имя святого Власия». По словам Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, «приведенный отрывок примечателен последовательным соположением Волоса и Власия, причем текст на уровне глубинной структуры допускает двоякое истолкование. С одной стороны, возможна подчеркнуто христианская интерпретация, при которой святой Власий как ходатай перед Богом противопоставлялся Волосу — злему духу. С другой стороны, построение храма Власия на месте, где стоял идол Волоса, можно понять (при наличии осознаваемой эквивалентности двух имен) как продолжение старой языческой традиции, а не как перерыв в традиции. Такое сохранение имени с некоторым его преобразованием в связи со святилищем, посвященным носителю этого имени, встречается в разных местах земного шара, где произошла смена религий (для типологии таких перекодирований могут представить интерес, в частности, результаты анализа пережитков древней религии доколумбовской Мексики в современных католических культурах, где святые в действительности не что иное, как древние боги в новом обличье» ([Иванов, Топоров 1974, 56]; разрядка наша. — Д. Р.).

По словам исследователей языческих культовых мест в Литве Д. Вайткавичене и В. Вайткавичюса, «остается лишь констатировать, что такая амбивалентность религиозной установки указывает на изменения в мировоззрении, которые, тем не менее, допускают существование древних воззрений и традиций (объекты древнего культа теоретически противопоставляются официальной религии, но религиозная практика не прекращается)» ([Vaitkevičiai, 173], шире, с примерами см. 169–188, а также 216, 218).

Здесь уместно вспомнить, что и церкви Марии в Латвии возводились в первую очередь именно на местах древних захоронений и

кладбищ, охраняемых Марой (см. выше). Наконец, в Литве «особенно интересно, что на горе Шатрия, возвышающейся в Жемайтской Калварии, стоит часовня святого Иоанна (*Jono*). Культ христианского святого, видимо, связан с местом, где проводились обряды праздника летнего солнцестояния, названного Ивановым днем (*Joni-nėmis*)» [Kerbelytė 1997, 68]. Таким образом, случаю омонимии литовского имени святого Иоанна *Jōnas*, восходящего к евр. *Jōhānān*, и соответствующего отражения древнего и.-е. **jā-no-s* > лит. *Jōnas* тоже сопутствует сохранение святилища, посвященного носителю этого имени, и относительно выводов этот случай, таким образом, может ставиться в один ряд со славянскими св. Власием и Волосом.

По словам В. Н. Топорова, «этимологии многих слов мифологического характера (особенно мифологических имен) являются двусмысленными или скользкими — по существу или по видимости, разоблачить которую, однако, часто очень нелегко» [Топоров 1969, 11]. Мы здесь как раз имеем частный случай такой двусмысленности, или «полиэтимологичности» (см.: [Топоров 1986б, 209]), когда одна из этимологий мифологического имени объясняет его на основе собственного языка, а другая видит в нем заимствование (причем в некоторых особых случаях, как мы видели, обе они на самом глубоком уровне могут и не противоречить друг другу). Параллелизм «сохранения имени с некоторым его преобразованием в связи со святилищем, посвященным носителю этого имени», позволяет сопоставить этимологию мифологического имени с археологией древнего места культа, над которым возвышается христианское святилище. Это относится и вообще к именам собственным, отражающим соответствующую религиозную, идеологическую установку. По словам Ю. Юркена, «приходится учитывать все возможные этапы истории древних собственных имен, случаи соприкосновения разных антропонимических систем, т. е. возможность наличия элементов онимического субстрата и суперстрата» ([Юркена 1984, 28]; разрядка наша. — Д. Р.). При такой постановке вопроса об этимологии (мифологического) имени любая попытка решить его альтернативно, в частности, в пользу внешнего суперстрата, выглядит по меньшей мере некорректно, поскольку в одном и том же «месте», с точки зрения «археологии», на более глубоком уровне всегда одновременно, в настоящем находится и субстрат, составляющий при этом внутреннюю основу, корень, ядро всего комплекса.

По словам М. Элиаде, «любая религиозная форма в основе своей „империалист“ — она неуклонно присваивает субстанцию, ат-

рибуты и заслуги другой» [Eliade, 150]. Ярким примером этого может служить слово, которым в субстратной традиции обозначалось божество, — особенно высокая точка в «мифической топологии» языка соответствующей традиции. Христианством, как правило, именно это слово присваивалось в качестве имени христианского Бога, тем самым как бы безмолвно признавая глубинное тождество обоих: ср. русск. *Бог*, нем. *Gott*, а также лит. *Diēvas*, лтш. *Dievs*, др.-прусс. *Deiwas*, *Deiws*, родственные, в свою очередь, с имеющим похожую судьбу латинским *Deus*. Ср. по этому поводу утверждение Великого князя Гедимина в «Сообщении посланцев папских легатов» от 1324 года о том, что *omnes habemus unum deum* 'у всех [нас] один Бог' [ПГ, 128–129; BRMŠ, 390]. Между тем, по словам Н. Велюса, «Гедиминас, как нам известно, не отрекался от своих богов и впоследствии наотрез отказался креститься. Поэтому правдоподобно, что он воспользовался сходством имени древнего литовского небесного Бога с христианским и, дипломатически его упомянув, заслужил доверие христианских посланников, а сам остался верен своим древним богам» [BRMŠ, 391]. Таким образом, налицо смешение, совмещение — причем обоюдостороннее и, видимо, отчасти даже сознательное — мифологических имен древней литовской и христианской традиций с самого начала их соприкосновения. Такое же смешение и совмещение можно видеть и в других случаях, в частности, в случае с лит. *Jōnas*, лтш. *Jānis*, рассматривая их «как продолжение старой языческой традиции, а не как перерыв в традиции», по приведенным выше словам Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Аверинцев — С. С. Аверинцев. Иоанн Богослов // МНМ, т. I.
 Аникин — А. Е. Аникин. К балтийским параллелям праславянских лексем (1–6) // Балто-славянские исследования 1997. М., 1998.
 Гамкрелидзе, Иванов — Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984.
 Даль — В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981–1982, т. I–IV.
 Дьяконов — И. М. Дьяконов. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
 Завьялова — М. В. Завьялова. Семантическое поле «огонь» в русских и литовских заговорах // Балто-славянские исследования 1997. М., 1998.
 Иванов 1964 — Вяч. Вс. Иванов. Разыскания в области анатолийского языкознания // Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964.

- Иванов 1973 — Вяч. Вс. Иванов. Разыскания в области анатолийского языкознания 1а–2 // Этимология 1971. М., 1973.
- Иванов 1974 — Вяч. Вс. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* 'конь' (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в Древней Индии) // Проблемы истории языка и культуры народов Индии. Сборник статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1965 — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.
- Иванов, Топоров 1974 — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1980а — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Балтийская мифология // МНМ, т. I.
- Иванов, Топоров 1980б — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Индоевропейская мифология // МНМ, т. I.
- Иллич-Свитыч 1971 — В. М. Иллич-Свитыч. Опыт сравнения ностратических языков (семитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидский, алтайский). Сравнительный словарь: б–қ. М., 1971.
- Иллич-Свитыч 1976 — В. М. Иллич-Свитыч. Опыт сравнения ностратических языков (семитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидский, алтайский). Сравнительный словарь: л–з. М., 1976.
- Кочергина — В. А. Кочергина. Санскритско-русский словарь / М., 1996.
- МНМ — Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980, т. I; М., 1982, т. II.
- Орел — В. Э. Орел. О некоторых славянских и индоевропейских названиях деревьев // Этимология 1985. М., 1988.
- ПГ — Послания Гедимины / Подготовили В. Т. Пашуто и И. В. Шталь. Вильнюс, 1966.
- Пропп — В. Я. Пропп. Собрание трудов: Морфология (волшебной) сказки [С. 5–111]. Исторические корни волшебной сказки [С. 112–436]. М., 1998.
- Рабинович — Е. Г. Рабинович. Богиня-мать // МНМ, т. I.
- Топоров 1969 — В. Н. Топоров. Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера // Этимология 1967. М., 1969.
- Топоров 1980 — В. Н. Топоров. Дерево жизни // МНМ, т. II.
- Топоров 1981 — В. Н. Топоров. Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981.
- Топоров 1982 — В. Н. Топоров. Из индоевропейской этимологии. II (1–3) // Этимология 1980. М., 1982.
- Топоров 1985а — В. Н. Топоров. Из индоевропейской этимологии. III (1–3) // Этимология 1982. М., 1985.
- Топоров 1985б — В. Н. Топоров. Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя *Katrušera* // Этимология 1983. М., 1985.
- Топоров 1986а — В. Н. Топоров. К реконструкции одного цикла архаичных мифологических представлений в свете «Latvju dainas» // Балто-славянские исследования 1984. М., 1986.

- Топоров 1986б — В. Н. Топоров. О некоторых теоретических вопросах этимологии // Этимология 1984. М., 1986.
- Трубачев — О. Н. Трубачев. Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. М., 1967.
- Успенский — Б. А. Успенский. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского.) М., 1982.
- Фасмер — М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка / Перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента РАН О. Н. Трубачева. М., 1996, т. I–IV.
- Фрэзер — Дж. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. М., 1980.
- Элиаде — М. Элиаде. Священные тексты народов мира. М., 1998.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1981, т. VIII; М., 1990, т. XVII; М., 1993, т. XIX.
- Юркенас 1976 — Ю. Юркенас. Проблемы ареального исследования древней антропонимии // Kalbotyra. Vilnius, 1976, t. XXVI (2).
- Юркенас 1982 — Ю. Юркенас. Проблема отражения так называемых «древнеевропейских» элементов в антропонимии // Kalbotyra. Vilnius, 1982, t. XXXIII (2).
- Юркенас 1983 — Ю. Юркенас. Антропооснова *Band* // Kalbotyra. Vilnius, 1983, t. XXXIV (2).
- Юркенас 1984 — Ю. Юркенас. Антропонимы, возникшие на базе апеллятивов с основным значением доброты-красоты-любви // Kalbotyra. Vilnius, 1984, t. XXXV (2).
- Ambrasas — S. Ambrasas. Daiktavardžių darybos raida. Lietuvių kalbos veiksmažodiniai vediniai. Vilnius, 1993.
- Balys — J. Balys. Raštai. Vilnius, 2000, t. II.
- Balkevičius, Kabelka — J. Balkevičius, J. Kabelka. Latvių-lietuvių kalbų žodynas. Vilnius, 1977.
- Bartninkas — M. Bartninkas. Didžiųjų mitų keliais. Vilnius, 1999.
- Beitnere — D. Beitnere. Tradicijos ir šiuolaikinės Latvijos dvasinės kultūros tendencijos // Liaudies kultūra, 1995, № 5.
- Beresnevičius — G. Beresnevičius. Religijų istorijos metmenys. Vilnius, 1997.
- Biezis — H. Biezis. No esejas «Dievturi — nacionāle romantika — senlatvieši» // Grāmata, 1993.
- BRMŠ — Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. I. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1996.
- Buck — C. D. Buck. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago, 1949.
- Būga — K. Būga. Rinktiniai raštai. Vilnius, 1958–1961, t. I–III.
- Buračas — B. Buračas. Pasakojimai ir padavimai. Vilnius, 1996.
- Daukantas — S. Daukantas. Raštai. Vilnius, 1976, t. I.
- Dundulienė 1988 — P. Dundulienė. Lietuvių liaudies kosmologija. Vilnius, 1988.
- Dundulienė 1989 — P. Dundulienė. Pagonybė Lietuvoje. Vilnius, 1989.
- Dundulienė 1990 — P. Dundulienė. Senovės lietuvių mitologija ir religija. Vilnius, 1990.

- Eliade — M. Eliade. Patterns in Comparative Religion. Sheed & Ward, 1958.
- Fraenkel — E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg; Göttingen, 1962–1965.
- Gimbutienė — M. Gimbutienė. Baltų mitologija I–X // Mokslas ir gyvenimas, 1989, № 1–10.
- Grigas — K. Grigas. Patarlių paralelės: Lietuvių patarlės su latvių, baltarusių, rusų, lenkų, vokiečių, anglų, lotynų, prancūzų, ispanų atitikmenimis. Vilnius, 1987.
- Guénon — R. Guénon. Fundamental Symbols. The Universal Language of Sacred Science. Oxford; Northampton, 1995.
- JonL — Latviešu mitoloģiskās daiņas / Izdevis M. Jonval. Paris, 1929.
- Jung — C. G. Jung. Symbols of Transformation. Princeton University Press, 1990.
- Karulis — K. Karulis. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Rīga, 1992, t. I, II.
- Keith — A. B. Keith. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. London, 1925; Delhi, 1989.
- Kerbelytė 1977 — B. Kerbelytė. Sakmės ir padavimai apie pasaulio kilmę // Žmonės ir religija. Vilnius, 1977.
- Kerbelytė 1997 — B. Kerbelytė. Pieną atimančios ir ant šluotos skraidančios raganos: fantastika ir tikrovė // Tautosakos darbai. Vilnius, 1997, t. VI–VII (XIII–XIV).
- Kramrisch — S. Kramrisch. The Presence of Śiva. Princeton University Press, 1992.
- Kuzavinis, Savukynas — K. Kuzavinis, B. Savukynas. Lietuvių vardų kilmės žodynas. Vilnius, 1987.
- Laurinkienė 1990 — N. Laurinkienė. Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose. Vilnius, 1990.
- Laurinkienė 1996 — N. Laurinkienė. Senovės lietuvių dievas Perkūnas: kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose. Vilnius, 1996.
- LDD — Latvju Dievasdziesmas. III iespiedums / Izraudzījis un sakārtojis Brastiņš Ernests. Rīga: Latvju Dievturu Sadraudze, 1980.
- Leinasare — I. Leinasare. Iniciacijos liekanos latvių liaudies papročiuose // Senovės baltų kultūra 5: Augalų ir gyvūnų simboliai. Vilnius, 1999.
- LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1956–1999, t. I–XIX.
- LRSU — Lietuvos rusų sentikių užkalbėjimai / Jurijus Novikovas, Ramūnas Trimakas // Tautosakos darbai. Vilnius, 1997, t. VI–VII (XIII–XIV).
- LT — Latviešu tautasdziesmas. I–V sēj. Rīga, 1979–1984.
- Mayrhofer — M. Mayrhofer. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary. Heidelberg, 1956–1980, Bd. 1–4.
- Mažiulis — V. Mažiulis. Prūsų kalbos etimologinis žodynas. Vilnius, 1988–1997, t. I–IV.
- ME — Mitoloģijas enciklopēdija. II sēj. Rīga, 1994.
- Narbutas — T. Narbutas. Lietuvių tautos istorija. T. I. Lietuvių mitologija. Vilnius, 1998.
- Pėteraitis — V. Pėteraitis. Mažoji Lietuva ir Tvanksta prabaltų, pralietuvių ir lietuvinių laikais. Vilnius, 1992.

- Pokorny — J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1951, Bd. 1.
- PSO — Pasakos, sakmės, oracijos / Surinko Mečislovas Davainis-Silvestraitis. Vilnius, 1973.
- Radhakrishnan — The Principal Upanishads / edited with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan. London, 1968.
- Ravenscroft — T. Ravenscroft. The Cup of Destiny (The Quest for the Grail). USA, 1982.
- RSPS — Lietuvių rašytojų surinktos pasakos ir sakmės / Parengė Bronislava Kerbelytė. Vilnius, 1981.
- Sabaliauskas IKJ — A. Sabaliauskas. Iš kur jie? Pasakojimas apie žodžių kilmę. Vilnius, 1994.
- Sabaliauskas LKL — A. Sabaliauskas. Lietuvių kalbos leksika. Vilnius, 1990.
- Salys — A. Salys. Raštai. T. II. Tikriniai vardai. Roma, 1983.
- Schleicher — Profesorius Schleicher'io laiškas sekretoriui apie mokslinės kelionės į Lietuvą rezultatus // Tautosakos darbai. Vilnius, 1997, t. VI–VII (XII–XIV).
- Sinha — I. Sinha. Tantra. The Search for Ecstasy. London, 1993.
- ŠLP — Šiaurės Lietuvos pasakos / Surinko Matas Slančiauskas. Vilnius, 1974.
- ŠLSP — Šiaurės Lietuvos sakmės ir pasakos / Surinko Mato Slančiausko bendradarbiai. Vilnius, 1985.
- Tdz — Tautas dziesmas: Papildinājums Kr. Barona «Latvju dainām» / Prof. P. Šmita redakcijā. Sēj. I–IV. Rīga, 1936–1939.
- TPD — Teikas par Dievu. Izlase. Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1929.
- Vaitkevičiai — D. Vaitkevičienė, V. Vaitkevičius. Naujojo Daugėliško padavimai // Tautosakos darbai. Vilnius, 1996, t. V (XII).
- Vaitkevičienė — D. Vaitkevičienė. Kupolės: šventė ir dievybė // Liaudies kultūra, 1999, № 3.
- Vanagas 1974 — A. Vanagas. Mūsų pavardės // Žodžiai ir žmonės. Vilnius, 1974.
- Vanagas 1981 — A. Vanagas. Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981.
- Vanagas 1985 — A. Vanagas. Lietuvių pavardžių žodynas. Vilnius, 1985, t. I.
- Vanagas 1989 — A. Vanagas. Lietuvių pavardžių žodynas. Vilnius, 1989, t. II.
- Vėlius — N. Vėlius. Mitinės lietuvių saknių būtybės. Vilnius, 1977.
- Zinkevičius 1977 — S. Zinkevičius. Lietuvių antroponimika. Vilniaus lietuvių asmenvardžiai XVII a. pradžioje. Vilnius, 1977.
- Zinkevičius 1980 — S. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorinė gramatika. Vilnius, 1980, t. I.
- Zinkevičius 1988 — S. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. T. III. Senųjų raštų kalba. Vilnius, 1988.

Н. ЛАУРИНКЕНЕ

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МЕСЯЦЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВИДИМЫХ НА НЕМ ПЯТЕН В БАЛТИЙСКОЙ МИФОЛОГИИ¹

С давних пор Месяц считается весьма значимым объектом небесной сферы. Представления о нем, связанные с архаичным мировоззрением, находят довольно яркое отражение в литовской и латышской традиционной культуре, особенно в устном народном творчестве. Этот образ встречается в произведениях различных фольклорных жанров, прежде всего — в этиологических сказаниях, молитвах, обращенных к Месяцу, а также в песнях с определенной тематикой. Персонифицированный Месяц известен в балтийской мифологии как мифический персонаж из сюжета о небесной свадьбе, в котором он выполняет роль жениха Солнца или его дочерей. Однако в данной статье тема «небесной свадьбы» анализироваться не будет, в этой работе хотелось бы сконцентрировать внимание на особенностях образа Месяца и на хорошо сохранившихся в балтийской традиции мотивах, в которых так или иначе упоминается о происхождении пятен на Месяце, напоминающих контуры человека. Эти мотивы и сюжеты, связанные с древним толкованием происхождения мира и его элементов, еще не были исследованы в контексте балтийской мифологии и поэтому представляются весьма интересными и заслуживающими внимания. По-видимому, их можно отнести к довольно раннему периоду, поскольку они встречаются не только в балтийской и индоевропейской мифологии, но и в традициях, весьма далеких от них.

В литовском и латышском повествовательном фольклоре известно несколько сюжетных типов, объясняющих появление пятен на Месяце. Хотя в текстах не объясняется происхождение самого Месяца, в них косвенно отражается природа и сущность этого небесного тела, то есть его концепт в аспекте мифопоэтического мировоззрения. Однако, чтобы понять логику сюжетов с упомянутой тематикой, в большинстве случаев приходится обращаться не только к фольклорному, но и к лингвистическому материалу, дополняющему поле возможных значений описываемого объекта.

¹ При написании статьи была использована Картотека литовского повествовательного фольклора, составленная Брониславой Кербелите и находящаяся в Институте литовской литературы и фольклора.

С целью определения наиболее общих черт образа Месяца прежде всего следует упомянуть некоторые языковые факты. Слова, обозначающие описываемое небесное тело в литовском — *mėnuo* и в латышском — *mēness*, связаны с индоевропейским корнем **meH-* 'измерять'. Месяц воспринимался как средство измерения времени [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 684]. Таким образом, лит. *mėnuo* и лтш. *mēness* имеют не только значение небесного тела, но и связаны с отсчетом времени — месяца как периода времени. В литовских диалектах зафиксировано еще одно наименование Месяца, которое, судя по его корню, можно считать теонимом или названием субъекта, принадлежащего определенной божественной категории. На юго-восток от Литвы, в литовских говорах на территории Белоруссии близ Радуня, Пелясы, Армонишкес, Начи (Вороновский р-н) записано слово *dievaitis* (*dzievaicis*, *dievaicis*) 'божок': *Dievaitis žibina, važiuosim in medžią* 'Божок освещает [путь], поедем в лес' [LKŽ 2, 515]; *Tu primanytum, tai pas dievaitį nueitum* 'Ты бы придумал, так к божку бы пошел' [LKŽ 2, 515].

Следовательно, Месяц может называться божком. Иногда так именуют не только Месяц, но и бога-громовержца Перкунаса, а также некоторых других литовских мифических персонажей (*Dievaitis vėjas* 'Божок ветер', *Dievaitis karionės* 'Божок войны', *Kalninis dievaitis* 'Горный божок', *Dievaitė šventa* 'Богиня святая' — LKŽ 2, 515). Слово *dievaitis* может означать 'сын божества'. На такое значение этого слова указывал Матей Преториус, Йохан Арнольд фон Бранд [Mannhardt 1936, 536; SLT, 526]. Следует отметить, что существительные с суффиксом *-ait-* имеют значение молодости и одновременно происхождения (*karalaitis* 'королевич', *vaikaitis* 'внук', *brolaitis* 'сын брата' — LKG 1, 411, 414). С этой семантикой отчасти связано уменьшительно-ласкательное значение, также свойственное производным с суффиксом *-ait-* (*piemenaitis* 'пастушок', *gyvulaitis* 'животное (с уменьшительным суффиксом)' — LKG 1, 271). Таким образом, указанные значения производных с суффиксом *-ait-*, особенно первое (значение молодости, происхождения), делают возможной интерпретацию слова *dievaitis* как 'сын бога'. Видимо, действительно *dievaitis* могло означать сына бога, то есть молодого бога — как существо божественной природы, стоящее на несколько более низкой ступени в божественной иерархии.

Именование Месяца божком может быть сопоставлено с польским наименованием Месяца *księżyc*. В польском языке Месяц часто называется и словом индоевропейского происхождения *miesiąc*. Однако наряду с последним существует наименование

księżyc, считающееся специфически польским. По мнению исследователей польской традиционной культуры Ежи Барминьского и Станиславы Небжеговской, это слово означает «młody ksiądz, syn księcia», то есть 'молодой ксендз, сын ксендза' [SSSL 1, 159, 187]. *Księżyc* образовано из старопольского *księdz* путем присоединения к корню слова суффикса *-ic*, который используется для обозначения молодых особ (как *panic* от *pan*). Исследователи утверждают, что сначала *księżyc* обозначало только молодой Месяц, позднее этим словом стала называться Луна вообще [SSSL 1, 159, 187]. Нет сомнений, что *księżyc* своим значением и формой схоже с лит. *dievaitis*. Только *dievaitis* ассоциируется с богом, а *księżyc* — с особой, имеющей наивысший статус в социальной сфере — священником, господином, князем. Видимо, когда-то жившие в южной части Литвы литовцы и поляки имели сходные представления о Месяце, хотя этот объект обозначался словами разного происхождения и имеющими разные корни.

Называние Месяца божком свидетельствует о том, что его воспринимали когда-то как молодого бога, божьего сына, или приписывали ему яркий признак божественности, сакральности. Наряду с проанализированными языковыми фактами, все это подтверждается и специфическими фольклорными текстами — молитвами, обращенными к молодому Месяцу. В них очень часто обращаются к Месяцу как к небесному королевичу с просьбами о различных благах — свете, счастье, здоровье, жизненных силах, внутренней чистоте, небесном царстве:

Pamačius jauną mėnesį kalbama 'При виде молодого месяца говорят':

<i>Jaunas mėnuo jaunikaitis,</i>	Молодой месяц молодец,
<i>Dangaus žemės karalaitis.</i>	Королевич неба земли.
<i>Tau aukso ratą,</i>	Тебе золотой круг,
<i>O man sveikatą,</i>	Мне здоровье,
<i>Tau sudilt,</i>	Тебе стереться,
<i>Man gyvent.</i>	Мне жить,
<i>Tau ponystą,</i>	Тебе господство,
<i>Man dangaus karalystą.</i>	Мне небесное царство.

LTt 5, 9396

Kai pamato jauną mėnulį, tai, buvo, tėvas nusiima kepurį, persižėgnoja ir sako 'Когда видят молодой месяц, то, бывало, отец снимает шапку, крестится и говорит':

<i>Jaunas mėnulaicis</i>	Молодой месяц,
<i>Dangaus karalaici,</i>	Небесный королевич,

<i>Apšvietei dangų ir žemį,</i>	Осветил ты небо и землю,
<i>Apšviesk ir mano kūną.</i>	Освети и мое тело.

TD 11 (18), 190

Kai pirmą kartą jauną mėnulį, būdavo, pamatys, tai sako 'Когда, бывало, впервые увидят молодой месяц, говорят':

<i>Jauno mėnuo</i>	Молодого месяца,
<i>Seno tėvo,</i>	Старого отца,
<i>Apčystyk kūną</i>	Очисти тело
<i>Ir kraują mano.</i>	И кровь мою.

TD 11 (18), 191

Jaunas Mėnuo, kunigaikšti! Tau pilną ratą, o man sveikatą; tau sudiltie, man gyventie.

'Молодой Месяц, князек! Тебе полный круг, а мне здоровье; тебе стереться, мне жить'.

BILMM 18, № 7

Šviesk Mėnesėli! Tau aukso karūna, man laimė viečna.

'Свети, Месяц! Тебе золотая корона, мне счастье вечное.'

BILMM 19, № 27

Итак, в народных молитвах Месяц называют королевичем неба (иногда — неба и земли), князьком, упоминают о его короне и желают ему обрести эту корону. Такие определения показывают, что Месяц является господином, властителем определенной сферы (обычно — неба), имеющим важнейший атрибут героя этого статуса — корону. Кроме того, Месяц, как и предполагалось из его определения как божка (*dievaitis*), считался сыном бога или богом также и по данным фольклора. Встречаются молитвы, в которых к Месяцу именно так и обращаются:

Karaliau, karaliau, Dieva sūnus! Tau šviesybė un dangaus, man un žemes linksmes.

'Король, король, Божий сын! Тебе светлость на небе, мне на земле веселье.'

LMD III, 161m

Jaunas Mėnuo, sūnus Dievo, tau ant pagados, o man ant sveikatos.

'Молодой Месяц, сын Бога, тебе на погоду, а мне на здоровье.'

BILMM 20, № 45

Jaunas jaunikaiti, dieve karūnaiti! Tau, dieve, karūna, o man iščėstis ir dalia.

‘Молодой молодец, бог коронованный! Тебе, боже, корона, а мне счастье и доля.’

BILMM 19, № 26

Jaunas Mēna, Dievas ponas, tau karūna, man fartūna...

‘Молодой Месяц, Господь Бог, тебе корона, мне фортуна...’

BILMM 20, № 38

Кроме того, в молитвах указывается на высокий статус Месяца, связанный с его божественной сущностью:

Tegul bus pagarbints švies Mēnesēlis. Tau šviesybē, man grožybē; tau dievystē, man žmogystē.

‘Да будет благословен светлый Месяц. Тебе светло, мне красота; тебе божественность, мне человечность.’

BILMM 17, № 3

Pamačiau jauną jaunikoitį. Tau jaunystē, mon panystē; mon sveikata, tau dievystē.

‘Увидел я молодого молодца. Тебе молодость, мне господство; мне здоровье, тебе божественность.’

BILMM 17, № 4

Видимо, божественная сущность означает быть богом, выполнять божественные функции.

Следовательно, судя по содержанию молитв, обращенных к Месяцу, и по ранее приведенным лингвистическим данным, не возникает сомнений, что описываемое небесное светило принадлежало к сакральной сфере мифического мира и имело высокий статус мифического героя — сына бога или просто бога, скорее всего, молодого. Такое определение Месяца позволяет оценить его место в мифологическом универсуме и помогает понять смысл фольклорных текстов о появившихся на Месяце пятнах, логику этих сюжетов в контексте мифологического мышления.

Самый типичный сюжет, которым в литовских и латышских сказаниях объясняется появление на Месяце очертаний антропоморфного существа, — это рассказ о девушке, шедшей за водой с коромыслом. Ее ловит и притягивает к себе Месяц. С тех пор и видно, как она с Месяца смотрит на землю:

Mēnesyje paveikslas esąs panelės su naščiais vandens, nes vieną kartą jai einant į ežerą vandens iš tų mėnulis ją pagavo, o ji dabar ir žiūri į žemę.

‘На месяце образ девушки с коромыслом, потому что однажды, когда она шла к озеру за водой, ее месяц поймал, вот она теперь и смотрит на землю.’

LTR 1069 (26); см. также LTR 1170 (13); 1300 (50)

Reiz vecos laikos noticis tā. Bijis sestdienas vakars, visi māju ļaudis gājuši uz pirti. Pirti pietrūcis ūdens, ko mazgāties. Viena sieviete, tāda pati kaila, paņēmusi kāšus uz pleciem un gājusi pēc ūdens. Mēnesis spīdējis gan, bet nebijis tik spoži gaišs. Sieviete saskaitusies, pagriezusies pret Mēnesi, rādījusi uz to ar pirkstu un teikusi: «No manis jau tad vairāk var redzēt nekā no tevis». Mēnesis par to sadusmojies un uzrāvis sievieti ar visiem kāšiem augšā. Tādēļ Mēnesī esot cilvēks ar kāšiem uz pleciem. Šai teikai veci cilvēki tic ļoti un neļauj pat ar pirkstu uz Mēnesi rādīt.

‘Однажды в старые времена было так. Был субботний вечер, вся семья шла в баню. В бане не хватило воды для мытья. Одна женщина, как была голая, взяла коромысло на плечи и пошла за водой. Светил Месяц, но было не очень светло. Женщина разозлилась, повернулась к Месяцу и, показывая на него пальцем, сказала: «От меня больше света, чем от тебя». Месяц за это рассердился и утянул женщину с коромыслом наверх. Итак, на Месяце есть человек с коромыслом на плечах. Старые люди очень верят в это сказание и не позволяют показывать на Месяц пальцем’.

LTT 39

Объяснение пятен на Месяце тем, что там виден силуэт женщины с коромыслом и ведрами, широко распространено во многих мифологических традициях. Татары в Западной Сибири рассказывают, что много лет назад женщина с ведрами, полными воды, была сослана на Месяц за плохое поведение [МНМ 2, 80]. Женщина с коромыслом и ведрами, шедшая за водой, связывается с Месяцем и в мифологии нивхов [МНМ 2, 80]. Аналогичные представления известны и якутам. Говорят, что стоявшую у ивы девушку с коромыслом и ведрами забрал Месяц. До сих пор ее там видно [МНМ 2, 682]. Таким образом, видимая на Месяце женщина с коромыслом и ведрами, то есть с приспособлениями для забора и переноса воды, является универсальным представлением, встречающимся в разных традициях, даже не родственных, не связанных между собой. Комплекс составляющих эту мифологему элементов отражает существенные особенности Месяца в архаическом мировоззрении — указывает на его связь с водой и женщиной.

Тесная связь Месяца и воды соответствует архетипу, отмеченному в памятниках духовной культуры многих народов. Характерные лейтмотивы индийской народной традиции — «Месяц в воде» и «из-за Месяца идет дождь» [Элиаде 1999, 158]. У многих племен американских индейцев Месяц или бог Месяца является одновременно и богом Вод. Одно из племен средней Бразилии называет дочь бога Месяца матерью Вод. В мексиканских верованиях утверждается, что от Месяца зависит влажность. Кроме того, еще в древности была замечена связь Месяца с приливами [Элиаде 1999, 159].

На близкую связь Месяца и воды в латышской традиции указывает такое верование. Затмения Луны в Латвии объяснялись действием чар ведьм или злых сил. Во время затмения следовало поставить у окна ведро с чистой водой, чтобы Луне стало легче [Т 3, 1231, № 20174]. Связь Месяца с дождем раскрывается в сказании о находящемся на нем человеке, который обозревает мир. Если кто-то хочет, чтобы пошел дождь или наоборот, то при свете Месяца должен пойти в поле и просить его об этом. Если сможет так попросить, что Месяцу понравится, то он выполнит его просьбу. Если человек не сумеет обратиться к Месяцу правильно, то тот не будет его слушать. Поэтому дождь не идет в одно и то же время во всех странах мира, а только там, где кто-то сумел выпросить его у Месяца [LTT 38–39].

Литовцы при свете Месяца исполняли ритуалы с водой, надеясь, что это спасет от болезней, придаст телу красоты, лицу — свежести:

Sustok ir nepasikrutindamas sukalbėk tris «Sv. M.» Paskum, jei lygiai toj vietoj, kur stovėjo dešinė koja, apsiprausi vandeniui, tai apsisaugosi nuo visokių ligų.

‘Стань и не шевелясь произнеси три раза «Sveika Marija». Потом, если ровно в том месте, где стояла правая нога, обольешься водой, то убережешься от всяких болезней.’

Sustok ir pradėk šaukti: «Vandeniui!» Kai atneš, tai greit nusiprausk ir paskum niekam nieko nesakyk, tai bus skaistus ir be spuogų veidas.

‘Стань и начини кричать: «Воды!». Когда принесут, быстро умойся и потом никому не говори, будет свежее лицо и без прыщей.’

Kai užmatai jauną Mėnesį, tai toj pačioj vietoj sukalbėti tris «Sv. M.» ir vandeniui apsiprausti — tada išnyks nuo veido karpos ir škreždės.

‘Когда увидишь молодой Месяц, на том же месте надо произнести три раза «Sveika Marija» и водой умыться — тогда исчезнут с лица бородавки и веснушки.’

Mergaitės, kad gražesnės būtų, mėnesioj prausias.

‘Чтобы стать красивее, девушки умываются при свете месяца.’

BILMM 22

В одной молитве, записанной по-польски в Вильнюсском районе от литовской информантки, у Месяца просят воды: *Święci młodi, Podaj mne vodi. Niechpovi telo mnie čista* [TD 11 (18), 191].

Таким образом, по данным представленного здесь литовского и латышского фольклорного материала очевидно, что в балтийской традиции, как и во многих других упомянутых здесь традициях, Месяц имел отношение к воде, дождю и влаге.

Другая характерная особенность Месяца, о которой упоминалось при описании сюжета о видимой на этом небесном светиле женщине с коромыслом, — его связь с концептом женщины. Это очень архаичное представление, известное многим традициям. Уже в древности отмечалось, что период смены фаз Луны (лунный месяц равен примерно 29,5 суткам) связан с менструальным циклом. Поэтому *homo religiosus*, стремясь понять логику и причины этой связи, пытался это объяснить необычной — сверхъестественной силой Луны, влияющей на существование женщины, разделяющей ее жизнь на значительные, ритмически повторяющиеся циклы, которые отражали периоды ее плодородия и способности быть продолжательницей рода².

Месяц входит в поле концепта женщины и близких женщине понятий и в связи с некоторыми другими его свойствами — как известно, он имеет отношение к растительности и плодородию. Плодородие — прерогатива женского пола, а растительность — функция земли, которая с древности сравнивается с рожаящей женщиной как объект, подвластный ей и неотделимый от нее. Растения зависели не только от земли, ее плодородных сил, но и от космических ритмов, особым образом связанных с фазами Луны. Известен целый комплекс народных поверий, регламенти-

² Связь Месяца с менструациями подтверждают и языковые данные. Лит. *mėnuo*, лтш. *mēness* родственны словам, обозначающим менструации: лит. *mėnesinė*, лтш. *mēnšreizes*. Небесное тело и женские циклы называются словами, основанными от одного корня *men*. О том, что эти понятия с древних пор могли быть связаны, свидетельствует зафиксированное у литовцев Радунь и обозначающее менструации слово *dievaitinė*, образованное от специфического, характерного для жителей тех мест обозначения Месяца словом *dievaitis*: *Kai moteris serga dievaitine, tai neina linų ravė, nes linai būna margi, rūdžiūti* ‘Когда женщина болеет dievaitine, то не идет лен собирать, потому что лен бывает пестрый, рыжий’ [LMD III, 57b/7]; *Moteriai dievaitinė, o girtuokliui plėškelė, tai tas pats* ‘У женщины dievaitinė, а у пьяницы — фляжка, это то же самое’ [LKŽ 2, 515].

рующих сельскохозяйственные работы, то есть указывающих, когда какие растения сажать или сеять, в зависимости от фаз Луны. По устоявшимся правилам, колосовые злаки, особенно яровые, засеивались при молодой Луне, поскольку они растут поверх земли, а корнеплоды, урожай которых находится под землей, засеивались при старой Луне [B1LŽPT 155]. Следовательно, молодой Луне подчинены растения, тянущиеся вверх, имеющие плоды в наземной сфере, а старой Луне — те растения, плоды которых созревают под землей, в хтонической области. Таким образом, пшеница, ячмень, овес обычно сеялись при молодой Луне [B1LŽPT 45, 49, 52]. Только рожь чаще сеяли в последнюю фазу луны, перед полнолунием или в само полнолуние [B1LŽPT 37, 155], горох — чаще при старой Луне [B1LŽPT 55, 155]. Овощи: картофель, свеклу, огурцы — обычно сеяли или сажали при старой Луне или в полнолуние [B1LŽPT 75, 98, 105]. Однако в зависимости от региона эти правила несколько варьировались. Таким образом, совершенно очевидно, что с давних пор была подмечена зависимость плодородия растительного мира от Луны и ее фаз. Такая тесная связь растительности и Луны ассоциируется с подобным взаимоотношением Луны и женских ритмов.

В литовском и латышском фольклоре Месяц — персонаж мужского рода. К мужскому роду относятся и слова, обозначающие это небесное светило. В русском языке наряду со словом *месяц* мужского рода есть и слово женского рода *луна*. Греческое божество, олицетворяющее Месяц, — женского пола — Селена. В мифологии римлян известна богиня ночного света Луна. В китайской мифологической традиции, где роль Месяца в народном календаре и в праздниках особенно важна, это небесное тело воплощает женское начало *инь*, символизирующее пассивность, темноту, холод, в то время как Солнце представлялось воплощением силы *ян*, которая характеризуется как мужская, активная и позитивная [МНМ 2, 79]. Женское обличье Луна могла иметь и у мексиканцев [Элиаде 1999а, 304].

Таким образом, Месяц в мифах народов мира может представляться существом как мужского, так и женского пола. Трудно сказать, какой из этих вариантов более архаичен. Одно понимание Месяца могло сложиться в матриархальной культуре древней Европы, другое — в индоевропейской. Сейчас эти два уровня слились и составляют единый слой дохристианских религиозных воззрений. В большинстве случаев выделить в нем уровни двух элементов дохристианской религии очень сложно. Если Месяц, судя по происхождению обозначающего его слова, относится к ин-

доевропейской мифологии, то можно утверждать, что соответствующее небесное тело, представляющее этот мифологический пласт в балтийской традиции, было мужского рода.

Судя по данным многих мифологических традиций, Месяц как персонафицированный герой играл роль партнера женщин в сфере интимных отношений, жениха *par excellence*. В традициях некоторых народов встречаются поверья, что Месяц, приняв образ мужчины или змеи (змея воспринималась как эпифания месяца), соединяется с женщиной [Элиаде 1999, 163]. По поверьям австралийцев, Месяц в обличье Дон Жуана спускается на Землю, оплодотворяет женщин, а потом их бросает. Папуасы считали, что менструации — это доказательство половых сношений женщины с Месяцем. Эскимосы думали, что незамужние женщины боятся смотреть на Месяц, чтобы не забеременеть [Элиаде 1999, 163].

Поверья о том, что Месяц имеет отношение к любовной сфере, известны и в балтийских и славянских традициях. В Литве бытуют обращения к молодому Месяцу с целью увидеть во сне любимого, будущего мужа. Для этого произносились молитвы Месяцу, совершались определенные магические действия. Говорят, что, когда появляется молодой Месяц, нужно смотреть на него и спрашивать: *Jaunas, jaunas, pasakyk, kur yra mano jaunasis* 'Молодик, молодик, скажи, где мой молодец' [BILMM 23, № 76]. Впервые увидев молодой Месяц, следовало встать, подумать о каком-нибудь парне и прочесть три раза «*Sveika Marija*». После этого ни с кем не разговаривать и идти спать [BILMM 23, № 79; см. также № 73]. Или, впервые увидев молодой Месяц, девушка должна была ни шагу дальше не ступить, нагнуться, взять из-под ног горсть земли, завязать в платок, не говоря ни слова лечь и положить этот платок с землей под голову, тогда она увидит во сне своего суженого [BILMM 23, № 78; см. также № 75]. Следовательно, здесь Месяц понимался как посредник в любовных делах девушек, показывающий посредством «того» света (представлялось, что сон, сновидения — один из способов в него попасть), кто будет их женихом.

В польских сонниках Месяц является метафорой самого жениха. Утверждается, что если девушка увидит во сне Месяц, это значит, что ее ждут «кавалеры», если увидит женщина — забеременеет [SSSL 1, 169]. Кроме того, о представлении Месяца в образе жениха, да еще неверного, свидетельствует фразеологизм *kawaler księżycy*, обозначавший неверного любовника [SSSL 1, 169].

В немецких народных поверьях также отражается явная связь Месяца с любовной сферой, как правило, — с желанием найти

любимого. Первый раз увидев молодой Месяц, нужно рукой послать ему три поцелуя (*Kußhände*) и сказать: *Lieber Mond, sage mir, wenn ich werde haben zum Manne hier, und der, von dem man in der darauffolgenden Nacht träumt, ist der Zukünftige* 'Милый Месяц, скажи мне, когда у меня будет муж, — и тот, кого следующей ночью видят во сне, будет суженый' [HDA 6, 486–487]. Во время первой фазы Луны составлялись брачные договоры и праздновались свадьбы. Считалось, что брак, заключенный в такое время, гарантирует молодым пополнение богатства и удачу в хозяйстве [HDA 6, 487]. Сам Месяц в немецком фольклоре мог выступать в роли любимого. В одной молитве к нему обращаются с просьбой спуститься и поцеловать приглашающую его девушку:

<i>Lieber Mond, ich bete dich an,</i>	Милый Месяц, я почитаю тебя,
<i>Du hast keine Frau,</i>	У тебя нет женщины,
<i>und ich keinen Mann.</i>	а у меня мужчины.
<i>Wenn du nur so denkst wie ich,</i>	Если ты согласен,
<i>So komm herab und küsse mich.</i>	Спустись и поцелуй меня.

HDA 6, 509

О том, что персонифицированный Месяц в балтийской мифологии мог выполнять роль жениха, супруга (да еще и с «донжуанскими» наклонностями) в небесной сфере и воображаемой там «жизни», можно судить по сюжету свадьбы Месяца и Солнца (или его дочерей), который особенно распространен в латышском песенном и повествовательном фольклоре и представлен немалым количеством вариантов. В латышских песнях с этой тематикой рассказывается о том, что Месяц женится на дочери Солнца, и описывается сама свадьба: какова свита молодоженов, кто в нее входит, как прибывает Перконс и, въезжая в ворота, раскалывает золотой дуб [LTdz 8193; 8194; JLMD 361; Biezais 1972, 503]. В сказаниях зафиксирован сюжет о свадьбе Месяца и Солнца, об их счастливой жизни, спокойное течение которой нарушает неверность Месяца [LTT 36–37]. Известны и два варианта литовских сказаний о супругах Месяце и Солнце и их дочери Земле [LTR^b (163); 4239 (163)]. В литовских песнях также фигурирует мифологема Месяца и Солнца как супружеской четы (отца и матери), однако здесь она скорее напоминает метафору. Эта мифологема могла попасть в песни в качестве архетипа, который теперь интерпретируется, как правило, как поэтический прием, часть «творческого материала», используемого для поэтизации:

<i>Sėde mana tėvutis,</i>	Сидит мой батюшка,
<i>Čiuto, čiuto,</i>	Чюто, чюто,
<i>Kai danguoje mėnuolis</i>	Как на небе месяц
<i>Čiuto, čiuto,</i>	Чюто, чюто,
<...>	
<i>Sėde mana močiutė,</i>	Сидит моя матушка,
<i>Čiuto, čiuto,</i>	Чюто, чюто,
<i>Kai danguoje saulė,</i>	Как на небе солнце,
<i>Čiuto, čiuto.</i>	Чюто, чюто.

SLS 622 (см. также SLS 623; 625)

В песне сирот Месяц и Солнце сравниваются с отцом и матерью как заменяющие их персонажи:

<i>Kurčias miškas be gegutės,</i>	Глух лес без кукушки,
<i>Taip aš jaunas be močiutės.</i>	Так я молодой без матушки.
<i>Teka danguj Sauliutėlė,</i>	Встает на небе Солнышко,
<i>Tai ten mano motinėlė.</i>	Так там моя матушка.
<i>Teka danguj Mėnesėlis,</i>	Встает на небе Месяцок,
<i>Tai ten mano tėvutėlis.</i>	Так там мой батюшка.

LTR 2312 (197)

(см. также LTR 2247 (43);
2261 (22); 2312 (194))

Мы видим, что образ Месяца как жениха или отца, а Солнца — как невесты или матери засвидетельствован в латышской и литовской устных традициях — и в произведениях чисто «небесной тематики», и в текстах, в которых люди сравниваются с небесными телами. Видимо, эти представления имеют глубокие корни в мировоззрении балтов.

Если рассматривать Месяц в таком контексте — как жениха из потусторонней сферы, как небесное тело, тесно связанное с женской природой, с циклами плодородия, как посредника в завязывании любовных связей и в поисках суженого для девушки — можно было бы попытаться проинтерпретировать сказания о девушке, притянутой к себе Месяцем. Следует еще раз напомнить и проанализировать сюжет этого типа. Примечательны латышские

тексты о женщинах или девушках, которые идут за водой голыми — прямо из бани, где они мылись. Вот один из этих текстов:

Divas meitas gāja no pirts plikas pēc ūdens, abām bija nestules uz pleciem. Pilns Mēness spīdējis tik gaiši kā dienā. Viena meita teica uz Mēneša: «Mani gurni spožāki nekā tu!» Dievs nolaida garu lenti, kas jaukās krāsās laistījās. Meitas ņēmās viņu ķert. Tā noklēja, kas nievāja Mēnesi. Lente atkal satinās un uzrāva meitu ar visām nestulēm līdz. Lente bija pats Mēness, ko Dievs atritinājis. Vēl šo baltu dienu meitu var redzēt Mēnesi ar visām nestulēm.

‘Две девицы шли голые из бани за водой, обе с коромыслами на плечах. Полная Луна красиво светила как днем. Одна девица сказала Луне: «Мои бедра лучше светят, чем ты!». Бог опустил длинный пояс, он сверкал всеми цветами. Девицы бросились его ловить. Схватила та, которая ругала Луну. Пояс снова свернулся и утянул девицу вместе с коромыслом. Пояс и был Луной, развернутой Богом. И сейчас еще можно на Луне увидеть девицу с коромыслом’.

LTT 39

Таким образом, Луна, превратившись в пояс, опустившийся до земли, утягивает к себе пошутившую девушку вместе с коромыслом.

Голую женщину, идущую из бани, притягивает Месяц и в литовской быличке:

Mėnasy matam bobų su naščiais. Buva šit. Boba prausias pirty ir pristiga undenio. Nu tai išėja nuoga šulnin atnešt' undenia. Tuo čėsu pašvetia mėnuo pra debesis ir boba tik nujakia [pajuto], kad jau kelias aukštyn. Tai matai: mėnuo bobų pritraukia, ti ana ir pa šiai dienai matas stovi.

‘На Месяце видна баба с коромыслом. Было так. Баба мылась в бане и не хватило воды. Ну и вышла она голая принести воды из колодца. В тот момент показался месяц из-за туч и баба не успела почувствовать, как уже поднялась вверх. Так что видишь: месяц притянул бабу, вот она и по сей день там видна’.

LTR 2281 (6)

В некоторых вариантах описываемого типа сюжетов говорится о том, что Месяц слишком тускло светит. Идущая за водой девушка ему кричит, что ее зад светит ярче, чем Месяц. Это звучит как глумление над Месяцем:

Kitą kartą viena mergelė vakaropėjusi į upę su viedrais vandeniu parnešti, o mėnuo buvęs pilns, tik nelabai švietęs. Tai toji mergelė eidama pasakius: — Mano subinė labjaus švieč nekaip tas mėnuo! Teip tuoj tame akies mirksny mėnuo ir įtraukęs ją į save (teip kaip Minhauseno kirvelį) su

viedrais ir nėsiais. Ir dabar, kad gerai įsisteb į mėnesį, gal matyti mergą su nėsiais bestoviančią mėnesyje. Ir jin ten stovėsianti lig sūdnos dienos.

‘В другой раз шла одна девушка вечером на реку с ведрами принести воды, а луна была полная, только светила не очень. Так та девушка ей и сказала: — Моя задница лучше светит чем эта луна! Так в то же мгновение луна и утянула ее к себе (как топорик Мюнхгаузена) с ведрами и коромыслом. И теперь, если хорошо всмотреться в луну, можно увидеть девицу с коромыслом, стоящую на ней. И будет она там стоять до судного дня’.

ŠLSP 26

Иногда девушка даже показывает Месяцу задницу. Из-за этого ее забирают на Месяц:

Mergaitėėjusi su neščiais vandens nešti, ir mėnulis tuomet mažai švietęs. Ana ir sako:

— *Jei švieti, tai šviesk!*

Ir, atsiplėšusi sijoną, parodė nuogą užpakalį. Mėnuo ją ir įtraukė savyje. Ir dabar, kai žmonės į ją rodo, jai labai sarmata, todėl ir negalima pirštu rodyti.

‘Шла девица с коромыслом за водой, а месяц в это время слабо светил. Она и говорит:

— Если светишь, так свети!

И, задрав юбку, показала ему голую задницу. Месяц ее и притянул к себе. И теперь, когда люди на него показывают, ей срам большой, поэтому и нельзя пальцем показывать’.

LTR 1083 (167)

Нередко Месяц, притягивающий девушку, изображается как персонифицированное существо:

Vieną kartą gulėja mergina su bernu. Jie begulėdami pamatė mėnasį. Bernas tadū saka: «Ot gražiai šviečia mėna». Merga jam atsakė: «Mėna gražiai šviečia, bet mana šikinė dar gražiau». Tadū mėna labai užpyka un mergās, nulaidė nematomą kablią ir pradėjo merga kilt aukštin. Teip mėna ir užtraukė un savi.

Seniau būdava labai žnočna, o dabar jau nebe teip, mat gal ana ti vaikšta ir taliau kur nuveja, ba tas dalykas buva labai seniai.

‘Однажды лежала девушка с парнем. Увидели они месяц. Парень тогда и говорит: «Вот красиво месяц светит». Девица ему отвечает: «Месяц красиво светит, но моя задница еще красивее». Тогда месяц разозлился на девицу, спустил невидимый крючок, и начала девица подниматься вверх. Так месяц и утянул ее к себе.

Когда-то давно было очень заметно, а сейчас уже нет, может она там ходит и дальше, может ушла куда, ведь это было очень давно'.

LTR 2412 (6)

Seniai labai seniai, da mūsų nei vieno nebuvo ant svieto. Vienam vakari ėjo boba su naščiais vandenio. Šviete mėnesėlis, gal ti buvo dilčius, kad visiškai mažai švietė. Bobai labai tamsu buvo eiti. Pradėjo boba supykus unt mėnesio bartis: «Tai švietėjas, tai mėnuo, nieko nesimato nei kur eiti, geriau aš su savo rūru pašviesčiau». Kaip boba teip barėsi, niekino jį, mėnuo baisiai užpyko. Kad traukė bobą su naščiais ir viedrais. Ir prilipo boba prie mėnesio. Ir džiaukis boba, nebebus tamsu. Ir dabar po šiais dienai tebėr boba su naščiais. Tik reikia gerai įsižiūrėti.

'Давно, очень давно, никого из нас еще не было на свете. Однажды вечером шла баба с коромыслом за водой. Светил месяц, может он уже был ущербный, совсем слабо светил. Бабе очень темно было идти. И, разозлившись, начала баба на месяц ругаться: «Что за свет, что за месяц, ничего не видно, куда идти, лучше бы я своим задом посветила». Баба так ругалась, унижала его, что месяц страшно обиделся. Как утянет бабу с коромыслом и ведрами. И прилипла баба к месяцу. И на радость бабе не будет больше темно. И теперь по сей день там баба с коромыслом. Только нужно хорошо присмотреться'.

LTR 2083 (852)

Месяц реагирует на грумящуюся над ним женщину как человеческое существо — он злится. Тогда он и забирает женщину к себе.

Можно было бы посмотреть на сюжет о притягивании женщины Месяцем с позиции описанных выше архетипов — опираясь на довольно универсальное, встречающееся в разных частях света и в различных традициях, представление о том, что между Месяцем и женщиной существует глубокая и тесная связь. Конечно, это только предположение или просто повод для размышления. Все-таки возникают сомнения в том, является ли такая интерпретация логичной, поскольку существуют сюжеты сказаний, в которых Месяц притягивает существ мужского пола (они будут проанализированы далее). Правда, можно было бы предположить, что сказания о находящемся на Месяце мужчине имеют более позднее происхождение, как и те рассказы, в которых описывается, что на Месяце пребывает легендарный персонаж Твардовский или библейские Каин и Авель [LTR 909 (33); 1252 (315); 1640 (137); 4646 (10)]. Без сомнения, последние являются очевидными следствиями трансформации сказаний о происхождении пятен на Месяце.

Поскольку Месяц мог считаться божком и мифическим небесным существом, связанным с сакральной сферой, то, как уже упоминалось, он скорее всего представлялся потусторонним объектом, принадлежащим другому уровню мифического мира. Чувствуя влияние смены лунных фаз, человек считал себя зависимым от этого небесного тела и даже испытывал при виде его необычное чувство — сильное переживание, внушающее страх, который может расцениваться как религиозный страх. По этим причинам требовалось безусловное почитание Месяца, соответствующее поведение по отношению к нему.

В Латвии записано сказание о том, как однажды человек шел из бани и показал на Месяц пальцем. Месяц разозлился и притянул этого человека к себе. Поскольку в это время два пальца человека были подняты, то он так и остался на Месяце с поднятыми пальцами [LTT 39]. Убеждение, что на Месяц нельзя показывать пальцем, проявляется во многих латышских поверьях. При нарушении этого запрета Месяц забирает человека к себе [Т 3, 1232, № 20189; 1233, № 20208; 20209]. В литовских сказаниях также упоминается, что нельзя показывать пальцем на Месяц [LMD I, 1063 (1351)]. Показывать пальцем на всеми почитаемый объект считалось знаком неуважения. В Литве детям запрещается показывать пальцем на Солнце, на молнию, сверкающую во время грозы [LTR 763 (37)]. Солнце, молния, как и Месяц, — объекты, связанные с иерофанией, то есть проявлением святости. Поэтому, видимо, в их адрес не допускается упомянутое действие.

В Польше также не разрешается показывать пальцем на почитаемые объекты природы — Месяц и Солнце [SSSL 1, 127, 165]. Последствием нарушения этого запрета в отношении Месяца могла быть смерть родителей, одеревенение пальцев, ночное недержание мочи, выпадение из рук и разбивание различных предметов, таких как кастрюли, блюда, стаканы, яйца [SSSL 1, 165].

Требование уважительного отношения к Месяцу касалось всех, даже детей. Люди, не соблюдающие это утвердившееся в сознании правило, наказывались. В Латвии рассказывали о мальчике, несшем в баню воду коромыслом. Была лунная ночь. Мальчику показалось, что Месяц смеется над ним. Тогда, разозлившись, он показал Месяцу язык. Месяц и притянул его с коромыслом [LTT 40]. Видимо, люди верили, что сам Месяц оценивает проступок и наказывает провинившегося.

Таким образом, восприятие образа Месяца как божественного объекта требовала особого отношения к этому небесному светилу.

С давних пор время праздников, так же как и воскресные дни, были особым образом маркированы. Однако в сельской местности, видимо, встречались люди, не обращавшие внимания на это общепринятое требование. Устная традиция балтов сохранила сюжетный тип, который обобщенно можно было бы описать так: человек, работающий в праздничный день, наказывается — за это он оказывается на Месяце. Литовское сказание повествует о том, как одна вдова во время праздника послала детей за дровами в лес. Когда один из детей — Йонукас — собирал ветки, Бог разозлился и поставил этого ребенка с охапкой хвороста на Месяц [LTR 768 (393)]. О человеке, который нес охапку хвороста и был притянут Месяцем, рассказывается и в латышских сказаниях. Действующим лицом в одном из сказаний с подобным содержанием является сапожник. Он был очень скупым и поэтому работал каждый день до позднего вечера. Даже в воскресные дни он ходил в лес за дровами. Однажды воскресным вечером, когда сапожник нес дрова лесом, светил яркий Месяц. Сапожнику это не понравилось, и он, показав Месяцу «нос», пошел домой. Так он работал всю неделю. В следующее воскресенье он опять нес из леса дрова и показал Месяцу язык. Еще через неделю сапожник, возвращаясь из леса с дровами, начал ругать Месяц и бросать в него камни. В конце концов этот человек был наказан. Он вместе с дровами полетел вверх — с тех пор он и виден на Месяце с охапкой дров на плечах [LTT 41]. В этом сказании сапожник, видимо, наказывается не только за то, что работал в воскресенье, но и за то, что издевался над Месяцем, всеми почитаемым и обожествляемым небесным телом. Однако встречаются варианты сказаний, в которых явно прослеживается мысль, что человек оказывается на Месяце только из-за того, что пренебрегает праздниками ради повседневной работы. В одном варианте, отражающем эту мысль, рассказывается, что однажды в воскресенье мужик пошел в лес набрать хворосту. Собрав большую вязанку, отправился домой. По дороге встретил старичка, который его спросил, почему он работает в воскресенье — это плохо. Разозлившись, мужик закричал на старичка, в образе которого явился сам Бог. В тот же момент Бог отправил мужика со всей вязанкой хвороста на Месяц. Пусть каждый, увидев его, помнит, что в воскресенье работать нельзя [TPD 12].

Сюжет о человеке, работавшем в воскресенье и наказанном за это отправкой на Месяц, известен в достаточно широком ареале. Кроме литовского и латышского фольклора, он зафиксирован в польском, немецком устном народном творчестве [SSSL 1, 168; HDA 6, 512–513].

О том, что период изменения качества времени, перехода из *profanum* в *sacrum* считался особенно значительным, полным странных происшествий и тайн, свидетельствуют сказания об отправленной на Месяц женщине, которая не соблюдала запреты, связанные с ночью перед Рождеством и происходящими в это время проявлениями святости, напоминающими иерофанию [LTR 1293 (180^a); 2083 (6, 7)]. Эта ночь когда-то могла восприниматься как период прихода Нового года, превращения хаоса в космос. Из литовских поверий известно, что тогда — около полуночи — начинают говорить животные, а вода превращается в вино. Если кто-то случайно услышит речь животных, то узнает, где спрятаны деньги и другие ценности. А если человек подслушает специально — умрет [BILKŠ 23]. То же случается и с тем человеком, который захочет выпить воду, превратившуюся Рождественской ночью в вино: *Vienas žmogus norėjęs prisigerti vynu. Kūčių naktį pasidėjęs bliūdą vandens, įmerkęs burną ir laukęs, kada vanduo virs vynu. Rytą radę jį negyvą* 'Один человек хотел напиться вина. В ночь перед Рождеством поставил миску с водой, приложил губы и ждет, когда вода превратится в вино. Утром нашли его мертвым' [BILKŠ 23–24]. Следовательно, двенадцать часов ночи — это переходный момент, во время которого, по традиционным представлениям об архаичном празднике, исчезали границы между мирами, поэтому начинались чудеса — явления, характерные для потустороннего мира. Видимо, считалось, что в их течение не волен вмешиваться человек, поскольку трансцендентные тайны для него опасны. Поэтому человек, попытавшийся проникнуть в глубины таинства, умирает, и только в некоторых поверьях говорится, что, подслушав накануне Рождества речь животных и выпив вина / сладкой воды, он обретает свойственное священнику — посреднику между человеком и потусторонним миром — знание и способность проникать в суть доселе непонятных ему явлений (*viską sužino, net gyvulių kalbą suprantą; sužino, kur padėti pinigai ir kiti turtai* — 'все узнает, даже язык животных понимает; узнает, куда спрятаны деньги и другие богатства' — BILKŠ 23, № 62, 70). Таким образом, в этом контексте верований, характерных для календарных праздников, упомянутое сказание о женщине, вступившей в сферу чудесного во время Сочельника, кажется достаточно логичным. Только последствия этого несколько иные, чем в поверьях, связанных с рождественской ночью. В сказании утверждается, что в рождественскую ночь, в двенадцать часов, когда вода на одну минуту превращается в вино, женщина отправляется к колдуну с ведрами и начинает набирать вино. Однако она задержа-

лась, минута прошла, и ее со всеми ведрами утянуло на Месяц [LTR 1293 (180^a); см. также LTR 2083 (6, 7)]. Женщина, прикоснувшись к объектам иного мира, сама отправляется в потусторонний мир: ее захватывает мифическое существо «иной» сферы — Месяц.

О том, что в распоряжении Месяца находился потусторонний мир, свидетельствуют и молитвы, обращенные к нему. Во многих из них обращаются к Месяцу с прошением о небесном царстве или царстве Перкунаса:

Ai šviesus, šviesus Mēnulēli! Dungun ratų, man sveikaty; tau pilnystį, man dangaus karalystį!

‘Ой светлый, светлый Месяцочек! На небо круг, мне здоровье; тебе полноту, мне небесное царство’.

BILMM 20, № 47

Tegul bus pagarbintas jaunas Mēnulis, tau dangus ir žemė, man dangaus karalystė.

‘Да будет благословен Месяц, тебе небо и земля, мне небесное царство’.

BILMM 20, № 48

Jaunas Mėnuo, jaunikaitis, anas sėdi, kai panaitis. Jam šviesybė, mum linksmybė. Jam pilnyste, mum dangaus karalyste. (Sako, girdėdavę senąsias moteris vietoj «dangaus karalyste» minint «Perkūno karalyste».)

‘Молодой Месяц, молодец, он сидит как барин. Ему светлость, нам веселье. Ему полнота, нам небесное царство. (Говорят, слышали, как старые женщины вместо «небесное царство» говорили «царство Перкунаса»)’.

BILMM 19, № 30

Mėnuo, Mėnuo, Mėnutėli, dangaus šviesus dievaitėli, duok jam ratų, man sveikaty, duok jam pilnystį, o mum Perkūno karalystį.

‘Месяц, Месяц, Месячик, светлый небесный божок, дай ему круг, мне здоровье, дай ему полноту, а нам царство Перкунаса’.

BILMM 17, № 2

Видимо, Месяц мог обеспечить попадание человека в небесное царство или царство Перкунаса (последнее и должно находиться на небе).

Более поздними сюжетами, объясняющими происхождение пятен на Месяце, являются те, в которых в качестве основных действующих лиц выступают герои народных легенд или письменных христианских текстов. Это — Твардовский, Каин и Авель, св. Михаил.

Твардовский — легендарный персонаж польского фольклора и художественной литературы. В литовский фольклор он мог попасть из польских преданий и сказаний. Кстати, о нем поют песни и в Киевской области. Твардовский считался колдуном, чернокнижником, то есть человеком, научившимся магии по «черным книгам». Считалось, что он жил в Польше недалеко от Кракова [EP 25, 784–785]. Как в польской, так и в литовской традиционной культуре Твардовский связан с Месяцем. Этот персонаж в польском фольклоре изображается сидящим на Месяце, иногда — повешенным на Месяце до последнего судного дня или насаженным на вилы чертом [SSSL 1, 194]. В литовских сказаниях Твардовский также представляется сидящим на Месяце, зацепившимся за него [LTR 4113 (111); 909 (33); 1160 (80)].

Обычно Твардовский оказывается на Месяце благодаря черту. Многие литовские сказания свидетельствуют о тесных связях колдунов с чертями. Колдуны закладывали чертям душу и после смерти принадлежали им. Представлялось, что нечистая сила забирала колдунов с душой и телом [Vėlius 1977, 238]. В сказании о появившихся на Месяце пятнах черти как раз после смерти сажают Твардовского на Месяц или он сам цепляется за него:

Pasakodavo, kad būk tai išgarsėjęs buvo Tvardovskis. Jis turėjo visokių reikalų su velniais. Tai po mirties, sako, velniai jį nunešė ir pasodino ant mėnulio.

‘Рассказывали, что будто бы Твардовский был знаменит. Он имел дело с чертями. Так после смерти, говорят, черти его унесли и посадили на месяц’.

LTR 4113 (111)

Mėnulyje yra Tvardauskas, kaip jį velnias nešė in peklų, tai jis ten užsikabino ir dabar karo.

‘На месяце сидит Твардовский, как его черти несли в ад, так он за него зацепился и теперь висит’.

LTR, 1160 (80)

Со смертью связан и спутник Твардовского — черт, выполняющий в сказании функцию проводника на «тот» свет. Следовательно, Месяц в сказаниях этого рода предстает как место, куда отправляются умершие.

Связь Месяца со смертью также подтверждают рассказы, в которых повествуется о висящем на нем висельнике. Это может быть повесившийся Твардовский или Иуда: *Seneliai sakydavo, kad Tvardauskas ant mėnulio pasikorįs* ‘Старики говорили, что

Твардовский на месяце повесился' [LTR 3857 (153)]. *Judošiūs pasikoręs ant mėnesio* 'Иуда повесился на месяце' [LTR 3867 (198)]. Повешение — неподобающий, нечистый способ ухода из жизни. Почему-то такая смерть и умершие неестественной смертью могли быть связаны с Месяцем как периферией мифического мира.

Многие исследователи традиционной культуры заметили, что Месяц связан со смертью [Элиаде 1999а, 319–324; Vaiškūnas 1992; SSSL 1, 159]. Мотивы связи Месяца со смертью, посмертного путешествия на Месяц встречаются в таких развитых культурах, как индийская, иранская, греческая. В индийской мифологии говорится о душах, которые отдыхают на Месяце в ожидании своего нового воплощения. В иранской мифологической традиции известен рассказ о том, как души умерших, перешедшие мост, летят к звездам и, если они жили праведно, попадают на Месяц, а потом — на Солнце. Пифагорейцы объясняли, что на Месяце есть Елисейские поля (в греческих мифах представляемые как благословенные края), в которые попадали герои, праведники и набожные люди [Элиаде 1999а, 320–321]. Следовательно, поверье, что Месяц и связанное с ним небесное царство является царством мертвых, широко распространено в древних религиях.

При анализе более поздних сказаний о появлении пятен на Месяце нередко явно прослеживается, что новые персонажи, часто пришедшие из письменных источников, вклиниваются в традиционные, почти что ставшие каноническими нарративные тексты. Иногда эти персонажи довольно механически вводятся в характерные повествования, оставляя сюжетную схему достаточно стабильной, сохранной. Примером, иллюстрирующим этот процесс, может быть вариант сказания, в котором Твардовский изображается с коромыслом и ведрами. Если видно, что он набирает воду, то значит, будет дождь [LTR 4646 (10); см. также LTR 1083 (33); 3665 (271)]. Таким образом, Твардовскому приписываются атрибуты женщины, шедшей за водой и притянутой Месяцем, — приспособления для набора и переноски воды, и вообще этот герой связывается здесь с водой и дождем. Все это показывает, с одной стороны, сохранность традиции, с другой стороны, ее лабильность, податливость, способность модифицироваться в условиях изменившегося мировоззрения.

Человеческие очертания, видимые на Месяце, могут быть объяснены еще и исходя из библейского повествования о братоубийстве, совершенном первым сыном Адама и Евы Каином. Как известно, Бог охотно принял овец, пожертвованных Авелем, однако плоды земли, пожертвованные Каином без доброй воли и веры, не

принял. Это вызвало злобу и зависть Каина и побудило его совершить преступление. В фольклорных текстах не приводится вся история отношений Каина и Авеля, а только констатируется, что на Месяце видны Каин и Авель или только один Каин, который несет в ведре на коромысле кровь брата, держит Авеля на плечах или на вилах [LTR 1252 (315); 1539 (31); 1640 (137); 1315 (188); 2940 (15) и др.]. Один из характерных сюжетов этого типа:

Mėnesyje matyti žmogus su naščiais. Kai Kainas Ablių nužudė, tai Dievas paskyrė jam ant mėnesio per amžius savo brolio kraują su naščiais laikyti.

'На Месяце виден человек с коромыслом. Когда Каин убил Авеля, то Бог велел ему на месяце вечно держать в ведре на коромысле кровь своего брата'.

LTR 1640 (137)

Каину, как и Твардовскому, приписывается атрибут человека, видимого на Месяце, — коромысло. Правда, в ведре чаще кровь и только иногда — вода [LTR 1539 (31)]. В сказаниях упоминается, что Бог велел Каину (или обоим братьям) выполнять эту тяжелую работу в качестве наказания [LTR 1252 (315); 1539 (31)]. Таким образом, и Каин, и Твардовский связываются с Месяцем как отрицательные персонажи, которые за плохие дела оказались на Месяце. Попадание в сферу Месяца расценивается как изоляция человека из «этого» мира и высылка его как недостойного существовать в земном мире.

На Месяце могут оказаться не только провинившиеся герои, но и мифические персонажи, играющие положительную роль. Таким следует считать св. Михаила. На Месяце видно, как он взвешивает человеческие грехи:

Mėnulyje matome šventą Mykolą griekus žmonių sveriant.

'На Месяце виден святой Михаил, взвешивающий грехи людей'.

LTR 1158 (275)

В христианских письменных источниках Св. Михаил является архангелом, предводителем ангелов, в иконографии представляется как противник дракона (черта). В XI в. в искусстве Византии св. Михаил изображается взвешивающим души [LE 28, 435]. Именно так и характеризуется Михаил в двух вариантах сказаний о происхождении чертаний, видимых на Месяце (см. также LTR 3665 (628)). Итак, Михаил не является преступником или

грешником, наоборот, считается защитником душ, победителем дракона — сатаны, однако он имеет связь, как было упомянуто в процитированном тексте, с грехами людей и, может быть, поэтому помещается на Месяц, куда часто ссылаются непокорные. С другой стороны, связь св. Михаила с Месяцем может объясняться и тем, что, находясь на этом небесном светиле, он заботится о грехах людей, иначе говоря, об их душах.

В молитвах к Месяцу также отражается связь этого небесного тела с душами. К Месяцу обращаются, чтобы он очистил душу и тело, осветил душу так же, как освещает небо и землю:

Jaunas Mėnulaiti, aukštą karalaiti, apcystyk mano kūną ir dūšią.

‘Молодой Месяцок, высокий королевич, очисти мое тело и душу’.

B1LMM 21, № 52

Jaunas Mėnulis, dangaus karalaici, cystini dangų, cystini žemę, apcystyk mano griėsnų kūną ir dūšią.

‘Молодой Месяц, небесный королевич, очищаешь небо, очищаешь землю, очисти мое грешное тело и душу’.

B1LMM 21, № 53

Šviesybės ponaiti, dangaus karalaiti, apšvietei dangų ir žemę, apšviesk ir mano dūšią.

‘Сиятельный господин, небесный королевич, осветил небо и землю, освети и мою душу’.

B1LMM 21, № 54

В одной молитве просят, чтобы «душенька» после смерти была на небе вместе с Месяцем:

Jaunas Mėnulaiti, dangaus karalaiti, kad mano dūšėlė būtų su tavimi po smerties danguje.

‘Молодой Месяцок, небесный королевич, чтоб моя душенька была с тобой после смерти на небе’.

B1LMM 21, № 55

Итак, Месяц в этих молитвах предстает как очиститель тела и души, как место и объект, с которым желательно связать душу после смерти. Поскольку на Месяце оказываются преступники и грешники — Твардовский, Каин, люди, работающие в праздники, и вообще все те, кто не придерживается повсеместно принятых норм религиозной и социальной жизни, — Месяц представляет определенное место покаяния людей, их душ. В некоторых вариантах сказаний обсуждаемой тематики упоминается, что ви-

димое на Месяце человеческое существо будет стоять там до «Божьего суда» [LTR 2413 (146); 1539 (31); 4638 (215)]. Следовательно, может быть указана определенная временная граница, до которой на Месяце находятся люди, отправленные туда за плохие поступки.

Связь Месяца с душами обнаруживается во многих мифологиях мира. Образ этого небесного тела как места пребывания умерших душ зафиксирован в ассирио-вавилонской, финикийской, хеттской, анатолийской иконографиях. Отсюда эта мифологема распространилась и на памятники и надгробия всей Римской империи [Элиаде 1999а, 324]. Карл Густав Юнг утверждает, что в античном мировоззрении Месяц представлялся местом сбора душ [Jung, 406]. В таком семантическом контексте Месяца оказывается мотивированной связь св. Михаила, взвешивающего грехи (и таким образом его отношение к душам людей), с Месяцем в литовской народной повествовательной традиции.

Архангел Михаил, взвешивающий души, мог «оказаться» на Месяце и из-за сходства своего атрибута — весов — с коромыслом. На основе этого сходства могли возникнуть ассоциации между человеком с коромыслом и св. Михаилом с весами. Ведь в иконографии весы св. Михаила — это повешенные на горизонтальной перекладине два сосуда, в которые помещаются взвешиваемые предметы [LE 28, 434]. Основой для трансформации мифологических образов могло быть не только сходство образов на основании выполняемых ими функций, но и внешняя, достаточно поверхностная, аналогия. Все-таки, скорее всего, этот святой введен в обсуждаемый сюжет о происхождении человеческих очертаний, видимых на Месяце, из-за его семантической корреляции с Месяцем: оба объекта очевидно связаны с душами людей.

Итак, можно констатировать, что в балтийской мифологии Месяц выделен как одно из основных небесных светил, которое тесным образом связано с человеком, физической и ментальной сферами его существования. Месяцу приписывается очевидный признак сакральности: он был персонифицирован и обожествлен, определялся как сын бога или молодой бог. В фольклорных сказаниях проявляется необыкновенная сила Месяца — его притяжение по отношению к людям и другим земным объектам. Этой силой Месяца, которую можно считать одной из основных его функций в контексте мифологического мировоззрения, объясняется происхождение видимых на Месяце изображений человека. Месяц притягивал к себе прежде всего близкие ему и подвластные существа, то есть женщин, характерным атрибутом которых,

как и этого небесного светила, является вода. Вообще Месяц был близок женскому началу: не только тем, что он влиял на ритм жизни женщины, но и с той точки зрения, что он действовал вообще на плодородие и растительный мир. Во многих случаях Месяц забирал в свое царство грешников, хулителей, которым за проступки приходилось отправляться в иную сферу мифического мира. Месяц мог считаться частью потустороннего, посмертного мира, в который отправлялись умершие и их души.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Гамкрелидзе, Иванов — Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры, 1–2. Тбилиси, 1984.
- МНМ — Н. А. Алексеев. Якутская мифология // Мифы народов мира, 2. М., 1982, с. 681–682; В. В. Иванов. Лунарные мифы // Мифы народов мира, 2. М., 1982, с. 78–80.
- Элиаде 1999 — М. Элиаде. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
- Элиаде 1999а — М. Элиаде. Трактат по истории религий. СПб., 1999, ч. 1.
- Biezais 1972 — H. Biezais. Die himmlische Götterfamilie der alten Letten. Uppsala, 1972.
- BILKŠ — J. Baly s. Lietuvių kalendorinės šventės. Vilnius, 1993.
- BILŽPT — J. Baly s. Lietuvių žemdirbystės papročiai ir tikėjimai // Lietuvių tautosakos lobynas, 10. Bloomington, 1986.
- BILMM — J. Baly s. Liaudies magija ir medicina // Lietuvių tautosakos lobynas, 2. Bloomington, 1951.
- EP — Encyklopedija powszechna, 25. Warszawa, 1867.
- HDA — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli, 6. Berlin; Leipzig, 1934–1935.
- JLMD — Latviešu mitoloģiskās dainas / Izdevis M. Jonval. Paris, [1929].
- Jung — C. G. Jung. Symbole der Wandlung. Olten, Freiburg, 1973.
- LE — Lietuvių enciklopedija, 28. Boston, 1963.
- LKG — Lietuvių kalbos gramatika, 1. Vilnius, 1965.
- LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas, 2. Vilnius, 1969.
- LMD — Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne.
- LTdz — Latviešu tautasdziesmas, 3. Izlasi kārtojuši: A. Ancelāne, K. Arājs, M. Asare, R. Drizule, V. Greble. Rīga, 1957.
- LTR — Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
- LTt — Latviešu tautas teikas : Izcelšanās teikas. Izlase / Sastādītāja un ievada autore A. Ancelāne. Rīga, 1991.
- Lt — Lietuvių tautosaka, 5: Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai / Medžiagą paruošė K. Grigas. Vilnius, 1968.

- Mannhardt 1936 — M. Mayrhofer. Letto-Preussische Götterlehre // Magazin der Lettisch-Literarischen Ges., 21. Riga, 1936.
- ME — Mitologijos enciklopedija, 2. Vilnius, 1999.
- SIS — Sutartinės: Daugiabalsės lietuvių liaudies dainos, 1–3 / Sudarė ir paruošė Z. Slaviūnas. Vilnius, 1958–1959.
- SLT — Smulkioji lietuvių tautosaka XVII–XVIII a.: Priežodžiai, patarlės, mįslės / Paruošė J. Lebedys. Vilnius, 1956.
- SSSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych, 1: Kosmos / Koncepcja całości i redakcja: Jerzy Bartmiński. Zastępca redaktora: Stanisława Niebrzegowska. Lublin, 1996.
- ŠLSP — Šiaurės Lietuvos sakmės ir pasakos / Parengė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1985.
- T — Latviešu tautas ticējumi, 3 / Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. Rīgā, 1940.
- TD — V. Vaitkevičius. Jaunas mėnulis // Tautosakos darbai, 11(18). Vilnius, 1999, p. 188–194.
- TPD — Teikas par Dievu: Izlase. Rīga, 1929.
- Vaiškūnas 1992 — J. Vaiškūnas. Saulės ir Mėnulio simbolika baltų pasauležiūroje // Senovės baltų simboliai. Vilnius, 1992, p. 131–149.
- Vėlius 1977 — N. Vėlius. Mitinės lietuvių sakmių būtybės. Vilnius, 1977.

Перевод с литовского М. В. Завьяловой

Ю. И. СМЕРНОВ

ГЕРОИ КУРГАНОВ И ПЕЩЕР

Уход

В пространной, многосоставной саге об Эгиле, между прочим, сообщалось: «Потом Харальд¹ задумал пойти на север, в Наумудаль, против братьев Херлауга и Хроллауга — конунгов в Наумудале. Когда же братья узнали о его походе, то Херлауг с одиннадцатью дружинниками ушел в курган, который уже три года насыпали по его приказу, и курган был засыпан» [Исландские саги 1956, 65]. Его брат сдался Харальду и отказался от прав властителя. О Херлауге же сага более не упоминает, предоставляя читателю или слушателю самому догадываться о том, что речь шла о самопогребении, после которого Херлауг уже не возвращался в мир живых.

В «Пряди о Вале», служащей дополнением к саге о Хальвдане Эйстейнссоне, рассказывается, в частности, о судьбе Агнара, вымышленного персонажа, и в заключение сказано: «Он собрал большое богатство, и в конце концов насыпал себе большой курган и вошел туда заживо, как сделал и его отец, взяв с собой все корабельное имущество, и потерял рассудок от богатства» [Глазырина 1996, 89]. В примечании к этому отрывку Г. В. Глазырина пишет, будто описания подобных самопогребений «нередки» в скандинавских сагах, однако в подтверждение приводит всего два примера [там же, 115, примеч. 150]. Один из них — это приведенный рассказ о самопогребении Херлауга, а другой — о том же Агнаре, но в «первоисточнике», использованном в «Пряди о Вале». Наши собственные поиски вариантов или версий оказались безуспешными. Поэтому пока можно говорить всего о двух случаях описания самопогребения викингов в кургане. По времени написания текстов, их содержащих, оба описания самопогребения относят к XIV в., когда изложенные события стали поистине «преданьем старины глубокой». Независимо от того, действительно ли викинги прибегали к такому самопогребению, рассказы этого рода нужно воспринимать и как фольклорный отголосок о срубных захоронениях в курганах, которые устраивали индоевропейцы на протяжении тысячелетий от Алтая и Синыцзяна до

северного Причерноморья. Сама повторяемость скандинавских описаний с привязкой к разным персонажам и с разными мотивировками ухода в курган свидетельствует о фольклорном происхождении этого сюжета скандинавских саг.

Иным фольклорным и дальним отголоском о погребениях в курганах выступает сказка «Три листка змея» (русская форма «Оживленная неверная жена»), в разных версиях хорошо известная почти всем современным индоевропейским народам, включая славян и балтов, и потому несомненно относящаяся к общему индоевропейскому наследию. В качестве субстрата она была усвоена многими тюрками, особенно в Средней Азии, на Кавказе и в Малой Азии. Ее заимствовали также финно-угорские и другие этнические сообщества Евразии, испытывавшие влияние индоевропейцев².

В значительной своей части сказка была включена в состав былины «Михайло Потык». Правда, Д. М. Балашов не так давно утверждал, что эта часть былины идет непосредственно от впечатлений от погребений в курганах в северном Причерноморье, а точнее — от скифов, благосклонно передавших сюжет славянам. Он утверждал так невзирая на то, что контрольный скифский материал в виде песен или сказок, естественно, отсутствует [Балашов 1975]. И все же его суждение могло бы показаться правдоподобным, если бы Д. М. Балашову удалось убедить внимающих ему, что никаким иным материалом, кроме скифского, славяне не располагали. Между тем сказка «Оживленная неверная жена», о которой Д. М. Балашов умолчал, судя по большому числу записанных текстов³, была достаточно популярна среди всех восточных славян, поэтому нет необходимости искать в скифском мире источник для былины, ибо он имелся в виде сказки у славян. Совпадение немотивированных деталей этой части былины «Михайло Потык» со сказкой таково, что поиски иного источника не требуются. Подобно нарицательному герою сказки, Потык уходит в могилу вместе с мертвой женой — по предварительному уговору с нею, но сразу использует там первую же возможность оживить жену и с нею возвратиться в свой этнический мир. По отношению к сказке соответствующая часть былины — всего лишь эволюционная производная.

² The types of the folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC, № 3). Translated and enlarged by S. Thompson. Second revision. Helsinki, 1973, № 612. Латышские варианты: [Arajs, Medne 1977], № 612. Литовские вар.: [Kerbelytė 1999], № 612.

³ Перечень опубликованных текстов см.: [СУС, № 612 и след.].

¹ Конунг Харальд (ок. 860 — ок. 940 гг.) считается основателем Норвежского государства.

Наряду с этим следует отметить, что археологи обнаруживали и у части восточных славян срубные захоронения или их имитацию, которую можно оценить как след отмирающей традиции. Срубные захоронения, к примеру, найдены во множестве в земле вятичей, а вятичей трудно заподозрить в подражании скифам. Очевидно, вятичи и — много раньше — скифы, всяк по-своему, следовали общей индоевропейской традиции. Примечательно, что при этом в земле вятичей найдено в срубах несколько десятков парных захоронений — одновременных захоронений мужчины и женщины, что археологи склонны объяснять добровольным уходом из жизни жены вслед за мужем [Никольская 1981, 31–32, 39–40, 104, 105, 106]. Если принимать такое объяснение, то, наверное, вместе с допущением, что могли быть, хотя бы в порядке исключения, обратные случаи, когда муж следовал за покойной женой. Ведь именно обратный случай положен в основу сказки «Оживленная неверная жена» и подан как исключительный. Это не случайно. Фольклорная традиция предпочитает описывать исключительность как художественную антитезу действительности, ибо исключительностью сильнее подчеркивается обыденная нормативность.

С изложенными фольклорными формами не следует смешивать известное предание о самопогребении чуди [Соколова 1970, 109; Смирнов 1972, 56], возникшее в русской среде в пору освоения европейского севера и перенесенное русскими же за Урал вплоть до Монголии. Записей этого предания сделано немало, что побуждает выделить их рассмотрение в виде самостоятельной работы.

От предыдущих фольклорных форм отличается и единичное латышское предание, к которому хочется привлечь внимание исследователей. Оно прикреплено к горе в пяти километрах от г. Джебеле. Основная его часть, видимо, традиционна: два великана, обитатели этой горы, успешно противостоят попыткам немцев построить на горе замок. После чего следует неожиданная концовка: «А великаны потом поссорились и смертельно друг друга ранили. Они улеглись рядышком и руками принялись сгребать землю под⁴ себя. Так они сами себя похоронили, и Синяя гора — их могила» [Анцелане 1962, 103].

Основной части этого предания можно найти подтверждения и за пределами Латвии. Так, в Вятской губ. было записано и включено некогда в таинственную рукопись сходное предание — используя его отрывки, Д. К. Зеленин составил такую словарную

заметку: «Осилки (Гостево Котельнич. у.). Мифические „люди“, живущие в кургане около д. Городок; они „никому не дают строиться на этом кургане и за две версты бросают камни пудов до тридцати“; из боязни их крестьяне и не пахнут курган: если его раскопать, то осилки вылезут и побьют их всех. В кургане этом водою размывает кости людей „громадных размеров“, какие ныне „на редкость“. — Из народного предания, которое приводится в летописи с. Гостево (рукопись Вятской епархиальной библиотеки, с. 343–345)» [Зеленин 1903, 106]⁵.

Как в латышском, так и в вятском преданиях великаны защищают свое место обитания от вторжения чужаков — в более ранних версиях, видимо, от посягательства любых обычных людей, а именно тех, кто появился на земле, чтобы, по верованиям, сменить великанов. Вместе с тем между латышским и вятским преданиями очень серьезное различие: если в вятском тексте великаны продолжают жить в своем кургане, время от времени отбивая посягательства людей, то латышский текст описывает — не раскрытую должным образом — самопогибель великанов. По мотиву продолжения жизни великанов в курганах у вятского предания есть подтверждения в виде скупых сообщений, например, со Смоленщины или с Ангары [Смирнов 1997], тогда как латышский текст по своей концовке не имеет подтверждений из других мест. В концовке латышского текста, похоже, отразилось чье-то личное представление, порывающее с традицией.

Зная, что некоторые русские и белорусские предания рассказывают о продолжении жизни великанов (осилков, богатырей) в курганах, правомерно предполагать и бытование рассказов, описывающих уход этих героев в курганы. Однако подобные рассказы в известных источниках не обнаруживаются. Их вроде бы и не записывали. Они, возможно, вышли из бытования раньше, чем распространилось увлечение прослушиванием преданий и их печатным воспроизведением, как правило, в переложении просвещенных слушателей. Косвенным намеком на их неперенное бытование в прошлом служат мотивы ухода русских богатырей и их окаменения в пещерах.

Собственно окаменение русских богатырей не редкость в многосоставных и, следовательно, эволюционно поздних былинах. Оно — обычно скороговоркой и двумя–тремя фразами (стихами) — прибавляется к текстам о вражеском нашествии тогда, когда перед этим звучит вызов богатырей самому Небу и его силе и описы-

⁴ Наверное, должен быть предлог «на».

⁵ Д. К. Зеленин не приводит определенных сведений об использованной рукописи. Термин «осилки» подчеркнут им.

вается бой богатырей с восставшей, только что побитой земной силой, которая затем чудесным образом умножается по мере того, как ее рубят. В разных местах мотив окаменения разрабатывался по-своему. Разнообразие версий довольно велико. И лишь в двух случаях окаменению богатырей предшествует их бегство в пещеры.

Один из этих случаев — известный текст Л. А. Мея, двойко, отнюдь не по-сказительно определенным самим автором: «Предание — отчего перевелись витязи на святой Руси. Сибирская сказка»⁶. Им до сих пор охотно пользуются лица, не отличающие настоящую эпическую песню от сугубо личного произведения, хотя серьезные исследователи давно выражали свои сомнения относительно его фольклорной подлинности, а кое-кто из них решительно оценивал текст как очень неумелую подделку⁷.

Внешне в концовке текста Мея как будто нет ничего поддельного по содержанию (форма же безусловно изобретена им самим). «Витязи» рубят «воителей», а те чудесным образом удваиваются от каждого удара.

Испугались могучие витязи.

Побежали в каменные горы, в темные пещеры:

Как подбежит витязь к горе, так и окаменеет;

Как подбежит другой, так и окаменеет;

Как подбежит третий, так и окаменеет.

С тех-то пор и перевелись витязи на святой Руси⁸.

Такой исход, наверное, был бы возможен с точки зрения человека, погруженного в стереотипию былинного мира, если бы «витязи» (слово, совсем не характерное для былин) сражались с восставшей земной силой. У Мея же негромко, быть может, из-за церковной цензуры, имеется намек на то, что сила, боя с которой не выдержали «витязи», — небесная: «...и слетели (!) двое воителей»⁹. А в отношении небесной силы мнение настоящих сказителей было решительно иным, нежели у Мея.

⁶ Сочинения и переводы Льва Мея. СПб., 1861, 126–132. Перепечатка в редакции П. А. Бессонова: Песни, собранные П. В. Киреевским. 2-е изд. Вып. 4 (Далее — [Кир. 4]). М., 1879, 108–115. Именно в этой редакции текст неизменно привлекается не-фольклористами.

⁷ Подробнее об этом и наше мнение о том, как складывался текст Мея: [Смирнов 1986, 248–251].

⁸ Сочинения и переводы Льва Мея..., 131–132. В редакции П. А. Бессонова растянутые, псевдобылинные стихи Мея разбиты по цезуре и их части представлены как самостоятельные стихи, тоже, впрочем, псевдобылинные: [Кир. 4, 114–115].

⁹ [Там же, 131]. В редакции П. А. Бессонова намек близок к исчезновению: «и явились двое воителей». Слово «воители» также несвойственно языку былин.

В 1885 г. были опубликованы записи учителя из д. Сойда Вытегорского у. тогда Олонецкой губ.¹⁰, включая отрывок о «конце богатырей», где триста собравшихся богатырей заедино провозгласили, помимо угрозы земному царю:

Кабы была на небе лисница, —

Мы бы выстали на небо,

10 Всю небесную силу присекли,
Самого бы Христа в полон взяли.

Услышал Христос ризь похвальную,

Похвальную, супротивную, —

Спустил с неба поляницу удалую.

15 Прибила поляница всех сильных могучих богатырей,
Оставила только три русского могучего (так!) богатыря:
Первого богатыря — Добрынюшку,
Другого — Олешеньку,
Третьего — Илью Муромца...¹¹

Тут исполнитель счел богатырский вызов Небу столь кощунственным, что поспешил поскорее, без всякого боя, погубить богатырей с помощью небесной поляницы. Причины, по которым пощаду получили Добрыня, Алеша и Илья, в тексте не раскрыты. О них должен был спросить записыватель, но он, подобно большинству старых собирателей, ограничился механической записью под неумелую диктовку исполнителя, что привело к разрушению стихового размера.

Иначе описаны вызовы богатырей Небу и его последствия во вставке в былинку «Добрыня и Алеша», записанную в районе Кижей:

125 И тут они сказали:

— И со небесной мы бы силой супротивились,

А не то что с силой проклятой!

Тут на них Господь прогневался,

Спустил на них столп огненный.

130 Они как столп перерубят, так два станёт,

Два станёт все поединщика.

Еще перерубят, а тут три станёт,

¹⁰ Примерно в двух дневных переходах к востоку от Вытегры. В 1971 г. автор этих строк с двумя спутниками устремился от Андомского Погоста к Сойде, но принужден был возвратиться с полпути, узнав, что Сойда была выселена еще в конце 50-х гг. в ходе так наз. «укрупнения деревень». С середины 50-х гг. и к настоящему времени большая часть деревень Русского Севера исчезла. Теперь деревень там меньше, чем считалось по московским переписям конца XV — нач. XVI в.

¹¹ [Майков 1885, 51–52]. Перепечатка: [Тих.-Мил., № 70, 265].

Три станёт все опять поединщики.

Тут они Богу смолились:

135 — Нам бы тое же слово да не так сказать ¹².

На этом вставка о бое богатырей с небесным огненным столпом обрывается — певица резко возвратилась к ходу повествования, традиционному для заонежских версий былины «Добрыня и Алеша». Вставка, как видим, довольно лаконична. Кроме А. Ф. Гильфердинга, ее никто и нигде не находил. Осталось нераскрытым представление об огненном столпе, ибо в понимании певицы он мог быть и только таковым, и ипостасью какого-либо христианского персонажа. По-видимому, сама певица смягчила исход боя богатырей с огненным столпом, подменив трагический конец скупым покаянием, звучащим, пожалуй, двусмысленно.

Нет подтверждения вытегорской и кижской записям в виде вариантов, поэтому о них можно говорить только как о сугубо местных формах. Ими ограничиваются описания встречи русских богатырей с небесной силой. Во всех других произведениях с каким-либо описанием гибели богатырей она всегда наступает после боя с ожившей земной силой (татарами и др.), при этом сюжет «Гибель богатырей», как правило, подается в виде заключительной части многосоставного или, иначе, контаминированного и, следовательно, эволюционно позднего произведения.

Именно в конце такой контаминации, записанной в 70-х гг. XIX в. в г. Мезени, встречается, как и в тексте Мея, уход русских богатырей в пещеры. Однако мезенская былина, за исключением ухода в пещеры, во всех других частях и даже в подробностях имеет подтверждения в виде целого ряда вариантов, записанных в восточной части Русского Севера. В ней похваляются побить силу небесную только два брата-суздальца, не принимавшие участия в сражении с силой Мамаевой, а сражаться с восставшей силой Мамаевой пришлось всей дружине хороброй. Богатыри рубят силу шесть суток,

А встават силы больше прежнего.

305 Узнал старый [Илья] пред собою вину,

И покаялся старый Спасу Пречистому:

— Ты прости нас в первой вине,

За те же слова глупые,

За тех же братьев Суздальцев.

310 И повалилась тут сила кроволитная.

¹² [Гильфердинг 1950, № 168, 618–619]; сходно в повторной записи — см. [Там же, 771–772].

Богатыри хоронят врагов, что совсем не характерно для былин, и едут в Киев. Там они сразу же, без встречи с князем Владимиром, заезжают

Во те же во честны монастыри,

Во те же пещеры во киевски.

Там все они представилися,

320 Тут старому славу поют

[Тих.-Мил., № 8, 29–30].

В этой версии, представленной, как уже упоминалось, не одним цитируемым текстом, сказители понуждают и неповинного Илью Муромца от имени всей дружины взять на себя вину похвалившегося и покаяться. Совершенно очевидно, что богатырский вызов Небу понимался сказителями как исключительно греховный. В приведенном мезенском тексте певец немилосердно поспешил похоронить всех богатырей тотчас по их возвращении в Киев. Можно уверенно полагать, что певцы и в мыслях не позволяли себе вообразить бой богатырей именно с небесной силой. Цитированные выше вытегорская и кижская записи, где встреча богатырей с небесной силой все же произошла, видимо, не случайно отрывочны. Слишком ужасной и даже противоестественной казалась исполнителям мысль о бое с небесной силой. Выбирая между Небом и землей, между небесной силой и этнически родными богатырями, исполнители неизменно отдавали предпочтение Небу. В этом отношении текст Мея сомнителен именованьем противостоящей богатырям силы. Мей утверждал, что его текст — воспроизведение записи от сибирского казака Андреева, и представлял рассказчика как истово набожного человека, а такой человек просто не мог заставить богатырей поднять руку на небесных «воителей».

В тексте Мея не названо место, где находятся пещеры, куда убегают богатыри. В мезенской былине сказано определеннее, поэтому можно догадаться, что речь идет о пещерах Киево-Печерской Лавры. Мезенский сказитель, очевидно, обладал какими-то знаниями о них, но записыватель не проявил к ним интереса. Уверенность мезенского певца в том, что пещеры Лавры приняли русских богатырей, помимо его нераскрытых знаний, ничем иным не подкрепляется. Между тем известно, что на Русском Севере молва, иногда закрепляемая на письме, разносила слухи о том, что тело или мощи Ильи Муромца покоятся в пещерах Киево-Печерской Лавры [Кир. 4, 51–52]. Некоторые сказители передавали этот слух как собственное мнение в концовках былин типа «Три

поездки Ильи Муромца» и др. Автору этих строк несколько раз доводилось слышать от разных людей в местах от Прионежья до р. Онеги такое утверждение и вне связи с былинами. Так, одна старушка на Кенозере (Архангельская обл.), в молодости, еще до революции, ходившая пешком по обету на богомолье в Киев, довольно точно описала приметы того мумифицированного огромного монаха, которого по сей день многие киевляне, а вслед за ними и другие люди, отождествляют с былинным Ильей Муромцем. Видимо, благодаря богомольцам и разносимой молве, порой закреплявшейся на бумаге, какие-то сведения о пещерах Киево-Печерской Лавры достигли до ушей мезенского сказителя. Ему оставалось только заключить и обобщить: если в киевских пещерах покоится сам Илья Муромец, то, следовательно, там нашли упокоение и другие русские богатыри. Домысел мезенского сказителя не получил поддержки среди местных знатоков былин. Впоследствии собиратели довольно часто посещали Мезень, но никто из них не нашел хотя бы упоминание об уходе всех богатырей в киевские пещеры.

По мотиву ухода в пещеру тексты Мея и мезенского сказителя пока не имеют подтверждения в пределах известного корпуса былин. Рядом с этими текстами или за ними не просматривается былинная традиция мотива. Если же говорить о том, что сохранилось до наших дней за пределами былинного корпуса, то разыскания недостаточно ограничивать одним фольклором. Так, если судить по тексту конца XVI в., извлеченному Е. В. Барсовым, в районе Киева местом упокоения русских богатырей называли не Лавру с ее пещерами, а более дальнее от Киева место: «Переяславль русский по против Киева за Днепром по левой руце Олтополя, а на Олтополе церковь стоит мурована велика на крови св. Бориса, а вокруг его роща березова, а от русского Переяславля до Киева 60 верст, а тут богатыри кладутся русские, а круг городища того по кладбищу того камня много великого по всполью, а круг городища того озеро Трупеж, из него же течет река Мцица и пала в Днепр» [Халанский 1895, 729–730]. В этом сообщении примечательны слова о больших камнях на кладбище. Видя эти камни, люди того времени вполне могли прийти к мысли об окаменении богатырей или убеждаться в этой мысли, если мотив окаменения был прикреплен к русским богатырям раньше XVI в. За недостаточностью фольклорных фактов раскрыть время прикрепления мотива окаменения к русским богатырям пока не удастся. Не исключено, что какие-то фольклорные факты еще отыщутся. Вместе с тем не преминем подчеркнуть, что мотив окаменения эпического героя, да еще обусловленный дерзким вызовом Небу, не свойственен инославянским фольклорным

традициям, а это несомненно означает, что он, вероятнее всего, — позднее порождение сугубо на русской почве.

Лишь с конца XVII, а чаще с XVIII в. имеются сообщения путешественников о том, что в Киеве люди склонны отождествлять с Ильей Муромцем мумию громадного монаха, лежащую в одной из пещер Киево-Печерской Лавры. Все сообщения зиждятся на этом отождествлении. Никаких фольклорных преданий об уходе Ильи Муромца в пещеры Лавры и причинах ухода не приводится, и их до сих пор никто нигде не записывал.

Здесь невозможно сколько-нибудь подробно описать историю причисления былинного Ильи Муромца к лику «преподобных» и последующего распространения верования в то, что в пещерах действительно покоятся его мощи. Эта боковая здесь линия заслуживает отдельного рассмотрения. По существу же она выходит почти полностью за пределы фольклористики, ибо верование в то, что в Лавре покоится самый известный былинный герой, до сих пор значительно активнее распространялось и внедрялось церковью и представителями официальной культуры, нежели народной молвой.

С точки зрения фольклористики важнее попытаться ответить на вопрос, скрывался ли за фактом отождествления монаха с Ильей Муромцем фольклорный факт — народное предание об уходе героя в пещеру. Ответ приходится искать опосредованным образом.

В 1962 г. к западу от Софии, в районе г. Трына у границы с Сербией был записан любопытный рассказ о последнем бое Марка Кра́левича и его уходе в пещеру: «Когда в последний раз с турками бился Марко и когда увидел, что из двух [убитых турок] вставали четверо, а кони и люди плавали в крови, Марко охнул: „Боже, что же мне делать теперь?“ Бог его пожалел, повел его после турок ¹³ в одну пещеру под землю. Как Марко вошел, так его одолел тяжкий сон. Забил саблю по рукоять в камень и заснул глубоким сном. Но сабля его выходит помаленьку, и когда [конь] Шарко́лия ¹⁴ съест весь мох в пещере, вся сабля выскочит [из камня]. И тогда Марко пробудится и опять выйдет на свет» [БЮЕ, № 46, 779].

На первый взгляд рассказ кажется скучным воспроизведением почти забытой эпической песни: по многочисленным записям хорошо прослеживается процесс отмирания славянских эпических традиций, в ходе которого эпические песни неумолимо превращались в прозаические произведения разных форм (пересказы песен,

¹³ Видимо, не договорено или не дописано. Должно быть: после боя с турками.

¹⁴ Пегий по масти.

сказки, предания, былички). Трынский текст превосходно соотносится с былинной о гибели богатырей. Мало того, его при сильном желании можно принять за остаток той древней эпической песни, какой она была у славян еще в начале нашей эры и по-разному видоизменялась у них после расселения и до наших дней. В нем нет дерзкого вызова Небу, исключающего продолжение существования эпического героя в пещере, между миром мертвых и миром живых. Напротив, здесь герой признается в своем бессилии перед наступающим эпическим злом, ищет поддержки у Бога и получает ее таким образом, что это тешит народное самолюбие или, по-болгарски, «самочувствие», вселяет уверенность в неизбежно преходящем характере ига, порождает и крепит надежду на избавление от ига с помощью любимого эпического героя, чудесно спасенного и ждущего предуроченного часа своего возвращения к народу.

Беда, однако, в том, что трынский текст уникален на болгарской почве. А уникальность текста или уникальные детали, вроде тех, что показаны в произведении Мея и в былинке мезенского певца, всегда вызывают настороженность. При любых обстоятельствах более вероятно, что уникальные фольклорные факты придуманы кем-то совсем недавно (как и было показано по текстам Мея и мезенского певца), нежели что они принадлежат давней и местной традиции. Если уникальность текста или какой-либо его детали не может быть раскрыта, хотя бы до поры до времени, то им лучше не пользоваться, ибо пользование им непременно уведет на ложный путь истолкования.

В эпической традиции западной Болгарии заметное место занимали сербские песни косовского цикла, чаще в виде несколько переработанных произведений, чем в качестве прямых и свежих заимствований. Их эволюционной производной и уже собственно болгарской формой выступает краткая песня о последнем бое Марка Краевича с турками именно на Косовом поле. Соратники Марка редко названы по именам. Певцы предпочитали ограничиваться утверждением, что на Косове с турками бились одни болгары. Турок бьет обычно только Марко: в силу древней традиции певцы не умели изображать бой множества людей против такого же множества, бой как отдельные действия отнюдь не одинаковых личностей. Марко рубит турок —

Один падает, десять возникает.

Так уже предречено Богом:

На Косове победит турок

([БЮЕ, № 38, 214], записано близ Софии).

В другом варианте:

Надвое рубит — встают двое,

Натрое рубит — встают трое,

Где кровь капнет, там турок встанет

([там же, № 39, 214],

записано к юго-западу от Софии).

Марко рассказывает об этом болгарам¹⁵ и добавляет:

И я хочу, и конь может,

Но если нам Господь не помогает,

Нас, братья, порабатят турки!¹⁶

[там же, № 39, 214].

В вариантах песни, как и в русских былинах о гибели богатырей, неизменно используется мотив умножения истребляемых врагов, однако тут он не соединяется с последующим мотивом бегства в пещеру. Певцы знают об исходе сражения, они от себя или от имени Марка настойчиво произносят:

Так было предречено Богом:

На Косове победит турок.

И совершенно удерживаются от того, чтобы раскрыть это утверждение. Иного вмешательства высших сил в песне нет, впрочем, возможно, потому, что у некоторых, слишком стяженных, вариантов явно отсутствует концовка. Если же концовка имеется, то в ней кратко сообщается только о бегстве Марка с поля битвы. Вариант этой же песни, заканчивающийся бегством Марка и других юнаков с громкими эпическими именами, был записан в районе Трына еще в 1879 г. русским собирателем В. Качановским [Качановский 1882, № 178]. Таким образом получается, что в районе Трына менее чем за сто лет песню сменило предание с иным сюжетом. На фоне устойчивой традиции в соседних местах западной Болгарии такая смена, при которой от старого текста остался лишь мотив умножения убиваемых врагов, несомненно указывает на некое внешнее влияние.

И влияние действительно открывается в виде сербского текста. Его за сто лет до записи трынского предания переложил своими

¹⁵ Примечательный алогизм: другие участники или созерцатели сражения не видят умножения врагов. Это тоже показатель традиционного неумения певцов изображать сражение как бои отдельных личностей.

¹⁶ Сходный вар.: [Там же, № 40, 214]. Отрывок песни, соединенный с отрывком предания: [Там же, № 211, 832], записано близ Софии.

словами Вук Караджич в сводном пересказе разных произведений о Марке Кралевице: «...третьи говорят, что в таком бою¹⁷ столько людей погибло, что в крови плавали кони и люди, и тогда Марко поднял руки к небу и сказал: „Боже, что мне теперь делать?“ На это Бог смиловался и неким чудесным образом перенес его с Шарцем в какую-то пещеру, где они оба и теперь живут: он, забив саблю в балку или в камень, лег и уснул, и все еще спит; перед Шарцем находится немного мха, который он ест понемножку, а сабля постепенно выходит из балки или из камня, и когда Шарац съест мох, а сабля из балки или из камня выпадет, тогда он и пробудится, и опять на свет выйдет» [Караџић 1957, 228]. В тексте Караджича отсутствует мотив умножения убиваемых врагов, зато в остальном он очень сильно совпадает с трынским преданием. По отношению к тексту Караджича трынское предание — контаминация, а таковая — всегда производная от тех произведений, которые оказались соединенными в ней. Трынское предание совпадающей частью столь близко тексту Караджича, что нужно уверенно говорить о непосредственном и свежем заимствовании именно текста Караджича, а не какого-либо устного сербского варианта. В этом отношении показательны македонские предания о Марке Крале, два свода которых составил и переложил своими словами М. К. Цепенков еще в конце XIX века: в них сербский мотив сабли и коня в качестве урочных часов передается с изменениями, указывающими на устную передачу и последующее осмысление¹⁸.

За пределами песни о бое Марка Кралевица на Косове и контаминированного трынского предания у болгар мотив умножения убиваемых врагов использовался в качестве начального элемента и других произведений, посвященных последнему бою Марка и падению Болгарского царства¹⁹. Между тем он незаметен в сербской фольклорной традиции. Поэтому можно полагать, что в трынском предании соединены отрывок какого-то болгарского произведения, вероятнее всего песни о бое Марка на Косове, поскольку ее записывали в Трынском крае, и слегка отглаженный при переводе текст Караджича.

¹⁷ Судя по предыдущему изложению, сам Караджич, но не его рассказчики, подразумевал историческую битву при Ровинах, под Крайовой в Валахии (1394), где турецкий вассал Марко из Прилепа был убит валахами.

¹⁸ Впервые опубликовано в кн.: [СБНУ XV, 112–115, 117–118]. Переиздано в переводе с диалекта и без точных указаний на источник: [Цепенков 1972, № 600, 595].

¹⁹ См., например: [Качановский 1882, № 116], записано к юго-западу от Софии; [СБНУ VI, 134–135], записано на северо-западе Болгарии; [БЮЕ, № 153, 804], записано на юго-западе Болгарии, в Пиринском крае.

Если трынское предание не имеет подтверждения в болгарской традиции, то у текста Караджича такие подтверждения в сербской традиции находятся. Это, разумеется, прежде всего варианты предания об уходе Марка Кралевица в пещеру и о его пребывании там [Чајкановић 1989, 117, 186]. Правда, доступные нам тексты тоже явно испытали влияние текста Караджича и украсились громкими патриотическими выражениями, принадлежащими отнюдь не народным рассказчикам, а здесь у нас нет возможности заниматься анализом этих вариантов с целью выделения независимых от перелагателей, подлинно фольклорных частиц, если они действительно существуют в этих вариантах. Пока что эти варианты не имеют значения, каким обладает параллельная форма — предание о том, «как пропало цыганское царство»: «Господь шествовал по земле. И народ за Господом идет, бежит и молится за него. А цыганский царь рассердился, что народ за Господом бежит, и крикнул: „Я — царь, на меня глядите! Вот я сейчас его погублю!“ И цыганский царь бросился на Господа, а Господь благословил — и открылась пещера, и Господь скрылся в ней, будто бы от страха, что цыганский царь убьет его. В этот миг добежал цыганский царь и влетел в эту пещеру, а Господь благословил — и пещера закрылась, и так пропало цыганское царство» [Ђорђевић 1988, № 372]. Два года спустя та же рассказчица, слегка изменив текст, быть может, не без внушения священника-записывателя, заменила Господа дьяволом [там же, № 373]. Но если она допустила замену персонажей, то, очевидно, она же или кто-то до нее мог допустить и другую замену: вместо своего этнического правителя с громким именем поставить «цыганского царя».

Испытывая притеснения социальной верхушки, простые люди непременно приходили к заключению: коль эта власть — худая для народа, то, значит, она богопротивная. Свое мнение о правителе в народе всегда и незаметно для себя отождествляли с мнением самого Господа Бога. На Балканах эта логика много веков подряд подкреплялась и развивалась богомилством, решительно провозглашавшим богопротивность всякой власти. При таких народных умонастроениях неожиданная смерть какого-либо правителя и частое вслед за ней дробление его владений («падение царства») естественно объяснялось Божьим наказанием. Суждения о происшедшем оформлялись в соответствующие тексты. Повторяемость действительных событий закрепляла бытование подобных произведений, делала их традиционными. Сменяемость реалий в действительности приводила к очередной, применительно к случаю, замене имен и других привязок в тексте, уже

ставших традиционными. Будь в приведенном тексте имя какого-то своего правителя, текст вместо фарсового имел бы трагическое звучание, и тогда по своему фольклорному объяснению, отчего погибло «сербское царство», он встал бы в один ряд с иными преданиями и песнями, раскрывающими эту тему.

Примечательно, что и цыганскому царю в тексте не позволено прикоснуться оружием к Господу, зато стало достаточно вызова Богу, чтобы оказаться запечатанным в пещере. Таким образом, наблюдается полное соответствие стереотипу мышления, воплотившемуся в русских былинах о гибели богатырей.

Текст о гибели цыганского царства записан в восточной Сербии, в г. Лесковац, находящемся всего в 40–50 км от места записи трынского предания, содержащего текст Караджича. При существовавших в прошлом связях и общении людей было бы уместнее ожидать, что болгары позаимствуют у сербов текст типа лесковацкого, однако произошло заимствование текста Караджича, а это, наверное, случилось отнюдь не путем устной передачи.

Среди западных славян только у поляков, насколько известно, однажды нашлось предание, где уход определенно связывается с участием высших христианских сил. Это предание привязано к монастырю в Тшебнице, что немного севернее Броцлава, у северного подножия Тшебницкой гряды. Монастырь освящен именем шленской княгини Ядвиги (1174–1243), жены Хенрыка Брататого и матери Хенрыка Набожного. Это для нее муж построил монастырь. В нем она и предпочитала жить, прославившись добрыми деяниями. Костел канонизировал ее спустя 24 года после смерти. Св. Ядвига считалась и, надо думать, считается покровительницей Шленска. С распространением ее жития и рассказов о ней св. Ядвига, помимо прочего, превратилась в заметный фольклорный персонаж, который, впрочем, порой сливается с другой Ядвигой, Ядвигой Ягелло, польской королевой конца XIV в.

Если доверять Р. Зморскому, любезно познакомившему читателей с преданием в собственном литературном изложении, уход произошел не в пещеру, а в подземелье Тшебницкого монастыря, и не одного героя, а целого войска рыцарей во главе с безымянным королем. Под Тшебницей будто бы произошло сражение между татарами и рыцарями. В живых остался один король. И тогда св. Ядвига упросила Божью Мать заменить погибшим смерть на сон, а их предводителя оставить на страже. Когда снова будет война за веру, о чем возвестит колокол, виsiaщий у входа, тогда рыцари пробудятся и снова станут сра-

жаться. Если добавить, что обо всем этом становится известно благодаря кузнецу, которому случилось подковывать коней спящих рыцарей, то контаминированный и эволюционно поздний характер текста Зморского станет очевидным²⁰. Предание о кузнеце, подковавшем коней спящих рыцарей, находили у всех западных славян и у литовцев, однако только в тексте Зморского²¹ он вдруг оказался соединенным с христианизированным мотивом замены смерти на сон. Этим мотивом удачно объясняется переход воинов в состояние, позволяющее вернуться в мир живых в равном с живыми людьми качестве (ср. верования о ходячих покойниках). Будь у текста Зморского подтверждения в виде независимых и достоверных записей, все эти варианты без всяких сомнений можно было бы признать неизбежной христианизацией древних, по меньшей мере еще праславянских представлений о героях, которые завоевали право надолго и до урочного часа сосуществовать где-то совсем рядом с живым миром своего народа. Надежных подтверждений нет. Текст Зморского наверняка излагался и излагается до сих пор посетителям Тшебницкого монастыря, он не единожды издавался, — уже поэтому теперь вряд ли возможно обнаружить бытование независимых от него текстов с мотивом замены смерти на сон.

В отличие от инославянских, в словенских преданиях, описывающих последний бой с врагами и падение их «королевства», нет ни малейшей христианизации. По не вполне выясненным причинам у словенцев последним королем считается Матяж, чьим историческим прототипом давно признан Матей Корвин, венгерский король второй половины XV в. В словенских преданиях о Матяже его связь с Венгрией не упоминается. Напротив, в сводных и, к сожалению, олитературенных текстах словенцев Корушки (Каринтия, южная Австрия) решительно утверждается: «Был король Матяж словенским королем, нашего леса лист. Выбрали (!) его люди на Господетском поле²², и в старом Крнен-

²⁰ Ранее это предание сжато передала русским читателям В. К. Соколова в кн.: [Соколова 1970, 131].

²¹ Перечисление 50 польских вариантов преданий о спящих рыцарях, включая сюжет о кузнеце, см. в кн.: [Krzyzanowski, № 8256]. Текст Зморского приведен под № 13.

²² Так словенцы называют долину р. Глины (нем. Глан) между городами Целовец (нем. Клагенфурт) и Шентвид (нем. Санкт Фейт). Свое название долина получила от храма, посвященного Святой Госпоже (Богородице). Господетская долина издавна была центром корушских словенцев.

ском²³ он имел свой престол. Днем и ночью были открыты ворота замка, и всякий бедняк легко испрашивал себе милость и справедливость. Поскольку король был богатым властителем, другие короли ему завидовали. Однажды из того края, где заходит солнце, нашло на Матяжа столько врагов, сколько гусениц на репище. В кровавом бою его войско уменьшилось до ста верных юнаков. Так как он был справедливым королем, он не был убит (!), когда во время его бегства враги хотели захватить его в плен, открылась гора в Речицах, куда он бежал, и скрыла его от врагов»²⁴.

В другом варианте кратко повторяется почти то же самое: «Другие властители завидовали могучему Матяжу и собрали против него очень большое войско. С сотней уцелевших юнаков Матяж был принужден уйти в пещеру в Пецо, которая сама перед ним открылась и скрыла его от врагов» [Möderndorfer 1957, 140]. И лишь после этого рассказывается об избрании Матяжа королем на Господетском поле и о счастливых годах его правления.

Сводный, контаминированный характер обоих словенских вариантов и их несомненная литературная обработка, полагаем, не изменили смысла описанного: без участия каких-либо высших сил гора сама открылась перед героем и укрыла его от врагов. В этом не видно подделки, так же сама собой открывается гора перед ее обитателями, например, в быличках чехов, мораван и словаков. Эту часть словенских преданий безусловно нужно считать эволюционно более ранней, нежели соответствующие эпизоды инославянских текстов, где уход в пещеру совершается с участием высших христианских сил.

У славян уход героя в пещеру не всегда предопределен последним боем героя и падением царства. Примечательным исключением видится предание, записанное в районе Ихтимана, к юго-западу от Софии: «Марко ехал в монастырь и сказал: „Будь у земли ручка, перевернул бы ее!“²⁵. Как промолвил это, так все попадало, и птенцы из своих гнезд попадали от страха. Тогда Господь

²³ Примерно посредине Господетской долины, даже чуть ближе к Целовцу, на правобережных горах Глины сохранились развалины Крненского града, бывшей столицы Корущки, а напротив через реку, на холмах, можно видеть храм Богородицы и рядом престол из каменных плит («воеводское престолье»).

²⁴ Slovenske ljudske pripovedi / Zbrala in uredila K. Brenkova. Ljubljana, 1970, 31. Ранее текст публиковался в 1924 г.

²⁵ Напомним, что схожие слова произносит Илья, после чего старцы-целители уменьшают ему силу («Исцеление Ильи Муромца»). Сходно похваляются богатыри, посылая дерзкий вызов Небу («Гибель богатырей»).

испугался, насыпал в торбу земли, вышел на дорогу и сказал ему: „Сынок, подними эту торбу мне на спину!“ Марко не захотел сойти с коня и попробовал саблей поднять торбу, — и сабля сломалась. Марко нагнулся с коня, чтобы обеими руками поднять торбу. Конь угряз по колена в землю, а он не смог поднять торбу. И старец сказал ему: „Оставь, сынок, ты не сможешь поднять!“ — и поднял сам, и стал невидим. А когда поехал, почувствовал Марко, что нету силы в груди. И тогда появился другой (!) старец на белом коне и сказал: „Марко, ты потерял свою силу, потому что не смог поднять землю. Отдай ключ туркам, чтоб вошли. Вернись, поезжай к своим палатам и сойди в подземелье, пусти коня пастись по поляне и жди. Когда пропадет нынешнее оружие, ты выйдешь со своим оружием“. И теперь спит там Марко на белом камне и ждет, когда пропадет нынешнее оружие» [БЮЕ, № 45, 778–779].

Если бы рассказчица ограничилась тем, что отправила Марка Краевича «в подземелье» тотчас после утраты силы, ее текст можно было бы принять за краткий пересказ отмершей древней эпической песни²⁶. В самом деле, без упоминания о турках и о «нынешнем», т. е. огнестрельном, оружии ее текст вполне соотносился бы с соответствующими былинами о Святогоре. По былинам, Святогор утрачивает силу, тщетно пытаясь поднять сумочку с «тягой земной», после чего он ложится в уготованную ему гробницу и навсегда остается в ней.

Гробнице для Святогора вполне соответствует «подземелье», назначенное свыше для Марка Краевича. Однако ихтиманское предание осложнено дополнительными мотивировками о турках и об огнестрельном оружии, заимствованными совсем из других преданий, бытовавших совершенно независимо от текста со Святогоровой темой. Рассказчица, вероятно, знала их, но ограничилась использованием лишь их мотивировок. У нее получилась контаминация, безусловно производная от использованных произведений. Контаминация сделана именно рассказчицей, ибо ее текст в целом не имеет вариантов. К тому же традиционные рассказчики преданий обычно избегают нанизывания мотивировок, а нередко вообще чужаются каких-либо явных мотивировок. Вот почему ихтиманское предание, как и выше трынское, нельзя принимать за остаток древней эпической песни, подобной, в данном случае, былине о Святогоре.

²⁶ Таковы, например, варианты из Вардарской Македонии, описывающие тщетную попытку Марка поднять торбу старца. Они скупо переданы слушателями: [Мпладинови 1861, 528; Арнаудов 1968, 517]. В этих вариантах, однако, нет ухода Марка в пещеру.

Наказ старца Марку уйти «в подземелье» несомненно выглядит эволюционным сдвигом по сравнению с описанием того, как — в тексте Караджича — сам Господь отвел отчаявшегося Марка в пещеру. Собственно, лишь благодаря этому соотнесению и подтверждается вероятная традиционность наказа старца в ихтиманском предании. Других подтверждений в доступных источниках обнаружить не удалось.

Последний южнославянский случай, о котором здесь следует упомянуть, представляет собой уже быличку, записанную среди словенцев, живущих на самом хорватском пограничье. В ней рассказывается о мести вилы королю Матьяжу за то, что он одновременно любил еще крестьянскую девушку. Вила усыпила короля зельем, подмешанным в вино. Матьяж по сей день спит в пещере у вилы: «Когда вымрет весь род крестьянской девушки, тогда вила разбудит короля Матьяжа, чтобы стать его женой. Счастлив [будет] тот, кто этого дождется». Быличка выступает параллельной формой по отношению к разным песням о виле и ее любовнике, обычном добром молодце, часто без имени или с нарицательным именем ²⁷.

Итак, можно утверждать, что на позднем этапе эволюции русская былинная традиция резко ограничивает богатырскую эпоху давно прошедшим временем. Предел богатырской эпохи положен разными объяснениями гибели богатырей. Среди эпических объяснений уход в пещеру (текст Мея; мезенская запись) крайне редок и не похож на использование традиционного фольклорного стереотипа.

В отличие от русской, южнославянские фольклорные традиции нередко предпочитали сохранить жизнь знаменитому герою, обычно Марку Кралевичу — в силу происходившей унификации, слияния множества местных героев в единый эпический образ. Однако уход героя в пещеру описывался уже не столько в песенной форме, сколько в виде прозаических преданий. Он явно служил пояснением к бытовавшим юнацким песням и, насколько известно, так и не смог перерасти в самостоятельную эпическую песню. Пояснение об уходе героя в пещеру, наверное, создавалось уже тогда, когда продуктивность создания все новых и новых юнацких песен себя исчерпала. Продуктивность эпической традиции стала выражаться по преимуществу в иных формах, в том числе в виде перенесений, когда деяния пестрого множества ме-

стных героев начинают приписываться очень ограниченному кругу избранных юнаков или предпочтительно только одному из них.

Уход юнака в пещеру как раз относится по своей природе к числу перенесений. Исходной и, следовательно, более ранней эволюционной формой, вероятно, послужили рассказы о пребывании великанов в пещерах, шире — в горах. Рассказы о великанах, продолжающих жить где-то рядом с миром людей, в частности, находили в пределах расселения кривичей. Правда, их бытование вроде бы не отмечено среди балканских славян, однако факты того рода, что подобные рассказы широко бытовали в Скандинавии, что кельты Ирландии и теперь убеждены в жизни части «племени данов», их этнических предшественников, в холмах, заставляют говорить о том, что эти рассказы принадлежат общему фольклорному наследию европейцев, включая, разумеется, славян. Именно вера в существование мира великанов рядом с миром людей могла способствовать развитию фольклорной логики: если великаны продолжают жить в пещерах (горах), то и наш герой может жить там же, а не уходить навсегда в мир мертвых. Последующая христианизация ухода героя в пещеру осватила его именем высшей небесной силы.

В этой связи стоит еще раз оценить сербское предание «о падении цыганского царства» путем сравнения со скандинавскими параллелями. В самом начале «Саги об Инглингах», описывая деяния первых конунгов в Уппсале (Швеция), Снорри Стурлусон, к сожалению, очень сухо передает историю Свейгдира, третьего по счету конунга. Свейгдир «дал обет найти Жилище Богов и старого Одина». Он много раз искал его, в частности, в северном Причерноморье. Наконец Свейгдир оказался где-то восточнее Дона, судя по разъяснениям Снорри Стурлусона: там «есть большая усадьба, которая называется У Камня. Там есть камень большой, как дом. Однажды вечером после захода солнца, когда Свейгдир шел с пира в спальняный покой, он взглянул на камень и увидел, что у камня сидит карлик ²⁸. Свейгдир и его люди были очень пьяны. Они подбежали к камню. Карлик стоял в дверях (?) и позвал Свейгдира, предлагая тому войти, если он хочет встретиться с Одином. Свейгдир вошел в камень, а тот сразу закрылся, и так никогда из него и не вышел...» [Стурлусон 1980, 17].

Вот так просто, без всяких околичностей и без участия христианских сил, ушел в камень сам конунг. Это, конечно, более ранняя эволюционная форма по сравнению с сербским предани-

²⁷ Подробнее о тексте былички и песенных параллелях: [Смирнов 1989, 215].

²⁸ По древним скандинавским верованиям, карлики гибнут от солнечных лучей, поэтому они появляются на поверхности в темное время.

ем. Перекличка скандинавского и сербского текстов, исключая заимствование с обеих сторон, свидетельствует как о том, что они восходят к общим генетическим истокам, к общим фольклорным представлениям, так и о том, что у сербского предания имелся некий фольклорный предшественник.

Наряду с приведенным текстом у скандинавов бытовали и христианизированные формы о запечатывании в камень. К ним относится баллада о св. Олаве, который превратил в камень брачную пару великанов и запечатал в горе их детей ²⁹.

Возможный слабый след самостоятельного рассказа о запечатывании в камень видится в скупом латышском сообщении об Аринсове камне, находящемся немного выше по течению Даугавы от местечка Кегумс ³⁰: «...Перкон так загнал Вэлна, что тому некуда было укрыться, вот он и залез в Аринсов камень. А Перкон как метнул в Вэлна свою молнию, так и отколол от этого камня осколок» ³¹. Здесь всего в двух предложениях передан хорошо известный индоевропейский сюжет о грозе как охоте верховного существа на враждебную силу, но вот то обстоятельство, что Вэлн (черт) ушел в камень, можно, наверное, принять за влияние некогда самостоятельного произведения о запечатывании в камень: ведь Перкон, по верованиям, в силах разбить что угодно, а тут он едва отколол осколок.

Приметный след бытования текста об уходе этнического героя в пещеру (гору), как представляется, виден еще в одном произведении, впервые опубликованном в 1859 г. на немецком языке, в красочном для настоящего народного предания изложении и с пометкой: «по рассказу некоего старого латыша» [Рудзитис 1975, 294–295]. Текст привязан к бывшему замку близ Яунпилса в Курземе: «...В замке жил богатый, могущественный вождь [безымянный! — Ю. С.]; при нем ни одна слеза не орошала полей бедных земледельцев, потому что всюду он поспевал с помощью; даже издалека шли к нему люди в трудный день, а уж он всем помогал. Но было это давным-давно. И вот <...> пришли горестные времена, добрый вождь не смог помочь людям — чужеземцы [прямо не названные! — Ю. С.] осадили его замок...» [Рудзитис 1975, 294].

²⁹ См. датский вариант с норвежскими реалиями, свидетельствующими о заимствовании от норвежцев: [Скандинавская баллада, 1978, 31–34]. В примечании к тексту отмечено бытование баллады и в Швеции.

³⁰ Кегумс расположен несколько восточнее Риги.

³¹ [Рудзитис 1975, 292]. Название камня явно связано с каким-то другим преданием. Приведенный текст представляет собой перенесение, вероятно, замкнутое первичное предание.

Эта часть текста о счастливом веке в далеком прошлом, насколько известно, не имеет подтверждения у латышей. Она перекликается с соответствующей частью словенского предания о короле Матьяже. За отсутствием сведений об истории создания приведенного литературного переложения невозможно выделить вклад перелagателя в содержание текста. Пытаясь ему довериться, совпадение его текста со словенским преданием можно объяснить и обыкновенным приукрашиванием давно минувшей действительности, свойственным разным фольклорным традициям.

Итак, «...чужеземцы осадили его замок. Но Небо (!) простерло руки над ним и его воинами — <враги> не смогли убить его, благодетеля своего народа. Глубоко в гору ушел он со своими воинами, замком и всем добром...» [там же]. Если бы «добрый вождь» ушел в гору один или с немногими людьми, рассказ вполне сошел бы за вариант типа словенского предания о короле Матьяже. Но здесь требовалось объяснить исчезновение не только «вождя», но и его замка. Так произошел эволюционный сдвиг, малозаметный на первый взгляд: помимо «вождя» с воинами, «глубоко в гору» ушел уже и замок со всем добром. Отмечая эту подвижку в сторону преданий о провалищах, можно с надеждой предполагать, что у латышей бытовал некий эволюционный предшественник этого текста, где рассказывалось только об уходе в гору какого-то героя с возможным небольшим сопровождением. В том же виде, какой он получил в литературном изложении на немецком языке, текст в ключевой части более всего напоминает предание о граде Китеже. Здесь не обязательно подозревать заимствование из русской культуры, хотя прежде всего возникает, конечно, подозрение. Совпадение с преданием о Китеже могло быть обусловлено одинаковой логикой мышления, отталкивающейся от сходных преданий об уходе героя в пещеру (гору). Уверенность в независимом порождении сходных форм у разных народов придают достоверные записи во множестве вариантов и версий, чего так не доставало при написании этой работы.

Пока что известен только один скудный латышский текст, также подвергшийся сильной литературной обработке, где имеется лишь одна фраза, прямо затрагивающая тему: «...Когда почти все жители замка и его окрестностей пали в битве с рыцарями, замок с несколькими оставшимися в живых ушел под землю...» [там же, 296]. Этот текст услышан в Земгалии, к югу от Риги. В нем нет местной привязки. Замок не назван, но этому в тексте дана мотивировка. Благодетельный вождь здесь вовсе не упоминается. Концовка текста содержит краткую историю о том, как некий

путник случайно попал «в провал» и, вылезши оттуда, ничего не смог рассказать своему товарищу, ибо онемел: в этой истории угадывается эволюционная производная преданий типа «Пастух попадает в пещеру, где обнаруживает спящих рыцарей». Текст, следовательно, оказывается контаминированным, сложенным из почти стершихся в памяти разных преданий.

Народное воображение, естественно, не могло остановиться на теме ухода героя в пещеру. Далее понадобилось создавать рассказы и о его пребывании там, и об очевидцах, и о будущем предназначении героя. Герои не умирают. Или, точнее, герои умирают вместе со своим народом.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БЮЕ — Български юнашки епос. Авторски колектив: Р. Ангелова, Л. Богданова, С. Романска, Е. Стоин, С. Стойкова. София, 1971.
- Кир. 4 — Сочинения и переводы Льва Мея. СПб., 1861, 126–132.
Перепечатка в редакции П. А. Бессонова: Песни, собранные П. В. Киревским. М., 1879, вып. 4, 2-е изд.
- Тих.-Мил. — Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. М., 1894.

ЛИТЕРАТУРА

- Анцелане 1962 — Латышские народные предания. Избранное / Составитель А. Анцелане. Рига, 1962.
- Арнаутов 1968 — М. Арнаутов. Очерци по българския фолклор. София, 1968, т. 1.
- Балашов 1975 — Д. М. Балашов. Из истории русского былевого эпоса («Потык» и «Микула Селянинович») // Русский фольклор, 1975, т. XV.
- Гильфердинг 1950 — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. М.; Л., 1950, т. II, изд. 4-е.
- Глазырина 1996 — Г. В. Глазырина. Исландские викингские саги о Северной Руси / Тексты, пер., комм. М., 1996.
- Ђорђевић 1988 — Српске народне приповетке и предања из Лесковачке области / Сакупио Д. М. Ђорђевић. Приредила Н. Милошевић-Ђорђевић. Београд, 1988.
- Зеленин 1903 — Д. К. Зеленин. Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губ. // Сб. ОРЯС, т. LXXVI, № 2. СПб., 1903.
- Исландские саги 1956 — Исландские саги / Пер., вступит. ст. и примеч. М. И. Стеблина-Каменского. М., 1956.
- Караџић 1957 — В. С. Караџић. Живот и обичаји народа српскога. Београд, 1957.
- Качановский 1882 — Памятники болгарского народного творчества. Вып. 1. Сборник западноболгарских песен со словарем. Собрал В. Качановский // Сб. ОРЯС, т. XXX, № 1. СПб., 1882.

- Майков 1885 — Л. Н. Майков. Еще былины и песни из Заонежья // Русский филологический вестник, 1885, № 1. Перепечатка: Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. М., 1894, № 70.
- Миладинови 1861 — Български народни песни / Собрани од братья Миладинови Димитрия и Константина и издани од Константина. Загреб, 1861.
- Никольская 1981 — Т. Н. Никольская. Земля вятичей. К истории населения верхней и средней Оки в IX–XIII вв. М., 1981.
- Рудзитис 1975 — Лачплесис. Латышский эпос, воссозданный по народным преданиям / Изд. подготовил Я. Я. Рудзитис. М., 1975.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения. София, 1891, кн. VI; 1899, кн. XV.
- Скандинавская баллада / Изд. подготовили Г. В. Воронкова, Игн. Ивановский, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1978.
- Смирнов 1972 — Ю. И. Смирнов. Предания европейского севера о чуде // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972.
- Смирнов 1986 — Ю. И. Смирнов. Русские эпические сюжеты в Сибири и на Дальнем Востоке // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986.
- Смирнов 1989 — Ю. И. Смирнов. «Эрлангенская рукопись» и «Древние русские стихотворения, собранные Киршею Даниловым» // Русско-сербские литературные связи XVIII — нач. XIX в. М., 1989.
- Смирнов 1997 — Ю. И. Смирнов. Индигирский осилок и его эволюционные родичи // Славянская культура. Традиции и современность. Материалы 3-й региональной научно-практической конференции. Чита, 1997.
- Соколова 1970 — В. К. Соколова. Русские исторические предания. М., 1970.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Составители Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
- Стурлусон 1980 — Снорри Стурлусон. Круг земной / Изд. подготовили А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1980.
- Халанский 1895 — М. Г. Халанский. Южнославянские сказания о Кралевице Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Варшава, 1895, т. III.
- Цепенков 1972 — М. К. Цепенков. Македонски народни умотворби во десет книги. Кн. 7. Преданија. Скопје, 1972.
- Чајкановић 1989 — В. Чајкановић. О српском врховном богу. Београд, 1989. Репринт изд. 1941 г.
- Arājs, Medne 1977 — K. Arājs, A. Medne. Latviešu pasaku tipu radītājs. Rīga, 1977.
- Kerbelytė 1999 — B. Kerbelytė. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas. Vilnius, 1999, t. 1.
- Krzyżanowski — J. Krzyżanowski. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, t. II.
- Möderndorfer 1957 — V. Möderndorfer. Koroške pripovedke. Ljubljana, 1957.

А. А. ПРОХОРОВ

О МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ОСНОВЕ СЮЖЕТА
КОННОГО СОСТЯЗАНИЯ
В СЛАВЯНСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ И ФОЛЬКЛОРЕ

Изучая древнюю духовную культуру славян языческого периода, мы сталкиваемся с проблемой, что все сведения, которые донесли до нас об этой поре первые собственно славянские письменные источники, были устной передачей традиционных исторических преданий.

Летописцев интересовал не только поиск сведений о предшествующей истории их народа, но во многом их заинтересованность была связана с фигурами основателей династий, потомки которых сидели на троне. Эти вопросы были насущными для относительно молодых государств и, безусловно, должны были быть отражены в летописях.

Но, записывая единственный бывший в их распоряжении источник — устные исторические предания, — летописцы донесли до нас множество языческих представлений, которые составляли сюжетный фон этих преданий. В их основе лежала славянская языческая мифология. Здесь мы сталкиваемся с этапом мифологизированной истории славян, этапом, который был характерен для всех народов в условиях их дописьменного развития.

Но мифологизированные исторические предания первых славянских летописей далеко не всегда свидетельствуют о тех представлениях и условиях, в которых они складывались. Видимо, уже в дописьменный период начиналось разрушение первоначального смысла, появлялись изменения и новации, некоторые мотивы устаревали. Кроме того, одной из важных причин, почему исторические предания не дошли до нас в полном объеме их содержания и смысла, было и то, что летописцы-христиане обычно сознательно боролись с видимыми им проявлениями язычества, оставляя только необходимую минимальную канву повествования. Отсюда возникла недосказанность многих подобных сообщений, которая и до сих пор будоражит фантазию читателя. Сюжеты преданий стали рассматриваться как простое увлекательное повествование.

Учитывая невозможность понимания первоначального смысла славянских исторических преданий исходя только из их текста,

необходимо использовать сравнительный анализ. Он будет проводиться на нескольких уровнях.

Сравнение собственно исторических преданий в славянских летописях, что даст возможность определить общие принципы мифологизации и представления о сакральности власти славянских правителей, а также очертить ареал бытования определенных сюжетов.

Первые письменные исторические источники содержат большое количество мифологизированных сведений, которые коррелируют с известными нам фольклорными материалами. Славянский фольклор и прежде всего былинный эпос будет вторым и часто основным уровнем сравнительного анализа.

Это вызвано несколькими причинами. Былины сохранились как текст со взаимосвязанной структурой, которая пострадала значительно меньше, чем структура исторических преданий. Можно полагать, что сложение былин или неких предшествующих им эпических повествований было наиболее приближено во времени, а возможно, и в пространстве, к созданию исторических преданий. Кроме того, былины, как и летописные предания, также претендовали на историчность, хотя и в другой мере. Ну и наконец, фольклор и исторические предания имеют очень схожую базу в виде обряда, с которым они очень тесно взаимодействуют.

Весь комплекс вариантов одной былины, особенно варианты былины об Иване Гостином сыне, будет рассматриваться как макротекст.

В качестве третьего уровня сравнительного анализа в тех случаях, когда данные только славянской традиции будут недостаточны, привлекаются материалы других индоевропейских традиций, прежде всего балтийской, учитывая ее генетическое родство, географическую и хозяйственную близость. Кроме того, большое значение балтийского материала связано с гораздо более поздней христианизацией балтских народов. Балты в письменных источниках выступают еще как язычники, в то время как славянскую традицию нам во многом приходится реконструировать. Такое широкое сравнение даст возможность сопоставить и одновременно проверить наши выводы по славянской мифологической традиции.

* * *

Былина о Иване Гостином сыне не принадлежит к наиболее известным былинам ни по своему сюжету, ни по фигуре центрального персонажа. Она посвящена состязанию героя с князем

Владимиром Красно Солнышко. Состязание представляет собой скачку от Киева до Чернигова и обратно. Благодаря своему коню, который выказывает различные волшебные свойства, Иван Гостинный сын одерживает победу, унижая этим князя и получая награду.

Единого подхода к объяснению сюжета этой былины среди ученых нет. Подавляющее большинство исследователей пытались искать истоки сюжета в конкретно-исторических соответствиях, практически полностью игнорируя возможные мифологические корни сюжета. Иногда сюжет называли «сказочным».

Исследователи пытались найти некое соответствие всему сюжету былины. Ярче всего эта тенденция заметна у ученых так называемой исторической школы, которые в былине видели отражение определенных и совершенно конкретных событий времен Киевской Руси [Миллер Ор. 1869, 379–385; Миллер Вс. 1892, приложение, 30–31; Миллер Вс. 1897, 233–262; Грушевский 1925, 190–196; Плисецкий 1962, 229–230; Рыбаков 1963, 130–134]. К сюжету былины обращались и другие исследователи [Потебня 1887, 694–696; Веселовский 1884, 37–68; Стасов 1868, 681–687; Пропп 1955, 580; Липец 1969, 104–105, 268–273; Дмитриева 1975, 70–71; Смирнов 1968; Смирнов 1974, 162–250; Путилов 1971, 239–244].

1. Нам представляется, что важно изучение всего комплекса мотивов, всех вариантов былины, т. е. необходим подход к ней как к макротексту. Далее мы попытаемся доказать, что отдельные, даже разрозненные мотивы четко вписываются в общую схему повествования. В структурном отношении былина также слабо подвержена вариативности, а существующие замены мотивов не меняют ее смыслового единства.

Прежде чем перейти к рассмотрению отдельных мотивов в былине, охарактеризуем в самых общих чертах главные персонажи. Сразу отметим, что круг образов крайне узок и редко расширяется. Прежде всего это сам герой — Иван Гостинный сын, его былинный противник — князь Владимир Красно Солнышко. Иногда в этот круг включаются мать Ивана и некие его поручители, например, владыка Черниговский. Бросается в глаза, что роль князя Владимира в былине крайне ограничена. Он необходим только для того, чтобы бросить вызов и потерпеть от Ивана сокрушительное поражение.

Иван Гостинный сын — редкий образ в былинном эпосе. Происхождение его загадочно. Фактически его трудно причислить к

какой-либо группе — к богатырям, купцам и т. п. Более того, главный герой былины вообще практически не играет сколько-нибудь самостоятельной роли. Единственное его самостоятельное действие — похвальба и залог головы. После этого всю работу выполняет его конь — Бурушка, причем и сам герой это прекрасно осознает. В этом он схож со сказочными героями.

Поэтому можно говорить, что центральным персонажем былины является Бурушка. Он имеет все черты волшебного помощника и обладает рядом волшебных качеств: умеет говорить по-человечески, в беге перелетает горы и реки, свистит по-звериному, ударом копыта сотрясает землю. Без помощи Бурушки герой не может рассчитывать на победу над князем.

Наиболее древними надо признать варианты былины, которые сохранили сюжет из четырех структурных компонентов:

- I завязка: пир у князя и вызов на состязание;
- II подготовка к состязанию;
- III (А) состязание Бурушки с жеребцами (ржание или удар копыта о землю) или (Б) скачки (без участия князя);
- IV развязка: посрамление князя и получение заклада.

I. Начало былины всегда связано с пиром у князя Владимира. Это вообще характерно для «фольклорного» Владимира, которого былина всегда застает на пиру. Этот былинный мотив исследователи сравнивают с рассказом «Повести временных лет» под 996 г., где речь идет о подобных пирах, дававшихся князем для дружины и киевлян. Влияние былинной кальки в этом мотиве чувствуется очень сильно. Однако это описание имеет ряд отличительных черт. Во-первых, нет возможности говорить о каком-либо значительном социальном противопоставлении в данной былине, как это делали многие ученые, выводя отсюда основу конфликта (БС 588). В былине активно не действует ни одна из социальных групп: богатырей, бояр, купцов и т. д. Весь конфликт практически разворачивается из спора только двух участников: князя и Ивана. Социальное давление совершенно не ощущается: Иван Гостинный сын не представляет никакой группы людей, он ни с кем не связан. Самым четким критерием в этом могли бы служить поручители Ивана, но именно этот вопрос запутан в былине больше всего. Былина лишь констатирует факт поручительства, но она не в состоянии назвать постоянного поручителя. То это владыка черниговский или монахи, то две голи кабацкие, то богатыри (иногда обезличенные), то дружина героя из двух человек. Возникает ощущение, что с фигурой поручителя произошло нечто, почти вычеркнувшее его из былины.

Столь же стабильным мотивом для описания пира, как и состав участников, является похвальба. Весь пир будто собран для участия всех в хвастовстве. После всех начинается хвастать сам князь: он расхваливает своих жеребцов, которым нет равных в государстве. В конце он бросает вызов участникам пира провести состязание-скачку, но все испуганно отказываются. Принимает вызов только Иван Гостиный сын.

Большинство ученых обращали внимание только на те варианты, где инициатором вызова выступает сам князь. Но надо учитывать, что существуют и другие — в них вызов бросает Гостиный сын. Их доле количество значительно. Надо обратить внимание на вынужденность вызова. Именно необходимость похвастаться приводит к тому, что князь обращает внимание на Ивана Гостиного сына, который ничем не может похвастать:

— Душка Иван Гостиный сын!
 Что ты не ешь, не пьешь, не кушаешь,
 Белые лебеди не рушаешь,
 И ничем ты, молодец, не хвастаешь?
 — А нечем мне, молодцу, похвастати.

(Р 97, 19–22, 31)

Героя буквально вынуждают заговорить о коне. Условие необходимости похвальбы сразу наводит на мысль о ее ритуальной роли на былинном пиру.

Последовательность «похвальба — состязание (скачка)» можно соотносить с индо-иранской структурой новогоднего праздника: «словесный поединок — состязание колесниц», что блестяще разобрано Ф. Кейпером [Кейпер 1986, 47–100], который называет эти состязания «традиционным оружием ариев». Характерно, что состязание идет за свет солнца [там же, 48–50], с чем мы еще столкнемся и у славян.

В ряде вариантов вызов на состязание завершается питьем хмельного напитка.

Условия договора-заклада между князем и героем былины обозначает очень четко. Можно утверждать, что это самый устойчивый мотив и даже вариативность интерпретаций мотива незначительна:

Из речей Владимир выговариват:
 ... — Я бьюся теперь о велик залог —
 Съездить от города до города,
 От Киева града и до Чернигова,
 Да три девяноста равномерных верст,

Межу утреней съездить меж обеднюю.
 Я сто кладу рублей со тысячей,
 А кто бы о своей буйной головушке?

(БС 96, 17, 23–29)

Условие скачки от Киева до Чернигова повторяется практически во всех вариантах. С началом деформации первоначального смысла былины сказители стали менять и названия городов. Но даже в подобных случаях всегда сохраняется расстояние для пробега: триста или тридевятиста мерных верст. Цифры — и первая [Липец 1969, 97], и вторая — носят эпико-магический характер, что хорошо известно по сказочному фольклору. М. М. Плисецкий отметил, что это расстояние в былине действительно соответствует расстоянию между Киевом и Черниговом [Плисецкий 1962, 229–230].

Важное значение может иметь и временное обозначение: от заутрени до обедни.

Характерную роль для понимания общего смысла былины играет заклад. Для героя это дело жизни или смерти: он ставит на кон свою буйну головушку. Со стороны князя в подавляющем большинстве, кроме нескольких поздних вариантов, где он тоже ручается головой, заклад выступает как некое материальное богатство. Совершенно четко и осознанно, о чем говорит вся структура, былина создает оппозицию «богатство — бедность». Первый полюс представляет князь Владимир, второй — Иван Гостиный сын. Князь владеет большим табуном коней, у Ивана только его Бурушка. В заклад князь может поставить любое количество драгоценностей, Иван — только свою голову. Кроме того, у князя всегда много поручителей, Иван с трудом находит кого-либо. Так образуется вторая оппозиция: «множественность — единичность».

II. Вторую группу мотивов можно условно назвать «подготовка к состязанию и договор с конем». Здесь постоянен мотив просьбы к коню и договор с ним, а также условия подготовки коня.

После решительного поведения героя на пиру довольно неожиданно мы узнаем, что его намерения участвовать в состязании недостаточно — главную роль играет Бурушка:

Пал он коню в ножку правую,
 В правую ножку лошадиную:
 — Ай же ты мой добрый конь!
 Был я сегодня на честном пиру,
 Вил я сегодня в велик заклад:

Князь заложил казны сорок тысячей,
 А я заложил буйну голову.
 Можешь ли ты мою буйну голову повыкупить,
 Князя Владимира к стыду привести?..
 Провещал тут ему добрый конь
 Голосом человеческим:
 — Я твою буйну голову повыкуплю,
 Князя Владимира к стыду приведу.

(Р 97, 58–66, 68–71)

В нескольких вариантах ситуация еще больше осложняется. Уходя с пира князя Владимира, Иван, видимо, даже не представляет, что ему делать:

Он пошел-де со князя со чесна пира,
 Как идет он к своему широку двору,
 Повеся он доржит да буйну голову,
 Потопя-де очи ясны в мать-сыру-землю.

(ПБ 22, 57–60)

Обычно этот мотив совмещается еще с одним: в былине появляется мать Ивана. Она выступает как мудрый советчик героя, указывающий возможность решить задачу: выбрать коня на конюшне. Количество вариантов с участием матери Ивана и логика повествования не позволяют считать этот персонаж поздним. Тем более, что существует еще одна былина о Гостином сыне, в которой наряду с ним его мать является главным персонажем.

В двух кенозерских вариантах ОН 270, ОН 275 затем следует мотив выбора героем себе коня на конюшне. Причем пара мать — Иван дублируется в зверином коде: кобылица — маленький Бурушка. Одновременно и сам Иван обретает черты зверя:

Да рыкнул Иван да по-звериному,
 А посвистал Иван да по-соловьиному,
 — Кобыла на коленоцьки попадала,
 Маленький Бурушко ушком повел.

(ОН 275, 64–67)

Впоследствии так же будет описано состязание между конями, где подобный эффект производит Бурушка.

После просьбы к коню в подавляющем большинстве вариантов Бурушка не только дает согласие посрамить князя, но и говорит, что для этого необходимо сделать. В целом, все важнейшие действия для победы в состязании герой делает по совету своего коня:

Накорми ж ты меня пшеной яровою,
 Ты напои меня белой ключевой водой,
 Выведи меня во чистое поле,
 Пусти меня на травы зеленые,
 Накорми меня травой шелковою,
 Сам покатайся и меня покатай.

(К I, 49–54)

Действие скорее напоминает магический ритуал. Еще яснее это можно почувствовать при сравнении со сказочным выхаживанием младшего жеребенка в стаде, например, с Сивкой Буркой Вещей Кауркой. Сходство особенно усиливается, когда в былине говорится, что надо выводить Бурушку три дня (ПБ 22, КД, БЮС 26) и купать в трех росах (ПБ 22, ОН 270, КД). Отметим, что мотиву подготовки коня, а затем его снаряжению в былине уделяется много места, что свидетельствует о его потенциальной значимости для слагателя.

Считаем необходимым обратить внимание на еще один момент в подготовке коня:

Насыпал тут своему косматому Бурушку
 Пшены белояровой,
 Наливал ему питьица медвяного.

(Г 133, 44–46)

Пой меня, Бурушка, ты до-пьяна.

(ПБ 22, 88)

Что имеется в виду под «питьицем медвяным», «сытой медвяной», «медами медвяными»? Известно, что на Руси на меду делались многие алкогольные напитки. Кажется странным такое добавление в рацион коня. Но материал Древней Греции свидетельствует, что здесь было известно добавление вина в овес для коней [Лурье 1956, 10–11]. Такая магическая подготовка коня, при всей ее гипотетичности, вполне могла иметь место, достаточно вспомнить, что все ритуалы индоевропейских племен проходили обязательно с употреблением различных хмельных напитков [Бонгард-Левин, Грановский 1983, 113–121]. Наконец, апогеем ритуальной подготовки коня является редкий мотив:

Не седлай ты меня, Иван, добра коня,
 Только берись за шелков поводок.

(КД 100–101)

Сразу скажем, что все варианты, где герой не может сесть на коня, никогда не содержат мотива самой скачки, а состязание

происходит по-другому. Надо отметить, что со временем мотив запрета садиться на коня стал для сказителей неактуальным, поэтому встречается компиляция: сначала герой ведет коня, а потом садится на него. Запрет садиться на коня напоминает пам обычаи, связанные со священными конями прежде всего полабских славян, которые были посвящены определенным богам и на которых ни один смертный не имел права сесть верхом.

Теперь пришла очередь героя подготовиться к борьбе с князем. Действие это проходит часто тоже по совету коня:

Стал он по двору похаживать,
Добраго коня стал поваживать,
Добрый конь стал за шубку похватывать,
По черному соболу выдергивать.
Тут сидят князи бояра,
Сговорят тут князи бояра:
— Глупый душка Иван Гостиный сын!
Спортит шубу твой добрый конь.
Душка Иван Гостиный сын
Говорит таково слово:
— Стоит эта шубка мне-ка-ва пятьсот рублей,
Жив я бывал, шубку держивал,
Жив я буду, шубку сделаю в тысящу.

(Г 135, 71–83)

В некоторых вариантах, увидев эту сцену, бояре делают совсем уж малообоснованный вывод:

— Пропала у Ивана буйна голова.

(Г 307, 83)

По варианту Р 97 все это происходит за день до самого состязания.

Этот мотив уже в былине стал непонятным архаизмом. В варианте ПБ 22 была даже предпринята попытка его рационального объяснения. Ученые же практически не обращались к его осмыслению. Нам представляется, что на решение проблемы указывает сама былина:

Надевал он шубу соболиную,
Надевал он шапочку собольюю
Пушисту и ушисту,
Ушисту и завесисту
Спереди с-под шапки глаз не видать,
А сзади с-под шапки шеи белой.

(Г 133, 61–66)

Вторично мы сталкиваемся с уподоблением Ивана некоему зверю, на этот раз с помощью переодевания. Иначе смотрится тогда и уничтожение этой одежды конем. Семантика разбитой, сломанной, разорванной вещи в религиозных представлениях выявлена уже достаточно четко. Подобные испорченные вещи клались в могилы как принадлежащие иному миру. В таком случае мотив порванной шубы Ивана может означать его символическую смерть, смерть инициационную.

Интересно, что и в былине князь Владимир иногда связан с мотивом неких соболиных шуб. Шуба становится наградой герою за победу (ОН 270, ОН 275) или, испугавшись Бурушки, под нее залезает князь (Г 133, 100). Итак, можно утверждать, что перед нами мотив магического обновления перед состязанием.

Наибольшая вариативность наблюдается в III и IV группе мотивов.

III группа посвящена самому состязанию героя и князя, а точнее между их конями. По способу проведения состязания мы выделим подгруппы (А) и (Б). В подгруппе (Б) спор разрешается непосредственно скачкой. В подгруппе (А) никогда не доходит до скачки, все решает ржание или топанье копытом Бурушки. Явно, что наибольшему переосмыслению подверглись варианты, в которых в скачке участвует сам князь (Л 34, М 91).

Бег Бурушки, который обычно представлен в вариантах со скачкой, рисуется сказителями как волшебное, сверхъестественное действие: конь скачет с горы на гору, перескакивает озера и болота, каждый его прыжок многоверстный и т. п. Сам конь предстает как волшебное животное:

Из ноздрей-де у коня да пламе огненно,
Из ушей у коня да дым столбом валит.

(ПБ 22, 169–170)

Иногда конь сравнивается с птицей:

По поднебесью летит он как ясен сокол.

(ПБ 22, 163)

Полетел сам конь к родной матушке.

(ОН 270, 291)

Описание скачки — обычный мотив для былины. Об этом свидетельствует и достаточно большое количество вариантов, где она представлена. По смыслу более архаичной является подгруппа А, где все решают только магические способности коня героя.

Прежде чем несколько подробнее говорить о самом состязании, стоит уделить внимание отношениям Бурушки со своими противниками — жеребцами князя Владимира. Еще в похвальбе князя на пиру чувствуется, что он очень гордится своими конями. Лучше их нет коней в государстве, никто не может отважиться участвовать в состязании с князем. Поэтому решимость Ивана вызывает обычно насмешку.

Табун князя, когда об этом есть упоминания, практически всегда состоит из количества жеребцов, кратного трем: 3, 33, 333. В былинах эти цифры корреспондируют с количеством верст, которые надо преодолеть в скачке.

Собственно говоря, князь хвалится всем табуном, а не отдельными конями. Вновь перед нами противопоставление: единичность — множественность. Среди коней князя Владимира выделяются трое, чьи имена образованы от названия масти, что создает в былинах определенную цветовую символику, так как и конь героя тоже включается в эту схему. Особое положение у полоненного в Большой Орде Воронка, откуда происходит и Бурушка (Р 97, 149–150). Некоторые варианты говорят о прямом родстве Бурушки и Воронка:

Есть у царя вороной-бороной,
То и есть мой большой-то брат.

(М 91, 59–60)

В одном относительно позднем варианте победа в состязании привела к изменению положения старшинства:

— Уж я ноньце как, брат, ищэ при старости,
Ты как ноньци в самом разу, в самом корпусе,
Уж я быти над тобой да ноньци меньшей брат,
Ищэ быть ты надо мной да ищэ старшой брат.

(ПБ 22, 352–355)

Таким образом, былина недвусмысленно указывает на родство и одновременно на противопоставление коня Ивана жеребцам Владимира. Усиливают противопоставление основные эпитеты Бурушки — *маленькой*, *косматенькой*. Они употреблены в подавляющем большинстве вариантов.

Упоминание косматости вряд ли может указывать на некие видовые особенности коня. Тут проявляется противопоставление косматости, дикости и причесанности, одомашненности. Эта же дикость Бурушки проявляется и во время состязания, когда

Зрявкает бурко по-туриному,
Он шип пустил по-змеиному.

(КД 129–130)

Сам его вид настолько необычен, что вызывает нередко насмешки:

Из княжеского-то окошечка все да насмежаются:
— Куда ты ведешь уродня да эдакого!

(ОН 275, 97–98)

Действия Бурушки на состязании приводят к хаосу. Эту ситуацию можно разрешить только удалением коня. Как бы то ни было, дикость Бурушки так и не преодолена. Он остается представителем другого мира, и князь не может им владеть.

Вторая важная его характеристика: маленький. Близки по смыслу и указания на его молодость: *сеголеточек*, *тролеточка* и т. д. Этим намечена еще одна оппозиция: сильным, мощным, многочисленным жеребцам Владимира противостоит один маленький, молоденький конек. Тут богатое поле сравнений нам дадут сказки. Кроме того отметим, что только приблизительно в возрасте трех лет конь считался готовым к использованию в военном деле. Таким образом, былина описывает Бурушку как необъезженного дикого коня, еще раз подчеркивая указанные оппозиции.

Само состязание проходит очень скоротечно:

Иванушков конь увидал и заржал
На тех триста жеребцев.

(Г 133, 91–92)

Ударил копытом о сыру землю,
Мать-земля приудрогнула.

(Г 307, 94–95)

Засверкали его глаза серыи,
Заходили его уши-те резвые,
Как он рыкнул по-звериному,
А и свистнул он по-соловыному.

(ОН 270, 246–249)

Прежде всего эффект этого действия сказывается на жеребцах Владимира. Они падают на колени, разбегаются и т. д. Устойчивым мотивом является спасение одного лишь Воронка. Он перескакивает реку, обычно Пучай-реку, уходит в степь или поле. Река во многих мифологиях, в том числе индоевропейских, — маркер и граница различных миров; уход через нее означает и уход из мира порядка. Тем более, что былина подчеркивает враждеб-

ность тамошних земель. Здесь тоже выступает оппозиция: дикое — обжитое, свое — чужое. Как и Бурушка, Воронко тоже вновь уходит в иной мир. Еще раз подтверждается их родство.

Таким образом, названия *Большая Орда*, иногда *Литва*, просто служат наименованиями иного мира. Использование этих или некоего подобного термина связано, с одной стороны, с необходимостью показать якобы реальность происходящих событий, а с другой — указывает на необычность, «нездешность» Воронка.

В результате такого поворота событий князь просто признает себя побежденным. Но есть более архаичный вариант развития событий. Гораздо чаще ситуация приобретает характер стихийного бедствия, нарушения заведенного миропорядка, возникновения хаоса:

Он как бьет-де правой ногой сыру землю,
Подрожала-де тут матушка сыра земля,
Кабы в поли опять дубье расшатались,
И вершинами-то вместе соплетались,
Как в озерах вода да сколыбаласе.

(ПБ 22, 340–344)

Засипел он по змеиному,
Заревел он по звериному.
С гор желты пески сподымались,
Белая вода всколыхалася,
С теремов шатры посвалялися,
Вси господа испужалися,
Вси по каменным палатам разбежались.

(К 1, 62–68)

Большое значение для понимания смысла состязания в былинах имеет место, где разворачивается борьба Бурушки с жеребцами. Почти во всех былинах местом действия выступает двор князя Владимира, а еще точнее — его середина. В некоторых вариантах во двор князя надо обязательно попасть не через ворота, а перепрыгнув прямо через стену. Иногда коня нельзя привязывать (Г 307, 70–71). В другом варианте уточняется, к чему можно привязать коня:

Привязал он ко тому столбу да ко точеному,
Ко тому кольцу да к золоченому.

(Г 133, 74–75)

Резиденция вождя олицетворяет сакральный центр страны, середину мира с «мировым древом» в виде столба с золотым кольцом. С учетом универсального феномена обозначения перифе-

рийного пространства через наименование его названиями реальных соседних и более отдаленных стран (Орда, Литва), былина актуализирует оппозицию: сакральный центр — «дикая», профаническая периферия. Таким образом, во время состязания Бурушка располагается в магическом центре мира.

IV. Закладывает былина разрешение спора и получение поставленного залога. В виде выигрыша обычно в былинах фигурирует «золота казна» князя с разным номинальным достоинством. Кроме того, это могут быть просто деньги, шубы соболиные (ОН 275), все именье (Л 34), племянница князя (М 91), заклад княжеских поручителей (Г 135, КД). В целом можно сказать, что победа в состязании приводит героя к получению богатства.

Многое говорит за то, что первоначально более значительную роль играл мотив отказа князя платить герою проигрыш. В этом случае былина завершалась захватом выигранного богатства самим героем (КД, 148–151).

Таким образом, можно констатировать, что макротекст сохранил основную смысловую часть своей структуры. Вариативность не только не изменяет общего смысла, но уточняет и конкретизирует его.

2. В результате рассмотрения отдельных мотивов становится очевидно, что структура былины основана на неких сакрально-мифологических представлениях восточных славян периода Киевской Руси, а возможно, еще более ранних. Исходя только из материала былины восстановить смысл этих представлений уже нельзя. Поэтому необходимо обратиться к исследованию мифологических представлений о коне у славян.

Следует указать на важную особенность культа коня в изучаемом нами регионе лесной полосы Восточной Европы. Конь здесь соотносится со всеми тремя слоями общества (по схеме Ж. Дюме-зиля). Он являлся священным животным жрецов, воинов и скотоводов-земледельцев.

В зоне, которую позже заселяли славяне и балты, уже в I тыс. до н.э. сложился схожий тип ведения хозяйства — превалирование скотоводства над земледелием с большой долей присваивающих форм. По археологическим материалам мы можем с уверенностью говорить о повсеместном существовании в Восточной Европе лесного отгонного скотоводства [Цалкин 1962; см. также: Pradzieje, 476–477]. Издавна здесь использовали в хозяйстве коня.

Значительной была доля этого животного в мясном рационе [Цалкин 1962, 40–41]. Это, конечно, не исключает местных хронологических и территориальных особенностей хозяйственной жизни для конкретных археологических культур. Этой общности географической среды и хозяйства соответствовала и общность картины мира.

В начале I тыс. н. э. процесс освоения верховой езды в Восточной Европе был завершен. Византийские авторы часто упоминают конных воинов у славян. «Жизнеописание Оттона Бамбергского» окончательно вскрывает соответствие всадника и профессионального воина у славян. Эти новые реалии социальной жизни необходимо должны были привести к формообразующим новациям в религиозно-мифологической сфере. Глубинный переворот был связан с сакрализацией власти воина-вождя. Конечно, этот переворот затронул и культ коня.

Первая сакрально-магическая область верований, связанная с культом коня и интересующая нас, — сфера гадания. Нам представляется, что при изучении общей системы славянского дохристианского язычества сфере гадания не уделяется должного внимания. А между тем все средневековые авторы, описывавшие славян и балтов, однозначно указывают на значительную роль гадательных обрядов [Титмар Мерзебургский VI, 24; Гельмольд I, 21; Гельмольд II, 12; Козьма Пражский I, 4; 11; Прокопий Кесарийский III, 14; Гуревич 1948, 73–74; Фаминцын 1884, 111].

По всей видимости, в гаданиях, как и в жертвоприношениях, использовались различные животные. Но многие данные позволяют говорить, что именно конь почитался как наиболее священное и «красноречивое» животное. Средневековые авторы представляют нам немного конкретных данных о гадательных ритуалах. Тем более важно, что дважды они очень подробно описывают гадания с помощью именно коня.

Титмар Мерзебургский дает сведения о ритуале в храме Сварожича в Радигоще: «Для тщательного охранения этой святыни жителями поставлены особые жрецы. С таинственным бормотанием они начинают яростно раскапывать землю, чтобы по выброшенным жребиям узнать исход сомнительного предприятия. Кончив это, они прикрывают жребий зеленым дерном и с молитвой ведут коня, почитаемого за священного, через воткнутые в землю крест-накрест копыя, и этим гаданием при помощи священного коня они ищут подтверждения выброшенным жребиям, по которым сперва что-нибудь уже разузнали» [Титмар Мерзебургский VI,

24]. Если итоги совпадают, то задуманное начинает выполняться, в противном случае — «народ с печалью отказывается от задуманного предприятия».

Саксон Грамматик поясняет, что о положительном или отрицательном результате гадания судят по тому, какой ногой конь переступает копыя [Гуревич 1948, 73].

Подобный же священный конь существовал и в храме Святговита в Арконе. Ездить на этом коне мог только жрец, и то, видимо, лишь изредка (ср. сведения о большем почитании жреца, чем короля, у Гельмольда). Кроме того, если утром конь Святговита был в мыле, считалось, что сам Бог ездил на нем ночью. Одними из главных и наиболее почитаемых атрибутов Святговита были седло и узда [Фаминцын 1884, 23–24], атрибуты всадника. Впечатление воинственности довершает отряд всадников, который служил храму и всю добычу от набегов приносил в дар Святговиту. Верхом на священном коне само божество направлялось во главе своего народа на войну.

Точные параллели, вплоть до ритуальных нюансов, мы находим у балтов. «Собирался народ, решали узнать гаданием волю богов о жертвоприношении, кладут копыя, конь ступает через него и волею божьей ставит раньше ногу, почитаемую ногой жизни; кудесник говорит, что на спине коня сидит христианский бог и направляет ногу, а потому нужно обтереть спину коня, чтобы сбросить бога; это было сделано, а конь опять, как и в первый раз, ступил ногой жизни» [Генрих Латвийский I, 10]. Интересно, что именно в этом случае единственный раз у Генриха Латвийского гадание проводит не военный предводитель, а некий кудесник.

Гадания практически всегда связаны с жертвоприношениями и далее со священными общественными трапезами. Сколь велика их роль в славянском язычестве, хорошо показали еще А. Фаминцын [Фаминцын 1884, 57] и А. Котляревский [Котляревский 1868]. Есть ли данные о существовании обряда жертвоприношения и поедания коня у славян? Еще А. Брюкнер предположил, что за кличкой славян-язычников *ослоеды* стоит обычай поедания именно конского мяса [Brückner 1980, 53], и привел примеры христианских запретов на поедание медвежьего и лошадиного мяса [там же, 188].

Часть ученых полностью отрицают возможность употребления мяса коня славянами в пищу [Седов 1982, 238]. Но скорее тут действует аргумент «от противного»: в фиксируемое письменными источниками время конина никогда не употреблялась в пищу, а значит, этого не было и никогда ранее.

Все-таки более обоснованным представляется мнение, что славянские племена использовали некогда мясо коня в пищу. Еще в «Жизнеописании Оттона Бамбергского» о стране славян говорится: «По всей стране множество оленей и ланей, диких лошадей, медведей, свиней и кабанов и разной другой дичи» [Жизнеописание II, 41]. Как видим, немецкий автор однозначно ставит лошадей в один ряд с другими дикими животными. Об этом же свидетельствует и давняя традиция использования мяса лошади в пищу именно в пределах Восточной Европы [Prahistoria, 325, 381; см. также Цалкин 1962]. В отношении балтов важным аргументом служит прямое свидетельство Адама Бременского о том, что пруссы «употребляют в пищу мясо лошадей» [Пашуто 1959, 88].

В славянской традиции существовало уподобление осла и лошади. На Руси, в церковнославянском языке, слово *жеребец* могло обозначать самца осла, а не только коня [Одинцов 1980, 45, примеч. 48]. В церковной литературе *жеребя* означало также детеныша осла. Эти представления дожили практически до нашего времени: «Осел — Христова лошадь» [там же, 53]. Осел в христианской мифологии выступал как близкое к Христу животное, и поэтому название *ослоеды*, видимо, принимало не только пренебрежительно-оскорбительный, но и агрессивный оттенок.

Распространение, особенно у западных славян, топонимов типа *Конояды* может свидетельствовать о существовании святилищ или специальных мест, где происходили церемонии жертвоприношения коней и их поедания.

Не стоит считать, что уничтожение жертвенных трапез с конским мясом произошло исключительно в результате борьбы христианства с этим обрядом. Повышение материальной ценности коня в связи с его использованием в пахоте, а особенно в военном деле, при относительной немногочисленности этих животных нанесло не меньший удар по употреблению конины в пищу. Церкви оставалось только усилить этот процесс сакральными запретами.

Представляют интерес достаточно согласованные упоминания источников об употреблении кобыльею молока. Причем привилегию в этом имели «короли» и высшее сословие, что, возможно, было закреплено и сакральными установлениями: «И король, и самые богатые люди пьют кобылье молоко» [Матузова 1979, 26; 34, примеч. 69]. Адам Бременский, говоря об употреблении пруссами в пищу мяса лошадей, пишет, что и «молоко и кровь их они используют как напиток» [Пашуто 1959, 88]. При этом важно замечание, что это хмельной напиток. Да и впоследствии мы имеем неоднократные упоминания о кобыльем молоке в связи с пруссами [Топоров 1, 135–138].

Единодушно арабские, немецкие и англосаксонские авторы и в том, что главным напитком людей бедных, или скорее остального славянского населения, был мед.

Твердая соотнесенность напитков с социальными группами у славян, безусловно, отсылает к теории Ж. Дюмезиля.

3. Как показано выше, конь предстает у славян в ипостаси гадательного животного и предсказателя воли богов. Его мифологический образ связан с мифами о становлении княжеской власти у славян, в которых конь является орудием исполнения воли богов.

Летописи и хроники фиксируют связь княжеской власти и культа коня у славян в языческую эпоху. Козьма Пражский приводит знаменитый миф о происхождении княжеской власти у чехов. Чехи требуют, чтобы их главой вместо Либуши и ее сестер-пророчиц стал мужчина. Но новый князь не выбирается общим советом племени, а дело решают сами сестры. Перед нами интересный парадокс: решение принимается теми лицами, против власти которых выступили чехи. Да и после призвания князя он становится мужем Либуши. Это заставляет предположить, что смысл выборов князя лежит глубже. Козьма подчеркивает полную тайну совета сестер и то, что выборы князя произошли с помощью их «чудодейственного искусства». Можно сделать вывод, что речь идет о некоей гадательной процедуре. «Утром солнечный свет показался всем ярче», когда Либуше назвала имя нового князя и его местонахождение. Но послы чехов почему-то не знают, куда им направляться. Тогда Либуше приказывает им следовать за ее конем, который и приводит чехов к Пржемыслу [Козьма Пражский I, 4–7]. Интересна еще одна особенность данного мифа. Конь из исполнителя воли богов сразу становится атрибутом княжеской власти, который Либуше передает Пржемыслу наряду со своим жезлом, плащом и одеждой. А предыдущее сравнение князя с солнечным светом, в полном соответствии с канонами славянского язычества, сразу придает его власти окончательное сакральное оформление.

С историческим преданием «Чешской хроники» удивительно схожа легенда, записанная в конце XIX в. на белорусском этнографическом пограничье (Ельнинский уезд) [Добровольский 1891, 378]. Рассказ в ней идет о Витовте, знаменитом правителе Великого княжества Литовского, хотя описанные в ней события никак нельзя назвать историческими. После смерти неназванного польского короля «начальство» решило выбрать нового короля

следующим образом: на лошадь прежнего короля навьючили его оружие и пустили коня «в свет», чтобы следить за ней. Где «яна сабе абярэцъ ездака — таго крулем признаем». Через два месяца лошадь пришла к старику, который вил веревку за овином, и пала перед ним на колени.

Не менее ярко роль коня как исполнителя воли богов предстает в свидетельстве «Повести временных лет» о смерти Олега Вещего [ПВЛ, 912 г.]. Здесь мы опять сталкиваемся с уже знакомой схемой: предсказание жреца, орудием которого является конь князя Олега.

Сам Олег (*Вещий*) мог быть гадателем или предсказателем, т. е. совмещал в себе жреческую и княжескую власть, возможность чего уже была неоднократно подмечена [ПВЛ II, Комментарии, 270–271]. К этому комплексу добавим замечание летописи о 33 годах правления Олега и мнение некоторых ученых, что именно Олег считался родоначальником киевских князей [там же, 249–250].

Все индоевропейские мифологические системы репрезентируют участие коня в скачках как его главную задачу. В результате победы в них владелец коня и получает власть. Сравните такие известные свидетельства, как миф о Пелопсе и традицию Олимпийских игр; скачка царя Хаосраваха в «Авесте» [Иванов 1981, 134]; обрядовые скачки индийских правителей [Heesterman 1957, 127–139]. Нам тем более важно найти следы схожего славянского мифа, так как в былине «Иван Гостиный сын» скачка является одним из основных мотивов.

Наиболее древними свидетельствами, по своему сюжетному построению, являются южнославянские, в особенности болгарские, песни, эволюционную цепочку которых исследовал Ю. И. Смирнов и назвал ее «Состязания с солнцем» [Смирнов 1974, 162 и сл.].

Несмотря на большое вариативное разнообразие, первоначальным и отправным следует признать вариант «2. Юнак на спор обгоняет солнце и берет в жены его сестру» (по Ю. И. Смирнову) [там же, 177]. Песня насчитывает очень большое количество вариантов и имеет устойчивую однотипную структуру, в то время как другие варианты песни выступают в единичных записях. Сюжет песен очень древен, он практически не отличается от сказочного. Время его формирования относится к догосударственной стадии, так как никакого влияния социальных отношений в ней не отражено. Интересно, что есть совсем арха-

ичный вариант, известный в единичной записи «1. Юнак обгоняет солнце, чтобы светить на весь свет» (по Ю. И. Смирнову) [там же, 175]. Здесь герой выступает еще без коня и обгоняет солнце пешком (!).

Рассмотрим наиболее характерные черты и мотивы песни о состязании юнака с солнцем. Завязкой служит похвальба героя своим конем. Место, где это происходит, Ю. И. Смирнов посчитал просто «бытовым» [там же, 179]. Мы бы назвали его скорее общественным: вечером у колодца, на посиделках, в корчме, в хороводе. Этим подчеркивается прилюдный характер похвальбы. Солнце немедленно узнает об этом и предлагает для разрешения вопроса, чьи кони лучше, устроить скачку. Обязателен заклад: юнак закладывает своего коня, солнце — свою сестру. Скачка начинается с востока, днем по земле, ночью по небу. В песню включен мотив сна юнака. Он вбивает в землю копье и привязывает к нему коня. Глубокий сон ставит под угрозу победу юнака. Тут самую активную роль начинает играть его конь. Он будит хозяина и далее скачет в невероятном, сказочном темпе. Бросается в глаза, что конь «явно почему-то не хочет попасть к солнцу и заинтересован в победе, пожалуй, сильнее хозяина» [там же, 184]. Снова именно конь играет главную роль в мифе. В результате победы юнак получает в жены сестру солнца.

Сравнительное исследование южнославянских песен и восточнославянской былины было большим шагом вперед. Это позволило определить общую религиозно-мифологическую основу представлений славянских племен. Но стало ясно и другое — складывание этих произведений шло схожими, но самостоятельными путями [Смирнов 1968; 1974; Путилов 1971, 231].

Один сюжет о получении власти в результате победы на скачках зафиксировала «Польская хроника» Винцента Кадлубка в рассказе о мифическом правителе Польши Лестке II [Kadłubek I, 13]. После смерти Лестка I не осталось наследника. В Польше началась борьба между группировками, и выбор князя отдают решению народа. «Выберем поле для скачки, поставим [у цели] столб, и чей пегий конь первым прискачет к цели, того и надо провозгласить королем».

Главными героями являются два юноши самого низкого социального положения. Для создания большего напряжения в повествовании Кадлубек использовал известный в античное время рассказ о рассыпанных по полю одним из претендентов железных иглах и о подкованном им же коне. Второй скачет окружной дорогой. Он приходит к цели вторым, когда его соперника народ

уже приветствовал как короля. Но, увидев подкованного коня, люди буквально разрывают «самозванца» на кусочки. «Тот же, посмешище толпы, ... получает королевскую власть». Далее [Kadłubek I, 14–15] следует рассказ о справедливом владыке. В некоторых моментах он схож с мифом о Пржемысле. Как Пржемысл взял с собой во дворец крестьянские лапти, так Лестек восходил на трон в нищенской одежде, а потом только надевал королевское облачение.

Здесь отчетливо выступают многие уже известные составляющие славянского мифа. Прежде всего: решение о скачке и сама скачка происходят в присутствии всего общества. Главный герой относится к самому низшему слою общества, он «посмешище толпы». Скачут к некоему столбу на поле. Победивший в скачке получает королевскую власть. Конь занимает положение прорицателя воли богов, исполнителя их решения, а потом и главного атрибута их власти, безусловно сакрального.

Подчеркнем, что во всех мифах, где конь способствует получению княжеской власти, речь идет о зарождении новой династии, освящении ее власти языческими богами. Это момент ненаследственной передачи власти в мифах о родоначальниках. В целом свидетельство Кадлубка исключительно ценно. Оно не только глубоко отодвигает хронологическую границу, но и расширяет регион бытования мифа на западнославянские племена, т. е. делает его общеславянским.

В западнославянском регионе также распространен важный для нас сюжет, связанный с гербом великих князей литовских — *Погоня*. Гერальдическая легенда, принадлежащая перу Стрыйковского, явно носит характер новообразования. Зато две другие легенды полностью схожи по структуре, имеют прообразом местные исторические (в мифологической форме) события языческой поры. Первая известна в изложении Бартоша Папроцкого (XVI в.), составившего большой гербовник польской шляхты. Великий князь Наримунд, умирая бездетным, призвал подданных, чтобы они выбрали самого выносливого из своей среды. Памятью об этих выборах должен был стать герб. Окольский приводит практически аналогичный рассказ, который отличается только именем действующих лиц. Вместо Наримунда действует Лаурус, сын Тройдзена [Paprocki 1578, 1136; Cetwiński, Derwich 1987, 6].

Отметим несколько смазанную этническую принадлежность предания. Трудно определить, сформировалось ли оно в Великом княжестве Литовском и оттуда попало в польскую геральдику или, наоборот, польские геральдисты создали его в XVI в. Какие

бы корни и влияния ни находить, совершенно ясно, что основу предания составляет языческий компонент: пресечение одной династии и переход к новому наследованию; старый правитель обращается ко всему народу, передавая ему наблюдение за этими выборами. Само название герба *Погоня* и изображение скачущего всадника дают возможность предполагать, что выборы происходили также на основе результатов скачки. И наконец, еще один аргумент. В Белоруссии зафиксировано название *Погоня* для обозначения погребального кургана в Ивановском районе. Вплоть до XX в. белорусские курганы являлись местом проведения имеющих языческие корни обрядов, связанных с почитанием предков, обеспечением плодородия и т. д. О сути обрядов свидетельствуют уже сами названия курганов: *Капавище, Пагулянка, Гуслище, Гулебщина, Карагодзица, Пивница, Цымбалы, Дудки, Трель* [Дучыц 1993, 15, 24, 30]. Практически непрерывная традиция проведения подобных праздников тянется еще с языческих времен [Рыбаков 1988, 101–120]. Эти праздники сопровождалась и различными состязаниями.

Истоки поминовения предков на курганах следует искать в похоронных обрядах, которые у славян носили название «тризны». Можно утверждать, что тризна — это не только обильное угощение и неограниченное пьянство, но и военные состязания в форме конных скачек.

Аналогичный компонент существовал и в балтской системе религиозно-магических представлений. Об этом свидетельствует большая роль коня в погребальных церемониях и захоронениях [Куликаускаене 1953]. Особенно ценное значение имеет знаменитое описание Вульфстана, который по приказу англо-саксонского короля Альфреда в конце IX в. совершил путешествие на Самбийский полуостров [Матузова 1979, 13–35]. Он подробно описал похоронный обряд местного населения, называемого им «эстами». Современные ученые единодушно считают, что речь идет о пруссах. Недавно подробному анализу этот источник подверг В. Н. Топоров. Он же сопоставил похоронный обряд у пруссов, в «Илиаде» Гомера и древнеиндийскую похоронную терминологию [Топоров 1990; 1990a].

В. Н. Топоров, разбирая обряд похоронной скачки у пруссов, отметил, что его главной целью было «исчерпание», «опустошение» всего имущества покойного, а также сил участников скачки. «Сам этот мотив „опустошения“ приурочен к пороговой ситуации. Не трудно заметить, что эта пороговая ситуация перехода из этого мира в иной, в новую жизнь, по сути дела, повторяет то, что

характерно для перехода от Старого года-мира с его „опустошенным“ составом к Новому» [Топоров 1990, 6].

Славянская народная традиция знает календарные праздники, в которых главную роль играет обрядовая скачка. Правда, обобщающая работа по данному вопросу нам неизвестна.

Ю. И. Смирнов привел некоторые данные о календарных скачках у славян, проводя параллель с южнославянскими песнями. Лучше всего обычай обрядовой календарной скачки сохранился в Болгарии, где в конце февраля празднуют *Тодоров день* (Тодор — покровитель лошадей), который еще называют *конской пасхой*. Обычно гонки происходят на телегах от места празднования до села. Считается, что конь победителя и сам будут удачливыми в наступающем году [Толстой 1995].

Существуют скудные единичные указания на обрядовые скачки, которые устраивались 18 августа в день Флора и Лавра, покровителей лошадей, в Вологодской, Костромской и Новгородской губерниях [там же, 249–250]. Нам кажется, что при решении этого вопроса требуется внимательнее взглянуть на весеннюю масленицу с ее обязательной ездой на санях. В Беларуси масленица совпадала с *конским праздником* [Богданович 1895, 98]. Именно такие календарные обрядовые скачки раскрывают смысл южнославянских песен о гонках юнака и солнца. Это подтверждается совпадением у болгар массового песенного ареала и ареала повсеместного празднования Тодорова дня. Окончательное решение этого вопроса все же требует построения отдельной системы доказательств.

Блестящие аналогии о выборе властителем победителя в беге на колесницах в Олимпии нам дает древнегреческий материал [Зельин 1962].

Возвращаясь к былине о Иване Гостином сыне отметим, что мотив скачки здесь полностью взаимозаменяем с мотивом ржания коня, что позволяет считать его определяющим для русской былины.

В вопросе о сакральном значении конского ржания отправной точкой возьмем миф индоиранской традиции — знаменитый отрывок из Геродота о приходе к власти персидского царя Дария I [Геродот III, 84–87]. Семеро заговорщиков-персов из знатнейших семей страны выступили против узурпатора престола. Заговор удался и, так как прямая линия наследования пресеклась, было необходимо выбрать нового царя. «О царской же власти они решили вот что: чей конь первым заржет при восходе солнца, когда они выедут за городские ворота, тот и будет царем» [Геродот III,

84]. У Помпея Трога дело происходит непосредственно перед царским дворцом [Бонгард-Левин, Грановский 1983, 102]. Боги недвусмысленно показывают свое покровительство будущему царю персов. После того как конь Дария первым заржал при восходе солнца, «на ясном небе в то же время сверкнула молния и загрели громовые раскаты. Это неожиданное знамение посвятило Дария на царство, словно по предварительному условию. Тогда другие соскочили с коней, пали к ногам Дария и поклонились ему как царю» [Геродот III, 86]. В Бехистунской надписи уже сам Дарий утверждал: «Дарий, сын Гистаспа, обрел себе персидское царство доблестью своего коня» [Кузьмина 1977, 110].

Славянская былина сохраняет аналогичные мотивы. Прежде всего это различные природные катаклизмы, которые в былине вызывает конь своим ржанием. Учитывая роль коня в славянской мифологии как глашатай богов, трудно не увидеть в этом тоже божественное знамение. Перед Дарием падают на колени другие участники состязания именно после знака богов. После ржания Бурушки и князь Владимир ходит «раскаракою», залезает под стол, в подполье. Безусловно, что в обоих сюжетах именно ржание коня приводит к победе в состязании.

Иранский миф дает нам указание, с чем связаны божественные откровения коня. Восход солнца является самым сакрализированным временем суток во всех индоевропейских традициях. Отсюда и особое отношение к животным, которые издавали звуки на рассвете, например, петухам. Конь в этом ряду упоминается не столь часто, и тем не менее бытование некогда таких представлений все-таки фиксируется у славян и других индоевропейцев.

В степях Южной Украины найден жезл в виде головы коня. Жезл датируется серединой IV тыс. до н. э. Причем голова коня и губы выполнены так, будто он собирается заржать [Даниленко, Шмаглій, 1972, 6]. Подобные жезлы на этих территориях просуществовали до скифского времени. Они были принадлежностью военачальников, и на них наносилась солярная символика [Ильинская 1965, № 130; Членова 1971]. Брихадараньяка-Упанишада в гимне, посвященном жертвенному коню, сравнивает голову этого животного с Утренней зарей, а голос коня — со звучанием всех стихий [Упанишады 1992].

Тацит, описывая верования германцев, утверждает, что «у германцев в обыкновении обращаться за предсказаниями и знаменениями также к коням. Принадлежа всему племени, они выращиваются в тех же священных дубравах и рощах, ослепительно белые и не понуждаемые к каким-либо работам земного свойства;

запряженных в священную колесницу, их сопровождают жрец с царем или вождем племени и наблюдают за их ржанием и фырканьем. И никакому предзнаменованию нет большей веры, чем этому, и не только у простого народа, но и между знатыми и между жрецами, которые считают себя служителями, а коней — посредниками богов» [Тацит, 10]. Схожие представления отмечены и у славян [Потебня 1914, 30].

Приведем еще одно наблюдение, которое может пригодиться при решении вопроса о причинах принципиальной предпочтительности сакрального ржания перед сакральной скачкой. В ритуал чествования победителей на Олимпийских играх входил обряд оглашения победы. Когда олимпиец передавал свою победу тирану, он отдавал ему именно это право оглашения победы, оставляя себе все остальные почести [Зельин 1962, 28]. В данном случае важнейшим компонентом ритуала является звук, озвучивание.

Таким образом, славянский и индоевропейский мифологический материал показывает, что выборы вождя могли осуществляться в результате обрядов гиппомансии, которые носят исключительно сакральный характер. Победа в таком состязании уподоблялась космическому действию. Чаще всего мифы связывают эти обряды с появлением новой династии.

Давняя обрядовая значимость священного коня в сочетании с началом его использования в военном деле как нельзя более соответствовала смыслу княжеской власти, объединяющей у славян военную и жреческую функцию. Отсюда столь высокая роль коня в культах сакрализации княжеской власти.

4. Безусловно, многое в древних смыслах религиозно-мифологических и культовых представлений о коне у славян и на смежных территориях раскроется при специальном рассмотрении гиппологической лексики (*жеребя, конь, комонь, кобыла, одр, орь* и др.). Однако уже предварительный анализ указывает не ее связь с тремя группами представлений, восходящих к ритуальным гаданиям, сакрализованному ржанию коня и погребальной обрядности.

5. Вновь вернемся к былинному сюжету. В отличие от рассмотренных нами мифологических построений о победе коня в состязании за царскую власть в былине о Иване Гостином сыне смены власти не происходит. Это заставляет подозревать наличие смысла, который остался нами еще не выявленным.

Сопоставим былинку о Гостином сыне с былинами «Микула Селянинович и Вольга» и «Дюк Степанович». Они сохранили прак-

тически аналогичный смысл и тождественные структурные компоненты, а также черты главных героев.

Из общих мотивов рассмотрим прежде всего числовой комплекс. Князья в этих былинах постоянно связаны с числовой характеристикой 3 — 30 — 300. Иногда она переходит и на их противников. Причем эта числовая характеристика просматривается именно в этом комплексе былин, и ее практически нет в других сюжетах. Мотив дружины из 30 человек знает повгородский былинный цикл о Василии Буслаеве. Вольга-князь, после обучения наукам, начинает собирать дружину «тридцать молодцев без единого» (Г 73, 13–16). Дружина из 30 человек часто встречается в былинах именно о Вольге, и только иногда появляются другие характеристики, например, 7000. Ярko выражен здесь и комплекс троичности. Дюк Степанович в начале быliny выпускает 33 стрелы в орлов (например, Г 115). Иногда это количество увеличивается до 303 (Г 152, 6–7). Не совсем ясна причина, но именно эта охота приводит к решению Дюка ехать в Киев. Табун князя Владимира насчитывает 33, 303, 333 коня.

Не вызывает сомнений, что появление числовой характеристики связано с месяцем лунного календаря [Довгяло, Прохоров 1988]. Такой образец вселенского построения лег в основу социальной структуры общества, что фиксирует в числе других и индоевропейская мифология [Dieterle 1987]. Он фиксируется в мифологическом цикле об основании Рима, в мифе об аргосских братьях и сестрах и т. д. Но наиболее ярким примером является хеттский миф о царице Канеса и 30 ее сыновьях [Otten 1973]. Мифы с числовой характеристикой «30» обосновывали территориальное деление страны, социальное деление общества, которое совпадало с военной и культовой организацией общества. 30-частное территориальное деление страны имеет у индоевропейцев еще целый ряд особенностей. Перед нами военная организация общества, созданная в результате завоевания. Во многих индоевропейских мифах 30 братьев предстают как военачальники-завоеватели или наемная дружина. В этих условиях еще одной особенностью подобного сообщества становится его полнэтнический характер, что хорошо свидетельствуется в древнем Риме. Кроме того, особенностью этих мифов является установление законов. Прежде всего, самого устройства общества. Но часто фигурирует и мотив инцеста. По мнению Вяч. Вс. Иванова, хеттский миф развивает и идею правильных семейно-брачных устоев раннеклассового общества. Младший из братьев является утвердителем этого цивилизованного ограничения [Иванов 1976, 28–30]. Интересные параллели

содержит ветхозаветный материал (книга Судей: X, 14; XII, 9, 14) [Фрейденберг 1978, 528–529, примеч. 84].

Славянская мифологическая традиция также использует сюжет о 30 братьях. Белорусская сказка знает вариант, который повторяет практически все основные мотивы хеттского мифа, несмотря на хронологический разрыв в фиксации почти в 4 тысячи лет. Записано около десятка сказок типа АТ 531–327В в Белоруссии, в основном на севере — территории бывшего расселения кривичей. Русская сказка знает только усеченный вариант этого сюжета АТ 327В [Бараг 1978, 86–87; Довгяло, Прохоров 1988].

Сказка отражает политическую структуру, которая напоминает хеттскую или древнеримскую. «Хроника Литовская и Жамойтская» повествует об управлении городом Полоцком перед его включением в состав Великого княжества Литовского. Там существовало вече, и полочане «в той час волно собе пановали и жадной зверхности над собой не мели, тылко 30 мужов с посродку речи посполитой своей» [ПСРЛ, 20]. Безусловно, данная система управления городом и окружающей территорией воспроизводила древнюю структуру управления.

Белорусская сказка знает и выделение из равных предводителей родов одного. Следует также остановиться на одном важном моменте, отраженном в белорусской сказке «Мал-Малышок» [Романов 1901, № 157] и некоторых других. Все братья ездят на 31 коне, которые рождены волшебной кобылицей. Она становится добычей героя, откупается жеребятками, но ему, в сравнении с остальными братьями, достается самый невзрачный жеребенок, который тем не менее становится причиной последующих успехов героя. Обязательную молодость коней знает и былина о Вольге. Набирая дружину, «...брали они жеребчиков молодых» (Г 32, 9).

Иногда табун князя Владимира в былинах насчитывает 303–333 коня. Числовая характеристика 300 возникает из десятикратного увеличения 30. Например, если говорить о политической структуре, то это по 10 представителей от каждого из 30 родов. Но число 300 имело и некое особое сакральное значение. Первая дружина Ромула состояла из 300 всадников. В Древней Греции некоторые города, например, Фивы, имели «священные отряды» из 300 воинов, причем все они происходили из аристократических родов полиса. Храму Святовита в Арконе служил отряд из 300 всадников, которые всю добычу от набегов посвящали богу.

Если сравнить эти данные с замечанием из «Жизнеописания Оттона Бамбергского» о том, что по количеству коней определялась знатность у полабских славян, то число 300, таким образом,

выражает высокую степень знатности. Это приоткрывает тайну табуна из 30–300 коней у князя Владимира в былинах. А сам числовой комплекс имеет четкое индоевропейское происхождение.

Ситуация, когда лучшие кони в стране должны принадлежать царю, часто встречается в индоевропейской мифологической и исторической традиции. Возможно, наиболее показательной является индоиранская традиция. Данные об этом собраны Е. Е. Кузьминой: «Конь является атрибутом и священной собственностью царя. В сакском языке в Хотане фигурирует *aśva vatha* — одно из семи священных сокровищ арийского царя. В Ахеменидском Иране знаменитые нисейские кони считались собственностью царя; царь выезжал на колеснице, запряженной священными белыми лошадьми, посвященной Ахурамазде, следовавшей за колесницей, посвященной Юпитеру, и „конем огромного роста, называвшимся конем солнца“. В Персеполе конюшня священного царского жеребца находилась рядом с покоями царя» [Кузьмина 1977; 1977а]. В Индии царь имел тесные сакральные отношения с конем из своего табуна через обряд ашвамедхи. Животное наделяло царя сакральным бессмертием [Иванов 1974].

Есть основания думать, что табун священных коней был сакральной собственностью не только индоиранских, но и славянских правителей. Некоторые данные можно почерпнуть из арабских источников VI–IX вв. Ибн-Русте: «Рабочего скота у них (славян. — А. П.) совсем немного, а лошадей нет ни у кого, кроме упомянутого человека (возможно, правителя. — А. П. Новосельцев). Царь этот имеет верховых лошадей и не имеет иной пищи, кроме кобыльего молока» [Новосельцев 1965, 387–389].

Можно привести еще одно свидетельство. В древнерусском языке слово *подвода* употреблялось и для обозначения лошади. Это указывает на всеобщую повинность в Киевской Руси, просуществовавшую до монгольского нашествия, когда каждый владелец лошади должен был по первому приказу князя «подводить» ему и его людям своих лошадей [Одинцов 1980, 72–74]. Перед нами, видимо, конкретная реализация представления о том, что князь является верховным владельцем всех лошадей в стране.

Теперь причина спора между князем Владимиром и Иваном Гостиным сыном, который похвастается конем, не кажется надуманной. По существу, князю брошен вызов, ставящий под сомнение сакральность его власти, и состязание не может не состояться.

Все три рассматриваемые нами былины повествуют о состязании коней князя или его представителей с конем главного героя, который всегда выступает в единственном числе.

Главное сходство былин о Дюке Степановиче и о Иване Гостином сыне в том, что практически победу одерживает конь героя, а не сам герой. Даже имена коня в обеих былинах аналогичны. Обе былины дают сходное описание бега коня. В былинах о Дюке снова встречаем описание золотой коновязи. Некоторые варианты обеих былин отмечают запрет привязывания коня на дворе у князя. Встречаем мы и уже знакомый нам мотив ржания коня, правда, здесь он не играет центральной роли. Знаком нам и временной промежуток скачки от заутрени до обедни. Не столь часто былина о Дюке Степановиче включает в себя мотив о договоре с конем перед состязанием или путешествием. Однако и он достаточно устойчив. В одном случае условия коня просто уникальны. Герой предлагает «сивушке бурушке вещей воронке» послужить ему, как тот служил его батюшке. Конь согласен, если герой не будет хлестать его плеткой, не будет употреблять шпоры и т. д., а будет при езде только держаться руками за гриву (Г128, 75–88). Возможно, перед нами первоначальный, впоследствии сакральный, способ езды на коне.

Как и Иван Гостиный сын, Дюк Степанович также сам начинает спор. Но здесь главная тема спора — богатство. Дюк начинает сравнивать Киев со своим родным городом, и сравнение явно не в пользу Киева: на улице сапоги пачкаются в грязи, церкви в Киеве деревянные, хлеб невкусный и т. д. Оскорбление направлено против князя, который, по языческим представлениям, является гарантом плодородия и богатства страны. Поэтому и в этом случае состязание становится неотвратимым. Место князя в состязании занимает Чурила Пленкович.

Первое состязание должно показать богатство участников: три года они должны «поляковать» на новом коне, переодеваясь в новые одежды. В распоряжении Чурилы табун, все лошади которого не похожи одна на другую. Дюку же, хотя и не позволено съездить на родину, чтобы подготовиться к состязанию, не нужны сменные кони:

Тут поехали они в чисто поле,
Как тот Чурилушка Пленкович
Погнал туды лошадей целым стадом,
А тот молодой боярин Дюк Степанович
Поехал на одном-то на добром коне.
Как пораньше он поутрушку повыстанет,
Бурка своего в росы повыкатат,
И на бурки-то шерсть да переменится.

(Г152, 260–267)

Вновь подчеркивается единичность Бурушки в сравнении с конями княжеского табуна, но в данном случае делается упор именно на его «многоликость», что не характерно для княжеских жеребцов.

Состязание продолжается около церкви при стечении всего народа, что также характерно. На этот раз главную роль играет одежда, которая также имеет магическую силу:

Как тот Чурилушка Пленкович,
Он стал плеточкой по пуговкам поваживать,
Он стал пуговку о пуговку позванивать:
Как от пуговки было до пуговки
Да из петелки было в петелку
Плывет Змийшечко Горынчищо.

(Г152, 277–282)

Интересно указание на то, что все эти магические силы пускает в ход предмет конского снаряжения — плетка. Дюк борется аналогичным способом:

Он стал плеточкой по пуговкам поваживать,
Он стал пуговку о пуговку позванивать:
Как запели птичьи тут певучи,
Закричали звери тут рыкучи,
Тут вси во церкви да озень пали,
Озень пали, да они обмерли.

(Г152, 291–296)

Ситуация грозит полным уничтожением людей, которых не останется даже «на симена». Дюк отказывается подчиниться князю Владимиру, и только вмешательство владыки черниговского спасает положение.

Посрамленный Чурила предлагает второе состязание — прыжок через Пучай-реку в два поприща шириной. Чурила прыгает только до середины реки, а Дюк перепрыгивает туда и обратно. Характеристику Пучай-реки как пограничной между «тем» и «этим» светом в сказке блестяще дал В. Я. Пропп [Пропп 1946, 197–259]. Для реки этого типа характерна огненная природа, близко от нее обиталище Змея. Именно через нее перепрыгивает конь князя Владимира в былинах о Гостином сыне и уходит в степи. Здесь выступает индоевропейское представление о коне как медиаторе между мирами. Поражение княжеского представителя указывает на неспособность самого князя связываться с иным миром и проникать в него, что по языческим меркам представляется одной из главных его обязанностей.

Далее в былине следует рассказ о несметных богатствах Дюка, которые даже невозможно описать. Это подтверждает превосходство героя перед князем с точки зрения изобилия и плодородия. Как и в былине о Гостинном сыне, дело не всегда заканчивается простым проигрышем князя:

Он повыехал на чисто поле
Ай побил молодца Чурилушку Щаплинкова...
Ай покорил он стольняго князя Владимира.

(Г 20, 167–170)

В результате поражения в состязаниях снижается социальное, а следовательно, и сакрально-религиозное положение князя.

Сообразуясь с логикой нашего исследования былин «Иван Гостинный сын» и «Дюк Степанович», мы должны отметить, что все время образ князя Владимира Красно Солнышко связан с выполнением им целого ряда сакральных обязанностей. Он является владельцем священного табуна; он сам или его представители участвуют в магических состязаниях и т. д. Еще более симптоматичен в этом отношении образ князя Вольги и практически аналогичный ему, кроме мотива рождения героя, образ Волха Всеславьевича. Это в своей основе еще полностью языческие князья-жрецы. Так, Вольга и Волх с детства обучаются различным магическим премудростям: они понимают язык зверей и птиц, могут превращаться в различных животных, преодолевать громадные расстояния. Только благодаря этим магическим способностям их дружины одерживают победы над врагами, успешно охотятся.

Действительно, многое свидетельствует о существовании у славян князей-жрецов (ср. созвучие названий «князя» и «жреца», особенно в западнославянских языках). В Польше первоначально не было специальных названий для светских и духовных властителей. Для обозначения тех и других употреблялись одни и те же слова: *kniaz, pan, włodyka* [Cetwiński, Derwich 1987, 54]. Материалы восточнославянских курганов свидетельствуют, что князья были воинами-жрецами, а бояре выполняли только воинские функции. Скандинавские саги знают князя Владимира Красно Солнышко как жреца-исполнителя на церемонии языческого жертвоприношения [Липец 1969, 220–221].

Надо признать, что образ противника князя достаточно таинственен. Отсюда и разброс мнений исследователей. Попытаемся предложить свою линию рассмотрения этих образов, исходя

из оппозиции «свой — другой», где второй элемент имеет нейтральное значение в отличие от более принятого «чужой».

Бросается в глаза, что все противники князя имеют неместное, чужеродное, а иногда вовсе непонятное происхождение. Для понимания смысла этой чужеродности ключевой фигурой представляется Дюк Степанович. В былине подробно описана его родина:

Из славного города из Галича,
Из Волинь земли богатые,
Да из той Карелы из упрямые,
Да из той Сорачины из широки,
Из той Индеи богатые.

(Г 225, 1–5)

Упомянуты реально существующие страны, но их размещение абсурдно и создает обобщенный образ «инога мира», который может располагаться за любой границей. Главное здесь — его наднатуральная природа.

Схожие описания в волшебной сказке В. Я. Пропп давно сопоставил с волшебной солнечной страной, «иным миром», «тем светом» [Пропп 1946, 260–276]. Явная солнечность и огненность представлена и в былине. Богатыри-оценщики подъезжают к Индии, родине Дюка:

— Знать, что молодой боярин Дюк Степанович,
Он послал туды весточку нерадостну,
Чтобы зажгли Индею ту богатую:
Горит Индея та богатая?...
Как подъехали они поближе тут,
Увидели Индею богатую:
Там крышечки в домах золоченыя,
У них маковки на церквах самоцветныя.

(Г 152, 376–383)

Былина о Дюке дает удивительно подробное описание родины героя, включая пограничные заставы на пути в Киев, которые сторожат различные сверхъестественные явления природы или животные. Подобные заставы хорошо описаны и в волшебной сказке. В. Я. Пропп характеризовал их как границу реального мира. Представление о родине Дюка как о стране невероятного плодородия и изобилия также находит свое соответствие в волшебной сказке [Пропп 1946, 262, 267–271]. Все это показывает, что под якобы реальным географическим описанием родины Дюка Степановича в былине скрывается волшебная страна «инога мира». В данном случае актуализируется ее расположение за гео-

графическими границами Киевского государства. Таким образом, былина дает универсальную парадигму обозначения «иного мира» через конкретные географические объекты.

В былине о Иване Гостипом сыне чужеродность героя подана в ином плане. В данном случае разгадка скрывается в его имени. Часто в нем видели заезжего купца-чужеземца. В качестве главного довода приводится расширенный состав участников пира у князя Владимира: не только богатыри, но и бояре, и купцы, и даже простолюдины. Нам представляется, что такое расширение состава пирующих связано с намерением былины показать всенародность собрания, на котором происходит спор князя и героя.

Очень частый мотив пира у князя исследователи сравнивают с рассказом «Повести временных лет» под 996 г., где речь идет о подобных пирах, дававшихся князем для дружины и киевлян. Но Р. С. Липец доказала, что былина описывает не христианский пир, а более ранний вариант: «слагались былины или еще в языческий период, или тогда, когда введенное извне христианство не успело пустить сколько-нибудь крепких корней на Руси». Р. С. Липец считает непосредственной основой княжеских пиров общинные пиры-братчины [Липец 1969, 125, 148]. Для ритуальной связи всех членов общины существовал обычай питья всех из одной чаши — братины, что закрепила и былина. Но пир в былине уже социально дифференцирован. В этот период пиры не носят характера простого увеселения, но имеют форму общественного события: «почестный пир» в ознаменование чьих-то заслуг, пир-совет и т. д. Считая ритуальное основание пиров достаточно стертым в былине, исследовательница не отрицает его влияния здесь. Общинные языческие функции пира проявляются лишь в отдельных эпизодах (например, жертвоприношение животного, питье из братин и т. д.), что свидетельствует об отмирании этих черт в эпоху сложения былин [Липец 1969, 125–126, 152, 207–209, 220–221].

Против признания Ивана купцом свидетельствует и характер тех задач, которые он выполняет, побеждая князя в состязании. Интересно также, что присутствующие на пиру купцы никогда не держат поруку за Ивана, а всегда за князя. Да и само имя Ивана вряд ли соотносимо с купцом-чужеземцем. Укажем еще на одно обстоятельство. Гостиный сын одновременно является и «своим», и «не-своим». Имя указывает на его неместное происхождение, но ему не приходится уезжать из Киева за конем к матери. Эпитемы коня Ивана свидетельствуют о его дикости, т. е. неместности. Нам представляется, что эти противоречия вполне можно объяснить. Еще раз обратимся к значению имени *Гостиный сын*, а

точнее к понятию *гость* (см. [Невская 1993]). Древнерусский язык знает *гостити* и в значении 'быть гостем' и 'принимать гостей, быть хозяином'. *Гость* тесно связан с процессом обмена, когда «чужой» становится «своим» [там же, 104, 107], а отсюда и с пиром как главным средством социального обмена. *Гостем* представляется умерший [Невская 1993а, 62–66], а вслед за этим и все предки, «родители» [Невская 1993, 104]. Наконец, *гость* — это «неузнанный бог», ищущий гостеприимства [там же, 109; Banaszkiwicz 1986, 122–155]. «Переходный обряд, по природе своей связанный с изменением статуса персонажа, фиксирующий самое состояние происходящего изменения, в наибольшей степени сохраняет в слове *гость* зыбкое соединение противоположных смыслов. *Гость* здесь — персонаж, осуществляющий связь двух сфер: своего и чужого пространства и социума, своей и чужой стороны, „того“ и „этого“ света и т. п., и сам преобразующийся в результате обряда из „чужого/врага“ в „своего/друга“ (и/или наоборот)» [Невская 1993, 104].

Создатели былины безусловно сознательно выбрали имя героя, желая показать его полную магическую всепроникаемость. Это одновременно и беднейший из пирующих, и божество.

«Гостевание» как принятие гостей характеризует и Микулу Селяниновича:

— Как я жита напашу, да домой выволочу,
Да дома и вымолочу,
Да солоду напарю и пива наварю,
Гостей зазову и гостей накормлю,
И пойдут гости, будут благодарить:
— Благодарим Микула Селянинов.

(Г 131, 30–36)

Подобное хозяйничание на пиру и благодарность людей за это не соответствуют статусу простого крестьянина, как и другие его свойства: нечеловеческая мощь Микулы: «Сырые дубы выарыват, а ине де коренья валит в борозду» (Г 255, 46–47); плуг Микулы не может сдвинуть вся дружина Вольги. Его кобыла без всякого труда обгоняет коня князя:

Остался Вольга среди леса,
Колпаком махал, голосом кричал:
— Не оставь меня, Микула Селянинов,
Не оставь меня среди леса.

(Г 131, 46–49)

Лес, по Проппу, враждебен человеку, это «тот свет», вход в царство мертвых и т. д. [Пропп 1946, 40–96]. Видимо, именно эти страхи терзают князя Вольгу. Однако пахарь Микула, который, казалось бы, принадлежит к упорядоченному и окультуренному космосу, легко проникает в лес — мир хаоса и тем самым предстает божественным покровителем князя.

В связи с таким опекуном-покровительством крестьянина-пахаря над князем-жрецом нельзя не отметить исключительное сходство образа Микулы с целым рядом основателей и покровителей славянских династий. Прежде всего, это чешский Пржемысл — пахарь-князь, в котором недвусмысленно проступают черты божества. Когда послы наряжают его в королевские одежды, он сохраняет свои лапти, которые с того времени хранились в Вышеграде. Их использовали в обряде коронации чешских королей. В одном ряду с ним стоит Пяст, основатель династии польских монархов, которого летописи называют «пахарем». В его образе, как и у Микулы, четко проглядывает черта кормления народа, подателя благ [Banaszkiewicz 1986, 40–84]. Крестьянское происхождение или связь с покровительством аграрных божеств хорошо видны в нарядах славянских династов. Князья Каринтии короновались, облаченные в крестьянскую одежду [Banaszkiewicz 1986, 55]. Лестек II, благодаря победе в скачках ставший королем, на трон поднимался в нищенской одежде и только там переодевался в королевский наряд [Kadłubek I, 15].

Аллюзии на крестьянское сословие мы наблюдаем у Дюка Степановича, немислимого богача и щеголя с «того света». В начале его не узнают в Киеве, что дает возможность сравнивать его с «неузнанными богами». Видят в нем только «деревенщину», «детинушку залешаника». Снова перед нами связь противника князя с лесом. Дюка узнает только Владимир. Былинное состязание в одежде не обходится без намека на крестьянскую сущность Дюка:

Только недохваточки есть на один тот день.
Вынимал тут он да еще сумочку,
А й котора прежде была привезена,
Вынимал ен лапотки тут плетеные.

(Г 213, 456–459)

Таким образом, и в Дюке Степановиче угадывается аграрное божество, несущее плодородие. Эти черты связывают его с образами крестьян-пахарей божественного происхождения.

Дюк, как и Иван Гостинный сын, не покровительствует вроде бы князю Владимиру. Этим они отличаются от Микулы, в котором под-

черкивается его роль опекуна. В былинах о Микуле и Вольге мы сталкиваемся, возможно, с самым ярким описанием князя-язычника в славянском фольклоре. Безусловно, что этому князю-жрецу покровительствует нехристианское божество. Христианство здесь еще никак не повлияло даже на отдельные элементы.

Былина об Иване Гостином сыне наиболее нейтральна на первый взгляд. Здесь уже действует христианская символика, но сам смысл былины полностью уходит своими корнями в язычество. В былинах о Дюке Степановиче мы также сталкиваемся с христианской символикой. Но одновременно с этим в ней совершенно откровенно звучат антихристианские мотивы. Это, видимо, связано с тем, что былина создавалась в период открытой борьбы с христианством:

Пришли они ко божьей церкви,
Заходили в церковь-ту во божью.
Он (Дюк. — А. П.) стал плеточкой по пуговкам поваживать,
Он стал пуговку о пуговку позванивать:
Как запели птичьи тут певучи,
Закричали звери тут рыкучи,
Тут вси во церкви да озень пали,
Озень пали, да они обмерли.

(Г 152, 270–271, 291–296)

Исследователями уже отмечалось, что одно из состязаний Дюка носит явно магический и антихристианский характер. «В данном случае былина отражает явления, свойственные эпохе появления и распространения христианства на Руси, когда язычество было еще достаточно сильно, нередко одерживало верх над христианством» [Фроянов, Юдин 1991, 24]. Кстати, с этим состязанием связано и окончательное узнавание Дюка, после чего его происхождение не вызывает сомнения.

Укажем еще на один факт. Когда князь Владимир посылает к Дюку на родину оценщиков, одна кандидатура вызывает у Дюка резкое сопротивление:

Не посылай-ко ты богатыря Олешеньки,
Молода Олешеньки Поповича:
А он роду есть-то поповского,
У него глазеночки завидливы;
Как увидит ен имение богачество,
Да и увидит ен бесчетну золоту казну,
Не поедет больше в стольне-Киев град,
Он положит там буйну головушку.

(Г 85, 458–465)

Как видим, в былине отражается понимание того, что за посещение языческого «иного мира» связанному со служителем церкви персонажу грозит смерть.

Возможно, в этом ключе мы найдем разгадку образа владыки черниговского, который всегда выступает союзником Ивана Гостиного сына и Дюка. Смысл былины свидетельствует, что владыка черниговский — особа духовного звания, но нигде нет указаний, что именно христианского. Владыка черниговский — единственный, кто держит поруки за Дюка и Гостиного сына. Дюку он даже приходится «крестным отцом». С другой стороны, владыка черниговский никогда не описывается как чужеродный, враждебный киевлянам образ, что иногда проявляется в Гостином сыне и Дюке. Он заступает за киевлян, когда звери Дюка готовы не оставить народ «даже на симена». Вполне логично предположить, что здесь мы сталкиваемся с высоким языческим иерархом, которого сохранила память былины. Это тем более вероятно, что былина не забыла и самих волхвов на пиру Владимира: «Вси волхи бы все волшебники!» (Г79, 221). Таким образом, противники князя в рассмотренных былинах представляют языческий мир.

Необходимо обратить внимание еще на один факт. Династические предания видят в победе на скачке способ борьбы за престол. В былинах при полном повторении ситуации поражение терпит князь, но победитель не занимает престола. Таким образом, набор мотивов о победе в скачке или ином конском состязании мог употребляться с различной целью. Объединяло их соотношение с обрядами перехода в новое состояние. К таким обрядам относятся и вступление в брак, что коррелирует с использованием сюжета в южнославянских песнях.

С каким же обрядом перехода мы можем связать восточнославянские былины и часть южнославянских песен? На наш взгляд, это календарные обряды. Мы уже обращали внимание на то, что для календарных праздников славян характерно наличие обрядовой скачки. Праздник соотносится с временами первотворения, когда победителем в состязании коней выходило само божество. Победитель скачки на празднике определяется волей божества через животное-медиатора — коня, и на него переносились некоторые черты божества. Именно подобный праздник и описан в былине о Гостином сыне, Дюке Степановиче, а отчасти и Микуле Селяниновиче. Вопрос о том, к какому именно празднику относится былинная ситуация, должен решаться в специальном исследовании.

С развитием социальных отношений мифологическая ситуация календарного праздника перешла на обряды выбора князя.

Мифологический сюжет был использован для создания некоторых мифов о возникновении новых княжеских династий. При этом князь-победитель в конском состязании представлялся ипостасью божества и через это получал сакральный статус своей власти.

Пережитки этих представлений сохранялись долгое время. Так, киевский князь Владимир Мономах, ревностный христианин, что хорошо заметно в его «Поучении», ставит себе в заслугу целый ряд вещей. Очень велики его охотничьи успехи. Не секрет, что этот идеал пришел именно от языческих князей [Липец 1969, 221–222]. Мономах собственными руками ловит в лесах 30 коней, а еще без числа в степи [ПВЛ 1096 г., 162]. Случайное ли совпадение числа коней, да еще из лесу? Наконец, Мономах сообщает, что много раз ездил из Чернигова в Киев к отцу и обратно за один день, успевая «до вечерни» [там же], причем действие это в тексте ничем не мотивировано. На этом основании некоторые исследователи считали именно его прообразом былинного Ивана Гостиного сына. Нам представляется, что связь сюжетов более сложная. Князь-христианин ставит себе в заслугу подражание идеалам, которые сохранились в народе еще с языческих времен. Не с него писали образ Ивана Гостиного сына, а Мономах старался подражать этому эпическому образу, болгарскому юнаку — победителю Солнца и польскому Лестку II.

* * *

Исследование былины о Гостином сыне дает возможность утверждать, что в ее основе лежат мифологические представления. Эта былина родственна былинам «Дюк Степанович» и «Вольга и Микула». Группа рассмотренных нами былин свидетельствует об определенном мифологическом этапе развития внутри былинного эпоса. Сходство рассмотренных в работе былин проявляется не только в общем сюжете, но и в отдельных компонентах и мотивах. Центром являются различного рода состязания. В состязаниях всегда участвуют кони. Победа былинного героя в состязании возможна только при активном магическом участии его коня — Бурушки, в котором отчетливо видны черты волшебного помощника. Сами герои былин играют достаточно пассивную роль.

Состязания носят явно сакрально-магический характер. Их можно рассматривать как гадательные ритуалы для выяснения жребия или получения предсказания через коня, который выступает как животное богов, провозвестник их воли, медиатор между мирами.

Исключительно важное место коня в славянском язычестве, особенно в одной из важнейших областей — гаданиях, привело к сакрализации образа этого животного. Лингвистический материал свидетельствует, что произошла табуизация названий лошади в славянских языках. Древнейшие лексемы для обозначения лошади у славян связаны с ролью коня в гаданиях и похоронных обрядах.

Сюжет о конном состязании известен в фольклоре и исторических преданиях всего славянского ареала. Исходный пункт мифологических сюжетов о конном состязании мы видим в переходных календарных обрядах. Победитель этих состязаний предстает перед коллективом как избранник богов на определенный календарный период. Остатки подобных обрядов сохранились у славян и до сего времени. Числовая характеристика «30» имеет индоевропейское происхождение и формировалась в период использования лунного календаря.

Мифологическая схема сюжета о конном состязании, отражающая обряд календарного перехода, оказалась продуктивной и в новых условиях социальной дифференциации внутри славянских племен. Княжеская власть использовала ранее сформировавшиеся представления для сакрализации своего положения. Культ коня был наиболее удобен для этого, так как являлся у славян символом жреческой, военной и земледельческой функций. Это привело к активному использованию сюжета о конном состязании и других мотивов, связанных с конем, при создании династических мифов. Причем эти сюжеты использовались именно для обоснования власти новой династии. В мифологическом плане конные состязания соотносили появление новой династии с сакральными временами первотворения и новым восстановлением космоса. Участие коня придавало особо сакральный оттенок власти славянских князей. Так, кони активно участвовали в судьбах славянских династий: Лестка II, Пржемысла, Олега Вещего. Это находит богатейшие параллели в других индоевропейских традициях. Конь предстает как символ верховной власти славянских князей.

Князь в былинах представляет не только светскую и военную власть, но и жреческую. Об этом свидетельствует его причастность к магическим состязаниям. Это еще раз доказывает существование князей-жрецов у восточных славян в языческий период.

Князь в былинном сюжете терпит поражение и ставится этим в приниженное положение. Это может указывать на то, что обрядовые праздники, к которым приурочивались былины, понима-

лись как переворот отношений в мире, в том числе и социальных. В мифологическом плане мыслилось, что на победителя переносились и черты божества. Это просматривается и в зафиксированных славянских обрядах.

Общеславянский сюжет о конном состязании развивался на протяжении истории. Начальный этап, отражающий календарный праздник, зафиксирован болгарскими песнями о юнаке, обгоняющем солнце. Социальный этап развития в виде исторического предания о Лестке II мы встречаем в польской летописи.

Рассмотренные русские былины сохранили большое количество данных о религиозно-мифологических представлениях и ментальности славянского общества языческой эпохи. В данном случае они служат для понимания основ сакрализации княжеской власти. Этим можно дополнить данные истории, археологии, лингвистики. Это еще раз показывает, что фольклорные материалы не до конца использованы для исторического исследования и могут значительно расширить круг аргументов в обсуждаемых славистами проблемах.

ИСТОЧНИКИ

- Гельмольд — Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963.
 Генрих Латвийский — Генрих Латвийский. Хроника Ливонии. М., 1938.
 Геродот — Геродот. История. Л., 1972.
 Жизнеописание — Жизнеописание Оттона Бамбергского. Отрывки // Хрестоматия по истории средних веков. М., 1961, т. 1, с. 315–318.
 Козьма Пражский — Козьма Пражский. Чешская хроника. М., 1962.
 ПВЛ — Повесть временных лет. М., 1950, т. 1–2.
 ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Т. 32. Хроники: Литовская и Жамойтская, Быховца. М., 1975.
 Тацит — Тацит. О происхождении германцев и местоположении Германии // Тацит. Сочинения. М., 1993, т. 1, с. 353–372.
 Титмар Мерзебургский — Титмар Мерзебургский. Хроника. Отрывки // Хрестоматия по истории средних веков. М., 1961, т. 1, с. 313–314.
 Kadłubek — Wincenty Kadłubek. Chronika Polonorum // Monumenta Poloniae Historica. Warszawa, 1952, t. 2.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ — Вестник древней истории. Москва.
 КСИИМК — Краткие сообщения Ин-та истории материальной культуры. Москва.
 МИА — Материалы и исследования по археологии СССР. Москва.
 СА — Советская археология. Москва.

СЭ — Советская этнография. Москва.

JIES — Journal of Indo-European Studies. New York.

СЛОВАРИ

Даль — В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956, т. 1–4.

Преображенский — А. Г. Преображенский. Этимологический словарь русского языка. М., 1959, т. 1–2.

Срезневский — И. И. Срезневский. Словарь древнерусского языка. М., 1989, т. 1–3.

СРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–1992, вып. 1–18.

Топоров — В. Н. Топоров. Прусский язык. Словарь. М., 1975–1990.

Фасмер — М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1986, т. 1–4.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков // Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–1990, Вып. 1–20.

Sychta — B. Sychta. Słownik gwar kaszubskich. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967–1976, t. 1–7.

Обозначение вариантов записей былины «Иван Гостинный сын»

БПК 45 — Былины Пудожского края. Петрозаводск, 1941, № 45.

БС 96 — Былины Севера. М.; Л., 1938, т. 1, № 96.

БЮС 26 — Былины и песни Южной Сибири. Новосибирск, 1952, № 26.

Г 133, 135 — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. М.; Л., 1950, т. 2, № 133, 135.

Г 307 — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. М.; Л., 1951, т. 3, № 307*.

К 1, 2 — Песни, собранные П. Р. Киреевским. М., 1861, вып. 3, № 1–2.

КД — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1978, с. 47–52.

Л 34 — А. Листопадов. Песни донских казаков. М., 1949, № 34.

М 91 — В. М. Сидельников. Былины Сибири. Томск, 1968, № 91.

ОН 270, 275 — Онежские былины. М., 1948, № 270, 275.

ПБ 22 — Печорские былины. СПб., 1904, № 22.

Р 97 — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1910, т. 1, № 97.

С 1, 2 — Ю. И. Смирнов. Славянские эпические традиции. Проблемы эволюции. М., 1974, с. 163–164.

Сар — Песни, сказки и частушки Саратовского Поволжья. Саратов, 1969, с. 119–120.

* Остальные былины из собрания А. Ф. Гильфердинга будут обозначаться заглавной Г и порядковым номером в собрании.

ЛИТЕРАТУРА

Анучин 1890 — Д. Н. Анучин. Сани, лады и кони, как принадлежности похоронного обряда. М., 1890.

Бараг 1978 — Л. Р. Бараг. Сюжэты і матывы беларускіх народных казак. Сістэматычны паказальнік. Мінск, 1978.

Богданович 1895 — А. Богданович. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.

Бонгард-Левин, Грановский 1983 — Г. М. Бонгард-Левин, Э. А. Грановский. От Скифии до Индии. Древние арии. Мифы и история. М., 1983.

БС — Былины Севера. Т. 1. Записи, вступительная статья и комментарии А. М. Астаховой. М.; Л., 1938.

Веселовский 1884 — А. Н. Веселовский. Южнорусские былины. IV // Известия Имп. АН по отделению русского языка и словесности. 1884, т. 36.

Грушевский 1925 — М. С. Грушевский. Історія української літератури. Київ; Львів, 1925, т. 4.

Грязнов 1956 — И. П. Грязнов. История древних племен Верхней Оби // МИА. № 48, 1956.

Гуревич 1948 — Ф. Д. Гуревич. Древние верования народов Прибалтики по данным «Хроники Дивонии» Генриха Латвийского // СЭ, 1948, № 4.

Даниленко, Шмаглій 1972 — В. Н. Даниленко, М. М. Шмаглій. Про один поворотний момент в історії неолітичного населення Південної Європи // Археологія. Київ, 1972, № 6.

Дмитриева 1975 — С. И. Дмитриева. Географическое распространение русских былин. М., 1975.

Добровольский 1891 — В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891, т. 1.

Довгяло, Прохоров 1988 — Г. И. Довгяло, А. А. Прохоров. К вопросу об исторических истоках сюжета белорусской сказки «Мал-Малышок» // Веснік БДУ, серыя ІІІ, 1988, № 3.

Дучыц 1993 — Л. У. Дучыц. Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мінск, 1993.

Дьяконов 1951 — М. М. Дьяконов. Образ Сиявуша в среднеазиатской мифологии // КСИИМК, 1951, т. 11.

Зельин 1962 — К. К. Зельин. Олимпионики и тираны // ВДИ, 1962, № 4.

Зяневич 1970 — З. А. Зяневич. Старабеларускія назвы коней // Веснік БДУ, серыя ІV, 1970, № 2.

Иванов 1974 — В. В. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и морфологических терминов, образованных от *aśva* — «конь» (жертвоприношение коня и дерево *asvattha* в древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.

Иванов 1976 — В. В. Иванов. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.

Иванов 1981 — В. В. Иванов. Разыскания в области анатолийского языкознания // Этимология 1979. М., 1981.

- Иванов, Топоров 1974 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Ильинская 1965 — В. А. Ильинская. Культовые жезлы скифского и предскифского времени // МИА, 1965, № 130.
- Кейпер 1986 — Ф. Б. Я. Кейпер. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Котляревский 1868 — А. Котляревский. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Кузьмина 1977 — Е. Е. Кузьмина. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977.
- Кузьмина 1977а — Е. Е. Кузьмина. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977.
- Куликаускаене 1953 — Р. К. Куликаускаене. Погребения с конями у древних литовцев // СА, 1953, XVII.
- Липец 1969 — Р. С. Липец. Эпос и Древняя Русь. М., 1969.
- Лурье 1956 — Я. Лурье. Крито-микенские надписи и Гомер // ВДИ, 1956, № 4.
- Матузова 1979 — В. И. Матузова. Английские средневековые источники IX–XIII вв. Тексты, перевод, комментарий. М., 1979.
- Миллер Ор. 1869 — Ор. Миллер. Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1869.
- Миллер Вс. 1892 — Вс. Миллер. Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892.
- Миллер Вс. 1897 — Вс. Миллер. Очерки русской народной словесности. М., 1897, т. 1.
- Невская 1993 — Л. Г. Невская. Концепт 'гость' в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения 2. М., 1993.
- Невская 1993а — Л. Г. Невская. Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры. М., 1993.
- Новосельцев 1965 — А. П. Новосельцев. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965.
- Одинцов 1980 — Г. Ф. Одинцов. Из истории гиппологической лексики в русском языке. М., 1980.
- Пашуто 1959 — В. Т. Пашуто. Образование Литовского государства. М., 1959.
- Плисецкий 1962 — М. М. Плисецкий. Историзм русских былин. М., 1962.
- Потебня 1887 — А. А. Потебня. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887, II.
- Потебня 1914 — А. А. Потебня. О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О Купальских огнях и сродных с ними представлениях. О Доле и сродных с нею существах. Харьков, 1914.
- Пропп 1946 — В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пропп 1955 — В. Я. Пропп. Русский героический эпос. Л., 1955.
- Путилов 1971 — Б. Н. Путилов. Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование. М., 1971.

- Романов 1901 — Е. Р. Романов. Белорусский сборник. Могилев, 1901, вып. 6, № 157.
- Рыбаков 1949 — Б. А. Рыбаков. Древности Чернигова // МИА, 1949, № 11.
- Рыбаков 1953 — Б. А. Рыбаков. Древние русы // СА, 1953, XVII.
- Рыбаков 1963 — Б. А. Рыбаков. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.
- Рыбаков 1981 — Б. А. Рыбаков. Язычество древних славян. М., 1981.
- Рыбаков 1988 — Б. А. Рыбаков. Язычество Древней Руси. М., 1988.
- Рыдзевская 1978 — Е. А. Рыдзевская. Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв. М., 1978.
- Седов 1982 — В. В. Седов. Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982.
- Смирнов 1968 — Ю. И. Смирнов. Былина «Иван Гостинный сын» и ее южнославянские параллели // Исторические связи в славянском фольклоре. М., 1968, XI.
- Смирнов 1974 — Ю. И. Смирнов. Славянские эпические традиции. Проблемы эволюции. М., 1974.
- Стасов 1868 — В. В. Стасов. Происхождение русских былин // Вестник Европы, 1868, март.
- Толстой 1995 — Н. И. Толстой. Балканские обряды: структура и география. Тодорица/Тодоровден // Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Топоров 1990 — В. Н. Топоров. К исследованию категории «спортивного» (древнебалканский локус «пред-спорта») // Балканские чтения I. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1990.
- Топоров 1990а — В. Н. Топоров. Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
- Трубачев 1960 — О. Н. Трубачев. Происхождение названий домашних животных в славянских языках. М., 1960.
- Трубачев 1991 — О. Н. Трубачев. Этногенез и культура древнейших славян. М., 1991.
- Упанишады — Упанишады. М., 1992, т. 1. Брихадараньяка-Упанишада. I, I.
- Фаминцын 1884 — А. С. Фаминцын. Божества древних славян. СПб., 1884.
- Фрейденберг 1978 — О. М. Фрейденберг. Въезд в Иерусалим на осле // О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. М., 1978.
- Фроянов, Юдин 1991 — И. Я. Фроянов, Ю. И. Юдин. Старинная история. М., 1991.
- Цалкин 1962 — В. И. Цалкин. К истории животноводства и охоты в Восточной Европе // МИА, 1962, № 107.
- Членова 1971 — Н. Л. Членова. Памятники I тыс. до н. э. Северного и Западного Ирана в проблеме киммерийско-карасукской общности // Искусство и археология Ирана. Всесоюзная конференция (1969 г.). Доклады. М., 1971.
- Чубинский 1872 — П. Чубинский. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872, т. 3.

- Banaszkiewicz 1986 — J. B a n a s z k i e w i c z. Podanie o Piaście i Popielu: studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi. Warszawa, 1986.
- Brückner 1980 — A. B r ü c k n e r. Mitologia słowiańska i polska. Warszawa, 1980.
- Cetwiński, Derwich 1987 — M. C e t w i Ń s k i, M. D e r w i c h. Herby, legendy, dawne mity. Wrocław, 1987.
- Dieterle 1987 — R. L. D i e t e r l e. The Thirty Brothers // JIES, 1987, vol. 15, № 1-2.
- Heesterman 1957 — J. C. H e e s t e r m a n. The Ancient Indian Royal Consecration. Mouton, s'Gravenhage, 1957.
- Otten 1973 — H. O t t e n. Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa. Wiesbaden, 1973.
- Paprocki 1578 — B. P a p r o c k i. Gniazdo cnoty. Kraków, 1578.
- Pradzieje — Pradzieje ziem polskich. Epoka brązu i początki epoki żelaza. Warszawa; Łódź, 1980, t. 1, cz. 2.
- Prahistoria — Prahistoria ziem polskich. Późny okres lateński i okres rzymski. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1981, t. 5.
- Węgrzynowicz 1982 — T. W ę g r z y n o w i c z. Szczątki zwierzęce jako wyraz wierzeń w czasach ciepłopalenia zwłok. Warszawa, 1982.

Ю. А. НОВИКОВ

СВАДЬБА «ВКРАДКУ» У СТАРООБРЯДЦЕВ ЛИТВЫ

Похищение с брачными целями женщин — один из самых популярных сюжетов мировой литературы и фольклора. Мы находим его и в античных источниках (похищение Европы Зевсом, похищение Елены, ставшее причиной Троянской войны, похищение сабинянок в Древнем Риме), и в древнерусских летописях («Повесть временных лет»), в волшебных и новеллистических сказках, в русских былинах и балладах, в старинных лирических песнях и в более поздних жанрах фольклора, возникших на рубеже XIX и XX столетий (частушки и городские романсы). Далеко не всегда мы имеем здесь дело с художественным вымыслом; многие произведения отражают реальную действительность, реальный быт наших предков и современников. Невест похищали во всех странах и во все времена.

Но похищение похищению рознь. Нас интересуют не бытовые случаи кражи девушек, вызванные сугубо конкретными обстоятельствами и личностными конфликтами, а узаконенный многовековой традицией обычай «умыкания невест» как трансформация одной из древнейших форм брака; обычай, получавший в каком-то ареале всеобщее признание и оригинальное обрядовое оформление.

Во второй половине XIX в. в краеведческих изданиях России появилась целая серия сообщений о свадьбе «уходом», «уводом», «самокруткой», «самоходкой». География этих сообщений довольно обширна — от бывшей Смоленской губернии до Поволжья [Северная пчела 1845, № 91; Смоленский вестник 1891, № 29]. Традиция «увода девиц» особенно устойчиво держалась на юго-востоке Олонецкой губернии — в Каргопольском, Пудожском и Вытегорском уездах. И не удивительно, что в «Олонцком сборнике» сразу три автора — Н. Харузин, И. Соколов и А. Надеждин — опубликовали свои материалы на эту тему [Соколов 1875–1876, 30–36; Харузин 1894, 304; Надеждин 1902, 74]. Олончане увозили невест «с беседы», реже — из родительского дома; тайные браки старались приурочить «к дням праздничным». В Кенозерско-Каргопольском крае существовали даже специальные песни, исполнением которых подруги похищенной девушки оповещали односельчан о ее увозе, а обряд примирения семей жениха и невесты назывался особым термином *отводины*. Ритуальные действия

играли заметную роль и в других регионах Русского Севера: невеста должна была притворно противиться похитителям, упираться и негромко возмущаться их действиями — даже если ее увозили по взаимной договоренности; жених обычно приезжал верхом или на тройке; односельчане девушки требовали от похитителей выкуп (*косное*), а не получив его, пытались отбить невесту.

Обобщив доступные ему данные, Д. К. Зеленин в одной из своих работ, опубликованной в конце 20-х гг. XX в., подчеркивал, что обычай похищения невест получил наиболее широкое распространение среди староверов и сектантов, и предложил довольно удачную классификацию тайных браков: 1) похищение настоящее, неожиданное для девушки; 2) бегство молодых по взаимному уговору, вызванное противодействием родителей их брачному союзу; 3) мнимое похищение, организованное родителями жениха и невесты. «Этот способ часто практикуется у сектантов, которые считают брак грехом и не признают его. При этом делают вид, будто бы религиозный принцип нарушается вопреки воле родителей» [Зеленин 1991, 344].

Есть свидетельства о сохранении рудиментов этой формы брака и у старообрядцев в странах Балтии. Солидаризируясь с мнением А. А. Завариной, Т. С. Макашина полагает, что в XIX столетии «брак уходом», или, по местному выражению, *тихоматный брак*, широко практиковался у старообрядцев Латгалии, но не получил сколь-нибудь примечательного обрядового оформления [Макашина 1976, 87]. Рассказы о похищении невест (с их согласия, а нередко и по их просьбе) записывал известный собиратель русского фольклора в Латвии И. Д. Фридрих; один из текстов опубликован в его сборнике (девушку увезли прямо со свадебного пира в доме нежеланного жениха) [Русский фольклор 1972, 60–62]. В Эстонии (на западном побережье Чудского озера) зафиксированы воспоминания о том, что «среди здешних старообрядцев бытовали так называемые „свадьбы уводом“, когда невесту просто выкрадывали из родительского дома». Поскольку таких рассказов записано немного и в основном от православных, собиратель и исследователь старообрядческого фольклора А. Ф. Белоусов не склонен принимать их на веру и считает, что «здесь скорее всего сказались пристрастность их (православных. — Ю. Н.) взгляда на чужую культуру, которая в противовес своей обычно видится беспорядочной и „беззаконной“» [Белоусов 1976, 193–194].

В Литве систематическое собирание русского фольклора началось лишь в 60-х гг. XX в., на 40–50 лет позднее, нежели в Эстонии и Латвии. Но оказалось, что именно здесь, в старообрядче-

ских общинах Зарасайско-Игналинского края, древний обычай «умыкания невест» дожил до наших дней — разумеется, в трансформированном виде, постепенно обрастая новыми подробностями. Еще в предвоенные годы он воспринимался как система традиционных действий, обязательных для исполнения и получивших обрядовое осмысление.

Прежде всего следует обратить внимание на количественные характеристики. В архиве филологического факультета Вильнюсского университета, где собраны материалы регулярных экспедиций 1960–1985 гг., не удалось найти ни одного рассказа или хотя бы упоминания о «свадьбе увозом». Видимо, студенты-практиканты не подозревали о существовании такого обычая, а случайно наткнуться на этот сюжет весьма непросто. Его не раз фиксировали во время диалектологической практики, но, к сожалению, эти материалы не сохранились. Зато студенты Вильнюсского педагогического университета и участники комплексных экспедиций по изучению традиционной культуры старообрядцев Литвы (1996–1997 гг.), получившие соответствующую целевую установку, записали около 40 текстов. Почти все они — не просто воспоминания о бытовании этого обычая, а развернутые, нередко сюжетные рассказы о конкретных случаях, с перечислением действующих лиц, с указанием географических названий и с другими деталями. Обычно такие истории связаны с судьбами близких родственников (сестры, матери, тети), подруг, а иногда исполнительницы не без гордости заявляли: *Я сама входила от матери...; Меня вкрали...; Я сама ворованная...* Любопытен рассказ Якима Рыбакова, который *сам хотел ввезть, а не удалось...* Более трети описанных нашими информаторами случаев относится к дореволюционным временам, около половины — к 20–30-м годам, а некоторые — к концу 40-х годов XX в.

Невест похищали не из родительского дома, как в Эстонии, и не с «помочи» (*толоки*), как в ряде районов Русского Севера. Иногда это делали во время так называемых *днёвок* (праздничных молодежных гуляний в лесу или на окраине деревни), но чаще всего — на *кирмашах* — традиционных сельских ярмарках (ср. летописное сообщение об «умыкании жон на игрищах» и распространенную в Смоленской губернии «свадьбу уходом» на Масленице). На *кирмаши* съезжались со всей округи, нередко за 40–50 верст. Для людей постарше и посолиднее они были местом бойкой торговли, заключения сделок и договоров, а сельскую молодежь привлекала атмосфера праздничного веселья. И зимой, и летом любимым развлечением было катание на трой-

ках, хозяева и гости с карнавальской бесшабашностью старались продемонстрировать достоинства своих лошадей. Вот тут и похищали невест, несмотря на то, что родители и братья зорко за ними следили и их охраняли. Парень приглашал приглянувшуюся ему девушку прокатиться и, улучив момент, увозил ее к своим дальним родственникам. Для этого подбирали резвых коней, иногда пользовались подставами, чтобы уйти от возможной погони. Братья и друзья жениха старались задержать родственников невесты (обычно — ее братьев), поскольку те не церемонились с похитителем, если его удавалось настигнуть. Венчались, как правило, после примирения с родителями (для этого приходили к ним на *хлёбины*), но иногда и раньше.

Опираясь на свои полевые наблюдения в Белозерском крае на Вологодчине (начало XX в.), Ю. М. Соколов считал, что «основной причиной, поддерживавшей такую форму брака, служили прямые экономические соображения» [Соколов 1938, 162]. Это мнение разделял и Д. К. Зеленин: «Во всех видах тайных свадеб основную роль играют экономические причины» [Зеленин 1991, 345]. Родители жениха или невесты противились союзу влюбленных, считая, что надо подыскать брачного партнера побогаче. А порой решающую роль играло стремление избежать больших расходов, сопряженных с многодневным и пышным свадебным ритуалом; семьи будущих молодоженов договаривались о фиктивном похищении девушки, что позволяло ограничиться скромным застольем. Одно свидетельство такого рода есть и в наших материалах. Но гораздо чаще похищение невесты объясняют тем, что родители девушки по тем или иным причинам не одобряли ее выбор, причем не всегда это было связано с материальными соображениями. И еще один любопытный нюанс: у старообрядцев Литвы «брак увозом» считался по-своему престижным, «лихим» делом — жених демонстрировал этим свое молодечество и удаль. Поэтому ему охотнее помогали, чем мешали. Даже братья девушки порой избегали решительных действий, лишь имитируя требуемую обычаем погоню. А одна из исполнительниц рассказала, как ее братья помогали старшей сестре бежать со своим избранником, который пришелся не по душе родителям (он отсидел срок в тюрьме за уклонение от воинской службы).

При кажущейся свободе действий похититель должен был соблюдать неписанные «правила игры». В частности, нельзя было воровать невест во время постов. Почти все информаторы заявляли, что девушек увозили лишь с их согласия (без этого не могло состояться венчание): *Только говорят, что крадут, а по согла-*

сию. От родителей крадут (С. Чувыкина); *Нахально не воровали...* (И. Овчинников); *Вкрал... Кого там будешь красть? Договорившись уже — нечего и красть* (У. Буракова); *Не затянешь в сани без согласия* (Е. Мелькова). Это обстоятельство способствовало примирению жениха с родителями невесты. На первых порах они нередко упрямылись, обещали не пускать дочь на порог родного дома, даже одежду ее сгоряча рубили топором (общее место многих рассказов о «свадьбе вкрадку»). Но со временем родительские сердца смягчались. Вот что рассказала Анна Семеновна Зуева о похищении своей старшей сестры: «Прошло, наверное, три дня, тогда мои: „Ай, детка, снеси ты ей одеяло и подушку, а то будет на Зайчиных спать...“» (отец «горазд не любил этих Зайковских»). Лишь в одном тексте говорится, что родители хоть и простили свою дочь, но приданого так и не дали — «обида осталась...».

К примирению с похитителем и его семьей подталкивала также сила традиции, признававшей естественность и законность брака «уходом». В этом еще одно принципиальное отличие наших материалов от записей с Русского Севера, где окончательное слово все-таки оставалось за старшими в семье, и если они противились, похититель обязан был вернуть девушку в родной дом. У старообрядцев Литвы «свадьба вкрадку» не была чем-то из ряда вон выходящим, а похищенная девушка в глазах односельчан уже считалась женой своего избранника: «Назад уже ей ходу нет»; «Потом уже и родители крылышки опускают — что сделаешь...». Поэтому священники не отказывались венчать молодых и до примирения с родителями, удовлетворяясь исповедью и заверениями в том, что брак заключается «по согласию».

Пользуясь снисходительным отношением к «самоходке», некоторые мужчины не останавливались и перед настоящим похищением невесты. Однако *свадьба силой* (этот народный термин зафиксирован диалектологами В. Н. Чекмонасом и Н. А. Морозовой) повсеместно воспринималась как грубое нарушение норм общественного быта, и на нее редко кто отваживался.

В ходе комплексных экспедиций 1996–1997 гг. выяснилось, что невест похищали не только в Зарасайско-Игналинском крае, примыкающем к Латгалии и западной Витебщине. Этот обычай был зафиксирован в центральной Литве и даже в Жемайтии — в Утенском, Анищайском, Йонавском, Каунасском и Кельмеском районах. Почти все информаторы, молодость которых прошла в предвоенные годы, говорили о «свадьбе вкрадку» как о рядовом, обыденном явлении. Но развернутых рассказов об этом записано немного, в них редко встречаются обрядовые элементы, харак-

терные для зарасайско-игналинских материалов. Девушек увозили в любое удобное время из родительского дома, с работы, с танцев. Одна из них, как и героиня упоминавшегося выше латгальского текста, бежала с милым Ваней, оставив своих родителей и сговоренного ими жениха за свадебным столом.

Следует подчеркнуть, что и многие другие особенности старообрядческого быта в центральных районах Литвы сохранились гораздо хуже, нежели в Зарасайско-Игналинском крае (магическое использование пасхальных яиц, пролежавших под иконами в течение года, некоторые поверья, календарные и погребально-поминальные обряды, бытовые и религиозные запреты, «днёвки» и т. д.). Но в целом правомерно говорить о единой для всей Литвы традиции, об общности основных элементов духовной культуры старообрядцев. Возможность заимствования «свадьбы вкрадку» у литовцев практически исключена. У православных русских, живущих в том же иноязычном окружении, не зафиксировано никаких следов этого обычая, а главное — он не характерен и для традиционной культуры самих литовцев.

Рассказы о похищении невест

№ 1

Вот так... Посадят покатать, девушку посадят. Я никогда не садилась — ой, у меня голова кружится. Ну, а тут ничего себе парнишка... Не то что катать, а разом поедем, поедем разом. Мы с братом ехали, а ён уже со своими сговоривши вкрасть. И дядько евоный, и швábра (швábгер, свояк) евоный, и другой евоный дядько — трое их. А никак нельзя было им; мы уж упёрлись — не надо нам такой жених и нет. Говорят: «Ну, вот вы обедаете, и мы будем обедать, а потом разом поедем». Ну, хорошо... А мы скоренько запрягли, а у нас лошади знаменитые, — и ходу. Оны послали поглядеть: «Обедают оны, може, оны поехали?» Приходит и говорит: «Нет уже, их давно и след простыл». Тогда оны ложки об стол и давай догонять.

Догоняют нас на озере, обгоняют. Я говорю: «Слава Богу, рассердились, что мы их обманули. Смотри — оны уже минули нас».

И там, где надо нам ехать, остановились, ждут уже. Подъезжаем. Я говорю брату: «Если будут по-хорошему просить остановиться — и не думай, соглашайся, а если будут хватать, ты их секи кнутом тогда». Ну, где ж он, молодой парень, где он осмелится таких мужчин кнутом сечь? Вот, взяли коня. «Ну вот, поедьте вы, парочка, поедьте вы вперёд, а мы следом за вами поедем». Оны

сели на нашу лошадь, дядько и покати. А меня с этим оставили тут. Или мне пешком идти, или мне что... Вот и вкрал. Вот и всё...

КЭ, т. 1, № 1.

Зап. Ю. Новиков в д. Тумалинай
Игналинского района в 1968 г.
от К. В. Богомольниковой, 72 года¹.

№ 2

За месяц до кирмаша или Спаса молодые уже договаривались, так как родители хотели выдать девушку или женить парня на достойной девушке. Но это [похищение невесты] не всегда удавалось.

Жил когда-то Прусаков Иван Петрович, он был богат, имел шестьдесят гектаров земли, имел сына Артамона и не хотел, чтобы он женился [по любви]. Ему понравилась девушка, и он решил ее вкрасть. Она жила в деревне Калиновке. Он её посадил покатать и увёз. Схватились догонять, но не догнали — у него очень хорошие лошади были.

После двух недель сын и невеста просят, чтобы отец принял и благословил. До того они живут у соседа. Просят прощения. Их обводят кругом стола, и отцы прощают. Тогда говорят при попе: «Я прощаю, и Бог простит». После выпивают, и дело кончено.

До кражи жених нанимает лошадей быстрых и таких друзей, которые могли бы помочь уйти. Когда родители [девушки] договорились с братьями, то друзья задерживали их.

Иногда догоняли. Бедный мог нанять худших лошадей, а богатый — быстрых. Догнав, избивали [парня] до потери сознания.

КЭ, т. 1, № 55.

Зап. К. Залецкас в д. Тумишкяй
Зарасайского района в 1969 г.
от С. П. Зыкова, 80 лет.

№ 3

Раньше так бывало. Имеет кавалер саночки, лошадь красивую; садит [девушку] в саночки катать. Моя подруга полюбила Гришу-кавалера. «Ой, — говорит, — уйду!» И ушла. Мать узнала и вслед за ней, и кричит: «Таня, вылезь, вылезь!» А она кнутом

¹ Тексты хранятся в кабинете этнологии (КЭ) исторического факультета Вильнюсского университета. В сигнатурах первая цифра обозначает порядковый номер тетради, вторая — номер текста. №№ 1–4 записаны рукой, №№ 5–11 — расшифровка магнитофонных записей.

по ногам. А отец взнал это и порубил всю одежду. Потом сошлись, помирились.

КЭ, т. 3, № 1.

Зап. Д. Белкин, О. Шулене, Ю. Новиков и др.
в Салакасе Зарасайского района в 1975 г.
от У. А. Зуевой, 70 лет.

№ 4

...Бывало, и без свадьбы — украдут и поехали. Не отдают родители, так они сговорятся, уедут и живут. Когда с дома, когда — раньше кирмашей были, там, в Зарасах; или где гуляют.

Вот, у нас такой случай был в Поливарке. Отец не хотел, был богатый, а она уже слюбилась. Ну, [у жениха] земли немножко, пять гектар, отец и не хотел. А он — человек хороший, красивый, рабочий; по сторонам работал. Оны слюбились. Так она, бывало, не хотит — у их жеребцы хорошие — ехать на кирмаш с братом. <...> Ей нравится, когда идут пешом; там на кирмаш недалёко было, и ей хочется идти. А брат, бывало, никаких — надо ехать. А ей хочется с им пройти, они идут пешком. Тогда она всё-таки вышла за него, удрала. Открыли окна в другом конце, всё выкидали — одежду свою — в окно, в ночь. Он подошёл, одежду они там куда припрятали. Хватились — ей нет. Они тогда к моим родителям прилетели искать. Тогда оны — как раньше были приставы, урядники — потребовали; ану нашли, привели, за стол посадили. Она плачет и говорит: «Ты, мой папенька, посекй ты меня на кусочки, но я всё равно — и кусочки мои к нему поскачут!»

Ну что ж, и отдали. И он не любил, отец. Она, бывало, приходила с дитям к ему в гости там, в деревне. Потом отдал приданое и пять гектар земли. И смирились, и стали жить.

Это моего мужа сестра двоюродная, так уж было.

КЭ, т. 6, № 65.

Зап. Ю. Новиков в д. Пажемис
Зарасайского района в 1976 г.
от М. Коженковой, 67 лет.

№ 5

[Невест раньше увозили?]

Увозили. Я сам хотел ввезть, а не удалось...

[А как увозили?]

Зимой, в зимнее время, в летнее время... Будем говорить, как и на кирмаше. Ну, ходют, мне будто поравилась эта; братов попросишь — лошадей подгонют. <...> А ты с ей гуляешь, гуляешь.

Раньше линейки были, санки. <...> Посадил — и везёшь; не домой — дома скорей найдут. К родным своим.

[Так родню тоже знают?]

Знают, алё не знают, куды ввезли. <...> Неделя, две пройдёт — не идёшь, не едешь, яну не пускаешь. А после, когда приглашает ейная родня, тогда уже туды едут, отправляются...

КЭ, т. 38, № 6.

Зап. Д. Раджюнайте, Ю. Новиков
в д. Тумишкес Зарасайского района в 1996 г.
от Я. Л. Рыбакова, 90 лет.

№ 6

Бывало, на кирмаш поедешь, а с кирмаша уже — познакомились и женились... [Разговор о «свадьбе вкрадку» начала родственница исполнительницы — Е. Е. Павлова.]

[Не воровали невест на кирмашах?]

М. М. Колесникова: А как же? Я и сама воробанная. <...> Была на свадьбы; свадьба моей подруги была, я за шаферинку была. Ну, и приезжаем — недалёко тута деревня от городу. Она сюды выходила, ну, мы сюды и приехали. А назавтра, значит, кирмаш к городе [Зарасай], во вторник. Ну, вже с этой свадьбы на кирмаш поехали. У меня сродственники были; значит, яны меня взяли, привезли сюды в город, на кирмаш. А в городе тут женихи уже дожидали меня. Один был парень, а другой вдовец, а у вдовца, значит, пятеро детей — вот, подумай, — три сына и две девочки. <...> В городе вот и пристали, меня начали свататься. И сосватали, ты знаешь, вговорили. Пришлось с городу итить замуж. А родители мои — там двадцать пять километров было — сказали им, так оны прямо с ума сходили... [М. М. Колесникова выбрала вдовца с детьми и жила с ним душа в душу.]

КЭ, т. 40, № 7.

Зап. И. Дапкute, Ю. Новиков
в г. Зарасай в 1996 г.
от М. М. Колесниковой, 92 года.

№ 7

...Моя и сестра замуж вышла, ушла вкрадку. Пошла с дому, ничего и не знали, и ничего; мама вже больная была, лежала. <...> И с одной стороны родители не хотели, и с другой не хотели. Они [молодожены] уже сами по себе... И не пришла с танцев. Переживали... «Ну, всё вже, не впустим в дом никогда!» А прошло, наврное, три дня, тогда мои: «Ай, детка, снеси ты ей одеяло и подушку, а то будет на Заячиных спать...» Это Зайковская была фамилия

этой сватки, а он [отец] горазд не любил этих Зайковских. Ну, я связала всё, за плечи; пронесу, пронесу, постою, постою, отдохну — ещё несу, то одеяло с подушкой, с пасáгой [приданым]. <...>

А их кого не простишь? Он уже устроивши был в Вильнюсе, работал шофёром, мой вже шва́гра [своjak]... Прошло сколько времени, мама послала, и пришли. Там хлѣбины справляли уже, там стол сделали, родню позвали.

КЭ, т. 40, № 18.

Зап. Д. Раджюнайте, Ю. Новиков
в д. Рустейкяй Зарасайского района в 1996 г.
от А. С. Зуевой, 43 года.

№ 8

Да, мою маму украли... Отец был старше, и он победнейше, а мать была побогаче; не хотели родители отдавать... Она уже знала, паспорт уже взяла дома потихоньку. Паспортá взяли, и он увѣз к себе. А паскуй [«потом» по-литовски] уже недели за [«через» — литуанизм] две узнали. И не знали, где мама, была тревога большая... Тогда они приехали. Тогда отец хотел его убить даже...

[Венчались до примирения с родителями?]

Не-е, это уже после, после...

Тихо сделали... Увѣз на коню; тогда же много лошадей было, линейки были.

[А родители потом простили?]

Простили, а куда же денешься... А приданого не дали. Обида осталась.

КЭ, т. 38, № 39.

Зап. Д. Раджюнайте и Ю. Новиков
в д. Шеймайтис Утенского района в 1996 г.
от А. О. Жаунеровой, 50 лет.

№ 9

[А не воровали невест раньше?]

Было, было... И даже, это самое, молодухи уходили. Как мама рассказывала, значит...

Одна дружила с парнем, влюблена б́ыла; а по богатству родители за другого отдавали ян́у. Вот... Так оне что? Договорилась. Договорилась она перед свадьбой, которого любила. «Ты, говорит, там, Андрей или Иван, не волнуйся, говорит. Пускай они свадьбу играют, мол, там всё такое... А я уйду, и мы будем с тобой вместе». Так она что... На свадьбы, значит, сидят, волнуют там, цалуются, „горько-сладко“... А она — как ей сделать? А молодой

от ей не отходит. Она говорит: „Извини, там, Ваня... Я пойду в туалет“. Ну что ты скажешь — пойдѣшь там в туалет вместе с ней? Не пойдѣшь! <...> Ну, она как быдто пошла. А сама пошла через речку, коло бани коло своей, там она уже знала... После Ильи рожь косили. Под стойнку² это самое... всю свою валь [вуаль] спрятала, а там и Ваню встретила... И по сегодняшний день — как пошли и пошли. И сѣгодня живут...

Ну вот... А потом не встречались [с родителями невесты] долгое время, он увѣз куда яну, и родители не видели, там, не знали. А потом через скоко-то время, когда уже всё обтерлось, постарели, позабыли — тогда и приезжали, и было всё хорошо.

КЭ, т. 50, № 75.

Зап. Ю. Новиков, Р. Еленските
в д. Думсяй Йонавского района в 1997 г.
от Д. П. Сиволова, 75 лет.

№ 10

Это токо считается, что воровали. А оны уговариваются... Мне самой, в нас сестру... Так что — он, видишь, сидел в тюрьмы, а мама не хотела. Раньше ж люди были честные — это как это тюремщик зять буде? Вот... А он не хотел идти в армию, скрывался. Его поймали и посадили, и он сидел скоко... Ну, а всё одно оны списывались. Отсидел своё, пришѣл — мама ни в какую: «Что, тюремщик б́удя!» Два брата было, вже взрослые, в меня. И договорились, и всё. Вечером вышла, вышла и не пришла наутро... Браты провели — и всё — и не пришла невеста домой. Ну, мама плакала, хотела отбирать... Что ты отбѣрешь! Так и сойшло. Через неделю прийшли, и всё. И всё прощёно было; после такой зять был хороший...

[А братья его были?]

Не, не... сестры уже.

Вкрал... Кого там будешь красть? Договоривши уже — нечего и красть. Свелі и оставили невесту. Не отдает по-хорошему — вворуе...

КЭ, т. 48, № 38.

Зап. Ю. Новиков, Р. Еленските
в д. Ибенай Каунасского района в 1997 г.
от У. Е. Бураковой, 80 лет.

² Стоянка — бабка, крестец. Пять-шесть снопов, поставленных стоймя и накрытых еще одним — для просушки.

№ 11

...Я сама входила от матери... Мать меня не отдавала. А я согласна была. Ну, пошли на танцы — я с танцев и ушла, и не пришла к матери, не пришла. Целую неделю отбыла там — тогда приехали к матери... Так и осталась... Тогда переехал ён сюды, и жили.

[Но с родителями помирились?]

Да... Мать ничего не сказала. Отца уже не было, мать токо была. Мама говорит: «Дóча, сделала сама себе. Ей дурно будет ай хорошо — сама себе сделала, никому... Как хошь, вот. Как ты хотишь, так и иди...» Вот...

КЭ, т. 48, № 60.

Зап. Ю. Новиков, Р. Еленските
в д. Покупеляй Кельмского района в 1997 г.
от А. И. Зайцевой, 82 года.

ЛИТЕРАТУРА

- Белоусов 1976 — А. Ф. Белоусов. Песни и сказки русского населения Эстонии // Фольклор русского населения Прибалтики. М., 1976.
- Зеленин 1991 — Д. К. Зеленин. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Макашина 1976 — Т. С. Макашина. Песни и сказки русского населения Латвии // Фольклор русского населения Прибалтики. М., 1976.
- Надеждин 1902 — А. Надеждин. К вопросу об уводе невест в Каргопольском уезде // Олонецкий сборник..., 1902, вып. 4.
- Олонецкий сборник — Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1875–1876-, вып. 1–.
- Русский фольклор 1972 — Русский фольклор в Латвии: Песни, обряды и детский фольклор / Сост. И. Д. Фридрих. Рига, 1972.
- Северная пчела 1845 — Обычай увозить невест, существующий в Нижегородской губернии // Северная пчела, 1845, 25 апр., № 91.
- Смоленский вестник 1891 — Областные известия: Сычевка // Смоленский вестник, 1891, 10 марта, № 29 и др.
- Соколов 1875–1876 — Ив. Соколов. Увод девиц и некоторые свадебные обычаи в Каргопольском уезде // Олонецкий сборник..., 1875–1876, вып. 1.
- Соколов 1938 — Ю. М. Соколов. Русский фольклор: Учебник для высших учебных заведений. М., 1938.
- Харузин 1894 — Н. Н. Харузин. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сборник..., 1894, вып. 3.

В. И. КУЛАКОВ

ВСАДНИКИ НА ЯНТАРНОМ БЕРЕГУ В I–IV вв. н. э.

Древности Янтарного берега (Калининградская область России) римского времени (I–IV вв. н. э.) известны науке преимущественно по данным погребальных памятников. Их уникальной особенностью считается присутствие на могильниках конских захоронений. Показателем присутствия этих объектов на грунтовых могильниках юго-восточной Балтии считались многочисленные находки предметов конского снаряжения. Конские захоронения обозначены Яном Ясканисом как специфическая черта погребального обряда западных балтов на протяжении всего I тысячелетия н. э. [Jaskanis 1974, 171]. Ранее считалось, что импульс идеи сооружения конских могил в Центральной Европе (в том числе — в Балтии) в III–V вв. н. э. проистекал из сарматского ареала в Подунавье. При этом, правда, признавался факт наличия конских захоронений и/или жертвоприношений у германцев уже в I–II вв. н. э., явно до начала широкого сарматского влияния на европейский Barbaricum [Müller-Wille 1970/1971, 188]. Причиной распространения с V в. н. э. на севере Европы конских захоронений считался культурный импульс из кочевого (гуннского) ареала Восточной Евразии [Klindt-Jensen 1957, 247]. Не исключая в рассмотрении этой проблемы роль восточного влияния на балтов, Я. Ясканис интерпретировал конские захоронения у населения Янтарного берега I–IV вв. н. э. и позже как отражение важной роли коня в культовых воззрениях местного общества в качестве символа плодородия, представителя хтонических сил (транспортное средство для передвижения души умершего в иной мир), показателя причастности его хозяина к занятиям охотой. Таким образом, захоронение коня (Pferdebestattung) со снаряжением для верховой езды у западных балтов считалось частью единого погребального комплекса взрослого полноправного мужчины среднего железного века и раннего средневековья. Обе могилы были планиграфически связаны (конь к западу от человеческих останков или в нижнем ярусе общей со всадником могилы, последний вариант — с фазы B [Jaskanis 1974, 169]). Исключением являются конские могилы на Мазурах и в отдельных регионах Литвы, где конские костяки никоим образом не связаны с погребениями людей. Декларировался факт хронологического приори-

тета балтских конских захоронений над сходными комплексами в германском ареале [там же, 250, 251]. Серьезные успехи, в последние годы достигнутые европейской археологией в накоплении данных о находках конского снаряжения в Barbaricum, позволяют вновь вернуться к вопросу о конях и всадниках на Янтарном берегу римской эпохи.

В 1994 г. Сузанна Вильберс-Рост, ученица известного представителя прусской археологической школы Клауса Раддатца, опубликовала свою диссертацию, посвященную проблемам генезиса, развития и распространения конских оголовий с поводьями в виде бронзовых цепей [Wilbers-Rost 1994]. Предлагаемая статья призвана ввести данные, собранные С. Вильберс-Рост, в научный оборот.

Важнейшей частью работы немецкой исследовательницы является каталог, охвативший практически все пункты находок конского снаряжения римской эпохи в европейском Barbaricum [Wilbers-Rost 1994, 164–213]. Основной задачей этого каталога был сбор максимума данных об оголовьях и их деталях для их дальнейших типологизации и датирования. Предшественником С. Вильберс-Рост в деле их исследования является польский археолог Тадеуш Барановский, который изучил отдельные составляющие бронзовых оголовий и пришел к выводу о том, что эти уникальные артефакты под кельтским и римским влиянием возникли на полуостровах Ютланд и Самбия на фазе B2 и уже оттуда распространились по Средней Европе [Baranowski 1973, 467].

В каталоге С. Вильберс-Рост собраны данные о 140 случаях находок, связанных с конскими оголовьями в Barbaricum. Основными ареалами их распространения в I–IV вв. н. э. является Южная Скандинавия (всего — 35 пунктов на Ютланде и в Швеции, 8 оголовий — в погребениях, в 8 пунктах обстоятельства находки оголовий не ясны, 19 — места болотных/озерных жертвоприношений) и юго-восточная Балтия (полуостров Самбия и Мазурское Поозерье, всего — 49 пунктов находок). На Самбии и в ее ближайшей округе известен 31 пункт находок интересующих нас артефактов, из них 10 пунктов не обладают информацией об условиях обнаружения деталей оголовий. Остальные объекты (21 пункт) являются грунтовыми могильниками, в которых 38 погребений содержат остатки конского снаряжения I–IV вв. н. э. Таким образом, в отличие от Северной Европы, здесь, в общепризнанном центре западнобалтского ареала, детали конских оголовий и целые комплексы конского снаряжения обнаружены не в местах жертвоприношений (Opferplatz), а в погребениях. Тем самым безусловно подтверждается приведенный выше тезис Я. Ясканиса о конских

захоронениях как ведущей черте западнобалтского погребального обряда. Разумеется, этот вывод был бы абсолютно верным в случае обнаружения в погребениях Самбии костяков коней, захороненных с всадниками и предназначенных для транспортировки их душ в заоблачные высоты. Именно такую картину прусских верований рисует Христбургский мирный договор, отразивший в 1249 г. погребальную церемонию последних язычников Янтарного края [Пашуто 1959, 501]. Действительно, прусская культура, начало сложения которой восходит к середине V в. н. э., характеризуется наличием в придонной части мужских захоронений (реже и только в V–VI вв. — к западу от останков всадника) целого или фрагментированного скелета коня в полном снаряжении для верховой езды [Кулаков 1994, 36–40].

Оказывается, на Янтарном берегу, в пределах позднейшего прусского ареала, аналогичная ситуация с конскими захоронениями в I–IV вв. отсутствует. Из собранных С. Вильберс-Рост 38 погребений, содержащих оголовья или их детали, лишь в 6 могилах представлены один или два конских костяка. Одно из погребений (в каталоге отсутствует) обнаружено на могильнике Ярославское, Зеленоградского р-на (ehem. Schlakalken, Kr. Samland). Этот напоминающий плоский курган комплекс (погр. 1) представляет собой перекрытый двумя-тремя слоями камней выложенный из камней же круг диаметром около 5 м. В северной части этого круга выявлено ориентированное на север трупоположение, причем борта его могилы были выложены камнями. Среди инвентаря этого воинского захоронения найдена бронзовая фибула типа AV, 125, датирующая погр. 1 фазой B2/C1=150–200 гг. н. э. К западу от этой могилы обнаружены зубы коня с двумя пряжками [Jankuhn 1939, 246, 247]. Данный комплекс, не находящий по своему обряду никаких аналогий в местном материале предшествующего времени, считается одним из древнейших погребений с захоронением коня в юго-восточной Балтии [Nowakowski 1996, 63].

Подобные «курганоподобные» каменные кладки характерны для вельбарской культуры цецельской фазы и распространяются на этапе B2/C1 из вельбарского ареала через р. Пасленку (Passarge-Fluß) на восток, в землю эстиев [Bohnsack 1940, 23–25]. Такие надмогильные сооружения обозначены Рышардом Волонгевичем для вельбарских древностей как тип 3, причем первоначальным ареалом их распространения польский коллега считал лишь Швецию и о. Готланд, откуда во II в. до н. э. этот тип погребальных сооружений готы принесли в земли у устья р. Висла [Wołągiewicz 1986,

67]. Таким образом ни в инвентаре, ни в обряде погр. 1 Ярославское нет ничего, что связывало бы его с местными традициями хотя бы на уровне реминисценций черт более ранней культуры западнобалтийских курганов. Как выясняется, выделенная Я. Ясканисом преемственность между обрядом этой культуры и древностями Янтарного берега римского времени не подтверждается археологическими данными [Кулаков 2000а, 372–389]. Иными словами, местное население I–IV вв. н. э. в своей подавляющей массе не соблюдало балтские погребальные обряды. Крайне важно доказательство (или опровержение) этого вывода в случае с конскими погребениями, вернее, с тем их минимумом, который известен на Янтарном берегу в начале нашей эры. Для решения означенной проблемы составлен каталог наиболее распространенных в *Barbaricum* элементов оголовья. Этот перечень находок разделен на две части в соответствии с датировкой представленных в них артефактов, основанной как на глубоко обоснованных выводах С. Вильберс-Рост [Wilbers-Rost 1994, 43–68], так и на хронологии сопутствующего в комплексах инвентаря.

Каталог деталей конских оголовий *Barbaricum* I–IV вв. н. э.

Фазы B₁–B₂

- 4 (здесь и далее номера — по каталогу С. Вильберс-Рост [Wilbers-Rost 1994, 164–213]) — Glane-Visbeck, Ldkr. Osnabrück — звено цепи, близкое типу (Form) Z1, случайно обнаруженное на дороге.
- 13 — Saalburg, Kr. Homburg — звено цепи, близкое типу (Form) Z1, условия обнаружения неизвестны.
- 22 — Gudbjerg, Gudme sn. — звенья типа Z1 и прямой трензель типа Ks3, обнаруженные в составе оголовья в трупосожжении вместе с двумя бронзовыми фибулами, фрагментом клинка однолезвийного меча или ножа, сосудом, обломком ножниц, язычком бронзовой пряжки, зубов кабана и прочими находками (фаза B₂).
- 41 — Klein-Wangen, Kr. Nebra — звенья типа Z1 и прямой трензель типа Ks1, обнаруженные в составе оголовья, обнаруженного при пахоте под камнем.
- 45.1, 2, 3 — Pantlitz, Kr. Ribnitz-Damgarten — звенья типов Z1 и Z3, в составе оголовий, а также ременные держатели типа Rh1, обнаруженные в р. Рекнитц.
- 52 — Mödring, Bez. Horn, Niederösterreich — держатели ремней типа Rh1 и звенья типа Z4c,f, прямой трензель типа Ks4a в составе оголовья с пластинами в стиле *opus interrasilis*, найденного на горе Wechselberg вместе с посеребренными накладками.

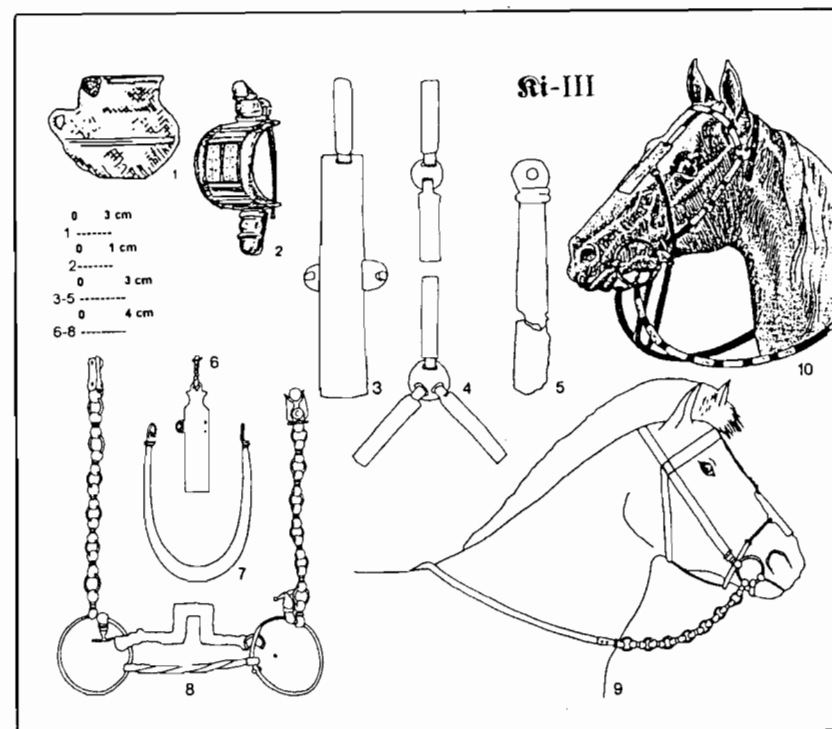


Рис. 1. Поваровка, Зеленоградский р-н — погр. III, в урне — два оголовья, в составе одного из них (а: 6–9) — звенья типа Z1, ременные держатели типа Rh1 и прямой трензель типа Ks2b в сопровождении бронзовой «глазчатой» фибулы типа AIII, 61 (фаза B_{1a} — ?); кроме нее в урне: 1 — сосуд-приставка, 2 — бронзовая, покрытая серебром шарнирная провинциально-римская фибула, близкая схеме A243, бронзовый, покрытый серебром налобник оголовья «b»; 4 — бронзовые, покрытые серебром накладки оголовья «b»; тонкая бронзовая гривна (?), орнаментированный костяной гребень, нож, маленькая бронзовая ложка, кресало, три скребницы, 5 — фрагмент бронзовой дуги оголовья «b»; 9 — реконструкция оголовья «a», 10 — реконструкция оголовья «b» (1, 2 — Nowakowski 1996, Taf. 81, 1, 2; 3–5 — La Baume 1944, Abb. 7b, 8a; 6–9 — Wilbers-Rost 1994, S. 206, 207, Taf. 9, a, b).

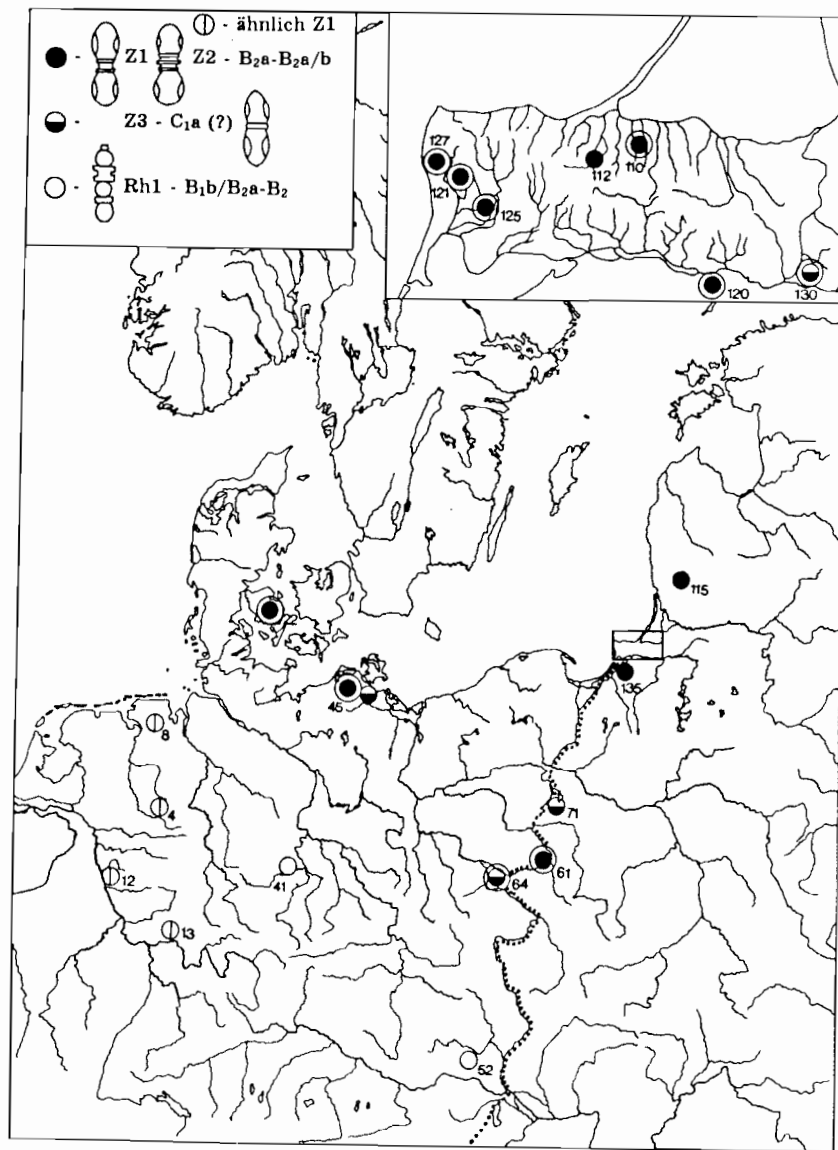


Рис. 2. Распространение в *Barbaricum* звеньев бронзовых цепей типов Z1, Z2, Z2 и ременных держателей типа Rh1 (Wilbers-Rost 1994, Karten 3, 3a, 7, 7a). Врезка справа вверху — находки этих артефактов на Самбии.

- 61 — Sekanów, woj. Kaliskie — случайная находка звеньев типа Z1, ремennых держателей типа Rh1 и прямой трензель типа Ks3 в составе оголовья.
- 64 — Jeżów, woj. Jeleniogórskie — в инвентаре двух (?) погребений — звенья типа Z3, ремennые держатели типа Rh1 и прямой трензель типа Ks1 в составе оголовья, которому сопутствуют: наконечник копья с золотыми накладками, 4 наконечника копий, 2 умбона типа J7b, 4 ножа (или детали ножиц), оселок, проушной топор.
- 71 — Ostrówek, woj. Bydgoskie — находка в погребении (?) звеньев типа Z3, прямого трензеля типа Ks1b в составе фрагмента оголовья, которому сопутствовали фрагменты ножа и железной пряжки.
- 110 — Луговское (рис. 1), Зеленоградский р-н (ehem. Lobitten, Kr. Königsberg) — погр. 21 (пункт 2): звенья типа Z1, ремennые держатели типа Rh1 и прямой трензель типа Ks2b в составе оголовья в комплексе с фибулами типов AII, 42 и AIII, 60/61 (фаза B_{1a} — ?).
- 112 — Мельниково, Зеленоградский р-н (ehem. Rudau, Kr. Samland) — звенья типа Z1 и прямой железный, покрытый бронзой трензель в составе цепи оголовья, случайно найденные на могильнике.
- 115 — Nikėlai, Šilutė raj., Lietuva — звенья типа Z1 и ремennые держатели типа Rh1 в составе фрагмента оголовья, случайно найденного на могильнике.
- 120.2 — Полесье, Гурьевский р-н (ehem. Gr. Ottenhagen, Kr. Königsberg) — погр. 23 (1931 г.): звенья типа Z2 и ремennые держатели типа Rh1 в составе оголовья в комплексе с фибулами типов AIV, 72 и AV, 120 (фаза B₂).
- 121.2 — Поваровка (рис. 2), Зеленоградский р-н (ehem. Kirpehnen, Kr. Samland) — погр. III, в урне — два оголовья, в составе одного из них (рис. 1, 8) — звенья типа Z1, ремennые держатели типа Rh1 и прямой трензель типа Ks2b в сопровождении фибулы типа AIII, 61 и предметов вооружения (фаза B_{1a} — ?).
- 125 — Раменское, Зеленоградский р-н (ehem. Norgau, Kr. Samland) — звенья типа Z1, ремennые держатели типа Rh1 и прямой трензель типа Ks3 в составе оголовья, найденные в трупоположении (по Н. Jankuhn).
- 127 — Русское, Зеленоградский р-н (ehem. Germau, Kr. Samland) — звенья типа Z1 и ремennые держатели типа Rh1 в составе фрагмента оголовья с налобной пластиной в стиле opus interrasile, случайно обнаруженного на могильнике (?).
- 130 — Солдатово, Гвардейский р-н (ehem. Friedrichstal, Kr. Wehlau) — звенья типа Z3 и ремennые держатели, близкие типу Rh1 в составе фрагмента оголовья (пояса ?), случайно обнаруженного у могильника.

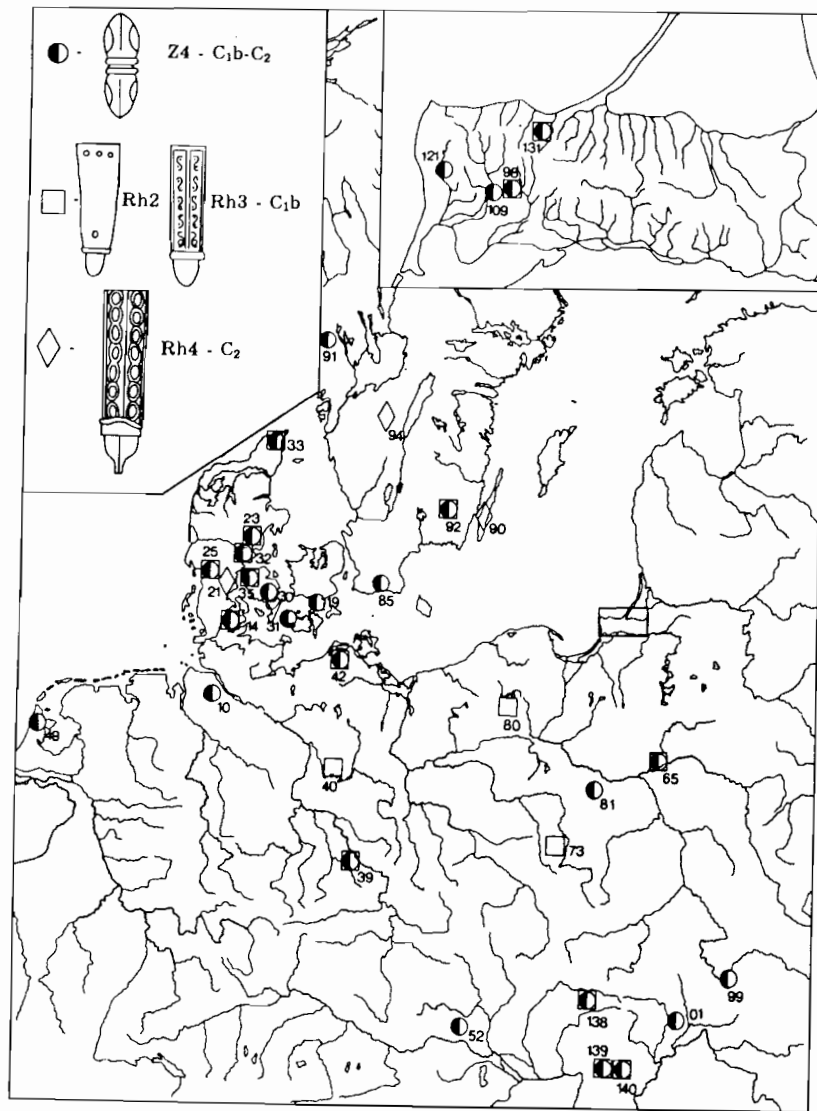


Рис. 3. Распространение в Barbaricum звеньев бронзовых цепей типов Z4 ременных держателей типа Rh1–Rh4 (Wilbers-Rost 1994, Karten 3, 3a, 7, 7a). Врезка справа сверху — находки этих артефактов на Самбии.

135 — Первомайское, Багратионовский р-н (ehem. Warnikam, Kr. Heiligenbeil) — погр. 29: звенья типа Z1 в составе оголовья с железными деталями.

Фазы C₁–C₂

- 01 — (в каталоге С. Вильберс-Рост отсутствует) — Vizsoly, кер. Bor-sod-Abaúj-Zempelen [Végh 1969, 76, 77, 79, XII. Tab., 1–3] — звенья типа Z4 в составе фрагментированного оголовья, обстоятельства находки которого неизвестны.
- 14.1–3 — Thorsberger Moor, Kr. Flensburg — звенья типа Z4 в составе трех оголовий, обнаруженных в виде жертвоприношений (здесь и далее имеются в виду болотные/озерные места жертвоприношений).
- 19 — Bissinge, Stege sn. — звенья типа Z4 в составе фрагмента оголовья, обнаруженного при пахоте (по Н. Jankuhn).
- 21.1–3 — Ejlsbøl Mose, Haderslev Amt — ременные держатели типа Rh4 в составе трех оголовий, обнаруженных в виде жертвоприношений.
- 23.3.4 — Illerup Ådal, Skanderborg sn. — звенья типа Z4 и ременные держатели типа Rh2 в составе двух оголовий, обнаруженных в виде жертвоприношений.
- 25.1 — Maltbæk Mose, Malt sn. — звенья типа Z4 и ременные держатели типа Rh2 в составе оголовья, обнаруженного в виде жертвоприношения.
- 30 — Sanderumgård, Davinde sn., Odense Amt. — звено цепи типа Z4 в составе инвентаря женского труположения, в составе инвентаря которого: ведро типа E58, золотая фибула типа AVI, 184, две серебряные фибулы типа AVII, 206, серебряная шайбовидная фибула типа A, 235, серебряная «балтийская» булавка типа Beckmann 124, S-образная серебряная застежка ожерелья, подвески (?), стеклянные и янтарные бусины, костяной и железный гребни, ножницы и прочие находки (фаза B₂/C₁).
- 31 — Sørup Mose, Østoftes sn. — звенья типа Z4 в составе бронзовой цепи, обнаруженной в виде жертвоприношения.
- 32 — Tranebær Mose, Skeerup sn. — звенья типа Z4 и Rh3 в составе бронзовой цепи, обнаруженной в виде жертвоприношения.
- 33 — Trinnemose, Torslev sn. — звенья типа Z4 и ременные держатели типа Rh3 в составе одного (?) оголовья, обнаруженного в виде жертвоприношения.
- 35.1 — Vimose, Allesø sn., Odense Amt — звенья типа Z4 и ременный держатель типа Rh3 в составе оголовья, обнаруженного в виде жертвоприношения.
- 39 — Dresden — звенья типа Z4 и ременные держатели типа Rh3 в составе фрагмента оголовья, условия обнаружения которого неизвестны.

- 40 — Ketzin, Kr. Nauen — ременные держатели, близкие типу Rh2 в составе фрагмента оголовья, обнаруженного в р. Хавель.
- 42 — Langsdorf, Kr. Ribnitz-Damgarten — звенья типа Z4 и ременные держатели типа Rh3 в составе оголовья, обнаруженного в р. Требель.
- 49 — Schagen («Lagedjik») — звено, близкое типу Z4, обнаруженное на поселении (фаза B₂ — рубеж фаз C₁–C₂).
- 52 — Mödring (см. первую часть каталога).
- 65 — Kamiński, woj. Ostrołęka — звенья типа Z4, ременные держатели типа Rh2 и прямой трензель типа Ks4a в составе оголовья, обнаруженного в р. Буг.
- 73 — Sikucin, woj. Sieradzki — ременный держатель, близкий типу Rh2, условия обнаружения которого неизвестны.
- 80 — Zabin, woj. Koszalińskie — ременные держатели типа Rh4 в составе оголовья, условия обнаружения которого неизвестны.
- 81 — Złaków Koscielny, woj. Skierniewicki — звенья типа Z4 и прямой трензель типа Ks4a в составе оголовья, происходящего (по S. Wilbers-Rost) из погребения.
- 90.12–15 — Skedemose, Öland — звенья типа Z4 в составе оголовий, обнаруженных в виде жертвоприношений.
- 91 — Skee, Bohuslän — звенья типа Z4 в составе фрагмента бронзовой цепи, являющейся одиночной находкой (?).
- 92 — Småland — звенья типа Z4 и ременные держатели типа Rh2b в составе оголовья, обнаруженного в виде жертвоприношения (?).
- 94 — Stora Katthagen, Västergötland — фрагмент ременного держателя типа Rh4, найденного при пахоте.
- 98.1 — Хрустальное, Зеленоградский р-н (ehem. Wiekau, Kr. Samland) — звенья типа Z4 и ременные держатели типа Rh2a в составе оголовья, обнаруженного в деревянном саркофаге (ИНГ) № 35, в инвентарь которого входили меч, наконечники копий, умбон щита, втульчатый топор, посеребренные фибулы типов AV, 29 и AV, 130 и прочих инвентарь (фаза B₂/C₁).
- 99 — Галич-Ловачка, Львовская обл. — звенья типа Z4a в составе бронзовой цепи, обнаруженной при раскопках поселения (кон. I тысячелетия до н. э. — I–II вв. н. э.).
- 109 — Логвино, Зеленоградский р-н (ehem. Gr. Medenau, Kr. Samland) — звенья типа Z4 и ременные держатели типа Rh4e в составе фрагмента оголовья, обнаруженного в погребении (?) с парой шпор группы Godfowski II.
- 121 — Поваровка (рис. 1, 3), Зеленоградский р-н (ehem. Kirrehnen, Kr. Samland) (см. первую часть каталога).
- 131 — Куликово, Зеленоградский р-н (ehem. Sorthenen, Kr. Samland) — звенья типа Z4, ременные держатели типа Rh2a и прямой

трензель типа Ks1a в составе оголовья, обнаруженного в погр. 6/№ вместе с фибулой типа AV, 145, бронзовой монетой Луциллы и прочим инвентарем (фаза B₂/C₁).

- 138 — Венгрия, «комитат Тигос» — звенья типа Z4a и ременные держатели типа Rh2a вместе с прямым трензелем типа Ks4a в составе оголовья, условия находки которого неизвестны.
- 139 — Венгрия — звенья типа Z4h1 и Rh2a в составе оголовья, условия находки которого неизвестны.
- 140 — Венгрия — звенья типа Z4h1 и Rh2a в составе оголовья, условия находки которого неизвестны.

Вторая часть каталога содержит материалы, связанные с оголовьем типа Vimose (фаза C₁), характеризующегося, в частности, присутствием бронзовых звеньев типа Z4. Более поздний, не встреченный на Самбии тип оголовий — Thorsberg (фаза C₂) — отличается наличием у колец цепи ребра прочности по внутреннему диаметру. Прототипы подобной обработки деталей оголовий представлены в составе инвентаря погр. 6/№ могильника Солдатова (рис. 6), где сбруйные пряжки имеют утолщение по внутреннему диаметру рамки (рис. 6, 2, 3). По пряжке типа U (рис. 6, 1), который обычно связывается с маркоманскими древностями на территории современной Чехии [Raddatz 1957, 25, Taf. 1, 1], комплекс из Солдатова относится к фазе B₂. Заведомо не рядовой статус хозяина-всадника подчеркивается вхождением в состав конского оголовья бронзового римского колокольчика-tintinnabula, использовавшегося и «варварами»-германцами [Nowakowski 1994a, 138].

Информация в прусской части приведенного выше каталога позволяет с высокой долей уверенности полагать, что самыми ранними из известных к настоящему времени в юго-восточной Балтии погребений с конским снаряжением (захоронением коней, как и комплекс с черепом коня в Ярославском, их считать явно преждевременно) являются погр. 21 Луговское и погр. III Поваровка. Используя хронологическую схему У. Лунд-Хансен [Lund Hansen 1987, 39], по фибулам эти комплексы можно отнести к фазе B₁b = ок. 60–80 гг. н. э. (по С. Вильберс-Рост — B₂). Таким образом, они сооружены заведомо ранее погр. 1 Ярославское.

Пространственное распределение на территории Barbaricum наиболее популярных среди его обитателей элементов конской упряжи фаз B₁–B₂ (рис. 7) показывает скопление их в трех регионах. Самым южным из них является междуречье Одера и Вислы (историческая Силезия, №№ 64, 61 и 71), далее на север — юго-вос-

точная Балтия (только на Самбии — 7 пунктов находок комплексов из 2–3 различных деталей оголовья). Самым западным регионом является западная часть балтийского побережья (в Мекленбурге — № 45 и на о. Фюннен — № 22). Наиболее ранняя позиция среди артефактов фазы В₁ — оголовье № 52 — находится в непосредственной близости от лимеса на Среднем Дунае, в зоне интенсивных кельто-римских контактов I в. н. э. Т. Барановский и С. Вильберс-Рост справедливо отмечали римские и кельтские истоки оголовий типа Vimose, архетипы которого представлены на карте фаз В₁–В₂ (рис. 7). Показательно то, что уже в эпоху эллинизма вслед за скифской и персидской традициями роскошная упряжь была отличительным знаком элитной кавалерии Европы. В армии Антиоха (192–188 гг. до н. э.) у всадников нисейских «...большей частью лошади имели золотые уздечки» (Полибий 1899, 131, 132).

Кельтский материал I в. до н. э. — I в. н. э. позволяет оставить приоритет создания оголовий с бронзовым цепообразным поводом именно за кельтами. Во всем их ареале на закате латенской эпохи распространяются бронзовые цепообразные пояса, предвестники деталей оголовий типа Vimose. Они, как и удила с прямым и П-образным трензелями [Baranowski 1973, 461, 462], доживают в Западной и Центральной Европе до эпохи Августа. К I в. н. э. кельтский принцип устройства удила входит в состав снаряжения римской кавалерии. Не следует забывать, что уже с эпохи реформ Гая Мария (ок. 105 г. до н. э.) и вплоть до завоевания Дакии Траяном (101–107 гг. н. э.) союзная кавалерия Рима рекрутировалась из «варваров» — кельтов и германцев [Тараторин 1999, 126, 132]. Среди находок, сделанных в лагерях легионов I в. н. э., не последнее место занимают бронзовые детали упряжи, соответствующие ремennым держателям типа Rh1 [Connolly 1981, 235, 236, fig. 4]. В связи с этим можно с уверенностью считать источником оголовий типа Vimose изготовлявшийся по кельтским образцам инвентарь служивших Риму отрядов «варварских» конников-ауксиллариев.

Непосредственное знакомство обитателей Янтарного берега с римскими воинами и с их снаряжением произошло на фазе В_{1b} (ок. 63–67 гг. н. э.) в результате дипломатической миссии на Самбию римского всадника Атилия Прима [Koulikov 2000, 33, 34]. В результате спонтанных обменных операций римские воины охотно расставались с элементами своего снаряжения, получая за них драгоценный для обитателей Средиземноморья янтарь. Например, на могильнике Коврово, Зеленоградский р-н (ehem. Dollkeim, Kr. Samland), найдены детали римских поясов-cinquulum и конские фалеры. В погр. 15 (фаза В₂/С₁), 16 (фаза В₁) и 17 (фаза В_{1a})

выявлены остатки заведомо римских оголовий с бронзовыми деталями [Tischler, Kemke 1902, 17], при этом в погр. 15 накладки оголовья сохранили эмаль. Именно ко времени миссии Атилия Прима относится сооружение погр. 21 Луговское и погр. III Поваровка (см. выше).

Синхронные наиболее ранним самбийским находкам кельтско-римские оголовья в Sekanów (№ 61) и Jeżów (№ 64) обнаружены много южнее Янтарного берега, в междуречье Одера и Вислы. Располагаясь в западном ареале пшеворской культуры, для инвентаря которой подобные артефакты не свойственны, эти пункты маркируют наиболее сложный (проход по водоразделу в окружении воинственных племен) участок Янтарного пути (обозначен на рис. 7 точечным пунктиром по [Urbańczyk 1998, fig. 2], с дополнениями автора). Если информация об инвентаре, сопутствующем оголовьям и их деталям типов Proto-Vimose (фаза В₁) и Vimose (фаза В₂) на территории Польши, отсутствует, то она вполне комплектна в прусском материале. Примером такого набора может являться реестр инвентаря погр. 16 могильника Коврово (ингумация под каменной кладкой): бронзовые фибулы AII, 42 и AIII, 61 с железными деталями, череп коня (?) с удилами, железные втульчатая пешня (навершие сохи?), два наконечника копий, пара бронзовых (?) шпор типа Ginalska В₂ с декоративным кольцом у острия, сосуд-приставка (Typ Wiekau), нож, скребница, пинцет, точило, кусок янтаря, две «деревянных рукояти» и прочие предметы [Tischler, Kemke 1902, 17]. Приведенный набор железных предметов вооружения и орудий труда стандартен для остальных воинских могил Самбии фаз В₁–В₂ [Витязь, Кулаков, Медведев 2000, 14, 15] и на раннем этапе этого периода включает бронзовые оголовья. Согласно данным картотеки Г. Янкуна, пешня и череп коня с удилами в погр. 16 Коврово обнаружены в стороне от каменной кладки [Wilbers-Rost 1994, 202]. Это погребение, содержащее останки мужчины-воина, по фибулам и шпорам датируется этапом В₁ (1–80 гг. н. э.). Как следует из приведенного описания, погр. 16 Коврово (как и остальные комплексы, отмеченные в обеих частях каталога) не имеет ни одного артефакта, который можно было бы соотнести с западнобалтскими древностями римской эпохи, известными, например, на территории Западной Литвы или в Мазурском Поозерье. Попутно следует отметить, что специфические детали инвентаря (пешня/наконечник сохи и удила), не связанные непосредственно с оружием или деталями костюма погребенного, помещены вне пределов могилы. Так (в случае наличия информации) располагались детали

конского снаряжения (при отсутствии конского костяка) в остальных комплексах, учтенных в каталоге, таким же образом располагалась и голова коня (опутанная ремнями?) в погр. 1 Ярославское.

В кельтском материале позднего Латена и раннеримской эпохи представлен широкий спектр аналогий не только для оголовий типа Proto-Vimose, но и для материала, сопутствующего таким оголовьям на Самбии. В обязательный для кельтского воина набор оружия и орудий входили наконечники копий, умбоны щитов, ножи, проушные и втульчатые топоры, косы (тип «литовка»), ножницы, бритвы. Этот набор стабилен как на поселениях позднего Латена в Галлии [Jażdżewski 1981, гус. 156], так и на территории современной Чехии [Filip 1951, 326, гус. 72]. Кельтские мастера продолжали работать на территории провинции Паннонии и в первых веках нашей эры, реализуя, в частности, в элементах конской упряжи традиции своей культуры [Фиц 1986, 271]. Правда, кельтский погребальный обряд не предполагал помещение в могилы вышеупомянутых орудий труда и деталей конского снаряжения. В любом случае прототипы самбийских и ютландских оголовий фаз B₂–C₁ и артефактов, сопутствующих оголовьям в могилах жителей Янтарного берега, следует искать в поздне- (скорее — пост-) кельтских древностях к югу от Карпат. Это убедительно подтверждается расположением значительной части находок оголовий именно по Янтарному пути, который пересекал имперский лимес в былом кельтском ареале. Нет сомнений в том, что продукция кельтских и римских мастеров нашла сбыт и в пшеворском ареале, где воинские могилы фазы B₁ и B₂ содержат двулезвийные мечи, наконечники копий и дротиков-фрамей (у кельтов — гросф), умбоны щитов, шпоры, много реже — топоры, косы, ножницы, кресала [Godłowski 1981, 81–87]. Правда, выделенные К. Годловским группы пшеворского вооружения 1–3 (фазы B₁ и B_{2a}) и 4–5 (фазы B_{2b} и C_{1a}) [Godłowski 1992, 72–75] лишь по номенклатуре наконечников копий и деталей щитов совпадают с синхронным материалом воинских могил Янтарного берега. По количеству единиц весьма стандартизированного набора (см. выше) этот материал гораздо представительнее пшеворского.

Изучая события, происходившие в Barbaricum на рубеже эр, Марк Борисович Щукин высказал предположение о том, что с появлением на территории современной Чехии в 6–9 гг. н. э. маркоманнов начинается кельто-германская культурная диффузия [Щукин 1994, 191]. Учитывая всю дискуссионность гипотез, высказанных петроградским коллегой о судьбах германских и про-

чих племен в эпоху Августа, следует признать достаточную логичность его вывода (кстати, продолжающего идеи Й. Вернера) о том, что в рамках «державы» Маробода кельтские мастера могли стремиться распространять свои «романизированные» изделия далеко на север по Янтарному пути, связывавшему Самбию и Аквилею [Щукин 1994, 194, 195]. Только при их содействии по речным долинам могли продвигаться караваны, в обмен на янтарь доставлявшие жителям балтийских берегов ажурные изделия стиля *opus interrasile*, монеты и провинциально-римские фибулы. Отразившиеся в конских оголовьях типа Proto-Vimose и сопутствующему им в погребениях эстиев (упоминаемый римскими авторами этноним германского происхождения, переводимый как «восточный (народ)» — Laur 1954, 233) фазы B₁ инвентаре кельтские традиции прямо указывают на этнокультурную принадлежность их авторов. Той же самой точки зрения, но уже применительно к ранним вельбарским древностям, придерживался Р. Волонгевич [Wołagiewicz 1981, 151]. Этнокультурные перемены, происшедшие благодаря распространявшемуся по Янтарному пути кельтскому влиянию в интересующем нас регионе, фиксируются письменными источниками. Если для первой половины I в. н. э. Тацит помещает эстиев, западнобалтская принадлежность которых пока не вызывала сомнений, на Самбии и к востоку от нее [Nowakowski 1990, гус. 1], то для периода между 50–170 гг., согласно Птолемию, земли между реками Ουστουλας (Висла), Κρονος (Свежая или Преголя), Ρουδων и Τουρουντος (Гильге и Неман?) заселялись венедами и вельтами (велиты или кельты?), эстии передвинулись в северо-восточном направлении от Самбии [Ellegård 1987, 14, 15]. Данные погребальной обрядности жителей Самбии и ее окружи в I–II вв. н. э. (прежде всего — резкое прекращение использования западнобалтской курганный традиции) безусловно подтверждают уход (частично — ассимиляцию пришельцами) западных балтов с Янтарного берега. Таким образом, происшедшая в результате миссии Атилия Прима стабилизация Янтарного пути открыла янтароносную Самбию для этнокультурного импульса с юга, в том числе — из бывшего кельтского ареала. Видимо, яркими показателями этого импульса являются находки по Янтарному пути и на Самбии конских бронзовых оголовий и сопутствующего инвентаря кельтского облика. Правда, условия их залегания в погребениях (как ингумациях, так и кремациях) далеки от кельтских обрядов.

Этот феномен, до сих пор воспринимающийся археологами как свидетельство черт исторической этнографии эстиев, находит

объяснение на западных рубежах Barbaricum. Укрепление рейнского лимеса в I в. н. э. вынудило римское командование шире привлекать в качестве пеших федератов — легковооруженных велитов и ауксиллариев — кельтов и германцев. В результате на местных могильниках левобережья Нижнего Рейна появились многочисленные погребения, совершенные по местному обряду и заполненные предметами римского вооружения и снаряжения. Предполагается, что эти погребения содержат останки «варварских» воинов из возникших после военной реформы Августа полурегулярных (*iuventus*) и профессиональных (*alae, turmae, cohortes*) формирований, рекрутировавшихся из аборигенов. Осененные римскими орлами, исполненные сознания высокой чести служить под водительством императора, эти «варвары» считали своим долгом сопровождать в иной мир погибших соратников дарованным им римлянами оружием и снаряжением [Waurick 1994, 23–25]. Кстати, такие же традиции сохранялись в Европе и в Новейшее время. Стоит вспомнить прусских крестьян, после демобилизации из армии на протяжении всей своей жизни не расстававшихся с элементами военной экипировки и уносивших их с собой в могилу. В России еще более ярко эта черта народной психологии проявилась в среде казачества.

Этот феномен, видимо, реализовался и на Янтарном берегу в начале нашей эры. В самом деле, инвентарь погребений с элементами конского снаряжения содержит полную экипировку кавалериста, служившего Риму. С эпохи Цезаря такие всадники именовались *desultores* (лат. 'соскакивающие', ранний аналог драгун). Каждый из них сопровождался легковооруженным воином-велитом. При необходимости эти бойцы пополняли ряды пеших римских *auxillaries* [Тараторин 1999, 131]. Правда, вряд ли стоит всех погребенных на могильниках Самбии воинов-всадников считать ветеранами-«федератами», ранее служившими по договору с римлянами на далеком лимесе и вернувшимися к родным пенатам. Скорее всего, обладатели коней в роскошных бронзовых оголовьях входили в состав подчинявшегося одному из расквартированных на Нижнедунайском лимесе легионов кавалерийского подразделения — алы (ок. 250 чел.). Ее «варварский» состав (условно — «Самбийская ала» = «СА») мог быть расквартирован после миссии Атилия Прима на Самбии и призван обеспечивать как безопасность янтарных приисков, так и спокойное продвижение караванов по Янтарному пути. Только при таком решении проблемы начальной фазы существования на Янтарном берегу кон-

ских оголовий типа Proto-Vimose можно объяснить их кельто-римское происхождение, компактность их обнаружения по линии Янтарного пути и на Самбии, невиданный для Barbaricum стандарт инвентаря в погребениях всадников. Номенклатура артефактов характеризует все потребности конного воителя: приспособленное к удару в конном и пешем бою копье, дротик для дальнего броска, необходимые в ближней схватке втульчатый или проушной топор и тяжелый боевой нож; для ухода за конем предназначены скребница и ножницы, за оружием — оселок; добывание пищи обеспечивалось редкими в погребениях конусообразными наконечниками сох (их могли заменять втульчатые топоры) и косами-«литовками». На реализацию всадниками Янтарного берега системы подсечно-огневого земледелия указывает присутствие в погребениях кресала, втульчатого топора и ножа с горбатой спинкой (*Krummesser*). Топор применялся для проведения подсеки, ножом срубали сучья с деревьев, кресалом (правда, их находки в массе характерны для фазы C₁) добывался огонь для очистки от поваленных зарослей участка для будущей распахки. Большая часть перечисленных действий была связана с конем, верным спутником воина-всадника. Поэтому присутствие его оголовья (в ряде случаев — в урне вместе с остальным инвентарем) вполне естественно среди остальных компонентов инвентаря воинов «СА». Все перечисленные выше артефакты (в том числе — оголовья) не могут считаться результатом торговли эстиев с Римом.

Состав инвентаря самбийских всадников фаз B₁ и B₂ позволяет реконструировать принципы их тактики. Главной их функцией предполагается охрана янтарных месторождений и самого Янтарного пути, движение по которому занимало от Карнунтума на Дунае до Самбии в I–IV вв. н. э. около 7 недель [Wielowiejski 1980, 129]. Кроме функции верхового конвоя воины «СА» были подготовлены для отражения внезапных нападений на янтарные караваны, следовавшие по рекам или (что предпочтительней) пешим путем по их долинам и по водоразделам. Как показывает инвентарь погребений с оголовьями, их владельцы обеспечивали дальнейшее сдерживание противника при помощи копий и дротиков, в полном соответствии с тактикой скандинавских конников римского времени [Engström 1992, 48]. При отсутствии длинных мечей, которыми в начале нашей эры пользовались в Европе лишь кельтские кавалеристы, воины Самбии ближний бой вели преимущественно боевыми ножами и, возможно, топорами. При этом *desultores-auxillaries* превращались в пехотинцев. Воин привязы-

вал коня при помощи бронзовой подковообразной дуги (рис. 1, 2, 8), располагавшейся под нижней челюстью коня (известны лишь на Самбии и в Ирландии). Нелюбовь самбийских всадников к длинным клинкам ярко охарактеризована в погр. 34 Хрустальное спатой (рис. 4, а), укороченной до параметра гладиуса, оружия пешего легионера. Именно в таком варианте решается проблема состава вооружения обитателей Самбии I–IV вв., поставившая в тупик В. Новаковского, пришедшего к неверному выводу о ведущей роли в комплексе их снаряжения топора [Nowakowski, 1994b, 387–389], который Тацит якобы обозначил термином *fustis* (на самом деле — лат. 'дубина', излюбленное германцами и позднейшими пруссами метательное оружие). Топор у воинов «СА» предназначался прежде всего для хозяйственных функций, основным видом оружия являлось копье.

Детали престижного конского снаряжения, как и остальной воинский инвентарь, были призваны обозначать в мире ином высокий социальный статус погребенного. Сакральный смысл погребального инвентаря как манифестации миру богов, послания живых своим предкам, передаваемого через погребенного «посланца» [Кулаков 2000б, 33], по своему культовому смыслу вполне сопоставим с феноменом жертвы, того же послания богам и пращурам. Правда, в последнем случае овеществленная манифестация передается не с погребенным в земле бездыханным «посланцем», а в определенных, связанных с водой, сакрализованных местах (озера и реки), предназначенных сугубо для жертвоприношений.

Как показывает опыт изучения «княжеских погребений» Barbaricum, правители родов, племен или дружин римского времени погребались с инвентарем, показывавшим высокий социальный статус умершего. В состав этого инвентаря входили и кони с полным снаряжением, считавшиеся (как и в позднейшей прусской культуре) обозначением пути в мир иной [Steuer 1998a, 170, 171]. Эта черта характеризует погребения вождей в группах Lübsow и Hassleben-Leuna, характерных в I–III и в III–IV вв. н. э. для севера нынешней Германии. Для воинов германской дружины, обязанных сопровождать своего вождя в бою и восседать вместе с ним за пиршественным столом (схема жизни павших на поле битвы героев-эйнхериев в Вальхалле, отраженная в «Старшей Эдде»), присутствие коня в погребении не предполагалось [Steuer 1998b, 550]. В соответствии с этим следует, видимо, интерпретировать социальный статус индивидуумов, в погребениях которых были обнаружены детали конского снаряжения. Как показывает

каталог С. Вильберс-Рост, из 8 погребений с оголовьями в Скандинавии лишь 3 содержат конские останки (в одном случае — два коня) и могут быть соотнесены с «княжескими» захоронениями. Возможно, сходная пропорция, реализуемая на Самбии (из 38 могил с оголовьями по каталогу лишь в 6 из них выявлены конские кости), также позволяет сделать сходный вывод о принадлежности большинства исследованных комплексов профессиональным воинам, но не «вождям» или рядовым членам общества (как в прусской культуре). Правда, основной массив упомянутых выше скандинавских комплексов с оголовьями относится к фазам C₁–C₂, времени резкого изменения ареалов размещения оголовий на землях Barbaricum.

На рубеже II–III вв. н. э., как и в начале I тысячелетия н. э., находки наиболее распространенных элементов конских оголовий представлены в трех группах (рис. 3), правда — более аморфных по своим очертаниям, нежели на фазах B₁–B₂ (рис. 2). Имеется в виду прежде всего территория современной Венгрии, где условия находки оголовий (№№ 01, 138–140) и даже их привязка к памятнику археологии неизвестны. С большой долей осторожности можно полагать, что эти находки приурочены в бассейну Верхней Тиссы, разделявшему с рубежа II–III вв. сарматский и квадский племенные ареалы. Возможно, находки оголовий, связанные с деятельностью конных отрядов, указывают на нестабильную ситуацию, сложившуюся после Маркоманнских войн. Находки на Янтарном пути отсутствуют, отдельные оголовья встречены к востоку и западу от его трассы, нарушенной в южной ее части ударами маркоманнов (166/167 и 170 гг.), направленными на Карнунтум и далее по имперской дороге в направлении Аквилеи. Видимо, привлеченные ходившими среди «варваров» легендами о богатстве южных истоков Янтарного пути, бывшие выходцы из Скандинавии решили получить все это богатство сразу и без обменных операций. Передвижение германских и римских воинских отрядов в процессе неудачных для «варваров» Маркоманнских войн стимулировало распространение в Центральной и Северной Европе целого ряда артефактов, характерных еще для фазы B₂ [Godłowski 1994, 118]. Этот вывод применим и к оголовьям типа Vimose.

Удар маркоманнов и ответное продвижение римских войск на север по долине р. Моравы вплоть до Přebice привели к прекращению деятельности Янтарного пути. В соответствии с этим фактом утратили смысл действия «СА», которая, дислоцируясь на Янтарном берегу в период с середины I по вторую треть II в. н. э.,

осуществляла конвойные операции, сопровождая торговые караваны по линии Висла — Верхний Одер — Морава. Этот вывод подтверждает отсутствие находок конских оголовий типа Vimose по означенной линии. Венгерские находки, отмеченные на рис. 8 и довольно слабо датируемые, могут являться следами деятельности как «Самбийской алы», вернувшейся к месту своего старого расположения, так и другого кавалерийского подразделения федератов, находившихся на службе Рима. На самой Самбии, причем — лишь в ее западной части, фланкируя с востока янтарные прииски, отмечены четыре пункта находок оголовий (рис. 8, врезка). Среди них раннее оголовье «а» из погр. III в Поваровке (рис. 2, 6–9) является «трофеем», попавшим в могилу периода C₁, а комплекс в Куликово (рис. 5) содержит прямое указание (редкая в античной нумизматике бронзовая монета Луциллы) на Маркоманнские войны как на свой *terminus post quem*. Информация о наличии конских костей в этих самбийских комплексах отсутствует.

Конских захоронений нет и в пунктах находок оголовий типа Vimose фаз C₁–C₂, в несравненно большем числе представленных в восточной Дании, чем на фазах B₁–B₂ (рис. 8). Эта обратная взаимосвязь между самбийскими и датскими находками оголовий закономерна.

Опираясь на убедительные типологическую и хронологическую базу, С. Вильберс-Рост доказала факт генезиса оголовий типа Vimose на Самбии. Как ранее фибулы типа AIII, 57–61, так и эти оголовья в большом количестве в конце II в. н. э. оказываются на восточном побережье Дании, преимущественно — в болотных/озерных местах жертвоприношения [Wilbers-Rost 1994, 101, 102, 107]. Правда, как и многие скандинавские исследователи, С. Вильберс-Рост считает этот феномен результатом масштабной торговли, развившейся между обитателями противоположных берегов Балтики [там же, 107]. Однако неопровержимо доказано то, что оружие и предметы конского снаряжения, в изобилии представленные в местах жертвоприношений в геомантическом центре германского ареала [Подосинов 1999, 344] — на Ютланде и на островах Фюне и Зеланд, — добыча германских дружин, полученная ими в дальних походах. Особо масштабные жертвоприношения воинской добычи совершаются на озерных святилищах Дании во II–III вв. н. э., т. е. после Маркоманнских войн. Эти культовые акты были призваны подчеркнуть факт воинского величия, идентичности ранних германских дружин [Müller-Wille, 1999, 63, Abb. 72]. Вполне определенно оголовья типа Vimose также стали для северян военной добычей, полученной ими на Самбии.

Этот набег мог стать следствием резкого ослабления римских позиций на Янтарном берегу, ставшего результатом Маркоманнских войн. «Самбийская ала» была отозвана или отрезана от Дунайского лимеса. Подобно маркоманнам на южном отрезке Янтарного пути, отряд северных германцев (возможно — из восточного Ютланда) обрушился на Самбию с целью грабежа и установления контроля над янтарными месторождениями. Судя по многочисленным находкам на островах запада Балтики инвентаря, ранее характерного для Самбии (не только оголовья, но и втульчатые топоры [Thomsen 1993, 26, fig. 5]), эта военная операция увенчалась успехом. Более того, можно предполагать о переселении на Самбию значительного числа жителей южноскандинавских островов, что отразилось на материале местных могильников [Витязь, Кулаков, Медведев 2000, 12]. Они принесли с собой традиции урновых и безурновых трупосожжений, сопровождавшихся сосудами-приставками Typ Dollkeim, оружием (группа погребений Godłowski 6 [Godłowski 1992, 74]) и конским снаряжением (в том числе — упрощенный вариант оголовий типа Vimose), обычай сооружения над могилами каменных кругов и «стел». Тем не менее, традиция детального воссоздания в составе погребального инвентаря воинского снаряжения времен «Самбийской алы» на Самбии сохранялась вплоть до первой половины V в. н. э.

Распространение в III в. н. э. погребений с указанными признаками к югу от Самбии, в Мазурском Поозерье, также богатом янтарными месторождениями, показывает тенденцию пришельцев расширить зону своего контроля в юго-восточной Балтии. Правда, в указанном ареале судинов/судавов снаряжение для верховой езды (в том числе — местные формы оголовий) обязательно коррелирует на могильниках с захоронениями коней [Jaskanis 1968, 90]. Наличие в данной части Балтии рудиментов местной обрядности (прежде всего — сохранение курганный традиции) не вызывает сомнений в сохранении здесь западнобалтской этнокультурной идентичности.

Рассмотрение генезиса и распространения оголовий типа Vimose в юго-восточной Балтии римского времени позволяет сделать следующие выводы:

А. Погребения с деталями или с полным комплексом конского снаряжения (имеются в виду лишь комплексы с вполне достаточной информацией об инвентаре и обряде) на фазах B₁–B₂ известны на территории юго-восточной Балтии лишь в пределах Самбии (рис. 9) в количестве 15 единиц. Из них 4 погребения содержат кости коня, в трех случаях выявлены остатки конского черепа.

Скопления погребений данной группы на Самбии тяготеют к янтарным месторождениям и/или обозначают естественные границы полуострова (рис. 9). Таким образом, в случае справедливости высказанного выше предположения о дислокации на Янтарном берегу в пределах ок. 63–67 — 167–180 гг. некоего кавалерийского подразделения («Самбийская ала»), осуществлявшего контроль Рима над самыми обширными в мире янтарными месторождениями, скопления комплексов с останками всадников убедительно указывают места расположения входивших в «СА» небольших групп всадников (на западе полуострова — у основных месторождений, на севере полуострова — у наиболее удобной для торговых парусных судов гавани восточнее совр. мыса Гвардейский — *Rantauer Spitze*). Этнокультурный состав «Самбийской алы», явно состоявший из «варваров»-ауксиллариев, однозначно определить сложно. Лишь в двух случаях (погр. III, 190, 1048 Поваровка и погр. 38 Хрустальное [Raddatz 1992/93, Abb. 16, 25, A]) присутствие в комплексах «мазурских фибул» (таксон западнобалтской культуры римского времени) позволяет предполагать западнобалтский этнос погребенных здесь всадников. Не исключено то, что некую (значительную?) часть «СА» составляли романизированные кельты, ранее обитавшие на левом берегу Дуная (совр. Венгрия). Постоянно расквартированные на Самбии конники *desultores* и сопутствующие им пехотинцы по необходимости составляли конвои при янтарных караванах. Часть ветеранов «Самбийской алы» после выхода в отставку оставалась на Янтарном берегу и в конце концов погребалась на местных кладбищах. Особый обряд, использовавшийся при их захоронении, близок ритуалам, осуществлявшимся в это время союзными Риму кельтами на рейнском лимесе. В обоих случаях участники погребальной церемонии при сооружении погребения, общей функцией которого всегда и всюду является «обеспечение посмертного существования» [Смирнов 1997, 39], составом инвентаря свидетельствовали высокое и почетное звание погребенного, являвшегося воином Великого Рима.

Б. События Маркоманнских войн (166–180 гг.) прервали деятельность Янтарного пути и сделали невозможной дальнейшее пребывание «Самбийской алы» на Янтарном берегу. Привлеченные богатствами Янтарного пути, германские дружины сокрушили не только его южную оконечность, но и, видимо, осуществили успешную операцию в его истоках — на Самбии. На количестве известных здесь погребений всадников (17 погребений, из них одно содержит скелет коня, в трех могилах найдены конские

череп — рис. 10) это не отражается. Правда, резко уменьшается число оголовьев типа Vimose, напротив, они в массе оказываются на озерных святилищах о. Фине и Зеланд и повергаются в качестве жертв в реки севера материковой Германии. Возможно, это — добыча, полученная германцами на Янтарном берегу при разгроме остатков «Самбийской алы». Пришельцы на земле венетов и вельтов принимают обычаи своих недавних противников и по-прежнему несут охрану янтарных приисков, теперь уже не для Рима, а для своей выгоды. Скоро из погребений аллохтонов исчезают роскошные оголовья, былой широкий спектр инвентаря сокращается до копья, боевого ножа, втульчатого топора, косы и кресала — минимального воинского и хозяйственного набора. При этом, пытаясь освоить земли к востоку от Самбии (в поисках рынков сбыта янтара?), германцы выходят к слиянию рек Инструча, Анграты и Писсы, оставляя и там конские захоронения (рис. 10, №№ 181, 03, 17). Здесь этот престижный обряд, перенимает местное западнобалтское население. В их среде, в восточной части Мазурского Поозерья (рис. 10), конские захоронения (их обряд и набор весьма близки самбийским нормам) существует до V в. н. э.

В. Наиболее сложной является проблема выяснения этнокультурных истоков традиции помещения конских останков в могилы обитателей Янтарного края, с фазы C₂ ставшей ведущим признаком западнобалтских древностей сначала в Восточных Мазурах, затем, с фазы D₃, — на Самбии. Сюда она возвращается в результате «балтской реконкисты» Янтарного берега, производившейся, видимо, населением Восточных Мазур и спровоцированной оттоком прежнего населения Самбии на юг для участия в гуннских войнах. Признаком этой «реконкисты» в начале VI в. н. э. является распространение на Янтарном берегу конских захоронений к западу от могилы всадника и биконических сосудов подтипов 1.1–1.3 [Кулаков 1994, 42], ранее характерных для сувалькской группы западнобалтской культуры [Okulicz 1973, 415, 416, гус. 200, e, h, j].

В I в. до н. э. — II в. н. э. на поселениях и в местах жертвоприношений северогерманских племен известны места сокрытия конских туш и их частей, справедливо интерпретируемые как жертвоприношения [Müller-Wille 1970/1971, 231–233]. Особое культовое отношение германцев к коням для фазы B₁ общеизвестно [Тацит 1969, 357, 358]. Напротив, для предков западных балтов от эпохи неолита до конца раннего железного века в Янтарном крае были характерны исключительно жертвоприношения в озерах (ныне — заболоченных) людей или их черепов [Grenz 2001,

57, 58]. Местная традиция сакрализации человеческого черепа ослабляется в I в. н. э. [Кулаков 2000б, 32] с приходом в Янтарный край «венетов и вельтов», среди которых были воины «Самбийской алы».

Со II в. н. э. у германцев распространяется воинская традиция конских жертвоприношений. Орозий в «*Historiae contra Paganos*» подробно описал эти культовые акты, в ходе которых германцы «...швыряли в реку золото и серебро, кромсали на куски воинские доспехи, срывали упряжь с лошадей...» [Пенник, Джонс 2000, 213]. Именно так выглядят результаты таких жертвоприношений, обнаруженные в Vimose, Nidam, Kragehus, Ejsbol, Thorsbjerg, являвшиеся не только показателями почтения богам, но и символом авторитета вождей-жертвователей [Hedeager 1992, 285, 286]. В этих местах жертвоприношений конским скелетам сопутствуют не только снаряжение для верховой езды, но и оружие наряду с пиршественными сосудами. Этот набор инвентаря (+ кони) по своему составу явно предназначался не столько богам, сколько воинам, ушедшим в «Царство павших» — Вальхаллу. Видимо, объективные обстоятельства не позволили оставшимся в живых их соратникам поместить этот инвентарь в могилы своих павших вдали от легендарной прародины собратьев по оружию. Одиночные воинские (но не княжеские) погребения, содержащие конский костяк и оружие, известны на фазах C_1 – D_1 в ареалах маркоманнов [Preidel 1937, 590, Taf. 234, 1; Müller-Wille 1970/1971, 227] и квадов [Эрдели 1986, 290]. Как было показано выше, именно через них на фазе B_1 – B_2 на Самбию проникла традиция оголовья типа Proto-Vimose. Очевидно, идея помещения конского костяка или черепа коня в могилу воина как манифестация его рода занятий и социального положения имеет древнегерманское происхождение и появилась в Европе до начала широких контактов с кочевым миром, которые впоследствии при контактах с германским миром лишь упрочили эту автохтонную традицию. В погребениях маркоманнов, квадов, «венетов и вельтов» Самбии останки коня следует интерпретировать как элемент дополнительной (некрологической) структуры, связанной с актом жертвоприношения [Смирнов 1997, 76], и/или как особую форму инвентаря (прежде всего — в случае обнаружения оголовья без конских останков) статусного характера. Расположение погребений с конями фаз B_1 – B_2 (рис. 9) именно на границах Самбии, которые, как и в германских местах жертвоприношений, были приурочены к воде, особо подчеркивает сакральный характер этих комплексов. Набор элементов воинских жертвоприношений в восточной Дании, при отсут-

ствии тел самих воинов неотличимый от инвентаря кенотафа, в целом соответствует набору инвентаря воинских погребений Самбии фаз B_2/C_1 – C_1 .

На фазе C_2 обычай ранних германских дружин перенимается западными балтами и активизируется в начальной стадии формирования прусской культуры. Таким же образом среди раннесредневековых восточных славян распространяется ранее им не свойственный курганный обряд, позднее сменяемый абсолютно чуждым славянству христианским обрядом ингумации в гробу с западной ориентировкой.

ЛИТЕРАТУРА

- Витязь, Кулаков, Медведев 2000 — С. П. Витязь, В. И. Кулаков, А. М. Медведев. Эталонные археологические памятники и проблемы хронологии европейских древностей (I тысячелетие н. э.) // Вестник Фонда фундаментальных исследований, № 4. Минск, 2000.
- Кулаков 1994 — В. И. Кулаков. Прусы (V–XIII вв.). М., 1994.
- Кулаков 2000а — В. И. Кулаков. Интерпретация «курганных» погребений эллинов I–III вв. н. э. // Балто-славянские исследования 1998–1999. XIV. М., 2000.
- Кулаков 2000б — В. И. Кулаков. Kauszele // Балты в древности и средневековье: языки, история, культура. Тезисы Международной научной конференции памяти Эгидиуса Банёниса. М., 2000.
- Пашуто 1959 — В. Т. Пашуто. Образование Литовского государства. М., 1959.
- Пенник, Джонс 2000 — Н. Пенник, П. Джонс. История языческой Европы. СПб., 2000.
- Подосинов 1999 — А. В. Подосинов. Ex oriente lux. Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.
- Полибий 1899 — Полибий. Всеобщая история в 40 книгах. М., 1899, т. 3.
- Смирнов 1997 — Ю. А. Смирнов. Лабиринт. Морфология преднамеренного погребения. М., 1997.
- Тараторин 1999 — В. В. Тараторин. Конница на войне. История кавалерии с древнейших времен до наполеоновских войн. Минск, 1999.
- Тацит 1969 — Корнелий Тацит. О происхождении германцев и местоположении Германии // Тацит Корнелий. Сочинения: В 2 т. Л., 1969, т. 1.
- Фиц 1986 — Й. Фиц. Римская Паннония // Археология Венгрии. Конец II тысячелетия до н. э. — I тысячелетие н. э. М., 1986.
- Щукин 1994 — М. Б. Щукин. На рубеже эр. Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н. э. — I в. н. э. в Восточной и Центральной Европе. СПб., 1994.
- Эрдели 1986 — И. Эрдели. Даки, сарматы, германцы, гунны в I–VI вв. // Археология Венгрии. Конец II тысячелетия до н. э. — I тысячелетие н. э. М., 1986.

- Baranowski 1973 — T. Baranowski. Rząd koński z wozami łańcuchowymi na terenie Europy Środkowej w okresie wpływów rzymskich // *Archaeologia Polonica*, 1973, t. XVIII, z. 2.
- Bohnsack 1940 — D. Bohnsack. Ostgermanische Gräber mit Steinpfeilern und Steinreifen in Ostdeutschland // *Gothiskandza*, 1940, H. 20.
- Bujack 1890 — G. Bujack. Acessionen des Prussia-Museums pro 1889 // *Prussia*, 1890, Bd. 15.
- Connolly 1981 — P. Connolly. Greece and Rome at War. London, 1981.
- Ellegård 1987 — A. Ellegård. Who were the Eruli? // *Scandia*, 1987, Bd. 53, 1.
- Engel 1935 — C. Engel. Aus ostpreussischer Vorzeit. Königsberg, 1935.
- Engström 1992 — J. Engström. Skandinaviskt krigsväsen under mellersta järnåldern // *Medellande 52 Armémuseum*, Ersbok. Stockholm, 1992.
- Filip 1951 — J. Filip. Pradzieje Czechosłowacji. Poznań, 1951.
- Godłowski 1981 — K. Godłowski. Kultura przeworska // *Prahistoria ziem polskich*. Warszawa, 1981, t. V.
- Godłowski 1992 — K. Godłowski. Zmiany w uzbrojeniu ludności kultury przeworskiej w okresie wpływów rzymskich // *Arma et ollae*. Łódź, 1992.
- Godłowski 1994 — K. Godłowski. Die Synchronisierung der Chronologie der germanischen Fundstoffe zur Zeit der Markomannenkriege // *Markomannenkriege. Ursachen und Wirkungen*. Brno, 1994.
- Grenz 2001 — R. Grenz. Die Moorleichenfunde aus Ostpreußen (Ganz- und Teilfunde) // *Tolkemita-Texte*. Dieburg, 2001, H. 60.
- Hedeager 1983 — L. Hedeager. A Quantitative Analysis of Roman Imports in Europe North of the Limes (0–4000 A. D.), and the Question of Roman-Germanic Exchange — New Directions in Scandinavian Archaeology // *Studies in Scandinavian Prehistory and Early History*, vol. I, 191–216.
- Jankuhn 1939 — H. Jankuhn. Ein Gräberfeld der ersten Jahrhunderte u. Zr. aus Schlakalken, Kr. Fischhausen // *Prussia* 1939, Bd. 32, H. II.
- Jaskanis 1968 — J. Jaskanis. Pochówki z koźmi na cmentarzyskach Protojałowieskich z okresu rzymskiego i wędrowek ludów // *Rocznik Białostocki*, 1968, t. 8.
- Jaskanis 1974 — J. Jaskanis. Obrządek pogrzebowy zachodnich bałtów u schyłku starożytności (I–IV w. n. e.). Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974.
- Jazdzewski 1981 — K. Jazdzewski. Pradzieje Europy Środkowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1981.
- Klindt-Jensen 1957 — O. Klindt-Jensen. Bornholm i folkervandringstiden. København, 1957.
- Koulakov 2000 — V. Koulakov. Les contacts entre la cote sud de la Baltique et Rome a l'époque de Neron // *Les sites archéologiques en Crimée et au Caucase durant l'Antiquité tardive et la haut Moyen-Age. Colloquia Pontica*. Leiden; Boston; Köln, 2000, vol. 5.
- Laur 1954 — W. Laur. Aisten/Esten, eine germanische Volksbezeichnung im baltischen Raum // *Zeitschrift für Ostforschung*, 1954, 3. Jg.
- La Baume 1944 — W. La Baume. Altpreußisches Zaumzeug // *Alt-Preussen*, 1944, 9. Jg., H. 1/2.

- Lund Hansen 1987 — U. Lund Hansen. Römischer Import im Norden. København, 1987.
- Müller-Wille 1970/1971 — M. Müller-Wille. Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter // *Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek*. Amersfoort, 1970–1971, vol. 20–21.
- Müller-Wille 1999 — M. Müller-Wille. Opferkulte der Germanen und Slawen. Stuttgart, 1999.
- Nowakowski 1990 — W. Nowakowski. Ludy na północno-wschodnich skrajach BARBARICUM. «Germania» Tacyta w świetle analizy źródeł archeologicznych // *Meander*, 1990, Bd. 2–3.
- Nowakowski 1994a — W. Nowakowski. Tinnabula auf den Ostseeinseln. Die römischen Bronzeglocken auf den Inseln Gotland und Bornholm // *Fornvännen*, 1994, vol. 89.
- Nowakowski 1994b — W. Nowakowski. Krieger ohne Schwerter — Die Bewaffnung der Aestii in der Römischen Kaiserzeit // *Beiträge zu römischer und barbarischer Bewaffnung in den ersten vier nachchristlichen Jahrhunderten*. Lublin; Marburg, 1994.
- Nowakowski 1996 — W. Nowakowski. Das Samland in der Römischen Kaiserzeit und seine Verbindungen mit den Römischen Reich und der barbarischen Welt. Veröffentlichungen des Vorgeschichtlichen Seminars Marburg. Sonderband 10. Marburg; Warszawa, 1996.
- Okulicz 1973 — J. Okulicz. Pradzieje ziem pruskich od późnego paleolitu do VII w. n. e. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1973.
- Preidel 1937 — H. Preidel. Die Markomannen und Quaden // *Vorgeschichte der deutschen Stämme. Germanische Tat und Kultur auf deutschem Boden*. Leipzig; Berlin, 1937, Bd. 2.
- Raddatz 1957 — C. Raddatz. Der Thorsberger Moorfund. Gürtelteile und Körperschmuck. Neumünster, 1957.
- Raddatz 1992/93 — C. Raddatz. Der Wolka-See, ein Opferplatz der Römischen Kaiserzeit in Ostpreußen // *Offa*, 1992/93, Bd. 49/50, S. 127–187.
- Steuer 1998a — H. Steuer. Fürstengräber // *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Berlin; New York, 1998, Bd. 10.
- Steuer 1998b — H. Steuer. Gefolgschaft // *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Berlin; New York, 1998, Bd. 10.
- Tischler, Kemke 1902 — O. Tischler, H. Kemke. Ostpreussische Altertümer aus der Zeit der grossen Gräberfelder nach Christi Geburt. Königsberg, 1902.
- Thomsen 1993 — P. O. Thomsen. Lundeberg — an Early Port of Trade in South-East Funen // *The Archaeology of Gudme and Lundeberg*. København, 1993.
- Urbańczyk 1998 — P. Urbańczyk. The Goths in Poland — where did they come from and when did they leave? // *European Journal of Archaeology*, 1998, vol. 1, № 3.
- Waurick 1994 — G. Waurick. Zur Rüstung von frühkaiserzeitlichen Hilfstruppen und Verbündeten der Römer // *Beiträge zu römischer und barbarischer Bewaffnung in den ersten vier nachchristlichen Jahrhunderten*. Lublin; Marburg, 1994.
- Wielowiejski 1980 — J. Wielowiejski. Główny szlak bursztynowy w czasach cesarstwa rzymskiego. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1980.

- Wilbers-Rost 1994 — S. Wilbers-Rost. Pferdegeschirr der römischen Kaiserzeit in der Germania Libera. Oldenburg, 1994.
- Wołagiewicz 1981 — R. Wołagiewicz. Kultura wielbarska // Prahistoria ziem polskich. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1981, t. V.
- Wołagiewicz 1986 — R. Wołagiewicz. Die Goten im Bereich der Wielbark-Kultur // Peregrinatio Gothica. Polonia 84/85. Vol. VII. Łódź, 1986.
- Végh 1969 — K. K. Végh. Kelta leletek a Miskolci múzeumban // A Herman Ottó Múzeum Évkönyve, 1969, t. VIII.

Ю. ШЛЯКОНИТЕ

ПОЧЕМУ ГЕДИМИНАСУ ПРИСНИЛСЯ ЖЕЛЕЗНЫЙ ВОЛК

«...poiechał <...> kniaź weliki Gidymin w łowy od Trok czotyry mili, y nayde horu krasnu nad rekoiu Wilneju... Y welmi było pozno do Trok jechaty, y stanet na łuce na Szwintorozie, hde perwych welikich kniazey zżyhali, i obnoczowa. Y spiaczy iemu tam, widy son, szto na hore, ktoruiiu zwali Krywaja, a teper Łysaja, stoit wołk żelizny welik, a w nem rewet, kali by sto wołkow wyło».

Хроника Быховца 4, 137–138

Так летописец рассказал о сне великого литовского князя Гедиминаса. Этот сон стал причиной основания Вильнюса. Главным персонажем в этом сне является воющий железный волк, образ которого жрец Лиздейка интерпретирует как знак того, что на этом месте будет славный город. Исследователи считали этот фрагмент летописи XVI в. плагиатом известного римского предания: в основании обоих городов участвует одно и то же животное. Но подобные предания встречаются и у других народов. В одной греческой легенде рассказывается, что Аркадский город Ликосур был основан Ликаоном, который обладал волчьими чертами: его имя происходит от слова «волк», он мог превращаться в волка [Franklin 1921, 21].

Таким образом, версия о плагиате неубедительна. Но если образ волка в предании об основании Вильнюса — литовского происхождения, то составитель летописи должен был воспользоваться литовским материалом. Ответ на вопрос, почему Гедиминасу приснился железный волк, следует искать в литовском фольклоре.

Проблему генезиса железного волка поднимает литовская исследовательница Б. Кербелите. Она считает, что разгадку его образа в летописном предании следует искать в сказках о железном и медном волках [Kerbelytė 1963, 196]. Того же мнения придерживается и В. Н. Топоров [Топоров 1980, 47].

В данной статье будут рассмотрены волшебные сказки о железном и медном волках. В каталоге Аарне–Томпсона (АТ) они отнесены к двум типам: АТ 315 и АТ 361*. В обоих сюжетах повторяется мотив о необыкновенном волке, преследующем героя. Подробный анализ этих сказок поможет нам лучше понять мифологическую интерпретацию образа волка не только в предании об основании Вильнюса, но и во всем фольклоре. Для анализа нам

понадобится несколько процедур, основанных на методике описания структур и семантики сказок, разработанной Б. Кербелите [Кербелите 1991]. Мы постараемся понять внутреннее устройство сказки и на его основе — смысл действий волка.

Железный волк

Проанализируем один литовский вариант сказки о коварной сестре (АТ 315), в котором изображается железный волк, выделяя в общем сюжете набор элементарных сюжетов (ЭС). Это поможет нам сравнить избранный вариант с другими вариантами сказки, увидеть стабильные элементы сюжета и их вариации, а также установить функции волка в конфликтах.

Необходимо пояснить некоторые используемые нами термины. Одно из важнейших понятий — *элементарный сюжет* (ЭС). Это отрывок текста или самостоятельный текст, в котором изображено одно столкновение двух персонажей из-за какого-либо объекта. Тот персонаж, чья судьба является центральной и чьи интересы оказываются главными, считается *героем* ЭС. Персонаж, с которым сталкивается герой и который ему противостоит, называется *антиподом*. Другие персонажи — близкие героя и антипода, а также нейтральные персонажи. Надо отметить, что роли персонажей определяются для каждого отдельного ЭС, хотя часто героем многих ЭС оказывается один и тот же персонаж, чья судьба прослеживается во всем тексте сказки.

Структура текста

В сюжете варианта сказки «О железном волке» (LMD I 130 (3)) выделим элементарные сюжеты и опишем структуру каждого из них (см. схему 1).

Вступительная часть сказки состоит из трех ЭС (1–3а). Аналогичное вступление имеется и в других вариантах сказки (LTR 1129 (56), 1181 (33)). Отличаются только обстоятельства, при которых действует железный волк, — здесь уничтожать людей ему позволяет Бог. В одном варианте говорится, что волк уничтожает весь мир и встречает бабу, которая соглашается показать, где живут два королевича (LRSPS 102). В другом варианте вместо Бога действует король. Он посылает железного волка против другого короля (LTR 1833 (260)).

В четвертом — шестом ЭС коллективный герой (брат и сестра) получает свободу. Нейтральный персонаж — старик — советует им, как преодолеть препятствие. В других текстах им помогают

убежать от волка сорока, ворона, теленок (LTt 3 114), конь, сокол (LTR 368 (131)), или же герои сами создают препятствия для догоняющего их железного волка (LRSPS 102). В русской сказке царевичу Ивану и Марфе, убегающим от волка, помогает бык (СТБ 64).

В седьмом ЭС сестра переправляет волка через море. Затем следует обрамление: волк договаривается с сестрой убить брата. В него входят все последующие ЭС (см. схему 1). В других вариантах волк ставит условие: если сестра поможет ему справиться с братом, то он женится на ней (LMD I 500 (1), LTR 768 (124), МНК 81). В одном из вариантов волк угрожает девушке, что он ее съест, если та не будет выполнять его указаний (LTR 462 (105)). В другом варианте жена предлагает волку вместо себя съесть ее мужа (LRSPS 102). В русской сказке царевна Марья обещает волку стать его женой, чтобы он ее не съел (BCX 68).

В восьмом ЭС герой получает совет от нейтрального персонажа — старика, как найти помощников. Брат поступает согласно совету и получает собак. В других вариантах сказки брату помогает козленок (LTR 1181 (33), 1129 (56)) или бык (LTR 768 (124)). В остальных вариантах брат находит помощников во время выполнения задания сестры. По уговору с волком сестра притворяется больной и посылает брата за звериным молоком: они думают, что брат погибнет. Брат должен принести молоко лисы, волчицы, медведицы (МНК 81), львицы (BCX 68, LMD I 500 (1)). Герой делится в зверя, а тот просит его не губить, дает ему молоко и своего детеныша. Таким образом брат не только выполняет задачу, но и получает подарки.

В повторяющихся ЭС с родственной семантикой (девятый и десятый ЭС) собаки портят предмет, в который превращается железный волк; брат не может им воспользоваться и остается в живых.

В структуре одиннадцатого ЭС есть приказ (см. схему 1). Сестра требует принести с мельницы муки (МНК 81), отрубей (LTR 1129 (56)); сажу из ада (LRSPS 102). Приказ может быть смягчен и становится просьбой якобы заболевшей сестры — это еще одна попытка известить брата. Приказ характерен только для структур ЭС, связанных с испытаниями. Следовательно, упомянутые задания можно считать трансформированными ЭС об испытаниях.

В тринадцатом ЭС изображен герой, лишившийся своих помощников. Ему помогает старик — дает дудочку. В других вариантах вместо этого ЭС имеется другой, в котором герой получает информацию или совет: например, сорока и чайка сообщают, сколько дверей мельницы прогрызли звери (МНК 81).

Схема 1.

Поряд- ковый номер ЭС	Начальная ситуация	Побуждение	Приказ	Действие героя	Результат
1.	Черт	–	–	Черт просит Бога позво- лить ему задрать всех людей. Бог позволяет.	Все люди в опасности.
2.	[Волк, которому позволено задрать всех людей].	–	–	Черт превращается в же- лезного волка и задирает всех людей. Брат и сестра прячутся под землей.	Брат и сестра пока живы.
3.	[Брат и сестра под землей]. Железный волк хочет их найти.	–	–	Волк встречает козленка и собирает его съесть. Козленок просит его не есть, обещает показать, где брат и сестра.	Козленок жив.
3а.	Железный волк и козленок.	Козленок велит желез- ному волку бросить его через левое плечо. Где рога воткнутся в землю, там надо копать.	–	Железный волк бросает козленка через плечо, копает землю.	Волк находит брата и сестру.
4.	Брат и сестра у волка. Сестра правится волку.	–	–	Волк хочет задрать брата. Брат прячется за сестру.	Брат остается в живых.
5.	Брат и сестра у волка.	–	–	Волк дает поискать в го- лове. Сестра ищет. Волк засыпает.	Брат и сестра убегают от волка.
6.	Брат и сестра прибегают к морю.	Встреченный старик со- ветует, как перебраться через море: надо пока- зать кольцо по платку.	–	Брат и сестра катают кольцо по платку. Появ- ляется дорога через море. Волк гонится за ними.	Брат и сестра вне опасности.

				Они прокатывают кольцо назад — дорога исчезает. Волк возвращается.	
7.	Брат и сестра живут вме- сте. Брат ходит на охо- ту, сестра остается дома.	–	–	Волк воет за морем. Сест- ра катает кольцо по плат- ку. Появляется дорога, по которой прибегает волк.	Волк у сестры.
Волк хочет убить брата и договаривается с сестрой					
8.	Брат в лесу встречает старика.	Старик велит сделать яблоневую, ясеневую, дубовую палки и ударить ими по соответствующим деревьям.	–	Брат ударяет по деревь- ям — выскакивают три собаки.	У брата появляются три собаки.
9.	Волк у сестры.	Сестра сажает брата на скамейку.	–	Волк превращается в иглу, втыкается в ска- мейку. Брат собирается сестру. Собака отламыва- ет половину скамейки.	[Брат жив].
10.	Брат уходит в лес. Волк превращается в соль и велит сестре положить в суп.	Брат приходит домой, сестра подает ему суп.	–	Брат собирается есть суп. Вторая собака раз- бивает тарелку.	[Брат жив].
11.	Брат и сестра.	–	Сестра просит брата принести муки.	Брат приходит на мель- ницу [забирает муку и уходит].	[Задача выполнена].
12.	Брат на мельнице.	–	–	Брат выходит с мель- ницы, а собаки не могут выйти.	Брат без собак.

13.	Брат без собак.	—	—	Брат плачет. К нему подходит старик и спрашивает, что случилось. Брат объясняет. Старик дает ему дудочку.	У брата появляется дудочка.
14.	Брат приходит домой.	—	—	Волк ведет брата в железную баню. Брат просит, чтобы волк позволил ему поиграть на дудочке. Когда он играет в третий раз, прибегают собаки и задирают железного волка.	[Брат жив]. Волка нет.
15.	Брат знает, что сестра помогла волку.	—	Брат уводит сестру в лес, велит съесть три повозки сена, наплакать чан слез.	Брат позднее обнаруживает, что сено съедено, чан полон.	[Брат считает, что сестра выполнила задание].
16.	[Сестра жалует волка и хочет продолжить его работу].	—	—	Сестра приходит в баню, находит волчий зуб.	У сестры появляется средство — волчий зуб.
17.	Подготовка к свадьбе принцессы и брата.	Нужен родственник, чтобы постелить постель новобрачным.	—	Брат зовет сестру. Она втыкает в постель волчий зуб. Волчий зуб вонзается в бок брата.	Брат мертв.
18.	Брата везут хоронить.	—	—	Собака прыгает в яму и вытаскивает зуб из бока брата.	Брат оживает. Он рубит сестре голову, а сам живет счастливо с королевой.

В четырнадцатом ЭС герою является сам железный волк и ведет его в баню мыться: волк хочет его сжечь. В других вариантах герой сам просит, чтобы железный волк позволил помыться, так как он грязный (LTR 462 (105), МНК 81) или же его кости станут более мягкими и волку будет легче его есть (СТБ 64). Так брат оттягивает час смерти. В четырнадцатом ЭС герой три раза просит волка разрешить ему поиграть на дудочке: таким образом он не только тянет время, но и зовет собак. Волк не понимает настоящего значения сигнала и не препятствует брату.

В шестнадцатом ЭС герой наказывает сестру за предательство: он дает ей трудное задание. В других текстах брат привязывает сестру к дереву и ставит перед ней бочку воды и бочку угля (LTR 462 (105)). Часто сказка на этом и заканчивается. В русской сказке Иван-царевич оставляет сестру, уходит в город и там женится (СТБ 64).

В семнадцатом ЭС сестра кладет волчий зуб на брачное ложе и губит брата. Аналогичный ЭС имеется и в других литовских и русских вариантах (LTR 1134 (81), СТБ 64, МНК 81). Затем появляется ЭС, в котором собаки или звери извлекают волчий зуб и оживляют брата.

Как видим, сюжет весьма сложный; можно предположить, что он образовался не сразу и сказка является результатом длительного развития. В сюжете сказки нетрудно различить два комплекса ЭС. Они различаются по отношениям персонажей:

1. Взаимоотношения железного волка и людей. Бог посылает железного волка растерзать всех людей. Брат и сестра действуют сообща.
2. Взаимоотношения железного волка и сестры с братом. Сестра становится союзницей железного волка и действует с ним против брата.

В обеих частях интригу создает железный волк. Поэтому рассмотрим особенности его поведения.

Грозный волк

Железный волк, получивший приказ или сам пожелавший растерзать весь мир, выступает как опасный персонаж. Чтобы выяснить причины такого поведения, посмотрим, как волк изображается в других фольклорных текстах.

В этиологических сказаниях происхождение волка часто связано с мифическим существом — чертом. Черт лепит волка из глины (КАЖ 75; BLLS 139, 140, 146, 143). Н. Велюс заметил, что в ругательствах и пословицах слова *волк* и *черт* замещают друг

друга как синонимы [Vėlius 1987, 95]. При встрече с волком люди всегда испытывают страх. По древним поверьям, у волка есть необыкновенный волос: если волк уколется им человека, тот не сможет двигаться [Elisonas 1930, 127]. Волка прогоняют так же, как ведьму или черта: в него стреляют серебряным крестиком (LTR 2477 (181)) или человек крестится (LMD I 183 (60)). Сближение волка с чертом частично может быть связано с влиянием христианства.

Связь волка с чертом не проясняет наших текстов, поэтому обратимся к обстоятельствам возникновения железного волка.

В некоторых вариантах сказки АТ 315 волк является игрушкой, которая оживает и начинает угрожать кому-либо. Железный волк — игрушка детей — оживает, когда умирает отец (LTt 3 114) или когда дочь начинает его кормить (LTR 368 (131)). Итак, мы можем разделить варианты сказки на две группы в зависимости от характера волка:

- 1) железный волк, посылаемый Богом уничтожать всех людей,
- 2) железный волк, изготовленный человеком и оживший.

Волк, преследующий героя

Здесь мы рассмотрим поверья о волках и их повелителе. Чаще всего повелителем волков считался святой Юрий. М. Преторий, описывая первый выгон скота у надрувов, утверждает, что пастухи зовут святого Юрия, чтобы тот опекал животных и не позволял своим гончим (медведям, волкам, лисам) им вредить [Prātorius 1871, 56–57].

В Румынии повелителем волков считались св. Петр, св. Андрей [Свешникова 1987, 267]. Люди верили, что глава волков наделяет их долей: «Волки — это гончие святого Юрия: „Чем святой Юрий наделяет волка, то он и берет“» [Balys 1993, 166].

Волк, требующий свою долю, встречается в сказке о животных АТ 163. Волк приходит под окно стариков и поет — старик отдает ему всех овечек, собаку, кошку, дочь, жену; волк проглатывает и самого старика (ST, 231). Н. Велюс полагал, что эта сказка связана с обрядом колядования и что раньше волку жертвовали животных и даже людей [Vėlius 1990, 101].

В текстах, отнесенных к типу АТ 934*, Бог/старик/святой Юрий, наделяя волков долей, велит одному из них съесть человека. Глава волков наказывает человека за любопытство (он подслушивает, как Бог выделяет волкам различных животных — LTR 2298 (332)) или за то, что он пытается обмануть волка (меняет внешность назначенного животного).

Когда волк забирает человека, он превращается в женщину (девушку/бабу/барыню/соседку) (LTR 2298 (7), 10^A (5), 5092 (78), 1318 (34), 2898 (322), 2898 (10ⁿ)).

Бог/старик/святой Юрий как повелитель волков в сказке, отнесенной к типу АТ 934 В*, и Бог в сказке АТ 315 имеют общие черты: эти персонажи обладают высоким статусом. Но отношение к волку различно: в волшебной сказке человек ликвидирует волка и остается в живых, а в произведении АТ 934 В* ему не удастся спастись.

Волк — жених

Необходимо рассмотреть отношения железного волка и сестры, выяснить, почему претендент на роль жениха не показывается брату, а хочет его погубить. Корни враждебного отношения волка к родственникам своей будущей жены попытаемся найти в свадебных обрядах. Хотя свадьба не очень древний ритуал, в ней отражается много архаических верований, тотемистических элементов. Давно отмечены связи медведя со свадебной символикой.

Также прослеживается связь волка со свадебным ритуалом. В России псковичи называли волком дружку, представителя жениха. В других местах волками называли всю родню невесты, приезжающую на второй день свадьбы в дом жениха [СД 1995, 412]. Так в свадебных обычаях выражается враждебность сторон жениха и невесты.

Были отмечены интересные совпадения — превращения людей в волков во время свадьбы [Vėlius 1987, 94; Ridley 1976, 322]. В литовских сказаниях ведьмы и колдуны превращают в волков новобрачных, очень часто и всех участников свадьбы (BLP 188; LTR 1042 (14), 2416 (33)).

В древнехеттских законах говорится, что если человек со своими помощниками насильно уводит женщину и при этом убивает трех или двух человек, то этот человек «становится волком» [Иванов 1975, 401].

Волк — жених, преследующий невесту, изображается в некоторых вариантах сказки «Магический бег с помощью козленка» (АТ 314 В*).

Волк как символ жениха выступает в толкованиях снов: «если девушке снится волк, то скоро будут сваты» [Elisonas 1930, 128].

Враждебное отношение волка-жениха к брату может быть объяснено и по-другому: брат воспринимает волка как неподходящего жениха и должен быть устранен как помеха свадьбе.

Испытания

В сказке волк испытывает героя. Он не стремится сразу его уничтожить, а посылает его в опасное место принести предмет (звериное молоко или муку с особой мельницы), при получении которого легко погибнуть. Задания брат получает не от волка, а от сестры. Это обусловлено обрамлением, в котором изображается сговор волка с сестрой. Брат не только получает молоко сильных зверей, но и сам становится сильнее (получает в помощники зверей). Он получает и муку, но становится слабым: его помощники не могут уйти с мельницы из-за множества дверей.

Волк в подобной роли выступает и в других литовских сказках. Например, в LPTK учтено 12 вариантов типа АТ 480, в которых волк назначает девушкам испытания, а во многих других это делают медведь, старик, кобыля голова.

В вариантах сказки типа АТ 315 кроме железного волка испытания могут назначать и другие животные. В русской сказке царевича преследует медведь–железная шерсть (АНРС II 202) или царь–медведь (АНРС II 201). В некоторых вариантах русской сказки с сестрой договаривается против брата Змей Горыныч (АНРС II 204), Змей Змеевич (АНРС II 205). В одном литовском варианте мать передает сыну задания жабы (LTR 3643 (175)).

В некоторых литовских вариантах испытания назначает мифическое существо: сестра сговаривается с *чудовищем* (LTR 1038 (224)), *чертом* (LTR 1190 (246)), *великаном* (LTR 452 (109)). Враждебные герою персонажи имеют магические черты: мать объединяется против сына с *колдуном* (LTR 2241 (408)), *ведьмой* (LTR 3285 (7)), с Огненным Царем (АНРС II 206).

Заметим, что некоторые персонажи, эквивалентные железному волку, — это опытные или обладающие особыми знаниями люди, а также животные, связь которых с тотемистическими представлениями доказана многими исследователями. Поэтому мы можем сделать вывод, что волк назначает испытания потому, что он был почитаемым животным.

Медный волк

В LPTK к типу АТ 361* отнесено пять вариантов. Нам известны сербские, молдавские и осетинские варианты этого типа. В них волк действует при других обстоятельствах, но его намерения те же — погубить героя.

Сюжет литовского варианта сказки «О сыне короля и медном волке» разделим на элементарные сюжеты (см. схему 2).

Схема 2.

Порядковый номер ЭС	Начальная ситуация	Побуждение	Получение информации	Приказание	Действие героя	Результат
1.	Был король. У него был сын.	—	—	—	Сын ушел погулять. Прилетел гриф и унес сына на остров в море.	[Король ушел на остров].
2.	На острове сын нашел избушку, в которой жила баба.	—	Птица сказала королевичу, что он должен попробовать здесь три года.	—	Король ушел, объясняя бабе, как он сюда попал, и она принимает его к себе на службу. Король ушел, служив ей три года.	Король ушел, объясняя бабе, как он сюда попал, и она принимает его к себе на службу. Король ушел, служив ей три года.
3.	Кончается третий год. Король говорит, что ему надо идти ждаться птицу. У него есть полученная в подарок сумка.	—	—	Баба запрещает смотреть в сумку.	Король ушел, объясняя бабе, как он сюда попал, и она принимает его к себе на службу. Король ушел, служив ей три года.	Король ушел, объясняя бабе, как он сюда попал, и она принимает его к себе на службу. Король ушел, служив ей три года.
4.	Кони на воле. Прибегает медный волк.	—	—	—	Волк обещает загнать коней, если королевич подпишет кровью, что не женится, пока жив. Король ушел, подписываясь. Волк загоняет коней.	[Герой дает обещание не жениться].
5.	Птица гриф принесла сына домой. Король обещает женить сына.	Сын вспоминает обещание не жениться.	—	—	Волк хочет наказать королевича за нарушение обещания, но тот спасается; королевич убивает волка.	Король ушел, объясняя бабе, как он сюда попал, и она принимает его к себе на службу. Король ушел, служив ей три года.

6.	Волк прибегает ко двору.	—	—	—	Стража ничего не может сделать.	Королевич в опасности.
6a.	Волк приближается.	—	—	—	Королевич уезжает из дому на коне.	Королевич отдалается.
7.	Королевич приближается к избушке, в которой живет баба.	—	Баба говорит, что у нее есть собака, которая чувствует волка за девять миль.	—	Королевич спит в избушке бабы. Собака лает, королевич покидает избушку.	[Королевич отдалается].
8.	Королевич приближается к другой избушке, в которой живет баба.	—	Баба говорит, что у нее есть собака, которая чувствует волка за шесть миль.	—	Королевич спит. Собака лает, королевич покидает избушку.	[Королевич отдалается].
9.	Королевич приближается к третьей избушке, в которой живет баба.	—	Баба говорит, что у нее есть собака, которая чувствует волка за три мили.	—	Королевич спит. Собака лает, и он покидает избушку.	[Королевич отдалается].
9a.	Королевич у бабы.	—	—	—	Королевич говорит, что за ним гонится волк. Баба дает ему несколько клубков.	У королевича есть несколько клубков.
10.	Королевич едет верхом.	—	—	Ему велено не заснуть на мосту.	Королевич едет по мосту, ему хочется спать, его конь засыпает, он идет пешком. Королевич переходит мост.	Королевич на другой стороне [реки].
11.	Королевич на другой стороне.	Баба велит после перехода моста бросить клубки.	—	—	Перейдя мост, он бросает клубки, которые превращаются в двух белых гончих.	[Задача выполнена].

12.	Королевич идет дальше. Он подходит к избушке, в которой живет барышня. Там и спрятался медный волк. Он хочет съесть героя, но боится его гончих.	—	—	Барышня говорит, что боится, и просит принести с мельницы пирогов — тогда она поправится.	Королевич приходит на мельницу, берет пироги и уходит.	[Задача выполнена].
13.	Королевич на мельнице.	—	—	—	Королевич идет с мельницы, гончие остаются на мельнице.	Королевич без гончих.
14.	Королевич без гончих.	—	—	—	Королевич понимает, что ему будет плохо. Прилетает белый голубь, дает ему дудочку и велит поиграть, когда он будет мыться.	У королевича есть дудочка.
15.	Королевич возвращается домой.	—	—	—	Королевич долго мочется, волк торопит; тот просит разрешить ему поиграть на дудочке. Волк разрешает. Королевич играет три раза — гончие прибегают и задирают волка.	[Королевич остается живым. Волка нет].
16.	Королевич приходит к барышне.	—	—	—	Он велит гончим растерзать барышню.	Барышни нет. Герой возвращается домой и женится.

Сюжет типа АТ 361* весьма стабильный: герой убегает от волка, уничтожает его и возвращается домой. Вступительная часть анализируемого текста состоит из пяти элементарных сюжетов: от переселения героя на другую территорию до договора с медным волком. В первых трех ЭС создаются условия для главного конфликта. Он завязывается в третьем ЭС, когда баба дает королевичу за службу сумку и запрещает заглядывать в нее, но королевич не может сдержаться любопытство. В другом варианте отец птицы дает королевичу подушку, но предупреждает не смотреть внутрь, пока тот не вернется домой (LTR 539 (11)). Герой не выдерживает испытания — заглядывает внутрь: сын барина открывает сумку, из которой выскакивает конь (LMD I 133 (246)), третий брат-дурак рвет подушку — оттуда начинают выходить животные (LTR 539 (11)), королевич открывает сундук — выбегают кони (LTR 1977 (15)). В молдавской сказке Фет-Фрумос бьет друг о друга рога Белого Быка — оттуда начинает выходить скот (МНС 309).

В четвертом ЭС завязывается интрига сложного сюжета: за то, что волк загоняет обратно скот, герой дает обещание не жениться. В некоторых вариантах нет этого обещания: герой просто отодвигает время смерти до своей свадьбы. В сербской сказке к пастуху, пасущему скот, прибегает волк с железной головой и угрожает его съесть. Пастух предлагает подождать, пока он женится, тогда прийти на свадьбу и съесть его (BAK 291). Такая же ситуация складывается и в литовской сказке (LTR 449^b (108)). В осетинской сказке волк решает подождать, пока мальчик вырастет и приведет в дом невесту (ОРК 43).

В пятом ЭС королевич нарушает обещание, но остается в живых и устраняет препятствия для свадьбы. В структуру этого ЭС входят другие (все последующие, рассмотренные в таблице). В них детально описано, как королевичу удалось это сделать.

В шестом ЭС королевич вынужден бежать от преследующего его волка. Три раза повторяется в сущности один ЭС — королевичу снова удается избежать контактов с волком. Затем герой получает два клубка, которые позднее превращаются в помощников. В другом варианте сказки герой забегает к трем сестрам, у которых тоже есть собаки. Каждая сестра дает дураку по булочке (LTR 539 (11)). В сербской сказке пастух заходит к матерям Солнца и Луны. Первая дает ему красный платок, вторая — буханку (BAK 292). Фет-Фрумос заходит к трем старушкам, и они дают ему по собаке (МНС 310). Сыну хана три женщины дают гребень, две буханки хлеба и один волос (ОРК 44–45).

В десятом — одиннадцатом ЭС герой выдерживает испытание — не засыпает на мосту и переходит его, затем получает в помощни-

ки гончих. В анализируемом тексте убегающий герой не создает препятствий для преследователя. Такой ЭС имеется и в других вариантах. Начиная с двенадцатого ЭС сюжет становится похожим на сказку типа АТ 315. Разница лишь в том, что волку помогает не близкий героя (сестра/мать), а близкий антипода (родственница/сестра/мать волка) (LMD I 133 (246), BAK 291). Так как остальные ЭС были рассмотрены при анализе сказки АТ 315, здесь мы не будем их еще раз описывать.

В этой сказке актуален концепт, связанный со скотом: герой — пастух и получает объект, в котором прячется скот. Поэтому сравним договор героя с волком и некоторые пастушеские обычаи.

Договоры пастухов

Отношение людей к пастухам противоречивое. Ранее было распространено поверье, что пастухи умеют колдовать, могут убежать от хищников, отпугивать злые силы. Однако в некоторых местах работа пастуха считалась унижительной. В Литве старшими пастухами иногда были психически неполноценные люди; многие из них не имели семей [Apanavičius 1992, 34]. Но в литовских поверьях не встречается доказательств, что им было запрещено иметь семью. Необходимо проверить, имелись ли подобные запреты у людей, для которых скотоводство было главной деятельностью.

В Архангельской области люди считали пастухов колдунами, имеющими связь с лешими. Рассказывали, что пастух заключает с лешим договор, и тот обязуется охранять стадо. Пастух был вынужден соблюдать различные запреты. Один из них — воздержание от половых сношений (даже с женой) [Зеленин 1991, 87–88]. В Каргопольской волости были «страшные отпуски». При этом пастух вступал в соглашение с «нечистой силой» и его стадо все лето пас «хозяин леса». После такого договора пастух не должен был пить вина, стричься и бриться, ходить в гости и плясать, спорить, спать с женой или встречаться с девушкой [Дурасов 1988, 103]. Чешским и словацким пастухам запрещалось до праздника Ивана Купалы (24 июня) спускаться с гор в долины и общаться с жителями долинных сел [КОЕ 1977, 95].

Надо отметить, что «хозяин леса» и волк в сказке АТ 361* имеют сходные черты: оба умеют обращаться со скотом. Возможно, в сказке АТ 361* волк выступает как хранитель древних обычаев безбрачия пастухов и наказывает героя за их нарушение.

Волк — тотем

Основываясь на этнографических фактах, исследователи полагают, что у балтов и других индоевропейских народов существ-

вовал культ волка, который был связан с архаическими тотемистическими воззрениями. Поэтому мы постараемся обнаружить в образе волка черты тотемного животного.

Волчьи праздники

«Волчьи праздники» — это период, во время которого люди старались защищать себя и скот от волков. Рассказывая о неврах, Геродот упоминает, что «ежегодно каждый невр становится на несколько дней волком, а потом опять принимает свой прежний вид» [Herodotus 1988, 241]. В Греции на горе Ликия каждый девятый год устраивался праздник волка Ликия (Lycaea) [Franklin 1921, 21–22]. В Риме праздновался волчий праздник — Луперкалии. Во время этого праздника люди имитировали волков и, выполнив ритуал жертвоприношения, гонялись за другими людьми [Franklin 1921, 30]. Позднее весь церемониал был перенесен в пещеру Луперкаля, где якобы когда-то жила волчица, вскормившая Ромула и Рема [Veličkienė 1995, 11]. В Западной Болгарии первые три дня февраля назывались *трифунцами*. По народным поверьям, в эти дни волки бесятся, поэтому имя волка не произносилось, чтобы он не принес вреда. Женщины пекли калач, часть которого разносили по соседям, а другую крошили в корм домашним животным, «чтобы на них не напал волк» [КОЕ 1977, 275]. Румыны первого февраля отмечали день св. Трифона. В этот день люди стремились обезопасить себя и свой скот от волков и других хищников [КОЕ 1977, 296]. Славяне юго-западной и центральной части Балканского полуострова во второй половине зимы, когда волки особенно голодны и опасны, совершали обряд вучаров. Участники ритуала пели «волчьи песни», в которых просили зерна, соли, сала [Толстой 1992, 46–47].

В Литве зафиксировано поверье: «Если хочешь, чтобы волки не унесли собак, надо в сочельник упомянуть волка» [Imbrasienė 1990, 13]. В сочельник выполняли магические действия: «В окрестностях Кедайняй, чтобы волки не задирали жеребят, в сочельник по полям носили бёрдо» [Dundulienė 1991, 234].

В некоторых языках именем волка назван декабрь, например, у чехов — *vlčí měsíc*, у латышей — *vilka mēnesis* [МНМ 1988, 242].

Жертвоприношение, связь с погребальным обрядом

Некоторые факты свидетельствуют о том, что волку приносились жертвы. Такой факт зафиксирован в Латвии. Один проповедник заметил, что в середине XVII в. в Курляндии во время Ро-

ждества волкам жертвовали козу [Mannhardt 1936, 473]. У болгар похищение волком овцы считалось счастьем и честью для хозяина стада [Токарев 1957, 46].

Нечто похожее было и в Литве: старый пастух обходил стадо несколько раз, каждый раз бросая яйцо. То животное, в которое оно попадало, предназначалось для волка [Dundulienė 1979, 85].

В других случаях волк символически утоляет голод: «Пастух в день святого Юрия несет муку и варит кашу с маслом, ее едят при помощи лучинок и упоминают святого Юрия, как он всех волков накормил; тогда волки не трогают коров и овец» [Balys 1993, 166]. Пастух приглашал животных, в том числе и волка, на символический пир.

Связь волка с предками отмечала Л. Н. Виноградова. Она обратила внимание на то, что в Польше в сочельник, когда подавали праздничное блюдо (горох), один из мужчин подходил к окну и звал к столу волка [Виноградова 1982, 200]. То, что такое упоминание волка связано с предками, исследовательница аргументирует тем, что горох был традиционной пищей мертвых. Кроме того, сохранилось много архаичных поверий о том, что души умерших переселяются в животных. Л. Н. Виноградова приводит совет, как вести себя при встрече с волком. Надо сказать: «Дамавой хазяин, старани дарогу» или назвать трех умерших близких — тогда волк не тронет встреченного [Виноградова 1982, 203]. Подробнее о связях волка с умершими писала Т. Н. Свешникова. Она заметила, что волк упоминался среди тех зверей, которые провожают умершего на тот свет [Свешникова 1990, 129].

В LPTK зафиксировано несколько мифологических сказаний: волк не нападает на человека, если тот кланяется волку (LTR 4155 (67)), здороваются с ним (LTR 3670 (16), 1434 (63)), называет волков парнями (LTR 4317 (12)), обещает отдать ему животное (LTR 1984 (24)).

Табу

Имя волка могло быть табуированным. Это иллюстрирует пословица: «Помяни волка, и волк тут как тут» [Elisonas 1930, 129].

Запрещение упоминать волка иногда сочетается с конкретным действием: имя волка старались не произносить во время еды [Elisonas 1930, 129], пастухи — во время первого выгона. Это правило соблюдали, чтобы волки не задирали скот [Buračas 1993, 41].

Чаще всего волка называли *диким* [Buračas 1993, 168; Jucevičius 1959, 162]. В Белоруссии до Рождества люди старались не произносить имя волка, чтобы не вызвать его из леса. Поэтому

называли его «колядником» [Токарев 1957, 46]. Т. Н. Свешникова считает, что с табу на имя волка связаны странные названия его в румынских загадках [Свешникова 1994, 251]. Похожие загадки зафиксированы и в Литве (LTt III 6075–6083). Имя волка использовалось для отпугивания злых сил. Имя *Вук* (Волк) было дано собирателю сербского фольклора Караджичу, чтобы защитить его от ведьм [Смирнов 1987, 3].

Итак, рассмотренные черты волка свидетельствуют о том, что он мог быть тотемным животным.

Железный волк в предании об основании Вильнюса

В предании об основании Вильнюса город получает статус столицы. В Швянтарагской долине князю Гедиминасу приснился воющий железный волк. Можно согласиться с мнением, что князь здесь остановился специально — он ждал какого-то знака [Beresnevicius 1991, 88]. Этим знаком оказался железный волк. Возникает вопрос: почему жрец Лиздейка интерпретирует этот сон как знак основания города. Ответить на этот вопрос помогают рассмотренные выше данные. Большинство фактов свидетельствует о том, что волк мог быть тотемом, а также родоначальником племени.

Кроме упомянутого мифа о волчице, вскормившей Ромула и Рема, известна древнеиранская легенда о волчице, вскормившей Кира. В китайской хронике седьмого века говорится о предках, которых убили враги. Остался только один мальчик, и его вырастила волчица. Аналогичные рассказы о волке-предке были и в монгольском фольклоре [МНМ 1988, 242]. Отголосок этого верования мы обнаруживаем в литовском фольклоре: идущую в баню роженицу называют волком [Daunys 1989, 141].

В мифах некоторых народов вождь племени предстает в образе волка или обладает способностью превращаться в него. В мифологии славян это Змей Огненный Вук [МНМ 1988, 471].

Иногда герой — родоначальник, вождь племени или дружины называется волком. Имя родоначальника нартов значит «волк», а имя грузинского царя Вахтанга I *Горгослани* означает «волкоглавый» (МНМ 1988, 242). На знаменах тюркских каганов были изображены волчьи головы [Иванов 1975, 407].

Эти факты говорят о том, что разными народами волк воспринимался как родоначальник, вождь. Поэтому понятно, почему жрец Лиздейка так интерпретирует сон Гедиминаса: для него волк — это символ нового общества. Волк воспринимается так в

связи с его тотемной природой. Тотемистические черты волка мы обнаружили в рассмотренных сказках АТ 315 и АТ 361* и в поверьях.

Следует обратить внимание на различия в изображениях волка в анализированных сказках и в предании об основании Вильнюса. В волшебных сказках АТ 315 и АТ 361* волк предстает как грозный персонаж, желающий погубить героя и подвергающий его испытаниям. В летописном предании появление волка — это знак особенной удачи, знак основания столицы.

Общая деталь в предании и сказках — то, что волк железный. Особенность внешности волка можно интерпретировать по-разному. Можно предположить, что это определение цвета: сивого коня тоже называют железным. Цвет и опасность выражаются определением *железная/медная змея*. Плутарх упоминает, что в Дельфийском святилище стоял медный волк [Plutarchas 1996, 29]. Не исключено, что когда-то изготовлялось металлическое изображение почитаемого волка.

ИСТОЧНИКИ

- АНРС — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах. М., 1984–1985.
 ВСХ — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л., 1964.
 МНК — Русский традиционный фольклор на территории Литовской ССР. Исследование и публикация Н. К. Митропольской. Вильнюс, 1977.
 МНС — Молдавские народные сказки. Кишинев, 1981.
 СТБ — Сказки Терского берега Белого моря. Подготовил Д. М. Балашов. Л., 1970.
 СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Составители: Л. Г. Баран, И. М. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Отв. ред. К. В. Чистов. Л., 1979.
 БАК — *Balkanmärchen aus Albanian, Bulgarian, Serbian und Kroatian* // Herausgegeben von August Leskien. Jena, 1919.
 BLM — J. Balys. *Lietuvių mitologijos sakmės*. London, 1956.
 BLP — *Lietuviškos pasakos*. Surinko dr. J. Basanavičius. Shenedoah, Pa., 1898–1902, t. 1–2.
 BLPY — J. Balys. *Lietuvių liaudies sakmės*. Kaunas, 1940, t. 1.
 KAŽ — *Kaip atsirado žemė. Lietuvių etiologinės sakmės* / Parengė N. Vėlius. Vilnius, 1986.
 LMD — *Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai, esantys Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne*.
 LPTK — *Lietuvių tautosakos ir literatūros instituto Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogo kartoteka* / Sudarė B. Kerbelytė.
 LRSPS — *Lietuvių rašytojų surinktos pasakos ir sakmės* / Parengė B. Kerbelytė. Redagavo K. Aleksynas. Vilnius, 1981.

- LTt — Lietuvių tautosaka / Penki tomai. 1962–1968. T. 3. Pasakos / Medžiaga paruošė L. Sauka, A. Seselskytė. Vilnius, 1965; T. 5. Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai / Medžiaga paruošė K. Grigas. Vilnius, 1968.
- LTR — Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
- OPK — Kaip pelė marčios ieškojo. Osetinų pasakos. Vilnius, 1986.
- ST — Stebuklingas žodis. Lietuvių liaudies pasakos / Parengė K. Aleksynas. Vilnius, 1985.

ЛИТЕРАТУРА

- Виноградова 1982 — Л. Н. Виноградова. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.
- Дурасов 1988 — Г. П. Дурасов. Обряды, связанные с домашним скотоводством на Каргополье, в конце XIX — начале XX века // Культура Русского Севера. JL, 1988.
- Зеленин 1991 — Д. К. Зеленин. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Иванов 1975 — Вяч. Вс. Иванов. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Известия АН СССР, 1975, т. 34, № 5.
- Кербелите 1991 — Б. Кербелите. Историческое развитие структур и семантики сказок: на материале литовских волшебных сказок. Вильнюс, 1991.
- КОЕ 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX — начало XX века. Весенние праздники. М., 1977.
- КОЕ 1983 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- МНМ 1988 — Мифы народов мира. М., 1988, т. 1.
- Свешникова 1987 — Т. Н. Свешникова. Об одном фрагменте народного календаря: «Волчи дни» у румын // Исследования по структуре текста. М., 1987.
- Свешникова 1990 — Т. Н. Свешникова. Волк в контексте румынского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
- Свешникова 1994 — Т. Н. Свешникова. Румынские загадки о волке // Исследования в области балто-славянской культуры. Загадка как текст. М., 1994, т. 1.
- СД 1995 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1.
- Смирнов 1987 — Ю. Смирнов. Вук Караджич и его фольклорное собрание // Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. М., 1987.
- Токарев 1957 — С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957.
- Толстой 1992 — Н. И. Толстой. Южнославянские вучари: обряд, его структура и география // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения. М., 1992, т. 1.
- Топоров 1980 — В. Н. Топоров. Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980.

- ХБ 1975 — Хроника Быховца // Полное собрание русских летописей. М., 1975, т. 32.
- Apanavičius 1992 — R. Apanavičius. Baltų etnoinstrumentologija. Kaunas, 1992.
- Balys 1993 — J. Balys. Lietuvių kalendorinės šventės. Vilnius, 1993.
- Beresnevičius 1991 — G. Beresnevičius. Gediminas ir Lizdeika // Miestelėnai. Vilnius, 1991.
- Buračas 1993 — B. Buračas. Lietuvių kaimo papročiai. Vilnius, 1993.
- Daunys 1989 — S. Daunys. Pirties papročiai // Gervėčiai. Vilnius, 1989.
- Dundulienė 1979 — P. Dundulienė. Lietuvių kalendoriniai ir agrariniai papročiai. Vilnius, 1979.
- Dundulienė 1991 — P. Dundulienė. Lietuvių etnologija. Vilnius, 1991.
- Elisonas 1930 — J. Elisonas. Vilkas tautosakoje // Mūsų tautosaka. Kaunas, 1930, t. 2.
- Elisonas 1932 — J. Elisonas. Mūsų krašto fauna lietuvių tautosakoje // Mūsų tautosaka. Kaunas, 1932, t. 5.
- Elisonas 1935 — J. Elisonas. Dievas senelis // Mūsų tautosaka. Kaunas, 1935, t. 9.
- Franklin 1921 — A. Franklin. M. The Luperalia. New York, 1921.
- Herodotas 1988 — Herodotas. Istorija. Vilnius, 1988.
- Imbrasienė 1990 — Lietuvių kalendorinės šventės / Sudarė B. Imbrasienė. Vilnius, 1990.
- Jucevičius 1959 — L. A. Jucevičius. Raštai. Vilnius, 1959.
- Kerbelytė 1963 — B. Kerbelytė. Lietuvos metraščio padavimų apie miestų įkūrimą šaltinių klausimu // Lietuvos TSR MA darbai, 1963, serija A, 2 (15).
- Mannhardt 1936 — V. Mannhardt. Letto — Preussische Götterlehre. Riga, 1936.
- Plutarchas 1996 — Plutarchas. Rinktinės biografijos. Vilnius, 1996.
- Prätorius 1871 — M. Prätorius. Daliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne / Im wörtlichen Auszuge aus dem Manuscript hrsg. von Dr. W. Pierson. Berlin, 1871.
- Ridley 1976 — R. A. Ridley. Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic tradition // The Journal of Indo-European studies, 1976, vol. 4, № 4.
- Veličkienė 1995 — A. Veličkienė. Antikos mitologijos žinynas. Vilnius, 1995.
- Vėlius 1987 — N. Vėlius. Chtoniškas lietuvių mitologijos pasaulis. Vilnius, 1987.
- Vėlius 1990 — N. Vėlius. Lietuvių liaudies pasakos «Vilko dainavimas» (AT 163) ištakos // Lituanistika, 1990, № 3.

Э. КОРЗОНАЙТЕ

МУЗЫКАНТ НА СВАДЬБЕ ПОВЕСИВШЕЙСЯ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА И НАРОДНЫХ ОБЫЧАЕВ

Взаимодействие текстов мифологических сказаний и народных обычаев пока мало изучено. Многие литовские фольклористы, а также исследователи из других стран стремятся получить на основании фольклорных произведений как можно больше данных о воззрениях людей, об именах, внешности, действиях мифических персонажей. Иную точку зрения выбрала Б. Кербелите. Она обратила внимание на человека, действующего в сказаниях. Применение к анализу сказаний структурно-семантического метода, созданного ею первоначально на материале волшебных сказок [Kerbelytė 1991], помогло увидеть, что именно человек является героем элементарных сюжетов сказаний. От поведения человека, которое в сказаниях может быть правильным, неправильным или нейтральным, зависит исход его столкновения с мифическим персонажем. Столкновения происходят в особых местах и в определенное время — т. е. именно там и тогда, когда поведение человека регламентируется обычаями и верованиями. В работах «Человек в сказаниях» [Kerbelytė 1992, 3–15], «Мифология и обычай: возможности сопоставления» [Kerbelytė 1994, 27–33], «Ведьмы, отнимающие молоко и летающие на метлах: фантастика и реальность» [Kerbelytė 1997, 61–71], Б. Кербелите рассматривает взаимодействие обычаев и фольклорных текстов, причины, обуславливающие исчезновение того или иного обычая или изменение оценки поведения человека.

Фольклористка Л. Н. Виноградова также занимается проблемой взаимодействия фольклорного текста и ритуалов на материале традиционной славянской культуры. В работе «Семантика фольклорного текста и ритуала: типы взаимодействий» она подчеркивает, что для понимания символики ритуала наиболее информативным источником являются вербальные формы: песенные тексты, словесные приговорки, мотивировки, терминологическая фразеология [Виноградова 1993, 210–220].

Цель этой работы — продолжить изучение взаимодействия фольклорного текста и ритуалов. Объектом исследования было выбрано мифологическое сказание «Человек на свадьбе повесившейся». В ходе исследования используется метод структурно-се-

мантического анализа текстов. Элементы текстов сравниваются с обычаями, описанными в исторических или этнографических источниках, а также с некоторыми археологическими данными.

В картотеке Каталога литовского повествовательного фольклора Института литовской литературы и фольклора, составленной Б. Кербелите (в дальнейшем КЛПФ), систематизировано более двухсот вариантов упомянутого сюжета. В рукописи Б. Кербелите «Типы народных сказаний: структурно-семантическая классификация литовских народных сказаний» приводится следующее структурно-семантическое описание сказания:

«Музыканта приглашают в имение поиграть на свадьбе. / Человек заходит на ночлег в овин / заходит в имение проситься на ночлег — туда съезжаются гости, приглашенные на свадьбу. Музыкант / человек видит танцующих господ и одну девушку — знакомую / родственницу. Вернувшись домой, человек узнает, что девушка, которую он видел в ту ночь, повесилась / умерла. — 1.1.2.12. (Музыкант соглашается играть в имении / человек идет в имение — утром обнаруживает себя в болоте. — 1.2.1.8.). / 1.1.2.12.; Музыкант за игру получает деньги, а утром он видит, что это лошадиный помет. — 1.3.0.6. / 1.1.2.12.; Музыкант начинает играть и петь: „Иосиф, Иисус и Мария, красивая наша компания“ — имение исчезает. — 1.1.1.17. / Музыкант мажет глаз тем, чем мазались господа, — он начинает видеть не имение, а болотистый лесок. — 1.1.2.7. / Когда молодая раздает подарки, музыкант протягивает ногу. Позже он обнаруживает себя повешенным за ногу. — 1.1.1.8. / Музыкант получает горячие угли. Он их выбрасывает. — 1.2.2.7. (Музыкант видит, что оставшиеся угли превратились в золото. — 1.3.0.6.). / Музыкант видит черта и признается ему в этом. — 1.1.1.16.; Черт спрашивает музыканта, которым глазом тот его видит. Музыкант говорит, что левым — черт выкалывает этот глаз. — 2.2.1.1.» [Kerbelytė: rankraštis, 136–157].

В этом обобщенном описании отражена структура текстов, — т. е. выделены элементарные сюжеты (ЭС). Они распределены по типам ЭС и помечены их номерами (так отражена семантика структурных элементов текстов). Описание иерархическое: ЭС, в котором человек/музыкант наблюдает свадьбу, является главным. Он имеется во всех вариантах сказания. Другие ЭС вставлены внутрь (это отмечено скобками) или присоединены после главного — они варьируют (описания ЭС отделены косой чертой).

Ориентируясь по этому описанию, мы обращаемся к конкретным текстам, подробные описания или копии которых собраны в картотеке КЛПФ [КЛПФ. МС. Черт. 1.1.2.12.].

Теперь обратим внимание на главный ЭС (он помечен номером 1.1.2.12.) и попробуем выделить конкретные детали, соответствующие описаниям реальных свадеб.

В большинстве вариантов сказания в главном ЭС музыканта приглашают поиграть на свадьбе в имение. Он может быть приглашен, когда находится в своем доме («Однажды вечером к деревенскому скрипачу пришел черный мужчина и попросил его поиграть» [РЛФ 874 (346)]; «Неподалеку от Двинска жил музыкант. Однажды двое мужчин увезли его поиграть на свадьбе» [РЛФ 3164 (360)]), случайно в дороге («...встретил барина, который спросил его, не может ли он поиграть на скрипке» [РЛФ 1531 (327), 829 (6)]) или сам заходит в дом, в котором ждут приезда невесты. Музыканту разрешают остаться — т. е. приглашают принять участие в свадьбе или только пассивно понаблюдать за ней. По сюжету сказания выясняется, что человек попадает на свадьбу, где наблюдает за обрядами, относящимися ко «второй» половине свадебного ритуала, т. е. после приведения невесты в дом жениха. Например: «Доехали до маленькой хижины и попросили старушку принять их на ночлег. Она согласилась, но сказала, что будет свадьба ее сына» [РЛФ 1528 (16)], «Подожди, сейчас невесту привезут» [РЛФ 1936 (89)], «Зайдя в избушку, он увидел сидящую там мать черта. Она сказала, что не может его принять, так как сын приведет некую женщину» [РЛФ 4827 (94)], и т. п. Обнаружен только один вариант, где музыканта приглашают играть на свадьбе в доме невесты [РЛФ 961 (277)].

В сказании музыканта приглашает (если он сам не заходит) мужчина — барин / человек. Музыкант [РЛФ 874 (346), 43 (2), 2367 (211) и др.] или музыканты [РЛФ 2633 (79), 1531 (327) и др.] на этой свадьбе часто играют на скрипке [РЛФ 874 (346), 43 (2)], 2367 (211), 2633 (79), 1531 (327) и др.], реже — на гармонии [РЛФ 277, 829 (5), 2294 (139) и др.].

В этнографических источниках имеются сведения о том, что в Дзукии «и в свите девушки, и в полку парня должен быть музыкант, наем которого — дело шаферов. Если „молодой“ не парень, а вдовец, у него нет музыканта» [Krėvė-Mickevičius 1930, 34]. В деревне Зервинос до Второй мировой войны музыкантов нанимали родители [Kulikauskienė 1965, 115], в Гервечай — сторона молодого, а тот их посылал к невесте [Karaliūtė 1983, 174–175]. В северо-восточной части Литвы «...сей свадьбе хватало одного скрипача, которого нанимал молодой. Иной раз было достаточно, если был какой-то „сверчок“, а если нет — хватало скрипача со стороны молодого» [Butėnas 1924, 174]. В Аукштайтии «молодой на-

нимал музыкантов. Если женился какой-то старый вдовец, хватало одной гармонии, а если молодой, то он нанимал не менее двух скрипачей» [Šerėnas 1997, 2]. В городе Мариямполе «молодой имел музыканта или музыкантов в своей свите, невеста — в своей» [Šlekys 1993, 28], а музыкантов приглашали те, кто устраивал свадьбу — жених или отец невесты [Vilys 1996, 36]. В Жемайтии музыканты — забота родителей невесты [Mickevičius 1933, 70].

Таким образом, приглашение музыкантов, которые сопровождают жениха или играют со стороны жениха, не противоречит данным фольклорного текста. Что касается игры музыкантов, то, по словам Г. Кирдене, можно только условно выделить скрипку из инструментов, на которых играли на свадьбе, потому что уже в ранних описаниях упоминается игра в ансамблях. В конце XIX и в начале XX в. в Дзукии чаще всего играли на одной скрипке. В начале XX в. играли и на двух скрипках в ансамбле. В 50-е гг. все еще играли на двух, трех скрипках или на двух скрипках и на цимбалах, на скрипке и на гармонии и т. д. [Kirdienė 1997, 15]. В Сувалкии тоже были популярны разные капеллы свадебных музыкантов. Чаще всего музыканты играли на гармонии или бандонии и били в бубен или в барабан, а также — на двух скрипках и более [Vilys 1996, 36].

Вернемся к главному ЭС и выделим следующую деталь. Музыкант/человек наблюдает за свадьбой; он видит танцующих господ и одну девушку — знакомую/родственницу. Это устойчивая деталь — обрядовый танец. Сведений о самом обрядовом танце невесты из сказания мы получаем очень мало: «свадебные гости, по два взявшись за руки, танцуя идут мимо музыканта в другую комнату» [Basanavičius 1903, 318], «танцевали невиданные танцы» [РЛФ 1580 (499)]. В разных вариантах повторяется упоминание о танце невесты со всеми мужчинами, приглашенными на свадьбу: «танцует много парней и они приглашают девку из их деревни» [РЛФ 4437 (6)], «пришло много парней, а девка только одна. Все приглашают ее танцевать» [РЛФ 415 (44)] и т. д.

Посмотрим, как описывается обрядовый танец этнографами. В восточной и юго-восточной Литве обрядовый танец невесты исполнялся в доме жениха, вечером, после ее прибытия [Vyšniauskaitė 1995b, 369]. В дзукской свадьбе «когда девки заканчивают угощение, старший „брат“ жениха приглашает молодую танцевать. <...> После танца с молодой танцуют и другие, но первая пара в танцах — молодые» [Krėvė-Mickevičius 1930, 83]. В сувалкском крае обрядовые танцы начинаются после одаривания: «Сначала невеста танцует с отцом жениха и со всеми родственниками (мужчинами) жениха. Жених танцует с матерью невесты и со всеми женщина-

ми и девушками — родственницами своей жены. После этого танцуют оба новобрачных» [Žemaitienė 1953, 60]. В Жемайтии этот обряд выполняется после обеда у сваты и одаривания невестки. Невесту приглашает танцевать кто-то из старших, если этого не делает тот, кто прикалывал ей венок. После этого танца с невестой танцуют все, только первыми выходят молодые, но иногда и другие пары [Mickevičius 1933, 112]. Эти этнографические сведения показывают, что изображаемый в сказании танец по существу не отличается от обрядового танца в реальной свадьбе.

Следующая деталь — плата музыканту, которую он может получить перед своей игрой («Барин ему открыл ворота, заплатил» [РЛФ 795 (35), 2009 (46), 267 (6)] и др.), во время игры («кто только входил, тот давал ему деньги» [РЛФ 5096 (36)], «...музыканту бросают золотую монету» [РЛФ 462 (54)], «все дают монеты» [РЛФ 829 (5)]) или после обряда (после танцев «музыканту принесли пригоршни золотых монет» [РЛФ 4545 (401)], «окончилась свадьба, барин заплатил за игру...» [РЛФ 1315 (9), 3835 (1683), 4542 (138), 1418 (868)]).

В Дзукии известен обычай — плату за игру собирает сам музыкант утром после свадьбы: «Он подходит к каждому из гостей, сначала приветствуя молодых, свата, сватью, а потом и всех остальных гостей «с добрым утром» [Vyšniauskaitė 1967, 47]. По словам В. Милюса, в 70–80-е гг. «хозяева очень часто ничего не платили музыкантам, а деньги за игру они собирали сами» [Milius 1969, 276]. В городе Купишкис на свадьбу приглашали не менее трех музыкантов и каждому платили отдельно. «Кроме того, они получали одну-другую монетку от гостей» [Dulaitienė 1958, 331]. По свидетельству А. Вишняускайте, после выпивки сват обходил всех гостей с шапкой в руке и так собирал деньги музыкантам за игру. Это делалось и со стороны невесты, и со стороны жениха [Vyšniauskaitė 1989, 25]. В Сувалкии музыканты сначала договаривались с хозяевами о сумме, которую они потом собирали, играя марши. Если договоренной суммы от гостей они не собирали, хозяин должен был заплатить остаток сам [Vilys 1996, 36]. В Жемайтии ограничивались тем, что давали свадебные гости и все танцующие [Mickevičius 1933, 114].

Как показано в мифологическом сказании, музыканту платят в разное время. Между тем в реальной свадьбе доминирует плата, которую музыкант или музыканты собирают сами.

Платой можно считать и встречающееся в сказаниях награждение музыканта предметом (одаривание свадебных гостей относится к ЭС под номером 1.1.1.8.; этот ЭС в сюжетной структуре являет-

ся второстепенным и имеется не во всех вариантах). Невеста дарит музыканту полотенце, которое старается забросить на плечо или на шею. По словам В. Креве-Мицкявичюса, старший шафер жениха после танца с невестой награждается лентой, а музыканты — полотенцами [Krėvė-Mickevičius 1990, 35] или полотенечным полотенцем [Krėvė-Mickevičius 1930, 83]. В южной и юго-восточной Литве невеста дарила полотенце танцевавшему с ней деверю и музыканту [Vyšniauskaitė 1995b, 369]. Вокрестностях Друскининкай еще в 60-е гг. XX в. после объявления танца невесты сватья становилась с полотенцами в руках. После танца с каждым шафером жениха невеста утирала полотенцем лицо танцора, а затем это полотенце вешала ему на шею. Последним она награждала музыканта [Там же, 371]. А. Вишняускайте полагает, что это плата за услугу: «Невеста дарила красивое узорчатое полотенце музыканту за игру для ее обрядового танца» [Vyšniauskaitė 1991, 67].

В нескольких вариантах сказания подчеркивается, что человек настороженно вел себя во время награждения полотенцем, а это свидетельствует о том, что выделенный элемент в сказании имеет иной смысл, нежели в реальной свадьбе. Приведем пример: «Барин предупредил, чтобы человек не позволял невесте набросить ему на шею полотенце, а подsunул бы ногу» [РЛФ 1714 (775)], «...когда невеста будет вешать всем на шею ленты, пускай человек подsunет ногу» [РЛФ 1992 (95)]. Поведение человека, кажущееся на первый взгляд шокирующим, на самом деле спасает ему жизнь: «Он подsunул ногу и почувствовал себя повешенным за ногу на веревке из соломы» [РЛФ 1427 (172), 914 (639), 462 (447) и др.]; «Если тот позволил бы набросить на шею ленту, его бы тоже повесили» [РЛФ 4060 (125) и т. д. Точно так же при награждении поступает и музыкант [РЛФ 914 (639), 3785 (212)]. Результат этого действия аналогичен — музыканту удастся спастись: «Она накинула полотенце на ногу и повесила его под крышей» [РЛФ 914 (639)]. Смысл награждения в сказании как бы противоположный: вместо проявления уважения или благодарности действие превращается в покушение на жизнь. Кроме того, заметно, что подаренные на свадьбе предметы (полотенце, лента, шарф) после возвращения музыканта в свой мир превращаются в непривлекательные, совсем не пригодные для одаривания — в лыко, бересту и т. п. Обнаружен только один вариант, в котором человек получает простыню, приносит ее в дом и обнаруживает, что она из могилы недавно похороненной девушки.

Намерение наградить гостя полотенцем будем рассматривать как стремление его повесить и попробуем взглянуть на этот элемент в контексте мифологического сказания и реальных обычаев.

Повешение на полотенце девушки или женщины обнаружено в нескольких вариантах: «Вдруг он <...> увидел <...> Эльжбету, повесившуюся на полотенце» [РЛФ 2458 (132)]; «...услышал, что она на полотенце повесилась» [РЛФ 4850 (37), 1502 (10)].

В свадебных обрядах на полотенце «вешают свата». В городе Купишкис «после того, как сват заканчивал писать завещание, женщины набрасывали ему на шею полотенце» [Buračas 1935, 225], «кто-либо приносил вожжи, их привязывали к балке или перебрасывали через чердачное окно, опускали петлю и цепляли свата за поясницу или за ноги» [Buračas 1993, 351]. По другим сведениям, полученное от невесты полотенце (оно потом достается свату) палач набрасывает свату на шею и тащит его на виселицу, подготовленную на ветке липы или какого-либо другого дерева [Juška 1880, 77]. В Жемайтии «мудрый сват прятал свое полотенце в карман. Молодые мужчины под руководством палача соломенное чучело — „свата“ пинают, бьют, кричат, таскают его по двору за накинутое на шею полотенце... Протащив до нужного места и помняв полотенце на веревку, несколько мужчин сообща поднимают „лгуна“ и вешают на сухую ветку...» [Mickevičius 1990, 35].

Однако полотенцем сват может быть и спасен. В городе Купишкис «мать обычно спасает его, награждая полотенцем, но „палачи“ все равно вешают замену свата — соломенное чучело...» [Skrodenis 1968, 7]. Жители города Шилале после объявления всех документов тоже требовали повесить свата, но прибежавшая невеста набрасывала ему на шею свое полотенце и выручала его [Statkevičius 1992, 115]. По свидетельству П. Бутепааса, невеста, увидев вешаемого свата, торопится освободить его: она набрасывает ему на плечи полотенце — подарок свату и так освобождает его [Butėnas 1924, 184]. А. Вишняускайте интерпретирует действие невесты как прощение вины свату [Vyšniauskaitė 1967, 49]. Хотя сват — персонаж свадебных обычаев и латышей, и славян, «вешают» его только литовцы. В Аукштайтии и Дзукии этот обряд также не считается исконным. В XIX в. он был наиболее распространен в Занеманье и Жемайтии, но в последнее время популярен по всей Литве [Vyšniauskaitė 1964, 509].

Изображаемое в сказании дарение полотенца можно считать благодарностью невесты за игру, но обнаруживаемое предупреждение перед этим действием приближает его к наказанию свата. Различие только в том, что на реальной свадьбе вешание свата — символическое действие, а в сказании музыкант едва не был повешен на самом деле.

В нескольких вариантах можно обнаружить одну деталь — «слепоту невесты», т. е. невесту с завязанными глазами: «Посадили старика за стол. Через час возле него посадили бабу с завязанны-

ми глазами» [РЛФ 26 (11)] и т. д. Реальная невеста с завязанными глазами упоминается в источнике XVI в.: перешедшей на сторону жениха невесте завязывали глаза, намазывали губы медом и после этого подвели к двери каждого дома, которую она должна была пнуть ногой. Тем временем на невесту из мешка сыпали зерна, сопровождая это действие специальным приговором. После этого повязку с глаз снимали, все садились за стол и ели, пили, танцевали до позднего вечера [Mannhardt 1936, 256]. Аналогичный обряд описал и Т. Нарбутас, прибавив к нему тексты обрядовых речей [Narbutt 1835, 1, 342]. Р. Зенкевич в 1835 г. описал свадьбу «тутейших», которую он наблюдал в окрестностях города Вевиса. Он отметил, что невеста продолжительное время проводит с завязанными глазами: перед ужином невесту с завязанными глазами приводят в дом жениха и только после встречи с родителями жениха, которые благословляют их на ночь, повязку с глаз снимают [Urbanavičienė 1992, 18]. А. Вишняускайте пишет, что на свадьбе литовцев в Шилуте невесте завязывали глаза еще в ее доме — когда в полночь снимали венок. Для этого ее с женихом сажали посредине комнаты [Vyšniauskaitė 1995, 104].

Таким образом, невеста с завязанными глазами напоминает элемент реального свадебного обряда. Хотя персонаж сказания далеко не всегда видит невесту с завязанными глазами, эта деталь не выдумана рассказчиком, желавшим усилить впечатление таинственности, а взята из реальности.

В главном ЭС упоминается, что «вернувшись домой, человек узнает, что девушка, которую он видел в эту ночь, повесилась/ умерла» [Kerbelytė: rankraštis, 136–157]. В вариантах имеются пояснения: «Ему было сказано, что невеста повесилась и черти веселятся с ее душой» [РЛФ 2454 (133)]; «Висельники радуются, так как увеличилась их компания» [РЛФ 1418 (868)]. Эти пояснения, видимо, вызваны некоторым недоумением рассказчиков: почему после смерти человека устраивается его свадьба. Однако параллель с *смерть — свадьба* весьма часто встречается в фольклоре разных народов (в том числе — в литовских песнях) и отмечена многими исследователями. Сопоставления такого рода можно найти и в этнографическом материале. В Литве до XX в. было принято хоронить обрученного парня или обрученную девушку так, чтобы похороны обязательно напоминали свадьбу. Это связано с поверьем, что человек, умерший неженатым, не прожил своего века и судьбы, как было предназначено. Окружающие приравнивали их к умершим не своей смертью [Gimbutienė 1985, 177]. Умерших незамужних девушек и холостых парней одевали

как на свадьбу [Vyšniauskaitė 1964, 515]. Эта традиция хорошо известна и славянским народам. По Д. К. Зеленину, умерших незамужних девушек всегда одевают более или менее празднично, как на свадьбу. Похороны девушки воспринимаются как свадьба. Ее объявляют полотенцем, на средний палец правой руки надевают кольцо, родня девушки раздает подарки. На крышку гроба кладут свадебный каравай. Нечто похожее происходит и при погребении молодого мужчины [Зеленин 1991, 347]. О. А. Седакова тоже обратила внимание на архаичную черту полесского обряда — особые похороны холостых и незамужних. В них представлены элементы свадебного обряда: «на уровне обрядовых действий и предметов (особой одежды, венца и перстня у девушек и парней, особых исполнителей обрядовых актов — носильщиков и гробовщиков), на уровне обрядовой терминологии (умершая девушка — „княгиня“, погребальный хлеб — „каравай для покойного“)» [Седакова 1983, 247].

А. К. Байбурин и Г. А. Левинтон в статье «Похороны и свадьба» на основе славянского фольклорного и этнографического материала проанализировали структуру ритуалов и отдельные элементы обрядов, которые, как оказалось, не только параллельны, но и тождественны [Байбурин, Левинтон 1990, 64–99]. Параллель между свадьбой и похоронами можно усмотреть и в анализируемом мифологическом сказании.

Сперва обратим внимание на место действия сказания. Человек заходит в имение / превосходный дом/дворец/избушку в лесу, которые после раздачи подарков невесты / после обрядового танца /в двенадцать часов /после крика петуха / на рассвете превращаются в лесное болото. В мифологических сказаниях души повесившихся появляются в местах своей гибели [КЛПФ. МС. Души]. Душа показывается и человеку, наблюдающему свадьбу или принимающему участие в этом обряде: «Он пригласил невесту танцевать. Сразу умолкла музыка, стало темно, тихо. Как танцевали польку, так они и остались стоять обнявшись. Он зажег спичку — видит — <...> в его объятьях — повесившаяся девушка» [РЛФ 3864 (6), 3150 (151)] или «на стене висит красивая скрипка. Ему разрешили поиграть. Он взял что-то холодное. Сразу все пропало, стало темно. Зажег спичку, видит <...> это не скрипка, а его повесившаяся сестра» [РЛФ 3242 (53)].

В исторических источниках упоминается, что литовцы и другие балты хоронили своих умерших в лесах. Епископ края Сембы Михаэль Юнге во второй половине XV в. запретил всякие языческие обряды, которые совершались в лесах у курганов и могил, называемых по-прусски *Geten* [Vėlius 1996, 484]. По словам француз-

ского путешественника Гильбера де Ланнуа, балты сжигали умерших в лесах недалеко от мест захоронения [Там же, 512]. В постановлении собрания Рижской провинции 1428 г. подчеркивается упорство крестьян, которые, несмотря на существование освященных кладбищ, хоронили умерших в лесистой местности или в других не освященных местах, где в языческие времена были захоронены их родители и друзья [Там же, 616]. Согласно Р. Меркене, литовцы хоронили умерших в лесу и в могильниках до второй половины XVI в. Позже похороны совершались за оградой церкви, а после 1795 г. — на освященных кладбищах [Merkienė 1990, 17].

Сведения об особых местах захоронения самоубийц в литовском этнографическом материале скудны. По данным А. Вишняускайте, люди по-разному относились к умершим неестественной смертью. Их похороны проходили без поминок [Vyšniauskaitė 1995a, 456]. Учитывая то, что кладбище — освященное место, по велению священников близкие хоронили самоубийц и некрещеных детей в отдельном уголке кладбища. Если на кладбище такого уголка не было, самоубийц [Vyšniauskaitė 1964, 524] и тех, кто умер не своей смертью, хоронили возле кладбища, у забора [Vyšniauskaitė 1961, 3, 155]. По свидетельству В. Милюса, для таких покойников отгораживали каменным рядом отдельный уголок, который жемайты называли «кладбищем музыкантов» [Milius 1976, 40–41].

Д. К. Зеленин в книге «Восточнославянская этнография» пишет, что без могилы в XIX и XX вв. хоронили лишь таких покойников, которые считались нечистыми и опасными для живых. В основном это люди, умершие насильственной смертью, особенно самоубийцы, а также умершие молодыми, раньше срока, предназначенного при рождении. На русском Севере таких покойников называют «заложными». В названии отражается способ захоронения: покойника оставляют на земле в лесу или в других глухих местах, прикрыв сучьями. После указа 1771 г. в различных местах, как у русских, так и у украинцев, возникали конфликты: «нечистых» покойников хоронили в могилах, а люди эти могилы раскапывали и бросали трупы в реки, болота, овраги и леса. В настоящее время деревенских жителей беспокоит не способ погребения, а место их захоронения. По словам Д. К. Зеленина, кроме восточных славян, описанный способ захоронения — выбрасывание «нечистых» трупов в пустынные места — известен во многих странах, также и в Литве [Зеленин 1991, 352–354].

Следующая устойчивая деталь сказания — упомянутый обрядовый танец — находит соответствия в ритуалах похорон и поми-

нок по усопшим. Танец, как часть этих ритуалов, описан во множестве исторических и этнографических источников. Танец упоминают и археологи. По словам М. Гимбутене, танец изображен в подземельях Сардинии (гора д'Аккоди, Озерский период, VI в. до н. э.), в похоронной керамике периода Галштата изображены фигуры, танцующие и играющие на лире возле исполнителей погребального и охотничьего обрядов (как это видно на вазе Сопрана). Кроме того, аналоги обнаруживаются и в центре Меринды на Мадагаскаре, где возвращение костей мертвых предкам празднуется с музыкой и танцами [Гимбутене 1991, 6].

Как уже упоминалось, до XX в. в Литве на похоронах обрученного парня или обрученной девушки пели свадебные песни, танцевали. Авторы второй половины XIX в. указывают, что танцы совершались в конце погребального ритуала — по возвращении с кладбища домой. По словам Э. Лемке, литовцы Пруссии после погребения устраивали долгие и шумные угощения, во время которых играла музыка и начинались танцы [Lemke 1887, 279]. Подобным образом этот обряд описывает и А. Цвек: «Похороны — самый большой литовский праздник, во время которого после торжества на кладбище музыканты играли веселые танцевальные мелодии» [Zweek 1898, 173]. Согласно данным этнографа Э. Вольтера, во второй половине XIX в. латыши в окрестностях Даугавпилса тоже заканчивали погребальный обряд танцами: «участники похорон возвращались с кладбища в хорошем настроении: с песнями и с криками, а уж дома играла музыка и начинались танцы» [Вольтер 1890, 380]. Эти обычаи в некоторых регионах сохранялись и позже: в этнографическом описании 40-х гг. XX в. упоминается, что в Биржай «одни похороны закончились танцами» [Atis 1939, 6]. Следы похоронных танцев можно обнаружить и в белорусском, и в латышском фольклоре. В Карпатах, где хорошо сохранились обычаи, даже в наши дни похороны иногда кончаются танцем [Urbanavičienė 1992, 15].

В описаниях «поминок по усопшим» танец упоминается в работе А. Гуаньини XVI в.: литовцы ходили на могилы своих близких и родных с молоком, медом, пивом и там устраивали угощения с танцами в честь душ умерших [Gwagnini 1860, 78]. Член совета старого города Кенигсберга Р. Лубенау 20 декабря 1585 г. отправился в Ригу. Сначала он завернул в Клайпеду, потом продолжал путешествие через Курляндию. Неизвестно, как «недалеко от Клайпеды» [Vyšniauskaitė 1994, 28] во время Рождества он наблюдал за языческими обычаями местных жителей — поминовением мертвых. Этот обряд исполнялся в лесу: участники при-

несли пустую бочку, колотили по ней двумя палками и танцевали всю ночь вокруг стола [Mannhardt 1936, 419–420]. По утверждению К. Шютца, пруссы праздновали рождение и поминки одинаково: с кушаньем, напитками, с играми, песнями, танцами [Basanavičius 1970, 303]. В XIX в. в Белорусии во время поминания мертвых родные, посещая могилы, причитали, а потом, после игрищ скорморохов, танцевали, прыгали, хлопали в ладоши, пели, что вызывало негодование церкви. Польский исследователь Р. Борщевский в 1843 г. удивлялся тому, что после молебна на кладбище молодые и старые танцевали в корчме до упаду, и их радость переходила всякие границы [Urbanavičienė 1992, 17].

На основании этих фактов можно сделать предположение, что в описываемом сюжете человек, случайно попавший в лес, мог наблюдать не за свадьбой, а за ритуалом похорон или поминовения мертвых.

Итак, анализ мифологического сказания и сравнение отдельных деталей с этнографическими данными позволяют утверждать, что произведение, которое с первого взгляда кажется только фантастическим, свидетельствует о тесной связи фольклорного текста с ритуалами.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Байбурин, Левинтон 1990 — А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд. М., 1990.
- Виноградова 1993 — Л. Н. Виноградова. Семантика фольклорного текста: типы взаимодействий // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: XI Международный съезд славистов. М., 1993.
- Вольтер 1890 — Э. А. Вольтер. Материалы для этнографии Латышского племени Витебской губернии. СПб., 1890, ч. 1.
- Зеленин 1991 — Д. К. Зеленин. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Кербелите 1991 — Б. Кербелите. Историческое развитие структур и семантики сказок. На материале литовских волшебных сказок. Вильнюс, 1991.
- КЛПФ — Картотека литовского повествовательного фольклора.
- РЛФ — Рукописи литовского фольклора Института литовской литературы и фольклора.
- Седакова 1983 — О. А. Седакова. Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования. М., 1983.
- Atis 1939 — Atis. Lavonus šjurkės lanko: nors plačiai nepaplitęs, bet netikęs paprotys // Ūkininkas. Vyrų šygiai, 1939, № 12.

- Basanavičius 1903 — J. Basanavičius. Iš gyvenimo vėlių bei velnių / Surinko J. Basanavičius. Chicago, 1903.
- Basanavičius 1970 — Rerum prussicarum historia. Gedani, 1769, lib. 1 (Цит. по: J. Basanavičius. Rinktiniai raštai. Vilnius, 1970).
- Buračas 1935 — B. Buračas. Kupiškėnų vestuvės // Tautosakos darbai, 1935, № 1.
- Buračas 1993 — B. Buračas. Lietuvos kaimo papročiai. Vilnius, 1993.
- Butėnas 1924 — P. Butėnas. Vestuvių apeigos // Tauta ir žodis, 1924, kn. 2.
- Čepėnas 1997 — J. Čepėnas. Vestuvės // Gimtinė, 1997, № 1.
- Dulaitienė 1958 — E. Dulaitienė (Glemžaitė). Kupiškėnų senovė: etnografija ir tautosaka. Vilnius, 1958.
- Gimbutienė 1985 — M. Gimbutienė. Baltai priešistoriniais laikais: etnogenezė, materialinė kultūra ir mitologija. Vilnius, 1985.
- Gimbutienė 1991 — M. Gimbutienė. Laidojimo papročiai senojoje Europoje // Liaudies kultūra, 1991, № 5.
- Gwagnini 1860 — A. Z. Gwagnini. Kroniki sarmacyi europskiej // A. Gwagnina z Werony: opisanie Polski, W. Ks. Litewskiego, ziemie Ruskiej, ziemie Pruskiej, ziemie Inflantskiej, ziemie Zmudskiej / Wydanie K. J. Turowskiej. Kraków, 1860.
- Juška 1880 — A. Juška. Svodbinė rėda Velunyčiu lietuvių surašyta par Antaną Juškevičę 1870 metuse. Kazanė, 1880.
- Karaliūtė 1983 — E. Karaliūtė. Vestuvių papročiai // Gervėčiai: monografija. Vilnius, 1983.
- Kerbelytė 1992 — B. Kerbelytė. Žmogus sakmėse // Liaudies kultūra, 1992, № 4.
- Kerbelytė 1994 — B. Kerbelytė. Mythology and Customs: Possibilities of Comparison // Folklore in the Identification Processes of Society. Bratislava, 1994.
- Kerbelytė 1997 — B. Kerbelytė. Pieną atimančios ir ant šluotos skraidančios raganos: fantastika ir tikrovė // Tautosakos darbai: tautosakos kūrinio nagrinėjimas. Lietuvių folkloristikos palikimas. Vilnius, 1997, № VI-VII (XIII-XIV).
- Kerbelytė: rankraštis — B. Kerbelytė. Liaudies sakmių tipai: struktūrinėsemanatinė lietuvių liaudies sakmių klasifikacija: rankraštis.
- Kirdienė 1997 — G. Kirdienė. Dzūkų vestuvių smuikavimo papročiai // Liaudies kultūra, 1997, № 2.
- Krėvė-Mickevičius 1930 — V. Krėvė-Mickevičius. Dzūkų vestuvės // Mūsų tautosaka. Kaunas, 1930, t. 2.
- Krėvė-Mickevičius 1990 — V. Krėvė-Mickevičius. Dzūkų vestuvės // Liaudies kūryba, 1990, № 5-6.
- Kulikauskienė 1965 — V. Kulikauskienė. Vestuvių papročiai // Zervynos: monografija. Vilnius, 1965.
- Lemke 1887 — E. Lemke. Volkstumliches in Ostpreussen. Mohhrungen, 1887, Bd. 2.
- Mannhardt 1936 — W. Mannhardt. Letto-Preussische Gotterlehre // Magazin des Lettisch — Literarischen Gessellschaft. Riga, 1936, Bd. XXI.
- Merkienė 1990 — R. Merkienė. Mirties ir gyvenimo kryžkelėje // Moteris, № 11/12.

- Mickevičius 1933 — J. Mickevičius. Žemaičių vestuvės // Mūsų tautosaka. Kaunas, 1933, t. 7.
- Mickevičius 1990 — J. Mickevičius. Žemaičių vestuvės // Liaudies kultūra, 1990, № 3.
- Milius 1969 — V. Milius. Punskiečių vestuvių papročiai // Liaudies kūryba, I. Vilnius, 1969.
- Milius 1976 — V. Milius. Etnografinis žvilgsnis į kapines // Mokslas ir gyvenimas, 1976, № 11.
- Narbutt 1835 — T. Narbutt. Dzieje starożytne narodu litewskiego. Wilno, 1835, t. 1.
- Skrodenis 1968 — S. Skrodenis. Papročių ir mitų pasaulis // Kultūros barai, 1968, № 8.
- Šlekys 1993 — V. Šlekys. Marijampoliečių vestuvės // Liaudies kultūra, 1993, № 1.
- Statkevičius 1992 — Vl. Statkevičius. Šilališkiai: darbai ir papročiai. Vilnius, 1992.
- Urbanavičienė 1992 — D. Urbanavičienė. Apeiginis judesys laidotuvėse ir mirusiųjų paminėjimuose // Liaudies kultūra, 1992, № 4.
- Vėlius 1996 — Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. 1: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos / Sudarė N. Vėlius. Vilnius, 1996.
- Vilys 1996 — G. Vilys. Muzikantai ir šeiminkės — samdomi suvalkiečių vestuvių veikėjai // Liaudies kultūra. 1996, № 2.
- Vyšniauskaitė 1961 — A. Vyšniauskaitė. Laidotuvių papročiai Lietuvoje XIX-XX a. pirmaisiais dešimtmečiais // Iš lietuvių kultūros istorijos. Kaunas, 1961, t. 3.
- Vyšniauskaitė 1964 — A. Vyšniauskaitė. Šeimos butis ir papročiai // Lietuvių etnografijos bruožai. Vilnius, 1964.
- Vyšniauskaitė 1967 — A. Vyšniauskaitė. Lietuvių šeimos tradicijos. Vilnius, 1967.
- Vyšniauskaitė 1989 — A. Vyšniauskaitė. Vestuvės iš Kauno marių dugno // Liaudies kūryba, 1989, lapkr. — gruod.
- Vyšniauskaitė 1991 — A. Vyšniauskaitė. Lietuvių vestuvių dovanų semantika // Kultūros barai, 1991, № 10.
- Vyšniauskaitė 1994 — A. Vyšniauskaitė. Lietuviai IX-XIX a. vidurio istoriniuose šaltiniuose. Vilnius, 1994.
- Vyšniauskaitė 1995 — A. Vyšniauskaitė. Šilutiškių lietuvininkų vestuvės // Mūsų kraštas: Lietuvos kraštotyros draugijos leidinys, 1995, № 1 (6).
- Vyšniauskaitė 1995a — A. Vyšniauskaitė. Laidotuvės // Lietuvių šeima ir papročiai / A. Vyšniauskaitė, P. Kalnius, R. Paukštytė. Vilnius, 1995.
- Vyšniauskaitė 1995b — A. Vyšniauskaitė. Vedybos // Lietuvių šeima ir papročiai / A. Vyšniauskaitė, P. Kalnius, R. Paukštytė. Vilnius, 1995.
- Žemaitienė 1953 — M. Žemaitienė. Suvalkiečių vestuvės. Cleveland, 1953.
- Zweek 1898 — A. Zweek. Litauen. Eine Landes — und Volkskunde. Stuttgart, 1898.

С. И. РЫЖАКОВА

«ГРАММАТИКА» ЛАТЫШСКОГО ОРНАМЕНТА
(К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ
СИНТАКСИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ТЕКСТОВ)

Узришь Узор — узришь Ткача
Джалал ад-Дин. Руми.

Орнамент как особый, древнейший класс изображений уже с XIX века стал предметом специальных исследований (см., например: [Glazier 1899]).

В настоящее время вопросы происхождения, истории развития, бытования, композиции и семантического прочтения орнамента стали предметом исследования искусствоведов, культурологов, археологов, этнографов. В ряде стран (Китай, Германия, США, а с 1994 г. и в России) образованы Центры и Институты по изучению орнамента. Однако до сих пор довольно редки работы, в которых анализируется собственно орнамент. Причина этого понятна: он слишком тесно связан как со своим предметом («матрицей»), так и с техникой исполнения. Латинское *ornamentum* — 'декор, украшение' — предполагает некоторый объект действия: украшение *чего*?

В основаниях направления «орнаментологии» еще очень много неясного. Насколько мы вправе «отделять» орнамент от его предмета-носителя (даже временно, в порядке научного исследования)? Иногда даже бывает трудно определить, где орнамент начинается и где кончается, — например, в текстиле, плетении. Постоянно обсуждается вопрос о том, предопределяют ли технические приемы орнаментальные формы, или наоборот — мировоззренческие символы легли в основу создания технологий (например, крест как результат техники плетения и ткачества или плетение как операционное отображение креста). На мой взгляд, это сродни вопросу о курице и яйце.

Орнамент вошел в круг предметов семиотических исследований, стал одним из важнейших источников в рамках такого междисциплинарного направления, как этносемиотика. К народным орнаментальным комплексам обращаются этнологи при изучении этногенеза конкретных народов. Однако в большинстве случаев превалирует экстенсивный подход, используются классификационные схемы, относящиеся не столько к структуре, сколько

к форме знака (деление орнамента на «геометрический — растительный — зооморфный — антропоморфный»).

Плодотворной, хотя и сложной, неоднозначной, является попытка соотнесения уровней строения орнамента и естественного языка. Одна из немногих исследовательниц «грамматики» орнамента — Н. В. Злыднева. Она предложила рассматривать орнамент в качестве текста дискретного типа как систему иерархически соотнесенных планов: графически-изобразительного (отражающего физический модус изображения), символического (представляющего семантику орнаментальной «молекулы» — единицы) и плана синтагматико-парадигматических соответствий (формально-композиционного уровня) [Злыднева 1991, 19].

Итак, во всяком орнаментальном тексте существуют два уровня, которые типологически можно сопоставить с лингвистическими. Уровню лексики соответствуют семантические единицы, уровню грамматики (синтагматики) — система ритмического рисунка, образующего метрическую систему и сочетающего единицы в их пространственном развертывании. Изображение же можно понимать как систему речи или письма.

Используя предложенную Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым общую схему перекодирования лингвистического текста по его уровням [Иванов, Топоров 1966, 3–25], дополним ее следующими соответствиями орнаментальных иерархических уровней лингвистическим:

Уровни	Язык	Письмо	Орнамент
Понятийный	Общий замысел текста	<i>Общие символы</i>	Символ орнаментальной единицы
	Уровень семантических блоков	<i>Пиктография</i>	
Структурный	Синтаксико-семантическая структура фразы	<i>Иероглифы</i>	Формальная композиция
Формальный	Уровни слов и других форм (эм)	<i>Разные типы письма</i>	Физический модус орнамента

Грамматическое описание предполагает выявление всех основных единиц «эмного» уровня, форм этих единиц (т. е. законов их изменения) и их синтаксиса (т. е. явлений связи единиц и об-

разования новых единиц, правил построения текста). При этом в ведение «фонологии» орнамента будет входить изучение частей знака, их внешних форм без семантики, «морфология» сосредоточится на целых формах знака, «синтаксис» будет описывать связи между знаками, законы их изменения (по словам Й. В. Гёте, «учение о формах есть учение об их превращениях»).

В отношении орнаментальных мотивов и форм их проявления могут быть условно использованы понятия «субъект», «объект», «предикат», «обстоятельство», «признак». В качестве примера можно привести гипотетическое тождество «частей речи» орнаментального и поэтического текста в латышской народной культуре: *Tec, Saulīte* 'Плыви, Солнышко'; *Kam der kalni, kam der lējas, kam der kupli ozoliņi?* 'Кому нужны горы, кому нужны низины, кому нужны раскидистые дубочки?'; *Zelta zari, vara saknes, sudrabiņa lapiņām* 'Золотые ветви, медные корни, с серебряными листочками' (о чудесном дереве).

Орнаментальные единицы — это знаки, некоторым образом двусторонние сообщения (по определению Н. В. Злыдневой), у которых внешняя сторона дискретна (знак имеет структуру построения), а внутренняя континуальна (знак является визуальным символом, доступным только образному восприятию, и полностью не сводится к вербализируемому началу).

Таким образом, орнаментальный знак можно рассматривать как единый нерасчленимый иконический символ-организм и как знак, подчиненный метрическим законам — заданному ритму, сетке. Большинство сложностей, возникающих у исследователя с орнаментальным знаком, происходят от того, что он одновременно является и «именем», и «словом».

«Во всей своей толще, вплоть до самых архаических звуков, впервые отделенных от крика, язык хранит свою функцию представления; в каждом из своих сочленений, из глубины времен, он всегда ИМЕНОВАЛ. Язык в себе самом есть не что иное, как бесконечный шепот именовании, которые перекрывают друг друга, сжимаются, прячутся, но тем не менее сохраняются, позволяя анализировать или составлять самые сложные представления. Поскольку язык по самой своей сути наделен функцией именовать, то есть вызывать представление или прямо указывать на него, постольку он является указанием, а не суждением. Выявить происхождение языка — значит обнаружить тот первоначальный момент, когда язык был чистым обозначением».

[Фуко 1994, 137–138].

Если лексика представляет собой группу единичных имен (а имя — это образ), то грамматика начинается тогда, когда имена

превращаются в слова. Характер слов определяется уже не их «собственным» (лексическим), но грамматическим значением. При этом возникают *части речи* как элементы, составляющие предложение. Момент перехода от *имен* к *словам* — по-видимому, один из наиболее загадочных в истории языка. Согласно мнению Ф. Н. Финка, словообразование — это аналитическая деятельность духа, а построение предложений — синтетическая, причем первая предшествует второй, см. [Шпенглер 1998, 2: 145]. Однако и слова, и предложения — это в своем роде механические единства; речь же гораздо более сложное явление, в ней присутствуют интонация, ритм.

Простейшие орнаментальные знаки, различающиеся между собой по типу симметрии и графике, можно обозначить как «простые лексем», их усложненные варианты — «сложные лексем», композитные знаки, составленные из нескольких «лексем», — «синтагмы».

Всякий орнаментальный знак являлся или является символом. Однако изобразительный символ существует в пространстве и по законам внешнего мира (т.е. имеет ориентации «верх»/«низ», «право»/«лево», совпадающие с миром людей), а орнамент образует свой условный пространственный континуум с определенными законами развертывания, ритмом и вариантами существования знаков-символов.

Семантику орнаментальных знаков-символов нельзя интерпретировать однозначно. В разные эпохи даже у одного народа они входили в разные мировоззренческие системы. Поэтому о значении орнаментальных знаков можно говорить только в этимологическом плане.

Как известно, язык — это соотношение знаков и представлений. В этой связи этимологию символа обычно определяют как выявление замещения знаком обозначаемого, орнаментальную единицу как «имя», обозначаемое как «представление» (например, круг — знак или символ солнца). Эволюция символа — это его способность к созданию всякой дополнительной этимологии.

В истории всякого орнаментального знака наблюдается такой процесс: его роль постепенно уменьшается, значение забывается, самодостаточной становится «игра» с ним. Так, в качестве «игры» можно рассматривать многие усложнения простых орнаментальных «лексем», вследствие чего знаки приобретают чрезвычайно разнообразные формы. Например, свастика на балтийском археологическом материале уже в позднем железном веке «обрастает» меандровидными концами, «гребенками», встречаются ее

сочетания с ромбом и крестом (таб. XVIII, 35). В XVIII–XIX вв. частота употребления простой, легко узнаваемой свастики заметно снижается, но появляются образованные на ее графической основе такие знаки, в которых не соблюдается единая симметрия L4, нет единой односторонней «закрутки».

«Игра» со знаком, преследующая чисто эстетические цели, приводит к тому, что в ряде орнаментальных композиций (например, на латышских поясах) начинают наблюдаться элементы распада принятой лингвистической структуры — «фонетического», «грамматического», «синтаксического» звеньев. В качестве центрального знака композиции с симметрией L4 (ромб, крест) начинают использоваться знаки, имеющие иной тип симметрии (например, L2, как «знак Усиня»), что нарушает правило единого построения сложной «лексемы» (таб. XXIII, 5).

Наконец, появляются такие знаки, которые невозможно определить однозначно (становятся прозрачными границы орнаментальных синтагм). (Например, нижний левый знак в таб. XIX можно трактовать как восьмиконечную звезду, «месячный крест», знак «растущего узора» с симметрией L2; если в нижнем правом знаке в таб. XIX восьмиконечная звезда и «растущий узор» расчленены, то здесь такую дифференциацию проследить невозможно.)

Символическая интерпретация графических символических систем (идеографических, пиктографических, орнаментальных) часто бывает затруднена рядом причин.

Во-первых, мы не всегда на конкретном археологическом, этнографическом и фольклорном материалах можем четко проследить историческую связь мифа (и верования), ритуала (обряда) и их предметного и графического отражения. Такая связь устанавливается (нередко законодательно) на определенной ступени развития религиозной традиции. В традиционных народных культурах часто сосуществуют разные пласты верований, обрядов и графических символов. У латышей мифологические мотивы, поэтические формулы гораздо более архаичны, чем другие формы духовной культуры.

Во-вторых, в имеющемся в нашем распоряжении орнаментальном материале часто бывают крупные лакуны. Массив археологических и этнографических орнаментированных предметов латышей относится, в основном, или к древности (с эпохи каменного века до XIII в.), или к XVIII–XX вв. Лакуна XIV–XVII вв. может быть объяснена двумя причинами: немецким завоеванием Прибалтики с конца XII — начала XIII в., резко изменившим со-

стояние местного общества, образованием экономической, политической и религиозной зависимости балтов; с другой стороны, древнейший массив этнографических предметов в музеях относится к XVI–XVII вв. (и он немногочислен).

Далеко не все орнаментированные памятники древности дошли до нас, т. е. существуют и предметные лакуны. Известные орнаментированные археологические предметы — почти исключительно изделия из кости, камня, янтаря и керамика, с эпохи бронзы также и металлические и редко кожаные изделия, с эпохи среднего железного века — фрагменты текстиля.

«Синтаксис» орнамента — проявление связи единиц и образование на основе этих связей единиц другого, более сложного уровня. Он включает в себя законы построения формул — орнаментальных блоков-композиций (это, так сказать, «фразеология», тяготение знаков друг к другу, их тенденция появляться вместе в одном контексте), правила их распространения и функционирования, а также правила вхождения блоков в целый орнаментальный текст.

Аналогично синтаксису в естественных языках, полагает Н. В. Злыднева, орнаментальная структура могла возникнуть только тогда, когда в первобытных изображениях возникла присоединительная связь.

Что такое синтаксис в применении этого понятия к «языкам» культурных кодов — вторичных моделирующих систем? Лексемы начинают играть некоторые роли (роли своего рода «членов предложения»), соединяясь в новой единице (сложной синтагме, «предложении»). Соответственно, взаимоотношения между ними, возникающие и наблюдаемые, — это взаимоотношения не между собственно лексемами, а между «ролями» или «членами предложения».

Лексемы как бы участвуют в определенном «ритуале» или «этикете», исполняя функции заданных «ролей». Пока «ритуал» и «роли» остаются неизменными, сохраняется и весь синтаксис, а следовательно и грамматика.

По этому принципу и строится «грамматика» всех вторичных «языков». Главный вопрос, возникающий перед нами при изучении этого явления, — насколько четко разграничены эти «роли» («члены предложения») и как происходят изменения в этой системе. Следует отметить в качестве одной из существенных черт латышской народной поэзии ее «орнаментальность», которая особенно ярко выражается в *речевых формулах*.

Этот термин, введенный английским ученым Милманом Пэрри, обозначает постоянные эпитеты, словесные клише, стереотипные фразы; это группы слов (а по Г. Кирку — может быть и

одно слово), которые регулярно повторяются в одной и той же метрической позиции ([Parry 1930], цит. по: [Kursīte 1996, 175]).

Формулы в латышской народной поэзии исследовали Вайра Вике-Фрейберга, Имант Фрейберг, Янина Курсите, Лалита Муйжниеце и др. Я. Курсите так описала две основные функции формул в дайнах: 1. магическую (заключенные в них слова — «святые», «сильные», неизменные, сохраняющие заключенную в них силу); 2. мнемотическую (запомнить большое число текстов можно только основываясь на словесных стереотипах, заключенных в них) [Ibid.].

Речевые поэтические формулы в дайнах являются своего рода образцами, «сгустками» (устойчивыми клише, синтагмами). Пространство речевой формулы, как и орнаментального «текста», не нейтрально. В нем есть наиболее «сильные» места, куда помещают особо важные понятия, есть и редуцированные области. Определенная лексика помещается в строго определенные позиции.

Конкретный орнамент всегда есть формула, в которой особым, культурно значимым способом соединяются некоторые универсальные элементы.

Наиболее постоянным структурным звеном в орнаменте является его «грамматика» — «синтаксис» как способ сочетания основных элементов, типы внутренних связей, «фразеология» — тяготение определенных знаков друг к другу, и «парадигматика» — типы внешних, мировоззренческих связей разных сторон физического модуса и идейного уровня орнамента.

Орнамент как «язык» обнаруживает некоторые корреляты с естественным языком. В обеих системах на ранних стадиях развития наблюдается небольшое число лексем при сложной, развитой грамматике. Постепенно число лексем растет (в результате усложнения исходных и приобретения заимствованных), а грамматика упрощается.

Составными частями композиции (или синтаксиса) орнамента являются симметрия и ее проявления (асимметрия, симметрия *radiks*-лучевая, симметрия *axis*-вертикальная, симметрия зеркальная), повторность (репризность, ритмический ряд), композиционный центр пропорций (соразмерность величин — простая, модульная, «золотое сечение»), соотношение однородных элементов (тождество, вариант, нюанс, контраст), ритм (линий и плоскостей), ярусность (уровни), цветовое построение (родственные цвета, контрастные цвета, монохромность и др.).

Говоря о «лексикологии» орнамента, можно выделить «синонимию», «омонимию» и «фразеологию» символов. При этом «фразеология» (тяготение знаков к клишированным сочетаниям-форму-

лам) характеризуется следующими свойствами: степенью устойчивости, разложимости, вариативностью (может ли подставляться другой знак), возможностью изменения смысла, а также иерархией компонентов (довлечение одних знаков над другими) [см. Толстой 1995, 187–188].

Составление латышских орнаментальных «текстов» и их «синтаксические» особенности

В работе, посвященной реконструкции семантики и функций некоторых славянских графических символов, Н. И. Толстой отметил, что изобразительные и графические символы, как и слова, тяготеют к устойчивой сочетаемости, к клишированным синтагматическим связям, на основании которых создаются устойчивые формулы и своего рода фразеология символов, которой присущи почти все разновидности словесной фразеологии [Толстой 1990, 50].

Элемент знаковой системы, орнаментальный знак-символ, лексема — сам по себе относительно завершенная единица, а в зависимости от сочетания с другими элементами может образовывать различные новые единицы — сложные синтагмы или «предложения» (мотивы, сюжеты). Элемент можно понимать как термин. К. Леви-Стросс полагал, что у терминов никогда не бывает внутренне присущего им значения: значение определяется «позицией», исторической функцией, культурным контекстом — с одной стороны, и структурой системы, где они фигурируют (т. е. законами семиотической системы, языка естественного и культурного), — с другой [Levi-Strauss 1962, 73].

В начале описания латышских орнаментальных «текстов» выделим свойственные им синтаксические таксоны-уровни:

- 1 уровень — выработанная (вышитая, выплетенная, вытканная, выколота, выбитая, нарисованная и т. д.) часть образует узор на основе того или иного основного элемента; в латышской народной терминологии орнамента — *raksts* 'узор';
- 2 уровень — выработанная часть образует фон, а узор прочитывается по необработанной части материала (особенно часто это встречается в тканых, вышитых и вязаных предметах); в латышской народной терминологии орнамента — *mīts, mīte* 'промежуток';
- 3 уровень — из многих элементов первого или второго уровня (как бы «кирпичиков») сложен другой крупный знак (чаще всего «знак ужа», ромб, треугольник).

Наиболее «сильное» место — это центр (точка при лучевой симметрии, линия при вертикальной), откуда знак «выходит», образуя первоначально «основную лексему». Наблюдаются два типа распространения орнаментальной связи «лексем» — аналогичная сложносочиненной (проявляется обычно в орнаментальном ряду, когда знаки равноправны по отношению друг к другу и не претерпевают формальных изменений) и сложноподчиненной (характерная центрическая композиция, когда один знак является доминирующим и организует вокруг себя другие).

Чередование знаков первого и второго уровня в ряду — наиболее архаичная орнаментальная композиция, типичная как для древних балтов, так и для славян и финно-угорских народов. При этом на обратной стороне материала (если это ткань) напротив узора образуется его *mīts*, противоположность: то, что на одной стороне выступает как фон, на другой является читаемым рисунком. Такие изделия не имеют изнаночной стороны. Так, в кайме виллайне, в тканых подвязках из Курземе, на носках из Видземе в непрерывном ряду наблюдаются узоры 1-го уровня — так наз. «дубочки» (двойной косой крест), узоры 2-го уровня — так наз. «знаки жабы» (две скрещенные дважды изогнутые скобы). В орнаменте более поздних предметов (пояса XIX в. из Видземе) распространяются такие композиции, где один и тот же рисунок повторяется как вытканый цветом и как образованный фоном, чередуясь.

Образование орнаментальных «формул» означает, очевидно, что данная орнаментальная система прошла период бытования как набор идеографических знаков (при этом их значения могут частично утратиться), а перед нами — сформированный «язык» (в значении вторичной моделирующей семиотической системы). Он строится на двух принципах:

1. Как отражение мировоззренческой системы (следовательно, взаимосвязан с другими известными знаковыми системами).
2. В зависимости от возможностей и ограничений технического порядка; я имею в виду способ изготовления, материал, физические параметры и назначение украшаемого предмета.

На пересечении этих принципов и формировался орнамент; при этом удельный вес второго из них постоянно возрастал, и в настоящее время (особенно на территории Европы) довольно редко можно обнаружить бытование представлений о священном значении графических знаков на предметах, используемых повседневно. Но следует обратить внимание на феномен их вторичной мифологизации. В Латвии и Литве ведущую роль в «неомифологизации» орнамента сыграли общественно-религиозные движения *ди-*

евтуриба и *Ромува*¹. Эстонский художник Тынис Винт, обратившийся в 1970-х гг. к семантике народного орнамента, предложил свой вариант «прочтения» узоров латышских поясов из Лиелварде (Видземе) (см. таб. XXIII). Он считал их древнебалтским наследием и усмотрел в них сконцентрированную информацию о всей Вселенной. Его метод любопытен, но в исследовании было сделано много ошибок: например, он начал «чтение» пояса не с начала, а с конца, удалил начальную (для него — конечную) часть (в ней один знак, восьмиконечная звезда, был повторен одиннадцать раз — Т. Винт оставил для анализа только три). Композиция поясов из Лиелварде не является архаическим древнебалтским наследием: известно, что это высокопрофессиональные изделия, изготавливаемые мастерами, а тип их композиции сложился в конце XVIII — начале XIX в. В них, безусловно, наблюдаются черты, связывающие их с древней традицией латышского ткачества, в том числе с техникой тканых на дощечках поясов XII–XVII вв., но есть и совершенно новые приемы. Хотя мастера, ткавшие их (в Музее истории Латвии таких поясов собрано всего 70 экземпляров), и были, по-видимому, знатоками и хранителями орнаментального наследия Видземе, в этих работах отчетливо видна высококласная «игра» с основными элементами, их причудливые сочетания, обычные перетекания друг в друга, нарушение принципа симметрии, нечеткие, плывущие границы (что не свойственно древним балтским поясам).

Латышский народный орнамент разворачивается по правилам симметрии и уравнивания элементов и частей.

Существуют четыре вида построения композиции орнаментального «текста» [Kraukle 1993, 59]: орнаментальный пояс; композиция «растущего узора»; орнамент, полностью покрывающий (охватывающий) пространство — в том числе так наз. фоновый; центрированная (и так наз. децентрированная — обрамляющая) композиция. Обратимся к каждому из них подробнее.

1. Орнаментальный пояс

В орнаментальном поясе чередуются один или несколько элементов, подряд или попеременно. Обычно орнамент в нем имеет симметрию L4, центральную сквозную ось, отмечающую середину

¹ Э. Брастыньш, идеолог латышского неоязыческого движения *дисевтуриба*, как художник и историк искусства заложил основу изучения элементов, композиции и семантики латышского народного орнамента — что было подхвачено Екабом Бине, Эдуардом Паэгле, Янисом Судмалисом [Brastiņš 1923; LRK 1924].

пояса, иногда еще дополнительные линии (часто штрихованные), маркирующие границы орнамента. Примеры такой орнаментации — композиции поясов, подвязок (*приевите*), каймы-целайне виллайне, юбок, девичьих венков, женских шапочек. Знаки, наиболее приемлемые для поясной композиции, — «знак ужа», зигзаг, «знак юмиса»; нередко также свастика, круг, ромбовые сочетания.

Поясная композиция орнамента встречается на многих археологических предметах: на трапециевидных шумящих подвесках к венкам и декоративным булавкам и ожерельях (два переплетенных волнистых зигзага, выполненные насечкой [Kalniņš 1995, 34–47]), на браслетах (два ряда треугольников с кружками внутри, направленные острыми углами друг к другу [там же, 54]; куршский тип — отдельные орнаментальные фрагменты помещены в квадратики [Urtāns, Bernāte 1994]), на девичьих венках латгалов VII–XII вв. (ряды, переплетения зигзагов, многорядная композиция из кружков и зигзагов [Зариня 1960, 1 табл. 3, 2 табл. 4, 3 табл. 5, 4 табл. 8]), в украшении боков и краев виллайне ливов (ряды кружков [Zariņa 1988, 126]).

Уже в самых ранних найденных тканых поясах (IX–X в.) известны разные приемы размещения узора: усечение верхней и нижней частей, представление половины или 1/4 части основного узора (см. таб. XXV). Д. Краукле предполагает, что это было способом шифровки, сокрытия основного узора.

В поясной композиции узор бывает размещен следующими способами: а) простой ряд одного элемента; б) простой ряд нескольких элементов; в) ряд одного или нескольких основных элементов, размежающихся подчиненными; г) перемежение элементов первого и второго уровней; д) элементы 1-го и/или 2-го уровней заключены в элементы 3-го уровня.

Наиболее характерен этот тип композиции, конечно, для ткачества, и генетически он связан с поясами, подвязками и каймой. Древнейшие дошедшие до нашего времени образцы — тканые пояса (не ранее VII в.), кайма (целайне) сагш XII в. Узор помещен в продолговатых четырехугольниках, четко отделенных друг от друга и с переменным светлым и темным фоном, с соответственно противоположным цветом узора в них [Karnūps 1936, 89].

В древних поясных композициях отдельные узоры не сливались краями (что появилось в Лиелвардских поясах в XVIII–XIX в.). В целайне виллайне из Стамериене XII в. [LVM RLB A 696] основными знаками являются 4 варианта свастики (с усеченными верхними «ветвями»); в частях светлых отрезков, свободных от узора, создан украшенный фон с помощью разнона-

правленных нитей основы и утка. В сходной технике выполнен пояс из Калдабрунас Мачулан, волость Бирзе [LVM RLB etn. 885] — 36 вариантов свастики повторяются 51 раз, будучи заключенными в чередующиеся светлые и темные по фону четырехугольники, разделенные двойным зигзагом [Karnūps 1936, 90, рис. 2].

В этой же технике выполнены целайне из Ливан XVII–XVIII в. [LVM VVM E 11942; Karnūps 1936, 90, рис. 2], в которых чередуются варианты узоров «знак ужа», двойных скоб-«месяцев» с ромбами в острых углах.

В поясах XVIII–XIX вв. свастика в качестве основного узора используется редко, чаще — простые или двойные кресты с ромбами в середине. Гораздо реже встречается техническое усложнение рисунка фона.

Основными узорами в кайме виллайне восточнолатышского типа являются розетки, варианты «растущего цветка», сочетание ромба, косоугольного и прямого креста и креста с пересеченными концами [LVM VVM E 1232, Земгале].

В ряде поясных композиций (особенно поздних) узоры не помещены в ограничивающие их рамки (пояс из Мазсалацы второй половины XIX в. [LVM CVVM 945]).

В Лиелвардских поясах наблюдается смена орнаментального деления пространства: весьма усложненные знаки, в основе которых свастика, ромб, «знак усяня», «месячный крест», заключены в знаки третьего уровня — усеченные ромбы, которые сменяются прямоугольниками и затем зигзагом. В качестве второстепенных, дополняющих знаков начинает использоваться усеченная или полная восьмиконечная звезда.

Вариант поясной композиции в виде ряда квадратов с усеченными концами на женских чепцах из Земгале, возможно, появился под влиянием техники полотняного тканья (поскольку внутри квадратов — типичный для него узор так наз. *kaķu pēda* 'кошачий след').

Основные знаки в поясной композиции в редких случаях имеют усложненный вид (как это наблюдается в поясах из Лиелварде). Минимальное число знаков — один; часто воспроизводились разные варианты (могло быть более сорока) одного знака. В поясах общее число знаков доходило до пятидесяти–шестидесяти.

Знаки могли быть помещены в «ячейки», древнейшим типом которых является прямоугольник (т. е. пояс в таком случае как бы делился на отрезки вертикальными линиями), позднее появились треугольники, полные или усеченные, трапеции (т. е. пояс делится зигзагом, места изгиба которого находятся в пределе пояса

или выходят за него), ромбы — полные или усеченные — шестиугольники (т. е. пояс делится двумя переплетенными зигзагами).

Все пространство пояса может делиться вдоль на несколько более узких полос (2–5): в двух крайних композиция и узор обычно совпадают и выполняют вспомогательную, декоративную, ограничивающую роль, в средней разворачивается ряд основных узоров. Установлено древнейшее соотношение этих частей поясной композиции (в кайме на виллайне VIII–XII вв.) — соответственно 2–1–10–1–2 единицы. В крупных по размеру композициях (собственно поясах) наиболее стандартное соотношение — 3–1–6–1–3.

Знаки, характерные для этой композиции, произведены, главным образом, на графической основе шеврона, имеют типы симметрии L4, L5, в чуть меньшей степени — креста, с симметрией L4 (за исключением крайне распространенной в древности свастики).

По поводу орнаментальной «фразеологии» можно сказать, что в наиболее древних примерах отмечается сочетание 2–3 знаков, один из которых (часто свастика) доминирует, появляется в нескольких вариантах. Известны элементы, склонные «присоединяться» к другим, — «знак месяца», «знак юмиса» (выявить их бывает трудно). В позднейших узорах, на предметах XIX в., встречается сочетание геометрического и растительного узоров (ромб–*sietinš*, поросший знаками «растущего дерева», см. таб. VII, 43).

2. Композиция «растущего узора»

Композиция «растущего узора» формируется на основании горизонтальной линии и имеет зеркальную симметрию L2. Узор как бы простирается вверх от линии основы по правилам зеркальной симметрии. Эта композиция распространена в латышском орнаменте в целом гораздо реже, чем поясная композиция.

Встречается она в вышивке рукавов рубаш Южной Курземы (Руцавы, так наз. *krūmi* 'кусты' — вариант стилизованного дерева или цветка, дополненный другими знаками, геометрического и стилизованного зооморфного характера) и восточнолатышских виллайне (так наз. *austras koki* 'деревья зари'). Из археологических находок к этому же типу композиции можно отнести узор краев виллайне латгалов VII–XII вв. (ряды «растущих» треугольников и «знаков юмиса», см. таб. IVи).

Эта композиция появляется в девичьих венках XVIII–XIX вв. из Видземе — ряд «поросших треугольников» — таб. XXIVг, верхний рисунок (древние венки имели только поясную орнаментальную композицию).

Многие растительные узоры разворачиваются на основе этой композиции. Для декоративного искусства латышей это относительно редкий тип узора. В чистом виде он встречается как узор концов лент для волос видземских девушек (изображение цветка), как живописный узор на мебели, преимущественно сундуках, ларях, шкафах, на углах столешниц.

Аналогичным образом разворачиваются и зооморфный, орнитоморфный, антропоморфный узоры.

Большинство узоров, образованных на основе этой композиции, могут быть сведены к треугольнику с острым углом, обращенным вверх, или к узору «растущего дерева» (вертикали с симметрично отходящими от нее «ветвями»). На наиболее сложных узорах — «кустах» в вышивке рукавов рубаш из Руцавы — в основе наблюдается ствол, дополненный ромбами, розетками, двойными крестами, восьмиконечными звездами, «отростками» в виде стилизованных ветвей и цветков, скоб, крестов, а также — реже — орнитоморфными и зооморфными фигурами — одорантами, обращенными к центральному стволу.

В узоре «дерева зари» на восточнолатышских виллайне основной вертикальный ствол не так акцентирован, как в «кустах». Во многих случаях наблюдается крестовая композиция. За редкими исключениями центром в этой композиции является ромб (именуемый «квадратное солнышко»).

3. Орнамент, полностью охватывающий пространство (а также фоновый)

Этот тип композиции бытует в двух видах — регулярном (упорядоченном) и неупорядоченном. В упорядоченном орнаментальные знаки заключены в маркированные или предполагаемые ячейки-квадраты, прямоугольники, ромбы, которые в перспективе образуют бесконечную сеть. В некоторых поясных композициях встречается фактически этот же принцип разворачивания, но он как бы «обрезан» рамками пояса.

В фольклорных текстах упоминаются иногда предметы, якобы «полностью украшенные», что буквально не было отражено на практике (например, «рубаша, до земли украшена», хотя известно, что в рубаше украшали только воротник и манжеты, в некоторых областях еще и предплечья). Такие сообщения надо понимать как символическое описание «готового», «защищенного», «красивого», в некоторой степени «магического» предмета.

Реально под описываемый тип композиции попадает только несколько видов предметов в латышской народной культуре: украшенные покрывала (таб. XXIVe), некоторые древнейшие вилайне, юбки из Земгале и Видземе (они сочетали в себе поясную и полностью охватывающую пространство композиции), варежки, реже перчатки, носки, чулки, некоторые виды утвари (главным образом, позднейшие образцы, относящиеся к концу XIX — XX в.), рабочие инструменты (пряслица).

Следует различать предмет, полностью покрытый орнаментом, и тип орнаментальной композиции, охватывающей все пространство. Предмет может быть целиком украшен рядами поясных композиций (свадебные перчатки из Видземе, покрывала, занавес или панно, сшитые из множества тканых поясов), несколькими композициями (поясной, дополненной знаками «растущего узора», женские шапочки из Видземе — см. таб. XXIVж).

4. Центрированная композиция

Центрированная композиция имеет обычно симметрию L4, разворачивается по правилам креста.

Идея этой композиции очень архаична и популярна. В фольклорных текстах чаще всего описывается именно она: посреди украшаемого предмета мысленно помещается важнейший знак (или знаки), он опоясывается рядами других знаков.

Такое описание является, безусловно, космологической моделью; его аналог — описание строения усадьбы, одетого человека, всего мира. Встречаются они обычно в заговорах и ритуальных песнях:

Es atradu ganīdama	Я пасла и нашла
Bišu austu nēzdauciņu:	Пчелами вытканый платочек:
Visapkārt izrakstīts,	По кругу украшен,
Vidū vasku ritulīts.	Посредине — восковой кругляшок.
To taupīju brālītim	Приберегу его для брата
Asariņas noslaucīt.	Слезки вытирать.

25479.

«Я пасла и нашла муравьями вытканное вилайне: / Все четыре золотые угла, посреди солнце катится»; «Женишку шью рубашу из разных ниток: / Вокруг мелкие узоры, посреди свое сердечко»; «Вокруг день занимается, посреди солнце катится; / Вокруг ķēši пояс, посреди мое тело» [LD № 5493].

«Трижды день занимается, трижды солнце восходит, / Трижды <обвит> пояс целайне вокруг моего тела» [LFK Z № 1659,

1675]; «Трижды пояс опоясываю вокруг моего тела; / Трижды женихи ездят вокруг подворья брата» [LD 664].

Однако степень распространения композиции этого типа в латышской орнаментике вовсе не столь велика: очевидно, мы опять имеем дело с символическим описанием, которое вовсе не подтверждается адекватно предметно.

В середине центрической композиции помещают обычно узор центрической формы — круг, розетку, восьмиконечную звезду, узоры на основе креста и ромба. Распространяется он по правилу креста.

Встречается такая композиция на весьма ограниченном количестве предметов: на носовых платках, покрывалах для саней и пополах, на глиняных блюдах.

Децентрированной Д. Краукле называет симметричную L4 композицию, обычно четырехугольного предмета, с украшенными периметром и/или углами, середина которой не украшена. Примером такой композиции являются восточнолатышские вилайне, столешница из Лиепайи. Это традиционная композиция орнамента фабричных платков, распространявшихся в Латвии со второй половины XIX в.

Строго говоря, этот тип композиции следует назвать смешанным (пространственным). Например, в древних вилайне латгалов VII–XII вв., узор которых образован из металлических заклепок: к их краям и бокам пришта или воткана узорчатая целайне (поясная композиция), по периметру (начиная от места соединения вилайне и целайне) идет ряд «растущих узоров». Степень наполненности центральной части бывает разная: она может быть пустой, узор может быть помещен в углах — двух нижних (при ношении он оказывается на уровне талии спереди) или всех четырех; узор — сплошной или отдельные знаки — может покрывать нижнюю половину центральной части (виллайне при ношении сгибали вдвое, неукрашенной частью к телу) или располагаться по периметру в несколько рядов или в шахматном порядке, причем самый центр оставался пустым. Наконец, узор мог полностью покрывать вилайне. Неизвестны случаи нанесения узора вилайне на самую середину вилайне — как в раскрытом, так и в сложенном вдвое виде.

Итак, наиболее распространенным (а очевидно, и древним) в латышской орнаментике является тип поясной орнаментальной композиции. Остальные связаны с ограниченным количеством предметов. Существуют украшенные предметы с соединенными несколькими типами композиций.

Минимальное число знаков в одной синтагме и тексте — одна лексема, которая обладает свойством разворачиваться сама из себя (континуальный знак) или которая повторяется в ряду как дискретный знак. Тексты с одной лексемой, однако, редки (встречаются в орнаменте металлических украшений).

Формирование сложного орнаментального «текста» идет обычно двояким образом: путем иерархического усложнения основного знака по способу сложноподчиненного союза и путем «сложно-сочиненного» распространения «текста» по 1–4 типу.

В наиболее сложных «текстах» (таких, как пояса из Лиелварде) наблюдается иногда отход (в том числе, возможно, случайный?) от симметрии (есть асимметрические знаки) и даже явление «исчезновения», «растворения» основного знака, потеря им четких границ. Кроме того, в роли вспомогательных выступают такие знаки, которые раньше не могли быть таковыми (как восьмиконечная звезда — *auseklis*).

Разбирая культурную «диалектологию» латышей разных историко-этнографических областей (курземцев, земгальцев и аукшземцев, видземцев, латгальцев), обнаруживаешь две ее особенности. В ней существуют явления «центростремительного» характера — удивительно сходные в отдаленных районах (возможно, это части общевосточного, даже индоевропейского наследия), и «центробежные» — различия, наблюдаемые часто на небольшом отдалении.

К первым относятся календарно-праздничная культура и многие ритуалы, с ней связанные, свадебная и похоронная обрядность из праздников жизненного цикла, а также пространственные представления. Общелатышскими являются мифологические сюжеты о «длинном бобе», в которых герой залезает на небо, о «небесной свадьбе» светил и о сжигании «дуба», о противоборстве Перконса и Велнса или Йодса. Напротив, сильно различаются собранные в разных районах космогонические и космологические, антропологические сказания.

Очевидно, аналогичным образом существует некоторый общелатышский орнаментальный «язык», но, как и естественные языки, до своей кодификации, а частично и позже, реально он бытовал в форме локальных диалектов.

Основной массив орнаментальной «лексики» был сформирован в эпоху среднего и позднего железа (IV–XII вв.), тогда же были выработаны и важнейшие правила «грамматики».

Возникает вопрос: насколько полно орнаментальные диалекты совпадают с речевыми? Процесс этнолингвистической консоли-

дации латышского народа представлял собой постепенную латонизацию куршей, земгалов, селов и частично ливов.

Латышский орнамент, как и язык, эволюционирует, но благодаря некоторым «центростремительным силам» (устойчивым элементам) предстает перед нами как единый организм.

Так, например, в латышском фольклоре наиболее архаичным и ведущим жанром всегда были латышские народные песни (дайки), связанные с особым поэтическим языком, имеющим определенную метрику, строфику, речевые формулы. Можно сказать, что дайны являются важнейшей латышской культурной «сетью», превращающей повседневные явления в мифологические, священные события. При этом в латышском фольклоре возникали и другие жанры — сказки, предания, загадки, пословицы и поговорки. Так же и в орнаменте ведущее место занимает композиция орнаментального пояса, на втором месте по степени бытования стоит центрическая композиция, на третьем — композиция «растущего узора».

Однако одновременно формировались и языковые диалекты, сохранившиеся у латышей до наших дней. На территории Латвии выделяют три диалектные зоны:

1. ливский («тамниекский»), распространенный на побережье Рижского залива от Саки и Дундаги до Айнажи и сформированный на основе куршских, ливских и средне-видземских диалектных групп;
2. среднелатышский, распространенный в центральной Видземе и Земгале, а также южной Курземе; это языки древних латгалов, латонизированных земгалов, с жемайтскими, селонскими, куршскими, ливскими и эстонскими элементами; на его основе образовывался и в 1920–1930-х гг. кодифицировался латышский литературный язык;
3. верхнелатышский, распространенный на востоке Земгале, Видземе и в Латгале, сформированный на базе диалектных групп древних латгалов, селов, а также части латонизированных литовцев, белорусов, русских, поляков и эстонцев.

Степень диалектных (языковых) различий у латышей разная; наибольшая — между неселонскими верхнелатышскими и ливскими.

Орнаментальные диалекты вычленил труднее, чем лингвистические. Для этого необходима большая специальная работа. Уже сейчас очевидно, что орнаментальные диалекты представляют собой более «текучую» субстанцию, чем лингвистические:

они связаны с различными традициями украшения определенных предметов (и генетически относятся к разным этнокультурным моделям).

Орнаментальные диалектизмы, как и лингвистические, бывают «лексическими», «фонетическими» и «грамматическими». Как лексические диалектизмы орнамента можно обозначить бытующие орнаментальные элементы (единицы), характерные для определенной области и не встречающиеся (малоизвестные, или воспринимающиеся как «чужие») в других областях. Фонетические диалектизмы — тот вид, который принимают известные орнаментальные знаки в разных культурных областях Латвии. Грамматические диалектизмы — бытующие способы сочленения одних и тех же знаков в разных областях.

В целом орнаментальные диалекты распределяются в Латвии в пределах двух областей: куршской и восточнолатышской. Они имеют много общего как в лексическом (общие лексемы — пунктированные ромбы и круги, зигзаги, плетенка, «знаки кровли», «знаки юмиса»), так и в грамматическом звеньях. Куршская область имела культурные связи со Скандинавией, что отразилось и на характере орнамента некоторых предметов (особенно оружия и изделий из дерева).

В настоящее время можно предположить большую историческую близость некоторых важных элементов орнаментального «языка» в разных диалектных областях Латвии. Так, А. Карлсоне выделила три области — западнокурземскую (входящую в диалектную зону тамниексов), северовидземскую (район Валмиеры) и центральновидземскую (Лиепварде) как имеющие единую традицию изготовления поясов [Карлсоне 1994, 44].

Возможно, в дальнейшем появится новый сравнительный материал, позволяющий сделать более детальные выводы об орнаментальных «диалектных» областях Латвии.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Зариня 1960 — А. Зариня. Латгальские женские головные венки-вайнаги // *Archeologija un Etnogrāfija*. 2. dēj. Rīga, 1960.
- Злыднева 1991 — Н. В. Злыднева. Орнамент на Балканах // *Художественная традиция в пространстве Балканской культуры*. М., 1991.
- Иванов, Топоров 1966 — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Постановка задачи реконструкции текста и реконструкции знаковой системы // *Структурная типология языков*. М., 1966.
- Карлсоне 1994 — А. Карлсоне. Общие черты в узорчатых поясах разных регионов Латвии // *Народные паясы — мастацтва і рамяство. Матэрыялы навукова-практычнай канферэнцыі*. Мінск, 1994.

- Толстой 1990 — Н. И. Толстой. К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов // *Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры*. Л., 1990.
- Толстой 1995 — Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Фуко 1994 — М. Фуко. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
- Шпенглер 1998 — О. Шпенглер. Закат Европы. М., 1998, т. 2.
- Brastiņš 1923 — E. Brastiņš. *Latviešu ornamentika*. Rīga, 1923.
- Glazier 1899 — R. Glazier. *A Manual of Historic Ornament*. (Great Britain), 1899.
- Kalniņš 1995 — D. Kalniņš. *Aiz Daugavas vara dārzs*. Rīga, 1995.
- Karnūps 1936 — A. Karnūps. *Kāda 1000 gadu sena tradīcija latviešu rakstos // Senatne un Māksla*. Rīga, 1936, № 2.
- Kraukle 1993 — D. Kraukle. *Ornaments*. Rīga, 1993.
- Kursīte 1996 — J. Kursīte. *Latviešu folklorā mitu spoguļi*. Rīga, 1996.
- LD — K. Barons, H. Visendorfs. *Latvju Dainas*. 1.–6. sejs. Jelgava, Rīga, Peterburga, 1894–1915.
- Levi-Strauss 1962 — C. Levi-Strauss. *La pensée sauvage*. Paris, 1962.
- LFK Z — Материалы Фольклорного хранилища Института литературы, фольклора и искусства АН Латвии.
- LRK — *Latvju rakstu kompozīcija*. B. v., 1924.
- LVM — *Latvijas vēstures muzejs* (Музей истории Латвии). В его составе находятся коллекции, обозначенные аббревиатурами CVVM, RLB, VVM. Буква А обозначает фонды Археологического, Е — Этнографического отделов.
- Parry 1930 — M. Parry. *Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making // HSCP*, 1930.
- Urtāns, Bernāte 1994 — J. Urtāns, I. Bernāte. *Krotes Brūveru avots // Rakstu vainags archeologa J. Siatkovska piemiņai*. Rīga, 1994.
- Zariņa 1988 — A. Zariņa. *Libiešu apģērbs 10–13. gs*. Rīga, 1988.

О. А. КОНДРАТЬЕВА, О. М. ФИШМАН

БАЛТСКИЙ ФОНД В СОБРАНИИ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Культура Балтийского моря (как она представлена в коллекциях РЭМ) — важная, но пока еще малоизвестная часть общеевропейской культуры.

Регион юго-восточной Прибалтики в силу геополитического местоположения был мостом, соединяющим страны Центральной и Северной Европы с ее восточной частью. При этом веками сохранялось яркое своеобразие культуры народов юго-восточной Прибалтики — латышей, литовцев, эстонцев. Сочетание собственного творчества и европейских влияний и составляет неповторимое богатство этого наследия.

Источниковедческий обзор вещественных памятников по этнографии балтийских народов в Российском этнографическом музее, как и история создания музейного собрания, дают наглядную картину развития этнографии латышей и литовцев от первоначального этапа сложения предметной области отечественной этнографии до развития основных подходов и принципов собирательской деятельности в двух ведущих научных центрах страны — Москве и Санкт-Петербурге.

При небольшом объеме экспонатов (свыше 4000) по сравнению с коллекциями национальных и провинциальных музеев Латвии и Литвы неоспоримым достоинством балтийских коллекций РЭМ является наличие в нем синхронных материалов по традиционной-бытовой культуре народов, имеющих давние исторические и этнокультурные контакты в регионах Балтийского и Баренцева морей. Именно этот фактор дает определенные преимущества при использовании названных этнографических источников для кросскультурных и региональных исследований.

Этнографические памятники РЭМ неоднократно использовались при создании экспозиций и выставок, что отражено в ряде каталогов и альбомов [Литовцы 1980; Итс 1983; National costumes 1987, 22–25, 58; Jewellery 1988, 9–10, 42, 50–51; ГМЭ 1989, илл. 52–55, 59, 61–64, с. 180–182; Калашникова, Плужникова 1990, 66–71, 74–75, 79–85; Tesori inediti 1992; Los zares 1998, 61–66, 145, 146].

Латышская коллекция Фонда описана О. М. Фишман, Литовскую коллекцию представляет О. А. Кондратьева.

Предлагаемые статьи являются фактически первой полной публикацией собрания этнографических памятников РЭМ по традиционной-бытовой и обрядовой культуре литовцев и латышей. Историко-культурная значимость этого собрания по мере его дальнейшего изучения будет все больше возрастать.

Латышская коллекция

Фонд коллекций по этнографии латышей насчитывает 1990 предметов, которые комплектовались с 60-х гг. XIX в. по 90-е гг. XX в. в несколько неравнозначных и различных по качеству этапов, с большими перерывами в собирательской работе. Последнее безусловно отразилось на содержании коллекций. Вместе с тем, собрание РЭМ по традиционной культуре и народному искусству латышей уникально как исследовательская и экспозиционно-выставочная база, так как является единственным в России.

Первые этнографические коллекции поступили в ходе подготовки Первой Всероссийской этнографической выставки в Москве (1867 г.) [Миллер 1889, 28] и стали основой латышского собрания Дашковского этнографического музея. Характер коллекций в первую очередь определяется пониманием главной роли музейных учреждений, сложившимся в тот период у отечественных этнографов и музеологов. Это была широко понимаемая просветительская работа — дать возможность музейной публике «узнать Россию со всех сторон» и пробудить национальное самосознание народов России [Шангина 1994, 13]. Идея выставки, сформулированная членами Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАЭ), реализовалась благодаря поддержке и участию многих специалистов, известных коллекционеров, политических и государственных деятелей, дворян, купцов и др. В сборе экспонатов латышской части выставки участвовали этнографы Ф. Я. Трейланд, Н. А. Янчук, Е. Р. Романов, представители сановной аристократии О. Н. Медем, Н. В. Лилье и др. Собранные ими экспонаты были пожертвованы в фонд выставки, в том числе и единственный в нашем музее свадебный венок из юго-западной Латвии (кол. № 8762–31267) — дар цесаревича Николая Александровича. Благодаря сотрудничеству организаторов выставки с местными кадрами и некоторыми государственными и общественными учреждениями в Латвии, например, стала складываться собственная корреспондентская сеть в лице учителей и священников [Земзаре 1950].

Состав Дашковского собрания по традиционной культуре латышей соответствовал собирательской программе, созданной чле-

нами императорского Общества любителей естествознания, антропологии, этнографии при Московском университете: одежда, утварь, образцы домашнего ткачества, модели сельскохозяйственных орудий, макеты жилища и мебели. Значительная часть собрания сохранилась (113 номеров): два полных комплекса праздничной девичьей одежды, один мужской костюм, отдельные компоненты одежды, в том числе женский полотенчатый головной убор из восточной Латвии, наплечные покрывала, мужские летние шляпы, плетенные из соломы и корня, кожаная и плетеная обувь, образцы домотканины, несколько серебряных фибул, курительные принадлежности. Сохранившиеся костюмы в целом соответствуют описаниям выставочных манекенов этнографической выставки 1867 г. (манекены № 91–93) [АРЭМ, ф. 5, оп. 1, д. 21; ф. 587, оп. 78, д. 30; ф. 587, оп. 79, д. 31; Миллер, 29–35; ИПЭМ 1916, 67–69] и принципам комплексности с научной точки зрения, а также «картинности и зрелищности» — с эстетической.

Анализ материалов свидетельствует о том, что при их сборе явно учитывался уже сформулированный этнографами признак типичности. При этом подразумевалось, что таковыми являются предметы, широко распространенные на конкретно очерченной территории. Латышские памятники, собранные в то время, отражают культуру различных историко-этнографических зон Латвии: западной, в основном лютеранской Курземе (Курляндская губ.), и восточной, католической Латгале (Витебская губерния, Дриссенский, Люцинский и Себежский уезды). Архивные данные РЭМ и сведения, опубликованные В. Ф. Миллером, свидетельствуют о понимании собирателями важности фиксации как можно более полных сведений о предметах — об их национальных названиях, месте сбора, материале и назначении. Так, при описании девичьего праздничного костюма, подаренного О. Н. Медемом (манекен № 91), в частности, указывается: «рубашка *креклис* полотняная, белая, верхняя из тонкого полотна, воротник отложной, воротник у рукава вышит черной шерстью, низ (*пиашува*) из грубого холста» (кол. № 8762–31251) и далее: «башмаки *курпес*, кожаные, черные, низкие, зашнурованы ремешком, на толстой деревянной подошве» [АРЭМ, ф. 5, оп. 1, д. 21, л. 65 об.] (кол. № 8762–34225).

Ряд обстоятельств — утрата части экспонатов Дашковского музея, рассредоточение коллекций его собирателей при поступлении в 1948 г. в Музей этнографии (ныне РЭМ) и тематическое формальное описание по новой документальной схеме — придает исключительную источниковую значимость любой, подчас самой краткой, архивной или неопубликованной информации, благодаря которой

удалось, например, частично восстановить коллекции Н. А. Янчука, Е. Р. Романова, О. Н. Медема, Н. В. Лиле, В. А. Мошкова.

Предстоит атрибуция женских нагрудных украшений из серебра (кол. № 5) и моделей сельскохозяйственных орудий, упряжи и мебели. Последние, как известно из документов, поступили в свое время от Е. Р. Романова в 1863 г. из Министерства государственных имуществ, а коллекция из 38 моделей, изготовленных в Газенпотте (Айзпите), была подарена Ф. Я. Трейландом [АРЭМ, ф. 587, оп. 79, д. 31, л. 54, 54 об.]¹.

Второй этап комплектования фонда по латышской этнографии — конец XIX — первые годы XX в. — отражают материалы Этнографического отдела (ЭО) Русского музея (ныне РЭМ). В это время в отечественной науке сложился новый взгляд на музейный фонд как источник исторических знаний. В связи с этим принципиально важным стал экспедиционный способ приобретения музейных экспонатов, к которому привлекались не только профессиональные этнографы, но и корреспонденты ЭО. В числе последних зачастую предпочтение отдавалось представителям национальной интеллигенции, многие из которых учились и работали в Санкт-Петербурге [Рыжакова 1996].

В 1900-е годы ЭО обратился к известному исследователю латышской культуры, художнику Р. Зариньшу (по документам начала XX в. Р. Г. Заррин), с просьбой приобрести для музея латышские экспонаты, что и было им с успехом выполнено в ходе двух тщательно подготовленных экспедиций. Две коллекции (№ 1968 и 1969; 184 предмета), собранные по специально продуманной программе в Видземе (Лифляндская губ., Венденский и Валкский у.) и Курземе (Курляндская губ., Гробин-Газенпоттский у.), составляют ныне «золотой фонд» не только латышской коллекции, но и всего музея. Это не только самые ранние наряду с «дашковскими» этнографические памятники. Помимо «глухой» датировки («старинный» или «современный» предмет) в ряде случаев Р. Зариньш точно указывает время бытования. Среди праздничных комплексов женской и мужской одежды, дающих представление о сезонных, возрастных и хронологических вариантах, женский костюм из Вецпиебалги датируется 1825 г., а части женского костюма из Руцавы зафиксированы как бытовавшие во второй половине XIX в. [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 276, л. 8]. Тщательно подобранные серии головных уборов, плечевой одежды, рукавиц, перчаток, чу-

¹ Модели были сделаны отцом известного фольклориста и этнографа Ф. Трейланда — Яковом Трейландом (см.: [Земзаре, 57]).

лок — свидетельство эволюции состава, покроя, орнаментации, цвета одежды. Тонкий и внимательный исследователь, Рихард Зариньш фиксировал обстоятельства и характер «жизни» предмета в культуре. В письме к Н. М. Могилянскому от 13 марта 1909 г. он сообщает: «Мужских костюмов совсем нельзя будет достать, но я заказал в одной волости старику портному новый костюм по старому вышитому образцу, как и из других волостей таким образом возможно было восстановить мужские костюмы...» [там же, л. 1]. О старинных зимних шапках *ūdriņi*² («бобровая») и *jēriņi* («ягнячья») собиратель сообщает, что они носились в прошлом и мужчинами, и женщинами (кол. № 1968–22, 23). Особый интерес у Р. Зариньша как художника вызывал народный орнамент: в музейных описях приведены названия ряда орнаментальных мотивов на рубашках, наплечных покрывалах, рукавицах, чулках и прочих вещах. В качестве примера приведу названия узоров на женских чулках: *raibas ausis* — «пестрые уши», *zirniši* — «горошки», *rupeni* — «сосцы», *vīna koki* — «виноградная лоза» (кол. № 1969). Информация, собранная Р. Зариньшем, его зарисовки и акварели позволили со временем опубликовать первое в Латвии издание памятников латышской бытовой культуры — «Latvju raksti» (1924–1931 гг.). В их числе — керамические тарелки, декорированные орнаментальными композициями известнейшего мастера-экспериментатора из Смилтене Екапса Дранда (1853–1915 гг.). 18 его произведений, привезенные Р. Зариньшем в музей в составе видземской коллекции, — единственные за пределами Латвии.

В течение 1903–1905 гг. ЭО закупил у известного псковского антиквара М. Е. Свердлова несколько коллекций (№ 373, 452, 464, 642, 701 — 104 предмета). В них вошли женские нагрудные и шейно-нагрудные украшения из серебра, металла и латуни, характерные для юго-западной (Барта, Ница, Руцава) и центральной (Алсунга) Курземе, два комплекса женской праздничной одежды — один из Алышванга (немецкое название Алсунги), другой — из Обер Бартау (Барта). Собрание М. Е. Свердлова, как и все частные коллекции конца XIX — начала XX в., не имеет никакой уточняющей информации и может быть оценено с позиции источниковедения лишь в контексте современного знания о латышском народном костюме и ювелирном ремесле. С этих позиций очевидно, что музей приобрел цельную, значительную по наличию типов и вариантов ювелирную коллекцию, в которой есть довольно редкие по изобразительным мотивам и ранние по времени

изготовления высокопрофессиональные изделия. Следует отдать должное и чутью М. Е. Свердлова как коллекционера: им были приобретены памятники традиционной культуры, являющиеся одними из самых ее выразительных и устойчивых признаков в юго-западных и центральных районах Курземе.

Третий период формирования фонда наступил после длительного, более чем 40-летнего перерыва — в конце 1950-х гг. Задачи собирательской деятельности в то время определялись прежде всего планами экспозиционной работы музея [Баранова 1984, 4]. В 50–60-е гг. они были связаны с созданием двух экспозиций: «Новое и традиционное в современном жилище и одежде» и «Современное народное искусство народов СССР» [Гамбург и др. 1964; ГМЭ 1977, 168; ГМЭ 1980, 191–214]. Сотрудники сформированного в музее отдела этнографии народов Прибалтики приступили к планомерным сборам современного материала. Значительный вклад в комплектование латышских коллекций внесла научный сотрудник, а позже заведующая отделом Т. Т. Денисова. Контакты с академическими и музейными учреждениями Латвии позволили ей верно обозначить основные направления собирательской работы, выявить традиционные и новые грани латышского народного творчества. Сбор экспонатов велся в ходе интенсивной экспедиционной деятельности. Экспонаты приобретались на выставках народного искусства, у народных мастеров, в художественно-производственном объединении «Максла», самодеятельные и профессиональные художники которого работали в традиции латышского декоративно-прикладного искусства. Коллекции Т. Т. Денисовой — наглядная иллюстрация истории и эволюции народного творчества Латвии в советский период. Наряду с традиционными крестьянскими, широко распространенными в прошлом видами творчества, такими, как вязание рукавиц, перчаток, чулок, тканье из льна и шерсти полотенец, скатертей, покрывал, изготовление керамической посуды, в фонде РЭМ нашли отражение и поиски нового. Достаточно убедительно искания народных мастеров того периода просматриваются в берестяных изделиях Х. Ошлейса, в деревянной мелкой пластике К. Кугры, А. Кевертса, В. Эмса и др., в ювелирных украшениях, где мастера пытались совмещать традиционный янтарь с нетрадиционными деревом, костью, пластмассой, или в кожаных альбомах, шкатулках и пр. с латышским орнаментом. Большую часть коллекций, вместе с тем, составляют вязаные шерстяные рукавицы, перчатки, льняные и шерстяные ткани — покрывала, скатерти, полотенца, выполненные сельскими мастерицами по старым ка-

² Названия приведены по документам Р. Зариньша [там же, л. 11 об.].

нонам Видземе и Курземе. Современные памятники, собранные Т. Т. Денисовой, во многом восполнили тематические лакуны латышского фонда РЭМ по традиционно-бытовой культуре. В частности, это касается значительного количества полшерстяных покрывал, в том числе воспроизводящих так называемые поясные покрывала второй половины XIX в., или ворсовых ковров, имитирующих старинные санные полощи, а также тростниковых и соломенных циновок, бытовавших и в прошлом. Особое место в коллекции занимает повседневная и декоративная керамическая посуда, подсвечники, мелкая пластика известных латгальских гончаров, таких, как старейшины латгальской керамической школы — Е. Мошонокс, Я. Бацканс, Б. Лоцанс и знаменитые мастера — А. Пауланс, П. Вилцанс, П. Чернявскис, С. Калве, А. Шмуланс и многие другие. Эта первая и весьма значительная по объему группа памятников (более 70 предметов) стала основой музейного собрания латгальской керамики [Латгальская керамика 1980].

В те же годы начала складываться коллекция «фольклорной» одежды участников Праздников песни. В нее вошли три комплекса женской и один мужской одежды, датируемые 30-ми — концом 60-х гг. XX в. Они были выполнены по образцам Видземе (Алуксне, Лиелварде) и Курземе в театральных мастерских Риги и самими участниками праздников. В конце 60-х — начале 70-х гг. наметилась тенденция сбора вещественных памятников по традиционной этнографии в связи с подготовкой экспозиции «Латыши. Конец XIX — начало XX в.» [ГМЭ 1977, 65–71; ГМЭ 1980, 60–65; Латыши 1982]. Акцент был сделан на комплектование отсутствующих в собрании РЭМ экспонатов: орудий земледелия, рыболовных снастей, предметов животноводства, ремесленного инструментария, мебели и утвари. Эту работу успешно начала Т. Т. Денисова, прежде всего в Видземе, представленной до этого только одной коллекцией Р. Зариньша. Наиболее ценные экспонаты, собранные Т. Т. Денисовой, — части мужской и женской одежды, комплексы женской одежды конца XIX в. Курземе (Вентспилс и Алсунга); 3 сундука для приданого, датированные 1814, 1845 и 1870 гг. из Видземе; ткацкий станок. В общей сложности Т. Т. Денисовой было осуществлено 9 экспедиций и командировок, собрано более 570 экспонатов.

В 1970–90-е гг. эти направления разрабатывались сотрудниками музея Д. А. Горб и О. М. Фишман. Восполнение тематических лакун по традиционной этнографии осуществлялось в тех районах Латвии, где сбор вещевых памятников был реален: в Курземе, в Латгале и на Видземском побережье.

Комплектование фонда — от выбора маршрутов, формирования собирательских задач и т. п. — продумывалось таким образом, чтобы коллекции по латышской, литовской и эстонской традиционной культуре, дополняя друг друга, давали возможность «прочтения» ее регионального облика.

Несколько изменилась и расширилась география сбора вещественных памятников, но в целом экспедиции осуществлялись в те места, где приобретение традиционно-бытовых предметов было обусловлено большей устойчивостью конкретных локальных традиций. Серьезную помощь в выборе маршрутов и осуществлении экспедиций оказали этнографы Института истории АН Латвийской ССР, прежде всего заведующий сектором этнографии С. Я. Цимерманис; экспедиции в Курземе и Витебскую обл. (1971, 1973 гг.) состоялись при его содействии и участии. Благодаря работе 1980-х гг. были восполнены некоторые локальные, тематические и хронологические пробелы музейного фонда. Это касается таких тематических групп экспонатов, как сельскохозяйственные орудия, предметы ухода за скотом, орудия и приспособления рыболовства, мебели и утвари, приобретенные в Курземе у одной из локально-конфессиональных групп латышей-суйтов, в Латгале, на видземском побережье Латвии и у латышских переселенцев в Белоруссии. Целенаправленный характер сбора позволил сосредоточить в РЭМ довольно полные комплексы по традиционным занятиям и ремеслам: обработке льна, ткачеству; столярно-плотницким и кузнечным инструментам, кузнечное оборудование.

Музейный фонд по современным промыслам и народному искусству пополнялся благодаря приобретениям на выставках народных студий в Риге, Елгаве, Москве, Ленинграде; на этнографических базарах в Латвийском этнографическом музее под открытым небом в Риге; в магазинах ведущих творческих объединений «Максла» и «Дайльраде». Значительные приобретения были сделаны на выставках, специально подготовленных и экспонировавшихся в музее (1975, 1980, 1981, 1985 гг.).

Благодаря длительному сотрудничеству с народной студией «Атсполе» (г. Елгава) и ее руководителем И. О. Мадре в музей поступило несколько коллекций (№ 8533, 10003, 10220, 10452, 10553), дающих представление о состоянии и направлениях народного искусства на примере одной из ведущих студий Латвии. С другой стороны, материалы коллекций демонстрируют локальную традицию Земгале, ранее не представленную в РЭМ.

Определенная часть собранных в этот период материалов, в том числе современные детские костюмы, предметы праздни-

но-обрядового назначения, легла в основу экспозиции «Современные праздники и обряды народов СССР» (1982 г.).

Коллекционные описи этого времени документируют и процесс возрастающих требований к информативности описаний. Стали указываться следующие характеристики памятника: локальное и литературное название (в том числе отдельных частей, орнамента и др.), время и способ изготовления и бытования (в том числе единичного, вторичного, ритуального), типичность или уникальность, клейма и знаки собственности, аналоги в собрании музея, отсылки на литературу. Таким образом, значительная часть латышского фонда, поступавшего с 1970-х гг., комплектовалась как полноценная база вещественных памятников.

Помимо названных способов пополнения фонда следует отметить передачу коллекций через Министерство культуры Латвийской ССР (98 номеров).

Тематически латышское собрание весьма неравноценно. Так как сбор памятников, характеризующих культуру первичного производства, начался с 60-х гг. XX в., то можно утверждать, что круг основных и подсобных занятий лишь очерчен.

Рассмотрим по отдельности каждый раздел латышской части собрания.

Земледелие (63 номера). Из упряжных пахотных орудий в коллекции РЭМ наличествует одноконный отвальный плуг местного производства, известный под названием *mazais prūsītis* («маленький пруссак»^{*}), широко распространенный в конце XIX — первой четверти XX в. в Западной Латвии, и различные части сох — полица, рассохи, сошник, приобретенные в трех этнографических районах Латвии: Видземе, Латгале и Курземе. В числе архаичных ручных разрыхляющих орудий — специальный деревянный молот для разбивания комьев глины и земли, кирка и деревянный нож, которые ко времени их сбора использовались как огородные инструменты. Орудия уборки и обработки зерновых отражены тремя основными группами предметов, характерными для Курземе, Видземе и Латгале: косы с двумя рукоятками на косовище, косы-горбуши с граблями; восточнолатышские серпы ремесленного и фабричного производства; три типа серпов; овальные и круглые решета различных размеров и вместительности; лопаты для веяния зерна; корытца и сита для очистки крупы и муки, использовавшиеся как и севалки, в качестве различных мер емкости; ступы с пестами для получения крупы, гороховой

муки и конопляной массы. В числе редких экспонатов музейной коллекции — *krukis* — деревянное гребло со знаком двора для сгребания зерна во время веяния в риге.

Животноводство (12 номеров). В числе немногих экспонатов — орудия выпаса и ухода за скотом: колокольца и ботала со знаками двора, путы, подковы, скребница, ножницы для стрижки овец, а также утварь для приготовления корма свиньям.

Рыболовство (46 номеров). Орудия и приспособления речного рыболовства характеризуют в основном традиции Видземе с начала XX в. по 1980-е гг. (реки Даугава, Гауя и Лиелупе) и включают ставную сеть; 9 ловушек различных типов — мережи и 7 вершей, плетеных из ивовых веток и еловых корней; 3 блесны и перемет на угря. Среди поплавков имеются изготовленные из пробкового дерева на морскую сеть; все поплавки имеют знаки собственности. Из орудий подледного лова — пешня. Характерные деревянные вилки для плетения сетей, а также палицы и челноки, типологически сходные с эстонскими. Единичные предметы демонстрируют способы хранения и переноски живой рыбы: плетеные корзина и садок, деревянный ящик-мера. Дополняют тему рыболовства утварь для засолки и транспортировки рыбы, решетка для жарения миног.

Обработку льна, повсеместно распространенной в Латвии технической культуры, фиксирует небольшая группа экспонатов (37 номеров), среди них различного типа деревянные трепала из Курземе, Видземе, Латгале и Белоруссии, 2 приспособления для обрезания головок льна и его чесания — *linu suka*; гребни для чесания льна (один датирован 1826 г.), щетки, несколько самопрялок («лежаки» и «стояки»), которые уже в XIX в. вытеснили более архаичные прялки. Дольше всего последние бытовали в Латгале, что подтверждено и музейными экспонатами.

Ткачество (120 номеров). Фактически собран полный набор орудий и приспособлений, использовавшийся при подготовке нитей к ткачеству: различные типы воробов и мотовил, в том числе усовершенствованные ремесленного назначения рамы с вьюшками, ускоряющими процесс перемотки нитей; вертящиеся сновалки. Два полных ткацких стана и их отдельные части, собранные в Видземе, дают представление о высоком уровне ткацкого производства в Латвии, что было характерно прежде всего для этой историко-этнографической зоны.

Ручное ткачество поясов и тесемок с помощью специальных деревянных дощечек наиболее длительное время сохранялось в Латгале, о чем свидетельствуют и музейные экспонаты. Благода-

* В черноземной полосе России его называли «орлиный».

ря курсам известного реформатора ткацкого производства П. Вилумсона и так называемым «финским курсам» в Латвии появляются новые ткацкие приемы и изделия, что было характерно для всей Прибалтики конца XIX в.

Безусловным источником для изучения технологии домашнего и ремесленного ткачества и крашения льняных, шерстяных и хлопчатобумажных тканей в Курземе, Латгале и Земгале являются образцы тканей (93 предмета) простого полотняного и сложного переплетений: атласного, репсового, саржевого и их сочетаний, в том числе известной техники *drellis*. Одна часть образцов датируется серединой и концом XIX в., другая выполнена народными мастерами студии «Атсполе» по старым земгальским образцам и снабжена подробной информацией (10220–30/1–45).

В совокупности с ткаными изделиями — предметами домашнего убранства жилища, полотенцами, компонентами традиционной одежды — и современными тканями и костюмами фонд РЭМ обладает достаточно репрезентативным собранием по технике ткачества, орнаментике тканей и истории латышского ткацкого дела.

Все перечисленные группы изделий свидетельствуют и о таких традиционных занятиях латышей, как сукновальное, беление холста и лощение шерстяных тканей, вышивка, вязание, кружевоплетение, плетение и тканье поясов, тесемок, сельское портняжное ремесло.

Об уровне гончарного производства в Латгале и Видземе отчасти можно составить представление, анализируя готовые изделия — различную по назначению утварь, имеющуюся в музейном фонде.

Лесные и деревообрабатывающие ремесла и промыслы весьма скромно представлены в РЭМ, экспонаты (42 номера) лишь «обозначают» тему: багры, инструменты для ошкуживания бревен, различные типы пил, топоры использовались при заготовке древесины и были универсальными в крестьянском хозяйстве, где каждый дворохозяин был и плотником, и столяром, и бондарем. Специфическим бондарным приспособлением в Латвии была скамья — *slipbenķis* (кол. № 8147–57), впервые зафиксированная в XIX в. в капитальном исследовании А. Билленштейна о деревообрабатывающих ремеслах, утвари, орудиях, мебели и постройках [Bilenstein 1918, 319]. В целом имеющийся инструментарий подтверждает существование ремесел по обработке древесины, в том числе и таких специализированных, как колесное и ложкарное производство, а также широкое бытование западноев-

ропейских инструментов (и, соответственно, технологий) в Курземе и Видземе и преобладание самодеятельных в Латгале.

Ценность неполного комплекса кузнечного оборудования, инструментов и заготовок (26 номеров) заключается в том, что он собран в одной видземской кузнице и представляет наиболее архаичный тип кузницы с мехом из коровьей шкуры. Среди инструментов преобладают покупные, немецкого и шведского производства, что было характерно для Латвии и Эстонии XIX — первой трети XX в.

Жилище. Эта тема иллюстрируется некоторыми плотничьими инструментами, лопатками для прибивания соломенного или тростникового покрытия крыши, но в основном предметами интерьера, осветительными приборами. Они фиксируют традиции убранства жилой комнаты XIX — начала XX в., которые сформировались в результате изменения прежней отопительной системы и перепланировки жилой части дома, не без западноевропейского влияния (прежде всего, местной немецкой культуры). В стиле крестьянского барокко выполнены деревянные кровати с характерными закраинами, столы на четырех и двух фигурных ножках (один из них датирован 1888 г.: кол. № 8417–170), стул со спинкой в форме «женской фигуры» и сквозным «сердечком». Кресла токарной работы с плетеными соломенными сиденьями, платяные шкафы и некоторые другие предметы демонстрируют традиции известных ремесленных центров Латвии XIX в. и более поздние стили мебели. В числе самых ценных экспонатов РЭМ — расписной шкаф — поставец, датированный 1788 г., и 8 сундуков для приданого, 3 из которых датированы 1814, 1857 и 1870 гг.

Из постельных принадлежностей в музейной коллекции имеются льняные простыни и наволочки, латгальский наматрасник и коллекция шерстяных, полушерстяных и льняных одеял.

Пища. Пряники *piparkūkas* — из медового теста с перцем в форме «сердца» и зверушек (10 номеров) были приобретены в 1980-е гг. на этнографических базарах, как и пряничные доски. Этими предметами подтверждено возобновление традиции праздничной выпечки.

Утварь (157 номеров). Значительная группа музейных предметов достаточно точно характеризует локальные традиции изготовления пищи на открытом очаге и в печах каминного и русского типов (восточная Латвия), а также различные хозяйственно-культурные комплексы: рыболовецкие, земледельческие и животноводческие. Специфические формы утвари и посуды отражают особенности латышской кухни с преобладанием кисло-

молочных продуктов, похлебок и т. п. Материалы и способы изготовления металлической, долбленой, гнутой из луба, бондарной и глиняной посуды наглядно отражают историю латышского домашнего и ремесленного производства. Употребление таких традиционных напитков, как пиво, березовый сок, ячменный кофе, подтверждается использованием в быту дорожных бочонков, особых жбанов *канна*, деревянных и керамических кружек и кувшинов для пива, язычков для сбора березового сока, фабричных кофемолок западноевропейского производства.

Формирование крестьянской традиции изготовления декоративной утвари отражает коллекция керамических тарелок Е. Дранды (кол. № 1968–53–70). Они расписаны цветными глазурями синего (кобальтового), зеленого и белого цветов, в композициях использованы орнаментальные мотивы, заимствованные из росписи на свадебных сундуках — птички, вазоны, ветви с цветами, — а также из вышивки и ткачества.

Латышская народная одежда — преобладающий массив памятников традиционной культуры этого народа в РЭМ (более 500 номеров). Комплектование ее началось в 60-е гг. XIX века, т. е. еще в период живого бытования национального костюма. Коллекции не дают представления о всем разнообразии локальных комплексов женской и мужской одежды во всех пяти крупных историко-этнографических зонах Латвии — Видземе, Курземе, Латгале, Земгале и Аугшземе. Уже при создании в 1896 г. Латышской этнографической выставки ее устроители отмечали: «Старинная латышская национальная одежда все более и более вытесняется модными нарядами. В уездах Бауском, Добленском, Тукумском и Талсенском (в Курляндии) национальной одежды почти уже вовсе не видно; в Лифляндии же, в окрестностях Риги, Вендена, Вольмара и Валка она встречается весьма редко. Только немногие старушки бережно сохраняют старинные платья... и просят похоронить их в этих платьях» [Каталог Лат. 1896, 71]. Из 14 комплексов различного состава наибольшее их число с сезонными, возрастными, функциональными и хронологическими вариантами собрано в Курземе; в Алсунге у латышей-суйтов — один девичий и три женских костюма (кол. № 642, 7158, 7847 и 8147); полные девичьи праздничные костюмы — в Барте и Нице. Значительное число отдельных частей одежды из юго-западной Курземе в разновременных коллекциях дополняют собрание Р. Зариньша из Руцавы. В нем наряду с полным мужским костюмом имеются фактически все необходимые компоненты и дополнительные детали девичьей и женской одежды: ленты для кос; полотенчатый головной убор

namats; 5 наплечных покрывал летнего и зимнего типа, в том числе 2 праздничных тройных покрывала с сактами; суконная, вязаная и тканая кофты; 6 праздничных рубах, 3 юбки; перчатки, чулки, онучи, подвязки, кожаная обувь *pastalas* и 6 сакт из янтаря, серебра и нейзильбера, которыми застегивали ворот рубахи.

Очевидно, что перечисленные предметы составляют несколько, как минимум два комплекса, но самим Р. Зариньшем они не классифицированы как таковые. К началу XX в. относится неполный комплекс мужской повседневной одежды из Руцавы. Из частного собрания в Риге был приобретен женский костюм округа Вентспилс (кол. № 7946).

Значительной ценностью обладает и видземское собрание. Оно включает наряду со многими, в том числе и весьма архаичными частями одежды, такими, как женский вязаный колпак, зимние головные уборы, верхняя суконная одежда, кожаная обувь типа *pastalas* и др., 3 комплекса: женский из Вецпиебалги, мужской и девичий из Тирзы.

О своеобразии латгальской одежды свидетельствует девичий праздничный и мужской повседневный костюмы середины XIX в. из Лудзы³, а также элементы женской одежды: полотенчатые головные уборы, большие наплечные платки; мужские шляпы и рабочая обувь, плетенная из лыка, бересты и веревок.

В некоторой степени собрание традиционной одежды дополняют современные фольклорные костюмы (10 комплексов), которые с различной степенью достоверности копируют мужские, женские, девичьи, детские комплексы и отдельные компоненты одежды: головные уборы, обувь, тканые пояса и тесемки, вязаные рукавицы, перчатки и чулки. Из них два женских костюма Алсунги и Алуксне принадлежали участницам праздников песни 1930-х гг. Другие были заказаны в художественных мастерских Латвийского театрального общества (кол. № 7032 и 8515) и приобретены в студии «Атсполе» (кол. № 10220, 10533). На празднике детства в Тукумском р-не был приобретен фольклорный костюм пастушка (кол. № 8515).

Фактически «немой» является коллекция украшений (около 130 предметов). В ней преобладают шейно-нагрудные фибулы из серебра, нейзильбера, латуни и янтаря. Подобное преобладание соответствует их месту в системе традиционных латышских украшений. В числе фибул — так называемые малые сакты для застегивания ворота мужских и женских рубах из Видземе и Курземе. Из семи янтарных фибул — две типа *kniepkiens*. Значительной по

³ См. описание и иллюстрацию в: [СбАнтр 1873, с. 273, ил. 1].

разнообразие типов является группа сакт для скрепления наплечных женских покрывал. В собрании имеется тип *burbuļsaktas*, характерный для юго-западной Курземе и Видземе. Последние атрибутированы по месту и времени бытования: одна из Сидгунды, XVIII в., а вторая из Кокнесе, XVIII–XIX в. Среди редких в музейном фонде выделяются свадебные сакты из серебра округа Вентспилс, в декоре которых использован мотив «рукопожатия» (кол. № 452–24, датировка 1809 г.; кол. № 701–13; 1747–1; 6697–20, датировка 1805 г.; 7946–6). В довольно большой группе алсунгских латунных сакт с вставками граненых красных «камней» имеется несколько свадебных вариантов с подвесками и центральными кольцевидными вставками. На пяти серебряных сактах и кольце указаны даты, имена мастеров и мастерских (помимо уже названных под № 452–24 и 6697–20, № 373–4 — датировано 1836 годом, № 452–17 — 1773 годом, № 8762–31271 — 1824 годом, № 6697–138 — 1765 годом, № 701–16 — 1804 годом).

Традиционный «металлический убор» алсунгской женщины дополняют латунные пояса с цепями, пряжки которых украшены гравированным растительным орнаментом и вставкой из красных граненых стекол, как и на сактах.

В музейной коллекции наряду с женскими металлическими поясами имеются и мужские.

Ряд явлений латышской традиционной культуры зафиксирован в РЭМ единичными предметами. К ним относятся музыкальный инструментарий: два старинных и два современных *кокле*, сделанные потомственным мастером Матиасом Коротсом (кол. № 8449–62; 8515–23), скрипка и шумовой инструмент — *trideksnis* (кол. № 8516–1), изготовленный по старому образцу А. Реснайсом.

Коллекции по современному народному искусству насчитывают более 800 предметов, подавляющая их часть отражает не только состояние народного творчества, формы его развития, жанры и стилистические направления, влияние профессионального искусства, но и важную соционормативную роль в культуре латышей периода 50–90-х гг. XX в. Целенаправленно комплектовались памятники, имеющие конкретное бытовое и ритуальное назначение, ставшие этнически знаковыми. К их числу, в первую очередь, следует отнести фольклорный костюм, ткани, вязаные изделия и керамику.

Музейное собрание латгальской керамики (свыше 400 номеров) отражает непрерывное развитие кустарного промысла, его высокий профессиональный статус. Собраны работы 18 извест-

ных народных мастеров, в том числе таких династий, как Шмулансы, Ушпелисы, Чернявскисы.

Земгальская традиция изготовления глиняной посуды комплектовалась с середины 60-х гг. XX в., но в основном в 1980-е гг. В музее имеется небольшая коллекция, включающая характерной формы горшки для меда, блюда, подсвечники, сервизы, свистульки А. Блумса, Э. Шмединыша, В. Семане и Л. Транс.

Помимо изделий народных мастеров-керамистов, в 70-е гг. были приобретены работы некоторых профессиональных художников, в том числе А. Журины (кол. № 7944).

Уровень развития современного ткачества с 50-х по 90-е гг. прослеживается в работах сельских мастериц и членов городских кружков и студий из разных районов Латвии. В первую очередь, это предметы интерьера — разнообразные по технике исполнения покрывала для кроватей, диванов, кресел, в том числе типа *jostasega*, занавеси, ковры и коврики, скатерти, полотенца, салфетки, декоративные наволочки для диванных подушек, а также элементы одежды, выполненные с использованием традиционных расцветок и техники тканей: платки, шарфы, палантины, галстуки, пояса и тесемки (более 150 номеров).

Точной копией старинных праздничных рукавиц, перчаток и чулок является небольшая коллекция современных вязаных изделий (40 номеров).

О сохранении традиций в обработке древесных материалов говорят работы Х. Ошлейса (берестяные коробочки различной техники изготовления — кол. № 6992, 7864, 8449), мелкая пластика А. Рогса и К. Кугры и других мастеров (кол. № 6980, 7656, 8233); токарной работы подсвечники, настенные декоративные панно; самопрялка, мотовило М. Мелдериса, У. Рогса и других (кол. № 8233, 8383, 8533, 10812); мебель в крестьянском стиле — стол, стулья, табуретка, — выполненные земгальским мастером Я. Нагашем и народными мастерами из студии Бривдабас музея.

Безусловный интерес представляет полный набор украшений жилого помещения (81 предмет), специально выполненный для музея мастерицами студии «Атсполе» (кол. № 8233, 8383, 8449, 10220): свадебные и рождественские подвесные гирлянды и «объемы» типа *puzuris*, *lukturs*, *kragis*, *važiņas* из соломы, бумаги, стружки, травы, тростника, перьев, фольги и каштанов и др. Информация об их создании была получена непосредственно у носителей народных традиций: М. Глуже (1864 г. р.), О. Варна (1898 г. р.), А. Даугавини (1896 г. р.) — о земгальских, у О. Блумбах — о курземских и у А. Смагаре — о латгальских украшениях. Возрожде-

ние этой традиции было зафиксировано в 1980-е гг. этнографическими базарами, что и отражено коллекцией РЭМ.

То же можно сказать и о плетеных из корня коробах, корзинах, кованных подсвечниках, ковриках-циновках из тростника, камыша, соломы, травы и хлопчатобумажных нитей.

Новые технологии изготовления и сами изделия, выполненные с учетом требований моды и влияния профессиональных видов искусства, наиболее наглядно отражены в музейном собрании по ткачеству, обработке кожи и ювелирному делу. В числе декоративных тканей и ковровых изделий получили распространение техники ворсового и петлевого ткачества (*bārkstis*, *рюю*), характерные в прошлом для соседних народов — эстонцев, шведов, финнов; техника плетения макраме нашла применение при украшении концевых лент полотенец, салфеток, скатертей.

Поиск в применении набойки с восковым резервированием (восточный вариант технологии) отчасти отражен в настенных тканевых украшениях и кожаных изделиях.

Среди традиционных ювелирных изделий — янтарных бус, фибул, застежек, повторяющих известные этнографические типы, — оформилась тенденция копирования археологических фибул и шейных украшений из металла (14 номеров). Стали изготавливаться и новые формы из янтаря: кольца, серьги, браслеты, пояса, кулоны и т. п. (кол. № 7864, 10166, 10220).

Анализ вещевого фонда латышской культуры выявил содержательную обусловленность, которая подчинялась на всех этапах формирования конкретным прикладным задачам. Локальные традиции отражены в собрании неравномерно, не все, что связано также с устойчивостью или размытостью той или иной из них. В целом коллекция РЭМ дает общее представление о традиционном срезе культуры; определенные тематические группы и типы памятников представляют бесспорный источниковый интерес, в том числе при сопоставлении с аналогичными в литовском и эстонском фондах музея.

Литовская коллекция

Литовское собрание РЭМ насчитывает 2428 предметов, поступивших в музей с 1909 по 1986 г., и суммарно датируется концом 90-х гг. XVIII — 80-ми гг. XX в.

В истории комплектования этого фонда можно выделить три периода, каждый имеет свои отличительные особенности.

Первый период охватывает 1909–1912 гг. — время интенсивного и плодотворного экспедиционного сбора экспонатов, осу-

ществлявшегося по разработанной в Этнографическом отделе Русского музея программе. Эта программа была связана с накоплением материала и формированием фондов по различным народам Российской Империи, в том числе и литовцам.

Для данной цели наряду с сотрудниками музея — этнографами-профессионалами — привлекались и другие специалисты, среди которых были представители местной интеллигенции. Один из них, плодотворно работавший с ЭО в 1910–1912 гг., — Э. А. Вольтер, приват-доцент Санкт-Петербургского университета, специалист по литуанистике, известный фольклорист, знаток обрядовой культуры и археолог⁴. В 1880-е гг. Вольтер сотрудничал с Русским географическим обществом в изучении народов Прибалтики. Привлекает эрудиция, широкий диапазон интересов исследователя. Его одинаково интересовали литовские средневековые древности IX–XIV вв., быт и лингвистические особенности локальной группы литовцев-жмуди, малоизвестные произведения литовской литературы.

Э. А. Вольтер собирал сведения по народной юриспруденции. Он располагал значительным архивом (300 ед.) копий решений волостных судов Ковенской и Виленской губерний по семейному праву, формам собственности. Во время поездок по Литве в 1884–1887 гг. им был собран богатый материал по мифологии литовцев.

Результаты рассматриваемого периода деятельности Э. А. Вольтера отражены в материалах архива Географического общества и частично опубликованы [АГО, ф. 1–1885, оп. 1; Вольтер 1887].

Э. А. Вольтер, а также А. К. Сержпутовский (сотрудник ЭО) создали базовую основу фонда по литовской этнографии, с их именами связан первый этап формирования этого фонда. Он начался в 1909 г. экспедициями А. К. Сержпутовского в Свенцянский (кол. № 1521) и Троковский (кол. № 1546) уезды Виленской губернии, где было собрано 449 предметов (в настоящее время сохранились 379). Удалось приобрести интересный и разнообразный вещевой материал по этнографии литовцев, в том числе их локальной группы — дзуков (кол. № 1564, 244 предмета). Собранная в границах одного села (с. Марцинканце), данная коллекция может служить историко-сравнительной базой для исследователей материальной культуры, особенно ее локальных вариантов [АРЭМ, ф. 2, оп. 1, д. 1805, л. 4–5].

⁴ Им было исследовано 150 погребений известного литовского могильника Алове — богатого источника образцов материальной и духовной культуры сельского населения Литвы XVI–XVII вв. [Урбанавичюс 1967, 5].

Экспонаты, собранные А. К. Сержпутовским, характеризуют многообразную хозяйственную и промысловую деятельность литовских крестьян XIX — начала XX в., их основные и подсобные занятия: земледелие, животноводство, пчеловодство, охоту, рыболовство, деревообработку, а также утварь, жилище и одежду. Заметим, что тематическая широта сборов Сержпутовского не всегда обеспечена полнотой предметной базы. Отдельные темы (земледелие, животноводство, интерьер жилища и, в частности, мебель) представлены единичными предметами. Тем не менее суммарная источниковедческая ценность этих коллекций безусловна.

Обращает на себя внимание хорошо скомплектованная коллекция разнообразных инструментов, связанных с обработкой дерева. Среди них бондарные, плотницкие, а также инструменты для изготовления веретен, ложек, плетения из бересты. Относительно полно представлены домашние занятия литовской крестьянки: обработка льна (орудия молотбы, мятья, трепания, чесания, образцы кудели и пряжи) и ткачество (разнообразные приспособления, используемые при подготовке нитей к ткачеству и готовые изделия). Безусловный интерес вызывают образцы тканей домашнего изготовления (кол. № 1521; 39 номеров), собранные в деревнях Лынгмяны и Довгелишки. Украшенные традиционным литовским узором *dryžai* (полосы) и *langai* (клетки), они дают представление о самобытности домашнего ткачества, его технике, декоре, колорите. Многочисленна домашняя утварь хозяйственного и бытового назначения для переработки, приготовления, хранения пищи, а также сервировки стола, выполненная из глины, дерева, металла. Небольшая группа предметов (трубки, кисеты, табакерки) представляет утварь для табакокурения. Музыкальные инструменты представлены пастушьими трубами, волынкой, свирелью (5 предметов). Имеются отдельные образцы мужской, женской, детской одежды (рубашки, штаны, безрукавки, воротники-нагрудники, чепцы, пояса) и обуви (башмаки, лапти).

Некоторые предметы, собранные А. К. Сержпутовским, являются единичными для всего литовского фонда: это сосуд для хранения освященной воды (кол. № 1546–7); приспособление для приготовления сыра (кол. № 1546–132, 221); деревянный конек для катания по льду (кол. № 1546–18); девичий головной убор — венки из окрашенных стеблей плауна (кол. № 1546–237); станы для тканья «пояса Франциска Асизского» — «*Stavai ijuastam aust*» (кол. № 1521–136а, б), а также «старинный шкаф» *sepa* (кол. № 1546–284) для посуды и съестных припасов, выдолбленный из цельного ствола сосны. Подобные архаичные односторчатые шкафы, из-

готовленные из цельных стволов, встречались вплоть до первых десятилетий XX в. не только в Литве, но также в Латвии и Белоруссии [Цимерманис 1989, 63].

Коллекционные описи собирателя содержат интересную информацию о бытовом суеверии, что особенно ценно, если экспонат утрачен. Например, «ржаные заломы» (кол. № 1521–115, 116) ставились на ниве, чтобы причинить вред хозяину. Приведу здесь полное описание экспоната (кол. № 1521–115): «„завитка“ или „залом“ (*pacerovata*) представляет из себя пучок стеблей ржи, связанный холщовой тряпичей и три раза обмотанный шнурком из льняных небеленых ниток; на одном конце шнура завязано три узелка, часть стеблей ржи связана четырьмя белыми конскими волосами, верхняя часть стеблей сломана и загнута так, что на месте, в поле, была обращена на север; делается тайно, знахарями, на чужой ниве, с произношением соответственных заклинаний, чтобы причинить вред хозяину нивы, его семье, скоту и т. п.» Достаточно полно аннотированы и собранные образцы целебных трав (12 образцов; сохранились 3), используемых в народной медицине при разного рода недомоганиях: расстройстве желудка (ноготки, кол. № 1521–109), отсутствии аппетита при грудных болезнях (водяной трилистник; кол. № 1521–105), против испуга (василек) и т. д.

Собирательскую деятельность А. К. Сержпутовского продолжил в 1910–1912 гг. Э. А. Вольтер. В течение двух лет ему удалось приобрести 13 коллекций, содержащих 485 экспонатов (в настоящее время в РЭМ хранится 449 предметов из этих коллекций).

Э. А. Вольтер изначально опирался на твердое убеждение в необходимости исследования различных территорий Литвы. Он писал: «Литва сложилась из трех этнологически определенных географических областей: а) собственно Литвы, или области Литовцев б. Великого княжества Литовского в губ. Виленской (в уездах Троцком, Свенцяном, Лидском, Отмянском и Виленском), Ковенской (в уездах Новоалександровском, Вилкомирском, Поневежском, Ковенском); б) Жмуди (у. Шавельском, Тельшевском и Россиенском); в) Судавоятвяжском или т. н. Занеманского края в губ. Сувалкской» [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 81, л. 4–5 об.]⁵.

Осуществляя на практике «территориальный» подход к изучению литовской этнографии, Вольтер добился определенных результатов. Его сборы в Свенцяном у. Виленской губ. существенно дополнили, в первую очередь предметами одежды, коллекцию, собранную в этих же местах А. К. Сержпутовским.

⁵ Сохранены авторские орфография и пунктуация.

Основное ядро дореволюционного собрания литовской одежды (около 200 предметов) составляют сборы Э. А. Вольтера. Им собраны образцы народного костюма разных историко-этнографических зон и территорий Литвы: комплексы одежды замужних женщин и повседневный костюм девочки из Аукштайтии (кол. № 2118–69–75; 2118–76–81; 2118–64–68), костюм замужней женщины из Жемайтии (кол. № 2127–15–20) и уникальный комплекс женской одежды из Пруссии (кол. № 2170–1–4, 5/1, 2, 9, 11, 12), а также отдельные элементы и детали мужской, женской, детской одежды и обуви из разных мест Литвы.

Значителен вклад Э. А. Вольтера и в формирование собрания литовских музыкальных инструментов. Коллекция Вольтера (кол. № 2127–75, 78, 81, 2235–26–33, 2964–114, 116–119) и Сержпутовского (1521–127, 1546–140–142, 155) дают наиболее полное представление о духовых и струнных щипковых музыкальных инструментах литовцев. Это флейтовые, язычковые, мундштучные, кантелевидные инструменты; все с точным указанием их происхождения. Отметим комплект рожков для ансамблевой игры (кол. № 2236–28–32) и архаичные долбленные малострунные *канклес* (кол. № 2235–1; 2236–33; 2964–114). В собирательской деятельности Вольтер опирался на методы комплексного подхода к фиксации материала. Приобретая для музея литовский духовой инструмент *скудучяй* (*skudučiai*) (кол. № 2964–115/1–5), собиратель указал, что «записи (игры на инструменте? — О. К.) сделаны 16 июня 1910 г. на месте от трех крестьян деревни Мижушки» [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 81, 73 об.]. Среди информаторов Э. Вольтера, помогавших не только собирать экспонаты, но и фотографировать различные объекты (кресты, кладбища и т. п.), были и местные ксендзы. Упоминаются информатор Осип Римша из Пильвишек, ксендз Иосиф Жмогас как фотограф [там же].

В результате поездок Вольтера в Ковенскую губ. в 1910 и 1912 гг. музейное собрание обогатилось образцами литовской деревянной скульптуры (кол. № 2127, 2964; более 40 предметов), отражающей не только местные каноны традиционного убранства сельских католических костелов и часовен, но и сложный синкретический образный мир, выразителями которого были крестьяне «богоделы» — *dievadirbiai* — резчики по дереву. «Божьики» (так принято называть в Литве деревянную религиозную скульптуру) — одно из самых ярких проявлений духовной культуры литовцев. Искусство деревянной пластики носило в Литве массовый характер, было распространено повсеместно, многие крестьяне владели навыками ее изготовления.

Вырезая из мягких пород дерева почитаемых святых, резчики часто наделяли их чертами простых людей. Именно поэтому образ Божьей Матери часто напоминает изображение пожилой жемайтийской крестьянки, а многие христианские святые в народной культуре обрели свое «второе призвание»: святой Исидор (иконографический образ «Св. Исидор») стал покровителем земледелия, святой Георгий — животноводства, святой Казис — ремесла и торговли.

Приведем некоторые примеры сакральной скульптуры из музейной коллекции Государственного музея этнографии народов СССР (далее ГМЭ). Все произведения собраны в Тельшевском у. Ковенской губ. Наибольшее количество экспонатов происходит из двух мест: Плунгяны и Пелдышки (35 номеров): Христос в узах, св. Исидор (3), сеятель, пахарь, св. Антоний, св. Рох, св. Агнеса (2), св. Апполония, св. Георгий (4), св. Викентий, св. Казимир, св. Анна со св. Марией, Скорбящая Богоматерь (2), св. Франциск, св. Вероника, св. Иосиф (2), евангелист Марк, св. Варвара, св. Петронелла, скульптурная группа «Сретение Господне», а также персонажи, располагающиеся у Гроба Господня: ангелы, пастух, барашки и пр.

Примечательны художественно выполненные из дерева бытовые предметы (кол. № 2964): резные лопасти прялок (около 40 предметов), иглы для прикрепления кудели (16 предметов), украшенные геометрическим орнаментом в виде розеток. Некоторые изделия имеют дату (валек для катания белья — кол. № 2964–30, 1907 г.) или имя владельца (прялка — кол. № 2964–79, вырезано: «Юзефа Лернатовна»).

Среди других предметов, собранных Вольтером, в коллекции представлены сельскохозяйственные орудия, отдельные предметы по животноводству, домашняя утварь, образцы ткачества, приспособления для прядения, обработки льна, плетения поясов; изделия, относящиеся к убранству жилища, в том числе мебель (стол, стулья, сундук), а также предметы, олицетворяющие атрибуты власти, так называемые кривуле (*krivulė*) (кол. № 1681–1; 2128–44, 45): деревянные палки старосты, расщепленные на верхнем тонком конце. «Староста вкладывает в расщеп такой палки записку с указанием времени схода и посылает по деревне от хозяина к хозяину, после чего палка должна возвратиться к старосте» [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 81, л. 8].

Значительный интерес представляют предметы, связанные со свадебной обрядностью: палка свадебного глашатая (кол. № 2128–49) и женский свадебный головной убор из соломы с цветами и лентами. Все предметы приобретены в Сувальской губ. у литовцев-жмуди.

После поступлений в 1912 г. семи коллекций, собранных Э. А. Вольтером в Виленской (кол. № 2234, 2296), Витебской (кол. № 2235), Гродненской (кол. № 2981), Ковенской (кол. № 2236, 2964) и Сувалкской (кол. № 3010) губ., завершился первый период в истории формирования фонда по этнографии литовцев.

Оценивая в общем дореволюционное литовское собрание, отметим, что экспонаты распределяются по темам неравномерно. Преобладают одежда, узорные ткани, деревянные изделия, в частности резные лопасти к самопрялкам и иглы для прикрепления пряжи, атрибуты свадебной обрядности, отдельные предметы убранства интерьера. Наиболее полно обеспечены материалом Аукштайтис, Жемайтис, Дзукия (по каждой из этнографических областей — более 200 экспонатов), гораздо меньше собрано в Заеманье (чуть более 50 предметов) и Пруссии — около 30 памятников [АРЭМ, ф. 2, оп. 1, д. 1805, л. 3]. Однако, несмотря на разноразмерность коллекций, все они представляют очевидную историко-культурную ценность. Характерной особенностью дореволюционного литовского собрания является то, что предметы народного искусства, будучи органической частью традиционно-бытового слоя культуры, помимо утилитарно-практического значения обладали знаковыми функциями, которые активно проявлялись в ритуально-обрядовой сфере.

После 1912 г. новых поступлений по этнографии литовцев в музей не фиксировалось вплоть до 40-х гг. XX в. Причина заключалась в политической обстановке того времени. С 1919 г. по 1940 г. Литва, став независимым государством, прервала связи с СССР, что сделало невозможным продолжение систематической собирательской работы специалистами из России.

Следующий, второй период в истории литовского фондообразования оказался кратковременным (конец 1940-х гг. — 1953 г.) и был связан с передачей в фонды ГМЭ экспонатов из других музеев и с выставок.

Прежде всего следует выделить литовское собрание экспонатов, поступившее в 1947–1948 гг. в составе коллекций Музея народов СССР. Эти экспонаты были собраны в 60-е гг. XIX в. для Первой Всероссийской этнографической выставки 1867 г. и впоследствии переданы Дашковскому этнографическому музею, где они составили основу литовского собрания. Некоторые экспонаты были переданы в дар сановными организаторами выставки 1867 г. князьями В. А. Черкасским, Гедройцем, графом Е. П. Тышкевичем, а также представителями дворянства В. Г. Исаевым, Н. К. Крамером. В настоящее время в РЭМ хранится 161 предмет из этих поступлений.

Основу указанного собрания составляют предметы одежды, позволяющие практически полностью восстановить костюмы, демонстрируемые на выставочных манекенах № 86 и 88⁶ во время этнографической выставки 1867 г. Работа с архивным материалом РЭМ позволяет надеяться, что и остальные 4 костюма будут восстановлены.

Помимо одежды в коллекции представлены домашняя утварь, орудия прядения (прялка, самопрялка), приспособление для влезания к борти за медом (кол. № 8761–15396), предметы, связанные с табакокурением (кисеты, трубки), образцы ткачества (скатерти, занавески, накидки — кол. № 8762–31368–31372), религиозная деревянная скульптура (кол. № 8761–15364–15369 — Иисус распятый, библейские старцы) и мелкая деревянная пластика — резная скульптура, в том числе раздвижная; на сюжеты крестьянского труда: косари, пастух, крестьянин у ступы с песком, батрак и др. (кол. № 8761–15372–15380), а также музыкальные инструменты (7 номеров), среди которых есть и вырезанный из вербы *кункль*. Инструмент датируется 1797 г. и является самым ранним в литовском собрании. Он был пожертвован в фонд Российской этнографической выставки графом Е. П. Тышкевичем⁷.

Тема «Образование» представлена небольшой группой предметов, среди которых школьная парта (кол. № 8017–10), ученические пеналы (кол. № 8761–15341а, 15342а, 15344а) и коробочка для перьев (кол. № 8761–15348).

Пеналы принадлежали подросткам, чьи имена и возраст указаны на изделиях: «мальчик 12 л Семенкевич» (кол. № 8761–15344а), «Бронислав Катинас 15 л» (кол. № 8761–15345а), «11 л Драгунас». Трудно переоценить экспозиционную ценность подобных «одушевленных» предметов.

К сожалению, не все экспонаты Дашковского музея сохранились. В числе утраченных среди прочих оказались модели литовских крестьянских жилищ и «жмудской» усадьбы, тем не менее ценность этого источника для интересующихся литовской этнографией несомненна.

⁶ Обращаем внимание на неточность нумерации манекенов у В. Ф. Миллера [Миллер 1889, 19] и архивных документов РЭМ (ф. 5, оп. 1, д. 21, л. 59–60, 61 об.). Манекены № 86 (по Миллеру) соответствуют № 88 (РЭМ), № 88 (по Миллеру) — № 89 (РЭМ).

⁷ Граф Евстафий Тышкевич — известный польский археолог; родился в 1814 г.; произвел многочисленные раскопки курганов и могил в Северо-Западном крае. Основатель Виленского археологического музея.

Завершился данный этап формирования фонда по этнографии литовцев в 1953 г. поступлением в ГМЭ экспонатов с выставки «Подарки народов СССР И. В. Сталину», приуроченной к семидесятилетнему юбилею (кол. № 6714; 27 номеров). Среди этих изделий выделяются образцы самодельного литовского искусства (в основном вышивки), этнически никак не маркированные, а также стилизаторские изделия современных литовских художников и студентов художественных вузов (ковры, вазы), выполненные по мотивам традиционного народного искусства. О заказном, сугубо официальном характере поступивших произведений свидетельствуют поздравительные надписи на некоторых экспонатах, например, на деревянном бочонке (кол. № 6714–28аб): «Любимому родному отцу и учителю Великому Сталину в день 70-летия со дня рождения от коллектива Вильнюсского Лесоторгового склада». Для собрания ГМЭ эта коллекция не традиционна, но как отражение своего времени и события она показательна [Горб 1990, 95].

Из хронологических этапов формирования литовского фонда несколько выпадает коллекция № 6795, требующая дополнительной атрибуции. Время сбора этой коллекции, выделенной из охранный описи при инвентаризации фондов музея, определено двадцатыми годами XX в., однако можно предполагать ее более раннее происхождение [АРЭМ, ф. 2, оп. 1, д. 1805, л. 6].

После сорокачетырехлетнего перерыва с 1956 г. вновь возобновилась планомерная и целенаправленная экспедиционно-собираТЕЛЬСКАЯ работа на территории Литвы. Так начался следующий, третий этап формирования фонда по этнической культуре литовцев, продолжавшийся до 1986 г.

СобираТЕЛЬСКАЯ работа этого периода была подчинена общеМузейным задачам, связанным с экспедиционно-выставочной деятельностью — подготовкой обобщенных экспозиций по современности: «Современное искусство народов СССР», «Новое и традиционное в жилище и одежде», «Современные праздники и обряды народов СССР». Эта работа определила одно из направлений в формировании литовского фонда: сбор коллекций по современности — народному искусству, промыслам, обрядам и праздникам. Второе направление обусловлено необходимостью заполнения тематических лакун фонда по традиционной народной культуре литовцев XIX — начала XX в. в связи с подготовкой временной выставки (1964 г.) «Народы Прибалтики» и строительством постоянной экспозиции «Литовцы. Конец XIX — начало XX в.» (70-е гг. XX в.) [ГМЭ 1977, 72–79].

Наиболее активными фондообразователями на третьем этапе были З. В. Калининкова, ученый секретарь музея, и Д. А. Горб, научный сотрудник, затем — заведующая отделом этнографии народов Прибалтики.

З. В. Калининковой для сбора экспонатов к строящейся выставке «Образцы искусства народов Прибалтики» в 1956–1958 гг. было осуществлено четыре выезда в Литву, где приобретено более 100 произведений современного литовского искусства, выполненных на комбинате «Дайле». Это художественная керамика, изделия из дерева, кожи, образцы ткачества, ковры, вязаные изделия, предметы одежды, в том числе девичий костюм участницы традиционного Праздника песни, изготовленный по мотивам занеманского комплекса одежды, украшения из янтаря (кол. № 6892, 6899, 6907, 7087; всего 131 предмет).

Многие произведения литовского народного искусства выполнены по мотивам фольклора и исторических преданий, дающих простор для художественных интерпретаций, обладающих широкими тематическими и содержательными возможностями. Распространенный в литовской демонологии образ черта нашел отражение в резьбе по дереву: скульптура «Черт жемайтйский», автор А. Пушкорюс (кол. № 7087–16); орешница в виде головы черта, художник Линкявичюс (кол. № 7087–13).

Легенда о строительстве Вильнюса запечатлена в деревянной резной скульптуре «Сон Гедиминаса», автор П. Шяулис (кол. № 7087–24), декоративное изделие из янтаря художника Ф. Даукантаса (кол. № 6899–4) навеяно мотивами легенды о двух влюбленных — морской царице Юрате и рыбаке Каститисе, разлученных ревнивым богом Перкунасом. Другое произведение этого же художника отражает тему «Происхождение янтаря» (кол. № 6899–1–3). Феликс Даукантас — основатель метода гравировки по янтарию. Используя янтарь с естественной «огранкой», т. е. с сохранением природной корочки, мастер гравировкой дополняет природный рисунок, превращая его в произведение искусства. Изделия художников-профессионалов, работающих в рамках фольклорных традиций с художественной керамикой, представлены в коллекции № 6907. Это вазы Г. Винцевичене, В. Микнявичюса, сервизы для пива и компота М. Григонене, скульптурные композиции Л. Ф. Бельвертайте-Комунтавичене: «Мать с детьми», «Национальный танец» и др. (кол. № 6907–12–16).

В целом поступления 1956–1958 гг. фиксируют «тот этап в художественной жизни Литвы, когда сохранение и развитие самобытных традиций литовского народного искусства в условиях со-

временности организовано закрепилось за комбинатом „Дайле“» [Горб 1990, 94].

Следующее двадцатипятилетие (1960–1985 гг.) в значительной степени связано с собирательской деятельностью Д. А. Горб, результатом которой явилось пополнение фонда по этнографии литовцев более чем на 1000 предметов. Это памятники традиционной этнографии, а также разнообразная по охвату материала, тщательно собранная коллекция произведений современного литовского народного искусства, подавляющее большинство которых — авторские образцы. Изделия приобретались непосредственно у мастеров, в местах изготовления, и на различных выставках. Была частично восстановлена хронологическая непрерывность собрания по традиционной культуре литовского народа: появились изделия 20–30-х гг. XX в. (комплексы костюмов, отдельные предметы одежды, образцы ткачества), существеннополнились разделы по земледелию, животноводству, рыболовству, пчеловодству, обработке льна и конопли, детскому воспитанию и др.

Новыми предметами обогатилось собрание традиционной народной мебели литовцев (кол. № 7956, 8017, 8161, 10111, 10164, 10305, 10763, 10944; 23 предмета). Это свадебные сундуки *skrynios* (2), столы *stalai* (2), скамьи *suolai* (5), кровати *lovos* (2), вешалки для полотенец *rankšluostinės* (7) и поясов *juostinės* (5).

Особенно интересны кровати, датированные, по свидетельству информатора, 1885 и 1910 гг. Одна из них (кол. № 8017–15) была изготовлена в 1885 г. в качестве свадебного подарка. Обе украшены: одна резьбой (кол. № 8017–15), другая — росписью масляными красками (кол. № 8017–16). Орнамент на обеих представлен традиционным узором в виде вазона с цветами (лилия-тюльпан). Новым предметом в убранстве литовского жилого интерьера стала вешалка для пояса. Ее появление обусловлено изменением функции пояса, который начал употребляться в качестве декоративного украшения интерьера. Полки для поясов изготавливают двух типов: в виде обычных полок (как для полотенец) и в виде лопасти самопрямки. Последние богато орнаментировались растительным или геометрическим узором в виде розеток, выполненных в технике трехгранно-выемчатой, контурной и ногтевидной резьбы.

Собрана интересная коллекция музыкальных инструментов в количестве 16 предметов: кол. № 7608 (1), кол. № 10563 (6), кол. № 10639 (4), № 10944 (5). Среди них 3 канклес, набор духовых инструментов: *схудучяй*, *бирбине*, свистковая флейта (*ламздялис*), пастуший

рог, колокольца-ботала (2), трещотка, колотушка, свистульки. Инструменты использовались музыкантами деревенских капелл и этнографических ансамблей, изготовлены известными народными мастерами Каятонасом Науджюсом, Леонасом Рашкаускасом, Юргисом Станкявичюсом, Альбертасом Мартинайтисом и музыковедом Казимирасом Карашка.

Внимания заслуживают предметы, связанные с изготовлением традиционной литовской крестьянской деревянной обуви — *клумпес* (*klumpės*): инструменты, заготовки, демонстрирующие стадии изготовления обуви и готовые образцы (кол. № 7608).

Значительный интерес представляет бытовая орнаментированная керамика куршанских мастеров (кол. № 7310; 115 предметов). Изделия, выполненные в г. Куршанай и его окрестностях в конце 1950-х — начале 60-х гг. гончарами И. Ступурасом, Б. Радецкас, И. Вилимасом, Я. Паулаускасом, сохраняют традиции литовской бытовой народной керамики не только в форме, декоре, цветовой гамме, но и в функциональном назначении. Оставаясь верными традиции, литовские мастера постоянно работают над расширением ассортимента изделий, учитывают вкусы горожан. Приобретенные музеем почти двадцать лет спустя (в 1979 г.) произведения бытовой художественной керамики Б. Радецкаса (кол. № 10111; 16 предметов) демонстрируют еще большее разнообразие изделий целевого назначения: сосуды, сервизы, блюда для молока, грибов, цеппелин, меда, кваса, пива, хрена. На некоторых имеются надписи по-литовски, их содержание в переводе таково: «Это блюдо сделал Радецкас для клецок» (кол. № 10111–44); «Если блюдо Радецкаса купишь, никогда его не забудешь» (кол. № 10111–45). Интересным экспонатом коллекции является керамический музыкальный инструмент — труба (кол. № 10111–50), использовавшаяся на открытии праздника гончаров в 1979 г., где мастер Б. Радецкас (автор изделия) завоевал почетный титул «гончар гончаров».

Среди других произведений традиционного и современного литовского народного искусства, приобретенных Д. А. Горб, особенно выделяются: религиозная деревянная скульптура конца XIX — начала XX в. («Распятый Христос в терновом венце», «Предстоящая», «Иисус Христос», «Богоматерь» — кол. № 7375–54 а, б, с; 7431–30–32), украшения из янтаря (ожерелье, бусы, кулон, броши, кольцо — кол. № 7310, 8450; 12 номеров), выполненные с середины 1970-х по 1981 г. известными литовскими ювелирами Донелайтисом, Малакаускене, Я. Русецкене, А. Дубовикасом, Гу-гене, В. Эйнихисом, С. Шногисом, С. Талейкисом и др., а также

коллекция узорных тканей для украшения интерьера (занавески, скатерти, покрывала, полотенца, дорожки, салфетки), изготовленные в 1930–1980-е гг. в традиционной «серветной» (скатертной) технике, браным способом тканья «ринкитине» (*rinktinė*). Изделия украшены традиционными узорами: *лангай* (*langai*) — «окошечки», кол. № 7310–2, 8, 9; 10164–2; *дрижяй* (*dryžai*) — полосы, кол. № 10763–1; *катпеделяй* (*katpėdeliai*) — «кошачьи лапки», кол. № 7310–3; «звездочки» — кол. № 7431–20, 30, 40. Ткани, использовавшиеся для изготовления одежды — передников, юбок, — выполнены в технике закладного (браного) ткачества *кайшитинес* (*kaišytinės*) с отрывом узорного утка (кол. № 8450–18; 7310–13, 14).

Одежда представлена двумя комплексами дзукийской женской одежды 30-х гг. XX в. (кол. № 7375–1–4, 5–7), фольклорными женскими, девичьими, мужскими костюмами, выполненными в 1970–1980-е гг. для участников Праздника песни на комбинате «Дайле» известной мастерицей В. Заронскене по мотивам этнографических областей Литвы — Аукштайтии (кол. № 8450–1–5/1, 2; 8522–1, 2; 10111–12); Дзукии (кол. № 8450–6–10); Жемайтии (кол. № 8713–1, 3–6); Сувалкии (кол. № 8713–7–10; 10111–1–5, 7, 8) и мастерицей М. Крюкеленене (кол. № 8450–11–60), а также отдельными предметами одежды: ткаными детскими и женскими юбками, передниками, вязаными варежками, обувью.

Исключительную ценность представляют предметы, собранные Д. А. Горб в 1975 г. для экспозиции «Современные праздники и обряды». Среди них выделяется коллекция вырезанных из дерева масленичных масок (40 предметов) (авт. В. Лукошайтис, С. Меерис, В. Онайтис, В. Калинас, Пушкорюсы — отец и сын) [Горб 1981]. Маски изображают практически все персонажи, участвовавшие и в прошлом, и в настоящее время в праздничных масленичных шествиях в окрестностях Кретинги и в Шауляйском р-не. Это «Офицер», «Адъютант», «Сальный» (обжора), «Конопляный», «Сват», «Жених», «Невеста», «Купец-еврей», «Знахарь», «Музыкант» (2), «Собирательница яиц», «Медведь», «Цыган», «Ведьма», «Черт», «Смерть», «Морэ» (центральный персонаж масленичных развлечений). Эти предметы собирались на месте события во время масленичных празднеств, что, безусловно, повышает их историко-культурную значимость.

Рождественская звезда (кол. № 8158–1) и модели святочных масок (кол. № 7310–27, 28) характеризуют зимний цикл календарной обрядности литовцев.

Среди пасхальной атрибутики — традиционные расписные яйца (*margučiai*) и пасхальные *verbos* — «вербы» (кол. № 8159, 8160,

8450, 11111; около 40 предметов). Эти обрядовые предметы при освящении в костеле заменяют собой ветки вербы. На территории Литвы они распространены только в Вильнюсском крае. Изготовлением «верб» занимаются специальные мастерицы, составляя их, как правило, из крупных цветов садового бессмертника разного цвета и колосьев овса, окрашенных в зеленый цвет. Завершает «вербу» метелка из подкрашенной ярко-зеленой травы. При посещении кладбищ в Вербное воскресенье этими «вербами» украшают могилы. В настоящее время они бытуют не только как обрядово-религиозные предметы, но и как предметы декоративно-прикладного искусства: из «верб» составляют букеты для украшения жилых и общественных интерьеров.

Отметим другие культовые предметы: распятия, кресты, медальоны, в частности с Девой Марией Остробрамской, четки, значки причастия. Изделия выполнены в середине 60-х гг. XX в. в Жемайčiu Калварии и приобретены во время Пасхи (кол. № 7518) и Большой Калварии — религиозного праздника в Жемайтии (кол. № 7608).

Современную свадебную обрядность представляют предметы, служащие украшением свадебного интерьера, в их числе подвесное украшение *содос* (кол. № 8159–1), укреплявшееся над порогом в доме жениха и невесты с благожелательными целями, глиняные (кол. № 8713–43–45) и деревянные маски, которые размещались по стенам жилища, крепились на переплетах оконных рам, оповещая о событии в доме (маска «Жених», авт. Б. Радецкас, кол. № 8713–43).

Важными атрибутами свадебной обрядности являлись полотенца и пояса. Некоторые изделия содержат надписи по-литовски «свату — лжецу»⁸ (кол. № 8450–22, 27, 28), «счастья вам, молодожены» (кол. № 8450–29), «долгих лет» (кол. № 8450–30), «для юбиляра» (кол. № 8450–31). Юбилярам «золотой» и «серебряной» свадеб вручали особые жезлы юбиляров (кол. № 8713–32аб, 33аб).

К погребально-поминальной обрядности относятся траурные ленты и пояса, наверхия крестов («солнышки»), светильники для надгробных памятников (кол. № 8450, 10111, 10563, 10944).

Широко отмечавшийся в Литве в 1970–1980-е гг. «Праздник урожая» представлен атрибутами действующих лиц праздника:

⁸ Речь идет об обряде одаривания свата полотенцем или поясом, совершаемом невестой во время шуточного ритуала «вешанье свата» за якобы неудачное сватовство. Этот сюжет нашел отражение в деревянной скульптуре «Вешанье свата» (кол. № 10579–12аб) работы А. Скиестиласа.

самого «Урожая», его стражей. Это сплетенные из соломы шляпы, дожиночные венки, соломенные жезлы (кол. № 8713–36–38).

В 1960–1980-е гг. музейное собрание пополнилось предметами, поступившими от частных лиц, известных коллекционеров. Наиболее содержательными поступлениями были следующие.

Литовский этнограф Миколина Михайловна Глемжайте передала в дар музею 14 женских и девичьих головных уборов XIX–XX вв., альбом литовской народной одежды XIX–XX вв. (кол. № 7507–6 а, в, с), включающий 179 фотографий и, что особенно ценно, 176 образцов тканей с указанием техники тканья, отдельные предметы одежды, подарочное полотенце, выполненное в традиции народного ткачества мастерами комбината «Дайле» к 80-летию госпожи Глемжайте, а также собрание пасхальных «верб» (15 предметов). Образцы янтаря разного цвета и формы в природной корочке с инклюзиями (земля, пузырьки воздуха, сучок сосны, паук, комар) поступили в музей от коллекционера И. И. Бондаренко (кол. № 10232; 14 предметов), у другого собирателя, Н. Д. Виноградова, были приобретены изделия из теста — фигурные силуэтные и печатные пряники и печенье (кол. № 8291, 28 предметов); значительная часть изделий (19 номеров) изготовлена в 1915 г. Интерес вызывают образцы печенья, украшенного изображением музыкальных инструментов: арфы, мандолины, пастушьего рожка (кол. № 8291–14–16), а также изготовленные в виде музыкального инструмента, например гитары (кол. № 8291–9).

Не обойдем вниманием факт приобретения музеем отдельных произведений известных народных мастеров Литвы — резчиков по дереву — непосредственно у самих мастеров во время творческого семинара (Литва, 1981 г., кол. № 10305 из 10 предметов). Это работы И. Ужкурниса, А. Чеснулиса, Е. Гиндулиса, Й. Янкуса и др. Особенно выделяются скульптуры И. Ужкурниса «Жрец и весталка» (кол. № 10305–1) и А. Чеснулиса «На Гору ведьм» (кол. № 10305–3). Последнее произведение посвящено ансамблю в Йодкранте-Неринга, где «на волшебной тропе» высокой дюны, носящей название «Гора ведьм», народными резчиками по дереву выполнено более 50 скульптур по мотивам народных сказаний и легенд нерингского края.

Отметим участие Министерства культуры Литовской ССР в приобретении некоторых коллекций (№ 7518 и № 8333), а также поступления из Всесоюзного производственно-художественного комбината Министерства культуры СССР (кол. № 7949, 8094, 8346), Художественного салона по экспорту при МК СССР (кол. № 8410). Таким образом в фонды ГМЭ поступило около 90 произведений современного литовского народного искусства: образцы ткачест-

ва, ковроделия, художественной обработки дерева, глины, янтаря, кожи, плетения из соломы.

Важным источником, существенно пополнявшим собрание музея по народному искусству литовцев, особенно в 1970–1980-е гг., были различные выставки. На выставках-отчетах Общества народного искусства, проводившихся в Ленинграде, было приобретено 272 экспоната («Шедевры янтарного края», 1973 г. — кол. № 8224; «Литовское народное искусство», 1975, 1976 гг. — кол. № 8446, 8556; «Узоры литовского края», 1979 г. — кол. № 9993; «Народные мастера Литвы», 1984 г. — кол. № 10556 и 10579; «Народное искусство Литвы», 1986 г. — кол. № 10944).

Отобранные на этих выставках произведения — высокохудожественные образцы основных видов народного искусства Литвы, выполненные ведущими мастерами.

В заключение следует отметить, что собрание ГМЭ-РЭМ по этнографии литовцев отличается впечатляющей тематической широтой и разнообразием. Пожалуй, за пределами литовского государства это самая полная коллекция этнографического характера, что придает ей качества ценного, многообразного комплексного историко-культурного источника.

Практически все традиционные этнографические темы — от основных крестьянских занятий до такой сферы, как духовная культура — с разной степенью полноты отражены экспонатами литовского собрания. Разнообразна коллекция предметов домашнего и хозяйственного обихода, утвари, одежды, в том числе комплексов традиционных народных костюмов разных этнографических зон Литвы конца XIX — начала XX в. и фольклорных костюмов участников Праздника песни, выполненных по мотивам традиционной одежды. Интерес специалистов, безусловно, вызывает коллекция литовских музыкальных инструментов (100 предметов). Достаточно полно представлено традиционное народное бытовое искусство литовцев XIX — начала XX в. Речь идет о предметах, имеющих помимо утилитарно-практического значения эстетическую ценность и относящихся к праздничному быту: таковы различная утварь, отдельные орудия труда, предметы внутреннего убранства жилища, мебель, одежда, обрядовые атрибуты.

Жемчужиной литовского собрания РЭМ является коллекция религиозной деревянной скульптуры (более 50 предметов), основу которой составляют дореволюционные поступления.

Современное литовское искусство (1960–1980 гг.) комплектовалось с учетом его основных форм: традиционное бытовое искусство, работы художников-профессионалов художественного ком-

бината «Дайле», изделия надомников. Наиболее ярко оно представлено образцами ткачества, резьбой по дереву, народным костюмом.

Заслуживает внимания хорошо скомплектованная коллекция изделий из янтаря (около 60 предметов), поступившая в музей с различных выставок и от частных лиц в 50–80-е гг. XX в. Это в основном украшения: бусы, браслеты, кулоны, медальоны, ожерелье, броши, а также комплекты для женщин (кулон, брошь, браслет) и мужчин (заколки и булавки для галстука). Большинство произведений являются авторскими образцами, их выполняли более тридцати ведущих ювелиров Литвы.

Можно выразить уверенность, что дальнейшее общее или частное изучение литовской коллекции будет результативным и позволит углубить наши знания по этнографии и культуре этого народа юго-восточной Прибалтики.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АРЭМ — Архив Российского Этнографического музея.

Баранова 1984 — И. И. Баранова. Актуальные задачи деятельности ГМЭ народов СССР на современном этапе // Отражение этнических процессов в памятниках бытовой культуры. Л., 1984.

Вольтер 1887 — Э. А. Вольтер. Об этнографической поездке по Литве и Жмуди. СПб., 1887.

Гамбург и др. 1964 — Б. З. Гамбург, А. С. Морозова, Е. Н. Студенецкая. Проблема соотношения традиционной культуры и современности в экспозиции Государственного музея этнографии народов СССР. Оттиск доклада на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1964.

ГМЭ 1977 — Государственный музей этнографии народов СССР: Путеводитель. Л., 1977.

ГМЭ 1980 — Государственный музей этнографии народов СССР: Путеводитель. Л., 1980.

ГМЭ 1989 — Государственный музей этнографии народов СССР / Сост. Л. Г. Лельчук, М. Д. Перлина, С. А. Авижанская. Л., 1989.

Горб 1981 — Литовские масленичные маски / Сост. Д. А. Горб. Л., 1981.

Горб 1990 — Д. А. Горб. Научное комплектование и использование музейных коллекций по народному искусству Литвы в Государственном музее этнографии народов СССР // Развитие и проблемы народного искусства Прибалтики. Вильнюс, 1990.

Земзаре 1950 — Д. Э. Земзаре. Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии и развитие латышской этнографической науки // КСИЭ. М.; Л., 1950, № 12.

ИПЭМ 1916 — Иллюстрированный путеводитель по этнографическому музею. М., 1916.

Итс 1983 — Р. Ф. Итс. У янтарного моря / Сост. Д. А. Горб. М., 1983.

Калашникова, Плужникова 1990 — Н. М. Калашникова, Г. А. Плужникова. Одежда народов СССР. М., 1990.

Каталог Лат. 1896 — Каталог Латышской этнографической выставки, устроенной по случаю X археологического съезда в г. Риге в 1896 г. Рига, 1896.

Латгальская керамика 1980 — Латгальская керамика. Буклет / Сост. О. М. Фишман. Л., 1980.

Латыши 1982 — Латыши. Конец XIX — начало XX в. Проспект экспозиции / Сост. О. М. Фишман. Л., 1982.

Литовцы 1980 — Литовцы. Конец XIX — начало XX в. Проспект экспозиции / Сост. Д. А. Горб. Л., 1980.

Миллер 1889 — В. Ф. Миллер. Систематическое описание коллекций Дашковского этнографического музея. М., 1889, вып. II.

РГО — Российское географическое общество.

Рыжакова 1996 — С. И. Рыжакова. Москва и Санкт-Петербург в истории латышской этнографии // Этнографическое обозрение, 1996, № 4, с. 116–124.

СбАнтр 1873 — Сборник антропологических и этнографических статей о России и странах ей прилежащих. М., 1873, кн. II.

Урбанавичюс 1967 — В. Урбанавичюс. Материальная и духовная культура сельского населения Литвы в XVI–XVII вв. (по данным исследований могильников). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Вильнюс, 1967.

Цимерманис 1989 — С. Цимерманис. Некоторые вопросы изучения истории и развития латышского народного прикладного искусства // Народное прикладное искусство. Актуальные вопросы истории и развития. Рига, 1989.

Шангина 1994 — И. И. Шангина. Русский фонд этнографических музеев Москвы и Санкт-Петербурга. История и проблемы комплектования. СПб., 1994.

Bilenstein 1918 — A. Bilenstein. Die Holzbauten und Holzgerate der Letten. Petrograd, 1918, Bd. II.

Jewellery 1988 — Jewellery. Museum of the ethnography of the peoples of the USSR / E. Torchinskaya, G. Konileva. Leningrad, 1988.

Los zares 1998 — Los zares y los pueblos. 1998.

National costumes 1987 — National costumes of the soviet peoples. Exhibition catalogue USSR National Museum of Ethnography / Сост. Н. С. Воробьева, Г. Н. Комлева. М., 1987.

Tesori inediti 1992 — Tesori inediti da S. Pietroburgo. Roma, 1992.

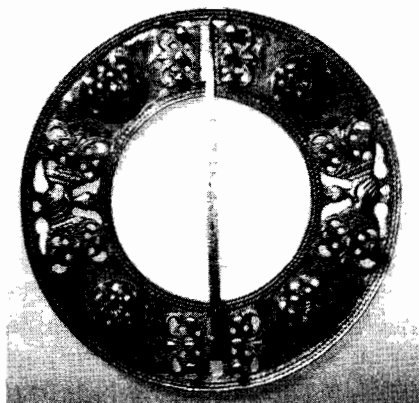


Рис. 1. Фибула серебряная — *sakta*.
Латыши. Курляндская губ.,
округ Вентспилс. 1805 г.
РЭМ, кол. № 6697–20.



Рис. 2. Тарелка декоративная. Ла-
тыши. Лифляндская губ.,
Валкский у., Смиленская
вол. Е. Дранда. До 1909 г.
РЭМ, кол. № 1968–56.

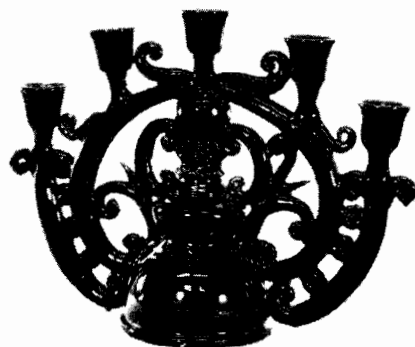


Рис. 3. Подсвечник керамический.
Латыши. Художник К. Ла-
цис. 1950-е гг. РЭМ, кол.
№ 6922–13.



Рис. 4. Женщина в праздничном костюме. Латыши. Курляндская губ. Вторая
половина XIX в. РЭМ, кол. № 8761–10810ИЛ.



Рис. 1. Скульптура деревянная с католического кладбища. Литовцы. Ковенская губ., Тельшевский у. Конец XIX — начало XX в. РЭМ, кол. № 2204-1аб.

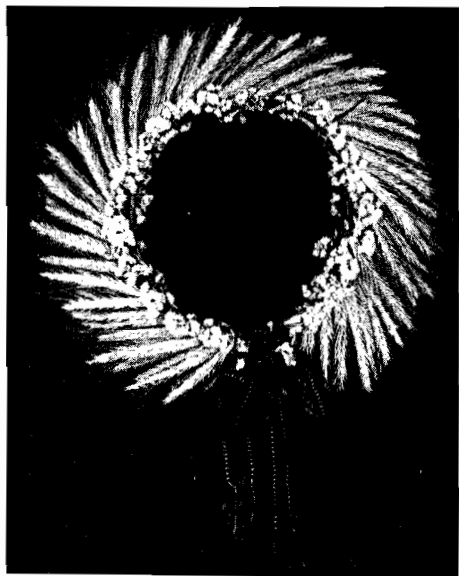


Рис. 2. Дожиночный венок. Литовцы. Пренайский р-н, м. Немянюкай. 1963 г. РЭМ, кол. № 7487-18/1, 2.



Рис. 3. Перевоз приданого невесты в дом жениха. Литовцы. Вол. Купишкис, д. Пирагай. 1935 г. РЭМ, кол. № Ф832-80.



Рис. 4. Масленичная маска — личина «Еврей» (*užgavėnių kaukė «Žydas»*). Литовцы. Шяуляйский р-н. 1975 г. РЭМ, кол. № 8522-5.

Г. БЛАШЧИК

ЕЖИ ОХМАНЬСКИЙ КАК ЛИТУАНИСТ
(1933–1996)

1. Биография

Ежи Охманьский родился в 1933 г. в Руднике, местечке на реке Сан в Львовском воеводстве (к северо-востоку от г. Жешув)¹. Его детство и годы оккупации были тяжелыми. По окончании гимназии в родном местечке он уехал в Познань для изучения истории (1951–1955 гг.). С Познанским университетом он связал всю свою жизнь. Здесь он получил степень магистра (магистерская работа под названием «Rozwój gospodarskich włości kobryńskich w XVI w.», 1955 г.), кандидата (диссертация «Powstanie i rozwój latyfundium biskupstwa wileńskiego 1387–1550», 1960 г.), доктора (диссертация «Litewski ruch narodowo-kulturalny w XIX w.», 1963 г.), а также звание профессора: экстраординарного (1970 г.) и ординарного (1976 г.). Он был самым выдающимся учеником проф. Хенрика Ловмянского, после которого занял место заведующего кафедрой (позднее отделением) истории народов СССР (теперь это отделение истории Восточной Европы). Заведующим отделением он был с 1968 г. до самой смерти в 1996 г. Занимая эту должность, он внес большой вклад в развитие познанской школы литуанистики, основанной его учителем Х. Ловмянским. Почти 30-летний период руководства Е. Охманьского этим отделением развил и укрепил его позиции в науке, а также положение объединившегося вокруг него познанского

¹ Некрологи Е. Охманьскому опубликованы в: *Studia z dziejów Rosji*, 1997, t. 32, s. 258–259 (H. Bartoszewicz); *Zapiski Historyczne*, 1997, t. 62, z. 4, s. 193–195 (G. Błaszczyk); *Acta Baltico-Slavica*, 1996, t. 23, s. 247–260 (большая статья Я. Юркевича об Охманьском как историке Литвы); *Kwartalnik Historyczny*, 1997, vol. 104, z. 2, s. 173–174 (D. Matelski); то же в: *Studia Historyczne*, 1997, vol. 40, z. 1, s. 144–145 и *Poznański Rocznik Archiwalno-Historyczny*, 1996, t. 4, s. 210–211; *Lituano-Slavica Posnaniensia*, 1995, t. 7, s. 3–16 (K. Pietkiewicz); *Lietuvos istorijos metraštis* 1996 m., 1997, s. 534–536 (V. Merkys); Памяти Ежи Охманьского // Балто-славянские исследования 1998–1999. М., 2000, с. 396–397 (Б. Н. Флоря). Существенна также статья Артура Кияса в: *Litwa i jej sąsiedzi od XII do XX w. Studia ofiarowane J. Ochmańskiemu w 60. rocznicę urodzin*. Poznań, 1994, s. 7–10 (биография). Есть также следующие биобиблиографии этого ученого: *Lietuvių enciklopedija*. Boston, 1969, t. 36, s. 417; *Tarybų Lietuvos enciklopedija*. Vilnius, 1987, t. 3, c. 231; Энциклопедия гісторыі Беларусі. Мінск, 1994, т. 1, с. 234–235 (Ахманьскі Ежы).

крута историков. За это время он подготовил 12 кандидатов, 6 из которых защитили докторские диссертации: Ян Юркевич, Ян Собчак, Збыслав Войтковяк, Кшиштоф Петкевич, Войцех Пельц и Гжегож Блашчик. Покойный ученый был создателем и редактором первого после Второй мировой войны польского журнала по литуанистике «*Lituano-Slavica Posnaniensia*» (тома 1–7 за 1985–1997 гг.).

2. Научные труды

Научные труды Е. Охманьского составляют 273 позиции, к которым следует еще добавить несколько посмертных публикаций и упущения². Они были изданы в период с 1958 г. по 1996 г. Подавляющее большинство этих работ касается литуанистики в широком понимании. Помимо этой проблематики Е. Охманьский занимался историей России и СССР. В этой области прежде всего следует упомянуть академический учебник для высшей школы

² Библиографию работ Е. Охманьского составил К. Петкевич (1958–1993 гг.) в: *Polska i jej...*, s. 11–27 (254 позиции). Дополнения его же в: *Lituano-Slavica Posnaniensia*, 1995, t. 7, s. 5, примеч. 5 (добавлено 7 позиций, вместе 261). Обнаружено еще 12 позиций из области литуанистики, приводим их в хронологическом порядке: B. Dundulis. *Lietuvos sąjunga su husitais kovoje prieš vokiečių feodalių agresiją 1420–1422 m.* // *Vilniaus Valstybinio Universiteto Mokslo Darbai, Istorijos-Filologijos serija*. Vilnius, 1957, t. 3 (rec.); *Kwartalnik Historyczny*, 1959, t. 66, № 4, s. 1307; Литовско-кривичское пограничье в племенную эпоху // Становление раннефеодальных славянских государств. Материалы научной сессии польских и советских историков. Киев, 1972, с. 245–257; Участие западных балтов в развитии средневековой Литвы // Конференция «Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом» 11–15.XII.1978. М., 1978, с. 112–113; Литуанистика в Польше (до 1965 г.) // Литуанистика за рубежом. Вильнюс, 1979, т. 1, с. 5–63; Иноземные поселения в Литве XIII–XIV вв. в свете этнонимических местных названий // Балто-славянские исследования 1980, с. 112–131; Участие западных балтов в развитии средневековой Литвы // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980, с. 112–113; Piotr (zm. 1421) biskup wileński // *Polski Słownik Biograficzny*, 1981, t. 26, s. 377–378; *Litwa-Polska 1918–1939* // *Walka Młodych*, 1983, № 38 (18.IX), s. 16–17; № 39 (25.IX), s. 16–17; Domanowski Jan, biskup wileński // *Encyklopedia Katolicka*, 1985, t. 4, kol. 51; Неизвестный автор «Описание земель» 2-й пол. XIII в. и его сведения о балтах // Балто-славянские исследования 1985. М., 1987, с. 89–95; *Powstanie, rozwój i kryzys sieci parafialnej w diecezji wileńskiej od chrystianizacji Litwy w 1387 r. do przełomu XVI/XVII w.* // *Roczniki Humanistyczne*, 1990, t. 38, z. 2, s. 23–60; *Najdawniejsze księgozbiory na Litwie od końca XIV do połowy XVI w.* // *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność*. Toruń, 1996, s. 73–83; Deodatus Septennius — zagadkowy autor «Pochwały» O. Gasztolda z około 1529 r. // *Lituano-Slavica Posnaniensia*, 1995, t. 6, s. 77–82; К. Бядроўска-Ахманьская, Е. Ахманьскі. Першы з Ягелонаў // *Беларуская мінуўшчына*, 1996, № 4, с. 50–54.

«Dzieje Rosji do roku 1861» (много раз издававшийся с 1970 г. и составивший конкуренцию «Истории России» Людвика Базылёва³).

Упомянутые работы, возможно, не впечатляют количеством, однако они имеют принципиальное значение для каждого литуаниста. Труды Е. Охманьского можно разделить на 10 основных тематических групп:

1. Социальная и экономическая история Великого княжества Литовского.
2. Организация католической церкви (Вильнюсская епархия).
3. Зарождение литовского народа и Литовского государства, заселение литовских земель.
4. Население Литвы.
5. Культура Литвы.
6. История военного дела Великого княжества Литовского.
7. Биографистика.
8. Литовское национальное движение в XIX в. и начале XX в.
9. Издание источников.
10. Обзоры исторических исследований и история историографии.

Первое направление исследований по социальной и экономической истории Великого княжества Литовского — это традиционное направление литуанистики в Познани. К этой сфере относятся первые публикации, связанные с магистерской работой Е. Охманьского о Кобринской волости в XVI в. Это две статьи: о социально-экономическом положении крестьян и о фольварочном хозяйстве в XV–XVII вв.⁴ Вторая содержит интересную карту Кобринского повета. Однако самая важная публикация Е. Охманьского в этой области — кандидатская диссертация «Powstanie i

³ J. Ochmański. *Dzieje Rosji do roku 1861*. Poznań, 1970; L. Bazyłow. *Historia Rosji*. Wrocław, 1969 (и последующие издания обоих учебников).

⁴ J. Ochmański. *Gospodarka folwarczna w dobrach gospodarskich na Kobryńszczyźnie. Studium z dziejów folwarku na Białorusi koniec XV — początek XVII w.* // *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 1958, r. 6, № 3, s. 365–394; Idem. *Położenie społeczno-gospodarcze i walka klasowa chłopów w ekonomii kobryńskiej w 2. połowie XVI i 1. połowie XVII w.* // *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych*, 1957, t. 19, s. 45–88. Подробнее об этих работах Е. Охманьский писал в: Idem. *Polish Research on the History of Byelorussia in the Feudal Epoch* // *The Journal of Byelorussian Studies*. London, 1981, t. 5, s. 32–33; Idem. *Polish studies on the economic history of Byelorussia in the period of feudalism* // *Studia Historiae Oeconomicae*, 1983, vol. 16, s. 86–87.

rozwój latyfundiów biskupstwa wileńskiego 1387–1550»⁵. Она явилась пионерской работой, «описанием хозяйства этого епископства»⁶. Е. Охманьский в этой работе развивал мысль своего учителя Х. Ловмянского, что Великое княжество Литовское в XVI–XVIII вв. было «страной классических магнатских латифундий», формировавшихся с конца XIV в. до Люблинской унии в 1569 г.⁷ По мнению специалистов, обсуждаемая монография представляет собой «образец монографии» для исследователей, занимающихся крупной земельной собственностью⁸. Большим плюсом этого исследования являются заключения, касающиеся исторической литовско-русской метрологии⁹. Можно только выразить сожаление, что в работе не хватает столь необходимого предметного указателя. Стоит также добавить, что интерес к проблемам «литовско-русской метрологии», который тогда, видимо, и обозначился, стал постоянным для исследователя вплоть до последних лет его жизни. Может быть, эта работа, хотя она и далеко не исчерпывает данной проблемы, будет издана в будущем¹⁰.

С указанной монографией связаны три статьи, которые были изданы в 1961–1962 гг., а позднее были включены в нее. Они касались привилегированного положения католической церкви в Литве, самых ранних привилегий для епископства, а также феодальной ренты и дворовых хозяйств во владениях церкви¹¹.

⁵ J. Ochmański. *Powstanie i rozwój latyfundiów biskupstwa wileńskiego 1387–1550. Ze studiów nad rozwojem wielkiej własności na Litwie i Białorusi w średniowieczu*. Poznań, 1963.

⁶ Рецензия на эту работу в: *Kwartalnik Historyczny*, 1965, r. 72, № 3, s. 674–676 (J. Wyrozumski); *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych*, 1964, t. 26, s. 114–119 (L. Żytkowicz); *Acta Poloniae Historica*, 1967, t. 15, s. 127–129 (J. Wyrozumski); *Acta Baltico-Slavica*, 1965, t. 2, s. 454–455 (M. Lech). Обсуждение в: J. Puzinas. *Žvilgsnis į dr. J. Ochmański Lietuvos praeities tyrinėjimus* // *Aidai*, 1969, № 4, s. 160–168; перепечатка в: Idem. *Rinktiniai raštai*. Roma, 1983, t. 2, s. 396–407.

⁷ K. Pietkiewicz. Prof. J. Ochmański (1933–1996) // *Lituanica Slavica Posnaniensia*, 1995, t. 7, s. 6–7.

⁸ J. Jurkiewicz. J. Ochmański jako historyk Litwy // *Acta Baltico-Slavica*, 1996, t. 23, s. 249. В статье представлено широкое обсуждение этой работы.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., s. 253. Материалы по этой проблеме находятся в Отделе Истории Восточной Европы в УАМ.

¹¹ J. Ochmański. *Uprzywilejowanie Kościoła katolickiego na Litwie w średniowieczu* // *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych*, 1962, t. 23, s. 89–108 (перепечатка в: Idem. *Dawna Litwa. Studia historyczne*. Olsztyn, 1986, s. 92–112); Idem. *Najdawniejsze przywileje Jagiełły i Witolda dla biskupstwa wileńskiego 1387–1395* // *Zeszyty Naukowe UAM, Historia*, 1961, z. 5; Idem. *Renta*

К этой сфере исследований принадлежат также работы Е. Охманьского о волочной реформе в Литве и Белоруссии в XVI в. (первое издание на французском языке появилось в 1960 г.), а также во владениях церкви и магнатов во второй половине этого века¹². Исследования опираются на данные вильнюсских архивов (Архив Вильнюсского Капитула), а первое из них дает обобщенное и упорядоченное описание волочной померы и ее оценку. Оценка эта в целом позитивная («дело великой важности, не имеющее себе равных во всей Европе того времени»)¹³, хотя несколько коробит утверждение о «регрессивных» социальных результатах волочной реформы. Но таковы были те времена.

С социально-экономической проблематикой соотносится также статья об аграрном характере городов Великого княжества Литовского в XVI в.¹⁴. В этом кратком «эскизе» автор охарактеризовал городскую проблематику на данной территории и литературу по данному вопросу. Далее он обратил внимание на различие между городом и местечком; статус последнего определяется численностью его населения и характером хозяйства (преобладание аграрного населения)¹⁵. Эта статья, являющаяся лишь скромным вступлением к городской проблематике Великого княжества Литовского, занимает, однако, прочное место в данной области исторических исследований¹⁶.

Следует также упомянуть короткую статью о структуре феодальной земельной собственности в Подлясье в XVI в.¹⁷. Е. Охмань-

feudalna i gospodarstwo dworskie w dobrach biskupstwa wileńskiego od końca XIV do połowy XVI w. // Ibid., s. 37–94.

¹² J. Ochmański. Reforma włoczna na Litwie i Białorusi w XVI w. // Idem. Dawna Litwa..., s. 158–174 (первое издание на французском языке: La grande réforme agraire en Lituanie et en Ruthénie Blanche au XVI^e siècle // Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, приложение к нему «Ergon», 1960, т. 2, s. 329–342; Idem. Reforma włoczna w dobrach magnackich i kościelnych w W. Ks. Litewskim w 2. połowie XVI w. // Idem. Dawna Litwa..., s. 175–197.

¹³ J. Ochmański. Reforma włoczna na..., s. 174.

¹⁴ Idem. W kwestii agrarnego charakteru miast W. Ks. Litewskiego w XVI w. // Studia historica. W 35-lecie pracy naukowej H. Łowmiańskiego. Warszawa, 1958, s. 279–294.

¹⁵ Ibid., s. 293–294.

¹⁶ S. Alexandrowicz. Gospodarcze, prawne i etniczne osobliwości sieci miejskiej ziem W. Ks. Litewskiego w XVI–XVII w. // Miasto i kultura ludowa w dziejach Białorusi, Litwy, Polski i Ukrainy. Kraków, 1996, s. 68–69, примеч. 15 (описание литературы). Того же мнения был сам Е. Охманьский, см.: J. Ochmański. Polish studies..., s. 85–86; Idem. Polish research..., s. 32: «фундаментальная тема».

¹⁷ J. Ochmański. Struktura feudalnej własności ziemskiej na Podlasiu w XVI w. // Acta Baltico-Slavica, 1964, т. 1, s. 157–163.

ский исследовал социальную структуру этого региона и установил общую численность населения Подлясья — около 300 тыс. человек в конце XVI в.¹⁸. Для иностранных исследователей предназначена обобщающая статья об экономике и обществе Литвы с XIV до середины XVI в.¹⁹. Вопреки названию, она касается не только социально-экономических проблем, но в ней идет речь также, например, о колонизации литовской шляхты.

В целом исследования социально-экономических проблем Великого княжества Литовского составляют большую часть научного наследия Е. Охманьского. Они стали образцом и стимулом для дальнейших разработок в этой области. А две из упомянутых публикаций (монография о возникновении и развитии латифундии Вильнюсского епископства и статья о фольварочном хозяйстве на Кобринщине) были использованы Михаилом Спиридоновым в разработке ценной карты Белоруссии конца XVI в.²⁰.

Второе направление исследований Е. Охманьского — организация католической церкви в Литве, а точнее — история Вильнюсской епархии до середины XVI в.²¹. На эту тему Е. Охманьский написал две работы, не считая упомянутой монографии об экономических основах этой епархии: книгу «Biskupstwo wileńskie w średniowieczu. Ustrój i uposażenie» и статью «Powstanie, rozwój i kryzys sieci parafialnej w diecezji wileńskiej od chrystianizacji Litwy w 1387 r. do przełomu XVI/XVII w.»²². Первая из этих работ не является полным описанием истории Вильнюсской епархии, поскольку она ограничивается двумя избранными задачами, обозначенными в подзаголовке. Таким образом, в ней опи-

¹⁸ Ibid., s. 162–163.

¹⁹ J. Ochmański. Gesellschaft und Wirtschaft Litauens vom Ausgang des 14. Jahrhunderts bis 1655 // Studia Historiae Oeconomicae, 1980, vol. 15, s. 131–159.

²⁰ М. Спиридонов. Закрепощение крестьянства Беларуси (XV–XVI вв.). Минск, 1993. К работе прилагается карта «Беларусь в конце XVI в.» с комментарием на обороте.

²¹ Эту сферу исследований позитивно оценил Тадеуш Крахель (Historiografia archidiecezji wileńskiej do 1939 roku // Studia z Historii Kościoła w Polsce, 1979, т. 5, s. 34–35). Подобным образом: Zofia Kowalewska-Urbankowa (Unia Polski i Litwy w latach 1385–1413 w najnowszej historiografii polskiej // Analecta Cracoviensia, 1987, т. 19, s. 212–213, объединяет обе статьи о вильнюсской епархии, то есть об обеспечении и устройстве) и Manfred Hellmann (Über einige neuere polnische Arbeiten zur Geschichte Litauens // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, 1973, NF, Bd. 21, H. 4, S. 595–597 (объединяет обе работы о вильнюсской епархии).

²² J. Ochmański. Biskupstwo wileńskie w średniowieczu. Ustrój i uposażenie. Poznań, 1972; Idem. Powstanie, rozwój...

сываются: центральные институты епархии, сеть приходов и обеспечение епархии. По первой теме не освещены некоторые институты, на что указали затем рецензенты, а именно: территория и граница (Еугениуш Вишнёвский), некоторые центральные институты епархии (например, окружные препозитуры) и практически все приходские институты (школы, братства, больницы), а также монашеские ордена (Болеслав Кумор)²³. Что же касается обеспечения епархии, автор не ограничился изложением своей кандидатской диссертации, но расширил ее за счет двух тем: величина земельных наделов епархии и доходы епископов, капитула и приходских священников.

Рецензенты упрекнули эту работу в том, что в ней не приведена источниковедческая база — материалы из вильнюсских архивов, которые автор планировал издать отдельно в томе «*Źródła do dziejów diecezji wileńskie*»²⁴. К сожалению, эта публикация остается в машинописи и ждет лучших времен. Упомянутые рецензенты также обратили внимание на многочисленные достоинства этой работы, хотя и не скупилась на слова критики по поводу отдельных частных суждений Е. Охманьского, некоторых ошибок и недостатков. Особенно подчеркивалась богатая источниковедческая база работы (не только материалы вильнюсских архивов, но и многочисленные польские публикации), ценный список каноников и прелатов, а также описание обеспечения прихода. Важными были выводы, вытекающие из этих исследований, особенно тезис о вильнюсском капитуле как «интеллектуальной элите Литвы»²⁵ и об организационной слабости католической церкви в середине XVI в., то есть в период начала Реформации (с. 79). Содержащиеся в ней заключения о возникновении и развитии сети приходов в

²³ E. Wiśniowski // Rocznik Lubelski, 1974, t. 17, s. 285–290; B. Kumor. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 1974, t. 21, z. 4, s. 236–238.

²⁴ J. Ochmański. Biskupstwo wileńskie..., s. 61, примеч. 405. Обвинение это обычно выдвигали рецензенты. См.: Idem. Źródła do dziejów kościelnej własności ziemskiej diecezji wileńskiej w XVI–XVII w. // Sprawozdania Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu, 1971, № 2 (общ. номер 88), s. 267–268. В Отделе Истории Восточной Европы в УАМ находится машинописный текст Е. Охманьского под названием Źródła do dziejów diecezji wileńskiej w XV–XVII w. Poznań, 1968.

²⁵ J. Ochmański. Biskupstwo wileńskie..., s. 50; T. Krahel. Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej // Studia Teologiczne. Białystok; Drohiczyń; Łomża, 1987–1988, t. 5–6, s. 39; Г. Ильевич. Проблемы христианизации Литвы в историографии Польской Народной Республики // Литвианистика за рубежом. Общественные науки, 1984, вып. 7, с. 35; J. Jurginis. Lietuvos kraštas. Feodalinės visuomenės socialinės ir kultūrinės raidos studija. Vilnius, 1987, s. 245–246 (не употреблено слово «элита»); J. Jurkiewicz. Jerzy Ochmański..., s. 252.

Вильнюсской епархии подводят к синтезу истории Литвы и истории этой епархии²⁶. В целом рецензенты позитивно оценили эту работу, называя ее «большим шагом вперед» (Б. Кумор) и приносящей «много новых и важных положений» (Е. Вишнёвский)²⁷.

Упомянутая статья о возникновении и кризисе сети приходов в вильнюсской епархии касается периода от возникновения этой епархии до рубежа XVI и XVII вв. Это, собственно говоря, является повторением 2-го раздела «*Biskupstwo wileńskie w średniowieczu*», дополненным очерком в несколько страниц о состоянии сети приходов на рубеже XVI и XVII вв.²⁸ Автор представил здесь состояние этой сети на основании податного реестра владений вильнюсского епископства с 1598 г. Сравнивая содержащиеся там данные с более поздними (середины XVII в.), Е. Охманьский пришел к выводу, что католическая церковь в этой епархии в конце XVI в. начала преодолевать кризис примерно с 1560–1590 гг. Полное восстановление сети приходов периода до Реформации наступило только к середине XVII в.

К этому разделу можно добавить двухстраничную полемику Е. Охманьского с Юозасом Юргинисом о причинах поздней христианизации Литвы²⁹. Он показал, что причины задержки христианизации Литвы были иные, нежели принятые традиционно. Литовские правители стояли перед выбором, от кого принять крещение: от крестоносцев, Москвы или Польши? Выбор сделал лишь Ягелла, который воспользовался случаем и тем, что Польша была в те времена влиятельным и сильным государством в этой части Европы. Следует, однако, добавить, что не все исследователи приняли эту точку зрения. Например, Ян Поверский поддержал мнение Ю. Юргиниса о значении экономических факторов в поздней христианизации Литвы³⁰.

²⁶ Z. Kiaupa, J. Kiaupienė, A. Kuncevičius. Lietuvos istorija iki 1795 metų. Vilnius, 1998, 2 papild. leid., s. 174; T. Krahel. Zarys..., passim.

²⁷ См. выше примеч. 23 (рец. Е. Вишнёвского и Б. Кумора), а также: Zapiski Historyczne, 1975, t. 40, z. 1, s. 136–140 (M. Kosman); Przegląd Historyczny, 1973, r. 64, № 3, s. 604–607 (J. Bardach); Nasza Przyszłość, 1973, t. 39, s. 233–237 (R. Nier). Уже само количество рецензий указывает на значение этой работы.

²⁸ J. Ochmański. Powstanie i rozwój..., s. 55–60.

²⁹ Idem. Przyczyny opóźnionej chrystianizacji Litwy // Kwartalnik Historyczny, 1971, t. 78, № 4, s. 870; то же в: Idem. Biskupstwo wileńskie..., s. 5–7. Эти взгляды Е. Охманьский развил в биографии Владислава Ягеллы, см.: J. Krzyżanikowa, J. Ochmański. Władysław II Jagiełło. Wrocław, 1990, s. 111–112.

³⁰ Komunikaty Mazursko-Warmińskie, 1976, r. 20, № 4, s. 556 (это рецензия Я. Поверского на книгу М. Космана). См. также: Г. Ильевич. Проблемы..., с. 16–17.

В целом можно утверждать, что по меньшей мере две проблемы истории вильнюсской епархии до середины XVI в. были всесторонне изучены Е. Охманьским: социально-экономические основы и сеть приходов. И все же это не полное описание истории этой епархии³¹.

Третье направление исследований Е. Охманьского — зарождение литовского народа и государства, заселение литовских земель в племенной период и в средневековье (до XVI в.). На эту тему была написана статья, которая была дважды издана под разными названиями: «Weneckie początki Litwy» (1966 г.) и «Sporne początki Litwy» (1986 г.)³². В этой статье Е. Охманьский принял взгляды своего учителя Х. Ловмянского на венедов и их роль в генезисе Литвы³³. Автор полемизировал здесь с литовскими археологами, среди прочих с Адольфасом Тауавичюсом. Статья вызвала интерес, доказательством чему служит мнение известного литовского археолога (в эмиграции) Йонаса Пузинаса³⁴. После подробного обсуждения теории о «венедском» происхождении литовцев он сделал заключение: «Гипотезы автора (то есть Е. Охманьского) интересны, но необходимы подтверждения археологов, историков и лингвистов»³⁵.

Однако до этого не дошло, поскольку теория о «венедском» генезисе литовцев не нашла большой поддержки в Литве. Сам Е. Охманьский позднее немного изменил свое мнение — публикуя снова свою статью через 20 лет, он не употребил в названии термин «венеды». Можно только сожалеть, что он не определил свое отношение к исследованиям, которые в последующие годы развернули литовцы: археологи, лингвисты, антропологи и историки. Они значительно продвинулись вперед в изучении проблемы этногенеза литовцев и — шире — балтов³⁶.

³¹ W. Wojtkowiak. Chrystianizacja Litwy w historiografii polskiej ostatniego 40-lecia // Chrystianizacja Litwy. Kraków, 1987, s. 331–332; Z. Kowalska-Urbankowa. Op. cit., s. 212–213 (слишком оптимистическое суждение).

³² J. Ochmański. Weneckie początki Litwy // Acta Baltico-Slavica, 1966, t. 3, s. 151–158. Второй раз эта статья была издана под измененным названием (Sporne początki Litwy) в: Idem. Dawna Litwa..., s. 9–18.

³³ Lietuvių etnogenezė. Vilnius, 1987, s. 17; H. Łowmiański. Początki Polski. Warszawa, 1963, t. 1, s. 59–63.

³⁴ J. Puzinas. Žvilgsnis...

³⁵ Ibid., s. 162.

³⁶ Lietuvių etnogenezė..., Lietuvos archeologija. Vilnius, 1979–1996, t. 1–14; Archeologia Baltica. Vilnius, 1995–1997, t. 1–2; A. Girininkas. Baltų kultūros ištakos. Vilnius, 1994; J. Kiaupa, J. Kiaupienė, A. Kuncevičius. Lietuvos istorija..., s. 19 n.

Дискуссионна также следующая статья Е. Охманьского о локализации Кривого Замка в Вильнюсе (по-литовски *Kreivoji pilis*)³⁷. В этой статье автор предложил новую, отличающуюся от традиционной, локализацию данного замка, опираясь на письменные источники (хроника Я. Длугоша и упоминание в документе 1422 г.). Кривой Замок должен был находиться не на Лысой Горе (на восток от обоих вильнюсских замков, по другую сторону Вилейки (Вильняле)), а на юго-восток от этих замков, напротив Заречья (Ужуписа). Это предположение отвергли литовские ученые — как историки, так и археологи. Они считают, что Кривой Замок находился на Лысой Горе (то есть Горе Трех Крестов)³⁸. В дальнейшем Е. Охманьский исключил эту статью из литовского перевода своей «Dawnej Litwy», примечательно, что так он поступил только с этой статьей, что говорит само за себя.

Тем не менее упомянутая статья о Кривом Замке наглядно отражает метод исследовательской работы Е. Охманьского, а именно: хорошее знание литературы (в том числе иностранной), доскональный анализ источников, открытие новых источников (имеется в виду упоминание о документе 1422 г., известное из широко доступного «Kodeksu dyplomatycznego katedry i diecezji Wileńskiej» Яна Фиялка и Владислава Семковича) и использование картографического метода (ценная карта Вильнюса конца XIV в.).

Еще больший интерес представляет статья ученого о «Descriptiones Terrarum», ценном и недавно обнаруженном источнике, имеющем отношение, кроме всего прочего, к истории балтов³⁹. Этот источник был найден в Ирландии, но в научный обиход в Польше его ввел Кароль Гурский в 1981 г.⁴⁰. Он дал в польском

³⁷ J. Ochmański. Krzywy Gród wileński. Proba lokalizacji // Zapiski Historyczne, 1971, t. 36, z. 2, s. 57–66. Более полное издание в: Idem. Dawna Litwa..., s. 83–91 (в конце краткая полемика с А. Тауавичюсом, который критиковал первую статью Е. Охманьского).

³⁸ N. Kitkauskas. Vilniaus pilys. Statyba ir architektūra. Vilnius, 1989, s. 12–14 (карта на с. 12); Tarybų Lietuvos enciklopedija, 1988, t. 4, s. 544 (Kreivoji pilis, здесь же литература); G. Zabiela. Lietuvos medinės pilys. Vilnius, 1995, s. 258–259 (piliakalnis IV–Stalo Kalnu, то есть Столовая Гора); K. Šešelgis. Lietuvos urbanistikos istorijos bruožai. Vilnius, 1996, s. 43 (осторожная точка зрения). Подобным образом недавно писал Е. Малянович. Wiłno. Dzieje, architektura, smien-tarze. Wrocław, 1996, s. 39–40 (план города).

³⁹ J. Ochmański. Nieznany autor «Descriptiones Terrarum» z 2. połowy XIII w. i jego wiadomości o Bałtach // Lituanica-Slavica Posnaniensia, 1985, t. 1, s. 107–113. Эта статья издана также на русском языке: см. библиографическое описание в примеч. 2.

⁴⁰ K. Górski. «Descriptiones Terrarum» (nowo odkryte źródło do dziejów Prus w XIII w.) // Zapiski Historyczne, 1981, t. 46, z. 1, s. 7–16.

переводе те фрагменты текста, которые касались балтийских стран (с. 8–10). Далее он занялся вопросом авторства и датировки этого важного источника. Он осторожно предположил, что трактат «Descriptiones Terrarum» был написан до 1260 г. скорее всего Генрихом, епископом Ятвяжским.

Если датировка этого трактата не вызывает особого сомнения (считается, что 1255–1260 гг.), то вопрос об авторстве остается открытым. Гипотезу К. Гурского частично поддержал Герард Лабуда, который со своей стороны выдвинул предположение, что автором этого трактата мог быть анонимный автор чешской хроники⁴¹. Это последнее предположение в свою очередь оспорил Ежи Стжельчик, признавая его «рискованным»⁴². Еще один исследователь — Кшиштоф Стопка — после интересных замечаний о миссионерских акциях склонился к первой гипотезе К. Гурского⁴³. Он признал, что, скорее всего, искомый автор был доминиканцем, может быть, это был именно епископ Ятвяжский Генрих.

В рассуждениях об авторстве «Descriptiones Terrarum» приняли участие также литовские, латышские и белорусские ученые. Из числа литовцев Юозас Якштас выдвинул гипотезу об авторстве немецкого монаха⁴⁴.

В этом контексте следует вспомнить о гипотезе Е. Охманьского в отношении авторства этого трактата. Хронологически она была одной из первых⁴⁵. Ученый обратился к источникам, то есть к документам времен Миндаугаса, и установил, что свидетелем коронации этого литовского короля был в числе прочих францисканец Адольф⁴⁶. Он признал его вероятным автором упомянутого трактата (автор был

⁴¹ G. Labuda // Studia Źródłoznawcze, 1983, t. 28, s. 257–259 (рецензия на упомянутую выше работу К. Гурского).

⁴² J. Strzelczyk. «Opis Krajów»: nowe źródło do dziejów średnich i chrystianizacji ludów nadbałtyckich // Życie i Myśl, 1988, № 3/4, s. 59–68. См.: Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII w. Poznań, 1993, s. 290–294 (перевод) и 295–301 (комментарий).

⁴³ K. Stopka. Misja wewnętrzna na Litwie w czasach Mendoga a zagadnienie autorstwa «Descriptiones Terrarum» // Nasza Przyszłość, 1987, t. 68, s. 247–262.

⁴⁴ J. Jakštās. Lietuvos valstybės pradžia Vakarų ir Rytų Europos sankryžoje // Aidai, 1983, № 2, s. 106 (цит. по: J. Ochmański. Nieznany..., s. 111); E. Murgurevičs. Geogrāfiskais traktāts «Descriptiones Terrarum» un tā informācijas avoti par Austrumbaltijas tautām 13. gadsimta vidū // Latv. Zinātņu Akad. Vēstis, 1995, № 7/8, s. 23–30; В. Чамярыцкі, А. Жлуткі (изд.) Апісанне земляў (з Дублінскага рукапісу XIII ст.) // Спадчына, 1993, № 6, с. 63 п.

⁴⁵ J. Ochmański. Nieznany... Л. Житкович (Zapiski Historyczne, 1989, t. 54, z. 1, s. 138) признал эту статью незаконченной, поскольку в ней не хватает заключения.

⁴⁶ J. Ochmański. Nieznany..., s. 113.

свидетелем коронации Миндовга). Эту гипотезу некоторые ученые охарактеризовали как «очень заманчивую», но К. Стопка, например, вернулся к ранней гипотезе К. Гурского⁴⁷. В целом можно согласиться с мнением Е. Стжельчика, что вопрос об авторстве еще открыт и существуют две реальные гипотезы: К. Гурского и Е. Охманьского⁴⁸.

К описываемому разделу принадлежит рецензионная статья Е. Охманьского по поводу монографии Владимира Пашуты об образовании литовского государства⁴⁹. Эта обширная статья является веским полемическим словом в дискуссии об образовании литовского государства. В ней содержится целый ряд оригинальных и новаторских идей, в частности, касающихся некоторых названий (*Нерома Норова*, *Нальсен*, *Ворута*) и фактов из истории Литвы XIII и XIV вв. И так, Е. Охманьский выразил свое мнение по следующим вопросам: крупная земельная собственность в Литве, дата объединения Литвы при Миндовге (1236 или 1248?), литовско-галицкий договор 1219 г., так называемые польские набеги на Литву, Шварно Данилович как мнимый великий литовский князь и диархия в 1289–1294 гг.

К третьей группе относится также краткая статья Е. Охманьского о названии ятвягов⁵⁰. В этом случае автор применил филологический метод, не раз использованный им в исследованиях. После критики прежних этимологий названия *Jaćwieg* он предложил собственную гипотезу. Это наименование должно происходить от названия реки *Ятва*, на которой жили ятвяги.

Подобный метод исследования Е. Охманьский использовал в работах о названиях литовских земель в XIII в.: Литвы (в узком значении), Нальщан и Дзяволтвы, а также о происхождении названия городка *Wiłkomierz*⁵¹. Первая из этих статей подняла важную проблему выяснения племенных названий древнейшей Литвы и их локализации⁵². Эти вопросы давно обсуждались в ли-

⁴⁷ K. Stopka. Misja wewnętrzna..., s. 253–258.

⁴⁸ J. Strzelczyk. «Opis Krajów»: nowe źródło do dziejów średnich..., s. 68.

⁴⁹ J. Ochmański. Uwagi o litewskim państwie wczesnofeudalnym // Roczniki Historyczne, 1961, r. 27, s. 143–160.

⁵⁰ J. Ochmański. Nazwa Jaćwiegów // Europa-Słowiańszczyzna-Polska. Studia ku uczczeniu prof. K. Tymienieckiego. Poznań, 1970, s. 197–204.

⁵¹ J. Ochmański. Noms des terres lituaniennes au XIII^e siècle — Lituanie, Nalszczany et Dziawoŭtwa // Lingua Posnaniensis, 1963, t. 9, s. 169–174; см. описание К. Кузавинаса в: Mokslas ir gyvenimas, 1964, № 4, s. 10; J. Ochmański. Początki Wiłkomierza i pochodzenie jego nazwy // Mówią Wieki, 1973, № 6, s. 9.

⁵² З. Ивинский (Lietuvos istorija naujų šaltinių ir pokarinių tyrinėjimų šviesoje // Lietuvių Katalikų Akademijos Suvažiavimo Darbai. Roma, 1964, t. 5, s. 577) обозначил эту статью как содержащую интересные, новые открытия.

тературе, среди них особенно существенны положения Х. Ловмянского, высказанные еще в 30-х гг. XX в.⁵³. В последнее время эту проблему детально и компетентно описал Эдвардас Гудавичюс в своей биографии Миндовга⁵⁴. Интересно, что этот литовский ученый ни разу не сослался на гипотезы Е. Охманьского.

К описываемой группе исследований относится скромное по размерам исследование «Litewska granica etniczna na wschodzie od epoki plemiennej do XVI w.»⁵⁵. Эта работа сначала вышла на литовском языке в эмигрантском издательстве⁵⁶. Еще раньше появились две статьи, позднее включенные в эту работу, а именно: о литовском населении в волости Обольце в Восточной Белоруссии (1967) и о литовско-кривичском пограничье (1970)⁵⁷. Упомянутая книга стала «важным голосом в дискуссии о древнейших поселениях балтов и первоначальном расселении литовских племен»⁵⁸. Достижением автора было «умелое сочетание исторического метода с результатами археологических, топонимических и картографических исследований»⁵⁹, таким образом, он шел по стопам своего учителя. Тем не менее установленная им литовско-русская граница на востоке отличалась от линии, предложенной Х. Ловмянским. В основном она была признана в науке⁶⁰.

Эта «скромная по объему, но эрудированная монография» была хорошо принята учеными⁶¹. Литовские историки также обратили внимание, что это исследование стало «значительным вкладом в изучение проблематики этногенеза литовцев»⁶². Но следует

⁵³ H. Łowmiański. Geografia polityczna Bałtów w dobie plemiennej // Lituanio-Slavica Posnaniensia, 1985, t. 1, s. 7–105 (перепечатка 5 раздела из его же работы: Studia nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego. Wilno, 1932, t. 2, s. 1–128).

⁵⁴ E. Gudavičius. Mindaugas. Vilnius, 1998, s. 138–154.

⁵⁵ J. Ochmański. Litewska granica etniczna na wschodzie od epoki plemiennej do XVI w. Poznań, 1981.

⁵⁶ Idem. Lietuvių etninė siena Rytuose nuo padermių epochos ligi XVI a. // Rytų Lietuva. Chicago, 1980, s. 121–211.

⁵⁷ Idem. Ludność litewska we włości Obolce na Białorusi wschodniej w XIV–XVI w. // Acta Baltico-Slavica, 1967, t. 5, s. 147–158; Idem. Pogranicze litewsko-krywickie w epoce plemiennej // Przegląd historyczny, 1970, r. 61, z. 2, s. 183–191 (то же издано на русском языке, см. примеч. 2).

⁵⁸ K. Pietkiewicz. Prof. J. Ochmański..., s. 14.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ J. Jurkiewicz // Jerzy Ochmański..., s. 251.

⁶¹ J. Sobczak. Studia Historyczne, 1984, t. 27, z. 4, s. 683–685.

⁶² Lietuvos istorijos metraštis 1982 m., s. 117–120 (E. Gudavičius). См. также: Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. Vilnius, 1987, t. 2, s. 58–59.

заметить, что в этой работе не используется вышедшая в то же время статья Зигмаса Зинкявичюса о проблеме возникновения жемайтского диалекта (1981).

К той же группе исследований принадлежат еще несколько статей Е. Охманьского, касающихся «иноэтнических» поселений в Литве в XIII и XVI вв.⁶³ и поселений прусских племен (Скольва и Борти)⁶⁴. Эти работы относительно небольшие, однако с точки зрения метода, знания источников и литературы хорошо отражают творческий стиль ученого. Следует добавить, что основой для этого «интересного аналитического исследования» об иноэтнических поселениях в Литве послужили официальные списки населенных пунктов Литовской ССР от 1959 и 1976 гг. (!)⁶⁵. Это пример «методологического новаторства» исследователя, о чем еще будет идти речь. Справедливости ради следует добавить, что рецензентка этой статьи — Мария Барбара Топольска — обратила внимание на не слишком удачное определение польского поселения в Литве «как незначительные следы», в то время как они занимали 27% от совокупного количества славянских названий⁶⁶.

Четвертое направление исследований Е. Охманьского — население Литвы. Автор правильно оценивал значение демографических исследований, что и отразил во вступлении к своей статье о населении Литвы в 1790 г.⁶⁷. Статья касается только территории Литвы в собственном смысле этого слова (без Белоруссии) и основана на вильнюсских источниках (общий список дымов 1790 г.). Автор установил, что население Литвы в то время составляло 1,33 млн человек и плотность населения — 15,2 человека на 1 кв. км. Эти данные он сравнил с соответствующими цифрами других европейских стран. Это позволило ему утверждать, что с точки зрения численности населения Литва принадлежала к самым малонаселенным странам Европы (она опережала только Данию), а с точки зрения плотности населения — опережала Россию и Шве-

⁶³ J. Ochmański. Obcoetniczne osadnictwo na Litwie w XIII i XIV w. // Idem. Dawna Litwa..., s. 55–74. Статья вышла ранее по-русски (см. примеч. 2). Сокращенная версия этой статьи вышла в 1972 г. (см. след. примеч.).

⁶⁴ Idem. Skolwa i Bortie. Zachodniobałtyckie osadnictwo na Litwie średniowiecznej // Z polskich studiów slawistycznych. Ser. 4: Historia. Warszawa, 1972, s. 83–89. См. О н же. Участие западных балтов...

⁶⁵ M. B. Topolska // Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych, 1988, t. 49, s. 186 (rec.).

⁶⁶ Ibid., s. 185–186.

⁶⁷ J. Ochmański. Zaludnienie Litwy w r. 1790 // Zeszyty Naukowe UAM, Historia, 1967, z. 7, s. 269–279. То же перепечатано в: Idem. Dawna Litwa..., s. 213–222.

цию. Его данные только частично отражали фактическое состояние, поскольку автор искусственно вычленил Литву как из Великого княжества Литовского (не учитывая Белоруссию), так и из Речи Посполитой (не учел Польши). В целом эту статью позитивно оценили в литературе⁶⁸.

Здесь стоит также упомянуть статью о жемайтской шляхте XVII в.⁶⁹. Эта работа опирается на список дымов Жемайтии от 1667 г. (рукопись из Вильнюса). Автор рассматривает в статье численность жемайтской шляхты, а также структуру имущественного состояния, проверяя более ранние данные Юзефа Морзе. Он подчеркнул также специфику Жемайтии, заключающуюся в большом проценте королевской собственности в структуре земельной собственности и в значительной численности шляхты (выше средней по стране). Он установил, что в Жемайтии было 3978 шляхетских дымов, что может быть исходным пунктом для определения общего числа шляхты. Среди этого количества почти в 4000 дымов (т. е. домов) только около 40% шляхты (1620) были посессионатами, то есть владели землей с крестьянами. Следовательно, большая часть жемайтской шляхты вообще не имела крестьян и жила за счет собственного труда. На другом полюсе находились крупные собственники, к которым принадлежали Сапеги (3068 крестьянских дымов) и Радзивиллы («только» 1529 дымов).

О подсчете населения Подлясья в конце XVI в. уже упоминалось выше, когда речь шла об исследованиях Е. Охманьского о структуре феодальной земельной собственности в Подлясье (см. раздел 1).

Следующий, пятый раздел исследований Е. Охманьского касается культуры Литвы. Эта сфера истории Великого княжества Литовского возбуждала в авторе живой интерес, плодом которого явилось несколько ценных статей. На первый план выдвигается ставшее уже классическим исследование о таинственном Михалоне Литвине (криптоним), авторе произведения «De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum»⁷⁰. Е. Охманьский провел тщательное «расследова-

⁶⁸ M. B. Topolska (rec.) // Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych, 1988, t. 49, s. 188; L. Żytkowski. Z przeszłości demograficznej Żmudzi // Lituanio-Slavica Posnaniensia, 1990, t. 4, s. 187: «Краткое, но тщательное исследование».

⁶⁹ J. Ochmański. Szlachta żmudzka w XVII w. // Gospodarcze przesłanki historii społecznej. Poznań, 1982, s. 97–111. Повторно издано в: Idem. Dawna Litwa..., s. 198–212.

⁷⁰ J. Ochmański. Michalon Litwin i jego traktat o zwyczajach Tatarów, Litwinów i Moskwianów z połowy XVI w. // Kwartalnik Historyczny, 1976, r. 83, № 4,

ние», осуществляя анализ упомянутого произведения, и определил, что его автором был Венцлав Миколаевич из Майшаголы, литовец, секретарь великого князя. Основой для идентификации с Михалоном Литвином послужило сравнение разных черт автора упомянутого произведения с чертами Венцлава Миколаевича. К этому последнему Е. Охманьский пришел путем отбора на основании списка литовских послов в Крыму, среди которых был автор упомянутого произведения.

Утверждение, что Михалон Литвин — это Венцлав Миколаевич из Майшаголы, принято сейчас в литературе⁷¹. Упомянутая статья Е. Охманьского может стать образцом исторического анализа для молодых (и не только) адептов истории. Справедливо писал Эдвардас Гудавичюс о «триумфе исследовательского метода» Е. Охманьского в той же статье⁷².

Следует добавить, что позднее литовский ученый Эдмундас Римша описал род Венцлава Агриппы, к которому также принадлежал упомянутый Венцлав Миколаевич из Майшаголы⁷³. Это генеалогическое исследование дополняет данные Е. Охманьского об этом писателе. Комментируя эту работу, Е. Охманьский указал на ее значение и необходимость дальнейших изысканий, особенно в экономическом аспекте⁷⁴. Он также подчеркнул, что его гипотеза о тождественности Михалона Литвина и Венцлава Миколаевича из Майшаголы — в целом признаваемая очевидной — не была «окончательно» подтверждена каким-либо прямым источником.

В этом контексте нельзя обойти работу Марцилинаса Рочки о Михалоне Литвине, написанную около 1975 г. (следовательно, до открытия Е. Охманьского) и изданную посмертно в 1988 г.⁷⁵. Эта серьезная монография о писателе дополняется статьей Генрикаса

s. 765–782; Idem. Dawna Litwa..., s. 134–157 (повторное издание с важным примечанием 54 в конце). Эта работа была издана по-русски в сокращенной версии в книге: Россия, Польша и Причерноморье в XV–XVIII вв. М., 1979, с. 97–117.

⁷¹ J. Ochmański. Dawna Litwa..., s. 155–157 примеч. 54; J. Jurkiewicz. Jerzy Ochmański..., s. 251–252; M. B. Topolska (rec.) // Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych, 1988, t. 49, s. 187; Z. Kiaupa, J. Kiaupienė, A. Kuncevičius. Lietuvos istorija..., s. 191. См. также: Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян / Подгот. М. В. Дмитриев, И. П. Старостина, А. Л. Хорошкевич. М., 1994.

⁷² E. Gudavičius (rec.) // Lietuvos istorijos metraštis 1977 m., s. 156–162, особенно s. 160; R. Strazduonaitė. Ježis Ochmanskis ir Lietuvos istoriografija // J. Ochmański. Senoji Lietuva. Vilnius, 1996, s. 264.

⁷³ E. Rimša. Venclovas Agripa ir jo giminė // Lietuvos TSR Mokslų Akademijos Darbai, ser. A, 1986, t. 1, s. 63–75; t. 2, s. 72–83.

⁷⁴ J. Ochmański (rec.) // Lituanio-Slavica Posnaniensia, 1990, t. 4, s. 277–278.

⁷⁵ M. Ročka. Mykolas Lietuvis. Vilnius, 1988.

Забулиса, в которой представлено новейшее состояние исследований в этой области, в том числе и гипотеза Е. Охманьского.

Из прочих статей в области культуры стоит упомянуть следующие. Прежде всего о национальности Николая Гусовского, латинского писателя первой половины XVI в., на которого претендуют три национальные литературы: польская, литовская и белорусская. В свете исследований Е. Охманьского, который использовал одно завещание 1518 г. (являющееся автографом Н. Гусовского), ясно, что Н. Гусовский был поляком из Хуссова под Ланьцутом⁷⁶. К сожалению, эти гипотезы не были всем доступны, и недавно Анджей Кемпфи снова причислил Н. Гусовского к «классикам старобелорусской литературы», выступая за белорусское происхождение этого писателя⁷⁷. Для обоснования своего утверждения он воспользовался известными аргументами, не говоря ни слова о гипотезе Е. Охманьского.

Важна также статья «Nad kroniką Bychowca», посвященная этому известному источнику по истории Литвы⁷⁸. Исследование касалось вопроса о публикации этой хроники, осуществленной Николаем Улащиком. Е. Охманьский обсуждал в своей статье дату возникновения и авторство хроники. И хотя не все гипотезы ученого были приняты в литературе, без этого фундаментального исследования нельзя обойтись при рассмотрении хроники Быховца⁷⁹.

Очередные работы посвящены загадочному автору «Похвалы» (известной также как «Панегирик Гаштольд») около 1529 г.⁸⁰. Е. Охманьский определил, что автором и нотариусом канцлера Ольбрехта Гаштольда был Богдан Семашко. До тех пор он скрывался под латинским псевдонимом «Deodatus Septennius», который ни один из исследователей не смог расшифровать⁸¹. Среди прочего в этой статье автор указал на необходимость изучения

⁷⁶ J. Ochmański. Narodowość Mikołaja Hussowskiego w świetle jego autografii // *Słowniańszczyzna i dzieje powszechne*. Warszawa, 1985, s. 312–318.

⁷⁷ A. Kempfi. O białoruskim zapleczu kulturowym M. Hussowskiego «Pieśni o zubrze» // *Rocznik Teologiczny* (Chrześcijańska Akademia Teologiczna), 1992, r. 34, z. 1, s. 193–207.

⁷⁸ J. Ochmański. Nad kroniką Bychowca // *Studia Źródłoznawcze*, 1967, t. 12, s. 155–162.

⁷⁹ R. J. Jasas. Bychovco kronika ir jos kilmė // *Lietuvos metraštis*. Bychovco kronika. Vilnius, 1971, s. 27–28. Исследователь здесь подробно рассмотрел утверждения Е. Охманьского. См. также: M. Hellmann. Über einige..., s. 599–600.

⁸⁰ J. Ochmański. Deodatus Septennius...

⁸¹ S. Lazutka, E. Gudavičius. Deodato Septenijaus Gostautų «Panegirika» // *Lietuvos istorijos metraštis* 1976 m., s. 81–89 (латинский текст и литовский перевод с комментариями).

канцелярии великого князя, где была сосредоточена интеллектуальная элита Литвы (наряду с вильнюсским капитулом, с. 80).

К разделу культуры относится также важная в определенном отношении статья о старейших школах в Литве с конца XIV до середины XVI в.⁸². Эта статья важна с точки зрения принятого метода исследования. В ней автор использовал заметки из метрик Краковской Академии о происхождении студентов, то есть из источника, известного давно⁸³. Он исходил из допущения, что именно в месте рождения студенты получали начальное образование⁸⁴. На этом основании Е. Охманьский значительно увеличил число начальных школ в Литве — с 36 до 95. В итоге он признал, что в среднем в каждом третьем приходе была такая школа. Предметом своего внимания он также избрал кафедральные школы, так называемую школу права в Вильнюсе, монастырские школы и частное образование. В целом мы получили богатую информацию о старейших школах в Литве. Следует, однако, отметить, что исследования в этой области надо продолжить и расширить в сравнительном аспекте. Но метод исследования, принятый Е. Охманьским, является дискуссионным с точки зрения предпосылки.

Уже после смерти Е. Охманьского вышла еще одна статья по этому вопросу — о старейших коллекциях книг в Литве (до середины XVI в.)⁸⁵. Автор дополнил существующие сведения о них тремя свидетельствами источника, отодвигающими начало книжного собирательства на 1398 г. (завещание епископа вильнюсского Анджея Ястжембца)⁸⁶. Собственно, там содержится и другая информация о книжных собраниях, особенно об их владельцах. И все же это довольно разрозненные свидетельства, которые не исчерпывают тему и не решают до конца некоторых вопросов (например, вопрос о владельце известного списка книг 1510 г. из Литовской Метрики)⁸⁷. В целом это полезный материал для исследований о библиотеках в Литве до середины XVI в.

⁸² J. Ochmański. Najdawniejsze szkoły na Litwie od końca XIV do połowy XVI w. // J. Ochmański. Dawna Litwa..., s. 113–133.

⁸³ Album studiosorum Universitatis Cracoviensis / Ed. Ż. Pauli, B. Ulanowski, A. Chmiel, G. Zathay, C. Lewicki. Kraków, 1887–1956, t. 1–5.

⁸⁴ J. Ochmański. Najdawniejsze szkoły..., s. 116.

⁸⁵ Idem. Najdawniejsze księgozbiory...

⁸⁶ Ibid., s. 74.

⁸⁷ Автор не упомянул основное исследование по этой теме: A. Kawecka-Gryczowa. Biblioteka ostatniego Jagiellona. Pomnik kultury renesansowej. Wrocław, 1988 (подробнее об этой библиотеке на с. 29–31).

Следующая, шестая, сфера исследований Е. Охманьского — это история военного дела Великого княжества Литовского. Здесь имеется в виду единственная, но очень ценная и большая работа об организации обороны Великого княжества Литовского от татар в XV и XVI вв.⁸⁸ Это одно из ранних исследований ученого, однако вполне зрелое и оригинальное. Е. Охманьский установил число татарских набегов (75) в 1474–1569 гг., описал систему охраны границ, роль городов и замков, организацию военного командования. В заключении он в целом позитивно оценил литовскую систему обороны, вопреки предшествовавшим суждениям в литературе. Среди прочего, он также упомянул о польско-литовском военном взаимодействии в пограничных областях. В целом эта работа до сих пор является основным исследованием по организации военного дела в Великом княжестве Литовском в XV–XVI вв. (до Люблинской унии), особенно что касается войн с татарами. Также она необходима исследователям, занимающимся польской системой охраны границ от татар.

Совершенно незамеченной была полемика Е. Охманьского со Стефаном Марией Кучиньским об участии Медницкой хоругви в битве под Грюнвальдом. Спор возник в связи с рецензией так называемого полисового реестра 1410 г., когда Е. Охманьский признал, что упомянутая там хоругвь относится к великокняжескому двору в Медниках (*Medininkai*), около Вильнюса⁸⁹. Доказательством послужил полисовый реестр 1528 г. (следовательно, через 118 лет после битвы под Грюнвальдом), в котором упоминается Медницкая (под Вильнюсом) хоругвь со 138 лошадьми.

Последнее суждение поставил под вопрос С. М. Кучиньский, который на одно предложение Е. Охманьского (причем содержащееся в примечании) ответил почти десятистраничной статьей⁹⁰. Оппонент старался в ней доказать, что речь идет о других Медниках — расположенных в центре Жемайтии, позднее ставших местонахождением епископа Медницкого (жемайтского). Он подверг филологическому анализу термин *Miedniki*, употребленный в хронике Я. Длугоша, который в большинстве случаев имел отношение к жемайтским Медникам, а не к вильнюским. Однако

⁸⁸ J. Ochmański. Organizacja obrony w W. Ks. Litewskim przed najazdami Tatarów krymskich w XV–XVI w. // *Studia i Materiały do Historii Wojskowości*, 1960, t. 5, s. 349–398.

⁸⁹ J. Ochmański (rec.) // *Studia Źródłoznawcze*, 1962, t. 7, s. 185.

⁹⁰ S. M. Kuczyński. Chorągiew miednicka Jana Długosza // *Europa-Słownikoznawcza-Polska*. Poznań, 1970, s. 437–446; то же неперепечатано в: *Idem. Spór o Grunwald*. Warszawa, 1972, s. 177–190.

представляется, что С. М. Кучиньский не доказал свой тезис, можно говорить только о некоторых предпосылках, поддерживающих его гипотезу. Проблему следовало бы изучать дальше, чего никто потом не сделал. В конце концов эта полемика ни к чему не привела, и оба ученых остались при своих мнениях⁹¹.

Выражением заинтересованности Е. Охманьского историей военного дела является короткий подраздел его «Истории Литвы» о вооружении литовского посполитого рушения в XVI в.⁹² На основании полиса войска 1567 г. там представлено вооружение литовской земской службы, которое признано «старосветским». Это интересные материалы, кажется, не замеченные историками литовского (или литовско-русского) и старопольского военного дела.

Седьмое направление исследований Е. Охманьского — биография. В этой области главным образом следует упомянуть биографию Владислава Ягеллы (написанную совместно с Ядвигой Кшижаняковой)⁹³. Это научно-популярная книга, хотя и в лучшем смысле этого слова (имеет скромный научный аппарат: без примечаний и полной библиографии). Тем не менее это, собственно говоря, история Польши с 1385–1434 гг., а также Литвы с середины XIV в., основанная на новейших исследованиях и собственных идеях обоих авторов. Некоторые разделы, как, например, уния в Криве — ее происхождение, польская и «литовская интерпретация», — содержат совершенно новый, вполне профессиональный взгляд на эти сложные вопросы. Помимо высокой оценки биографии В. Ягеллы, следует помнить, что это тема для написания в будущем полной научной биографии этого короля.

В единственной научной рецензии на эту биографию указаны ее достоинства и недостатки⁹⁴. К первым причисляются: богатый фактический материал, «литовская перспектива» в вопросе происхождения Кривской унии (часть работы, принадлежащая Е. Охманьскому) и попытки объективного представления образа Ягеллы. Однако дана критическая оценка преобладанию политической проблематики (поэтому, собственно говоря, это — «политическая биография») при пе-

⁹¹ J. Ochmański. Litwin Moniwid pod Grunwaldem // *Pax et bellum*. Poznań, 1993, s. 173, przyp. 22; S. M. Kuczyński. Wielka wojna z Zakonem Krzyżackim w latach 1409–1411. Warszawa, 1980, wyd. 4, s. 272–273.

⁹² J. Ochmański. Historia Litwy. Wrocław, 1982, wyd. 2, s. 131–132.

⁹³ J. Krzyżaniakowa, J. Ochmański. Władysław II Jagiełło...

⁹⁴ Z. Kowalska (rec.) // *Österreichische Osthefte*, 1992, Jg. 34, 1992, H. 4, S. 587–589. Отчетную рецензию написала также Г. Ильевич: *Istorinës asmenybës lietuvių ir lenkų istoriografijoje* // *Užsienio lituanistikos, Humanitariniai mokslai*, 1997, t. 6, s. 53–54.

ренесении в то же время других вопросов на задний план и отрыве описанных событий от общеевропейского контекста. Это последнее замечание относилось, главным образом, ко второй части биографии (которую разрабатывала Я. Кшижанякова). В целом не подвергались сомнению безусловные достоинства этой биографии.

Еще раньше Е. Охманский занимался образом В. Ягеллы «в глазах современников и историков»⁹⁵. Это краткий обобщенный очерк, в котором автор отбросил крайние оценки личности В. Ягеллы. Он признал его «выдающимся политиком, даровитым правителем» (именно в такой очередности)⁹⁶. Он также подверг критике литовскую историографию, которая слишком критично оценила эту крупную историческую фигуру. Поэтому хорошо, что статья была переведена на литовский язык и издана в томе исследований «Senoji Lietuva»⁹⁷.

Ученый вскоре издал небольшую брошюру «Władysław Jagiełło w opiniach swoich współczesnych» (совместно с Кристиной Бедровской-Охманской)⁹⁸. Он представил в ней «опыт характеристики» этого короля. Работу встретили со смешанными чувствами. Впрочем, единственный рецензент сначала написал о ней как о «небольшой по объему, но важной», чтобы потом подвергнуть ее довольно решительной критике⁹⁹. Он обвинил автора в использовании не всех польских источников (не говоря об иностранных), в незнании новейшей литературы, касающейся затрагиваемых проблем, отсутствии рукописных источников, а также «в способе использования памятников» и других «недочетах», которых не перечислил. Оценивая эту рецензию, в принципе следует согласиться с ее утверждениями. Однако надо помнить о том, что рецензируемая брошюра является только переработкой магистерской работы, от которой нельзя многого требовать. В целом кажется, что тема этой работы, не исчерпанная в ней, является важной и достойной дальнейшего развития. То же, впрочем, писал и рецензент, указывая на «интересный и весомый замысел ученого»¹⁰⁰.

⁹⁵ J. Ochmański. Jagiełło w oczach współczesnych i historyków // Idem. Dawna Litwa..., s. 43–54.

⁹⁶ Ibid., s. 54.

⁹⁷ J. Ochmański. Senoji Lietuva..., s. 48–62.

⁹⁸ K. Biedrowska-Ochmańska, J. Ochmański. Władysław Jagiełło w opiniach swoich współczesnych. Próba charakterystyki jego osobowości. Poznań, 1987. Часть этой работы опубликована по-белорусски: Х. Бядроўска-Ахманьская, Е. Ахманьскі. Першы Ягелонаў...

⁹⁹ Studia Historyczne, 1989, r. 32, z. 2, s. 326–329 (K. Ōzóg).

¹⁰⁰ Ibid., s. 329.

Еще раньше Е. Охманский изучал образ Ольгерда, отца Ягеллы, в польской историографии. Эта работа вначале была издана по-литовски в эмиграции (1978), только потом в Польше (1986)¹⁰¹. Она может послужить отправным пунктом для исследования биографии этого великого литовца — воина и политика.

К той же области относится еще несколько работ. Первая — это исследование о происхождении рода Гедиминовичей, для которого Е. Охманский обнаружил родоначальника — Сколоменда (по-литовски Скалмантаса)¹⁰². Это был литовский боярин, живший в Литве в середине XIII в. Утверждение основано на хорошо известном памятнике древнерусской литературы «Задонщина», в котором перечислены три поколения рода Ольгердовичей. Гипотеза Е. Охманского была принята в литературе как польской, так и литовской¹⁰³. Вторая работа — это монография о роде Монивида, одного из первых литовских магнатов времен Витовта, «Moniwid i jego ród». Работа была подготовлена к печати после смерти автора, должна была выйти в 1999 г. Однако раньше Е. Охманский опубликовал фрагмент этой работы в статье о Монивиде под Грюнвальдом¹⁰⁴.

Прочие биографические публикации более скромные. Однако заслуживают внимания каталоги вильнюсских епископов и членов местного капитула с конца XIV до середины XVI в.¹⁰⁵. Особенно ценным является второй из перечисленных каталогов, основанный на богатых источниках (правда, в основном печатных), неоднократно служивший исходным материалом для исследований национального и социального происхождения, а также образования каноников и

¹⁰¹ J. Ochmański. Lietuvos Didysis Kunigaikštis Algirdas lenkų istoriografijoje // Lietuvių Tautos Praeitis (Chicago), 1978, t. 4, kn. 2, s. 55–68; Idem. Wielki książę litewski Olgierd w historiografii polskiej. W sześćsetną rocznicę zgonu (1377–1977) // Idem. Dawna Litwa..., s. 25–42.

¹⁰² J. Ochmański. Giedyminowicze — «prawnuki Skołmendowy» // Ars Historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski. Poznań, 1976, s. 253–258; перепечатка в: Idem. Dawna Litwa..., s. 19–24. Впервые она была издана по-русски под названием «Гедиминовичи — „Правнуки Сколомендовы“» // Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв. М., 1974, с. 358–364. По-литовски издано в: J. Ochmański. Senoji Lietuva..., s. 19–25.

¹⁰³ Z. Kiaupa, J. Kiaupienė, A. Kuncevičius. Lietuvos istorija..., s. 80, 108; H. Wisner. Litwai Litwini. Skice z dziejów państwa i narodu. Olsztyn, 1991, s. 9–10 (высказал гипотезу); Я. Поверский назвал эту статью «важным материалом», см. Zapiski Historyczne, 1979, t. 44, z. 1, s. 132.

¹⁰⁴ J. Ochmański. Litwin Moniwid...; издано также по-литовски: Manivydas — Žalgirio mūšio dalyvis // Žalgirio laikų Lietuva ir Lietuvos kaimynai (= Acta Universitatis Klaipedensis. Vilnius, 1993, t. 1, s. 113–122).

¹⁰⁵ J. Ochmański. Biskupstwo wileńskie..., s. 12–17, 30–48.

прелатов этой епархии. Из других работ Е. Охманьского в этой области можно еще упомянуть две статьи для «Polski Słownik Biograficzny» (Михалон Литвин и Петр, ум. 1421 г., епископ вильнюсский)¹⁰⁶, а также по одной для «Lexikon des Mittelalters» (Jagiello, Jagellonen), «Encyklopedia Katolicka» (Domanowski Jan) и «Lietuvių Enciklopedija» (Rimša Andrius)¹⁰⁷. Кроме того, он написал две работы о своем учителе Х. Ловмянском, а также несколько некрологов: Винцасу Жемайтису, Владимиру Пашуте и Чеславу Кудзиновскому¹⁰⁸. К этой области относятся биографии Феликса Дзержинского, написанные в разных формах и идеологических рамках. К литуанистике имеет отношение только начальный период жизни «первого чекиста», то есть литовский (1877–1900 гг.). Первой значительной работой на эту тему была книга Е. Охманьского о «революционной деятельности Ф. Дзержинского в Литве»¹⁰⁹. Эта работа была позитивно оценена рецензентами, как в Польше и Литве, так и в Германии (литовский эмигрант)¹¹⁰. Они указали на хорошую фактологическую основу работы (вильнюсские архивы), прекрасную подготовку автора и его объективность (Каetonас Чеглинскас). Мелкие ошибки и недостатки «не умаляют ценности описываемой работы» (Ванда Судник).

Литовское национальное движение в XIX и в начале XX в. — это восьмое направление исследований Е. Охманьского. Его авторству принадлежит докторская диссертация «Litewski ruch narodowo-kulturalny w XIX w. (do 1890 r.)»¹¹¹. В этой работе автор отошел от исследований средневековья, расширяя круг своих интересов до XIX в. Итог этой работы был без сомнения удачен, поскольку появившаяся монография о начальном периоде нацио-

¹⁰⁶ Polski Słownik Biograficzny, 1975, t. 20, s. 576–577 (Michalon Litwin); 1981, t. 26, s. 377–378 (Piotr bp wileński).

¹⁰⁷ Lexikon des Mittelalters. München 1990, Bd. 5, S. 274–276; Encyklopedia Katolicka, 1985, t. 4, kol. 51; Lietuvių Enciklopedija, 1969, t. 36, s. 470.

¹⁰⁸ J. Ochmański. Henryk Łowmiański 1898–1984 // Wybitni historycy wielkopolscy. Poznań, 1989, s. 391–405; Idem. Henryk Łowmiański jako badacz dziejów Prus i Krzyżaków // Colloquium Pruthenicum Primum. Warszawa, 1992, s. 177–184; Некрологи в: Lituano-Slavica Posnaniensia, 1985, t. 1, s. 219 (V. Žemaitis); 1989, t. 3, s. 317–318 (V. Pašuto), s. 319–320 (Cz. Kudzinowski).

¹⁰⁹ J. Ochmański. Rewolucyjna działalność F. Dzierżyńskiego na Litwie w końcu XIX w. Poznań, 1969.

¹¹⁰ Lietuvos istorijos metraštis 1971 m., s. 134–137 (E. Griškunaitė, J. Komodaitė); Zeitschrift für Ostforschung, 1971, Jg. 28, H. 4, S. 750–752 (K. Čeglinas); Kwartalnik Historyczny, 1969, r. 76, № 4, s. 986–988 (W. Sudnik).

¹¹¹ J. Ochmański. Litewski ruch narodowo-kulturalny w XIX w. (do 1890 r.). Białystok, 1965. Подробно об этой работе писал J. Jurkiewicz. Jerzy Ochmański..., s. 253–255. См. также: J. Puzinas. Žvilgsnis..., s. 165–166.

нального возрождения литовцев — вполне зрелая и пионерская. Надо сказать, тогда это была «экзотическая тема», за которую не брались и сами литовцы¹¹². Е. Охманьский начал эту тему теоретическими размышлениями (определение национальных движений, их классификация и проч.), а затем разделил историю этого движения в Литве на четыре периода. Начальный должен был приходиться на конец XVI в. (издательская деятельность Миколая Даукши, жемайтского каноника). Такие утверждения — впрочем, не только в те времена — были смелыми и оригинальными.

Видимо, следует согласиться, что упомянутая монография теперь несколько отстает марксизмом в своей теоретической части. Совсем иначе дело обстоит при переходе автора к детальному анализу истории «литовского национально-культурного движения». Дошло даже до того, что в официальной советской (как раз литовской) рецензии на эту работу появились критические замечания об уклонении от обобщений и перегруженности работы историческим материалом¹¹³. Не преминули также добавить о вкладе этой монографии в борьбу на идеологическом фронте, т. е. в борьбу с буржуазными историками. Это последнее замечание звучит довольно абсурдно, поскольку Е. Охманьский широко использовал литовскую эмигрантскую литературу (т. е. буржуазную, по официальной терминологии). Кстати, это одно из достоинств монографии.

Упомянутая монография имеет еще одну черту, нетипичную для польской историографии. Автор дал простор пролитовским эмоциям, проявляя в своей монографии «неподдельную симпатию к литовскому народу» (Юлиуш Бардах) и «литовскую точку зрения в ее объективном варианте» (Хенрик Ловмянский)¹¹⁴. Эта позиция приводила к некоторой идеализации описываемой проблематики, что не преминули подчеркнуть некоторые рецензенты этой работы¹¹⁵. Дошло даже до того, что современные литовские ученые причислили Е. Охманьского к романтическому (а не реалистическому) течению в современных исследованиях по истории Литвы XIX в.¹¹⁶ С другой стороны, эти ученые писали о

¹¹² K. Pietkiewicz. Prof. J. Ochmański..., s. 8.

¹¹³ Вопросы истории, 1966, № 11, с. 190–192 (Б. Гензелис).

¹¹⁴ J. Bardach. O powstaniu nowoczesnego narodu litewskiego // Kwartalnik Historyczny, 1966, r. 74, № 2, s. 381–390 (непечатка в: Idem. O dawnej i niedawnej Litwie. Poznań, 1988, s. 247–259); J. Jurkiewicz. Jerzy Ochmański..., s. 254–255.

¹¹⁵ J. Bardach. O powstaniu..., s. 258.

¹¹⁶ E. Aleksandravičius, A. Kulakauskas. Carų valdžioje. XIX amžius Lietuva. Vilnius, 1996, s. 43.

нем больше, чем о ком-либо из польских исследователей истории Литвы в XIX в., отдавая долг его вкладу в литуанистику¹¹⁷.

В целом «Litewski ruch narodowo-kulturalny» — это «важное научное достижение» (Тадеуш Цесляк), которое вызвало живой интерес у ученых-литуанистов¹¹⁸. В свою очередь, по мнению немецкого исследователя Готхольда Роде, «достоинством этой работы является переработка огромного материала, прежде всего на литовском языке..., но также и стремление к сглаживанию противоречий»¹¹⁹. Этот ученый отметил также технические недостатки монографии: отсутствие библиографии и именного указателя, что весьма поражает в работе такого типа. К тому же следует обратить внимание и на исключительный в польской литературе случай — помещение резюме на литовском языке (а не на общедоступном), и это в 1965 г.

К упомянутой работе Е. Охманьский вернулся позднее в обобщенной статье о «национальной идее» в Литве XVI — середины XIX в.¹²⁰. Эта краткая статья была написана на английском языке для американских ученых. В связи с упомянутыми исследованиями он занялся еще двумя темами. Сначала он описал связи между польским «Пролетариатом» и литовцами в 1882–1886 гг.¹²¹, затем — культурно-политическое сотрудничество поляков и литовцев на рубеже XIX и XX в. на примере нескольких известных личностей¹²².

Продолжением этих интересов Е. Охманьского было изучение драматических лет формирования литовской государственности после Первой мировой войны. С этой тематикой связано несколько статей: о политике Германии в отношении Литвы во время Первой мировой войны¹²³, о возникновении литовского государства в 1918 г.¹²⁴,

¹¹⁷ Ibid., с. 46–47. См. также: Lietuvių nacionalinio išsivadavimo judėjimas (ligi 1904 m.). Vilnius, 1987, s. 15–16 (позитивная оценка этой работы).

¹¹⁸ Acta Baltico-Slavica, 1967, t. 5, s. 367–368 (T. Cieślak); Aidai, 1966, № 4, s. 188–189 (L. Dambriūnas); Metmenys (Chicago), 1966, № 11, s. 154–159 (K. Trumpa). См. выше примеч.: 113 и 114, а также следующее.

¹¹⁹ Zeitschrift für Ostforschung, 1976, Jg. 25, H. 1, S. 159.

¹²⁰ J. Ochmański. The National Idea in Lithuania from the 16th to the First Half of the 19th century: The Problem of Cultural-Linguistic Differentiation // Harvard Ukrainian Studies, 1986, vol. 10, № 3/4, s. 301–315.

¹²¹ J. Ochmański. Polska partia socjalno-rewolucyjna «Proletariat» i Litwini (1882–1886) // Rocznik Historyczny, 1964, r. 30, s. 173.

¹²² J. Ochmański. Z dziejów współpracy polityczno-kulturalnej Polaków i Litwinów w końcu XIX i na początku XX w. // Rocznik Olsztyński, 1964, t. 4, s. 367–382.

¹²³ J. Ochmański. Polityka Niemiec wobec Litwy podczas I wojny światowej // Zeszyty Naukowe UAM. Historia, 1968, z. 8, s. 177–188.

¹²⁴ J. Ochmański. Powstanie państwa litewskiego w 1918 r. // Roczniki Historyczne, 1976, r. 42, s. 165–180.

о создании советской Литвы в 1918–1919 гг. (три статьи)¹²⁵, а также о подоплеке вильнюсского похода Юзефа Пилсудского в 1919 г.¹²⁶.

Издание источников — очередная, девятая сфера интересов Е. Охманьского. Он издал том источников — привилеи Витовта 1386–1430 гг. под названием «Vitoldiana. Codex privilegiorum Vitoldi magni ducis Lithuaniae»¹²⁷. Это важный том, который дополняет классическое издание источников Антония Прохаска 1882 г. («Codex epistolaris Vitoldi magni ducis Lithuaniae 1376–1430»). В нем собраны привилеи Витовта для разных институтов и частных лиц, рассеянные по разным изданиям (подчас практически недоступным) или вообще неизвестные.

В целом можно сказать, что «Витольдиана» встретила довольно критический прием. Эту публикацию, собственно говоря, дисквалифицировал один из рецензентов, Антоний Гонсёровский¹²⁸. Он утверждал, что «не соблюдаются издательские принципы, разработанные в польском историческом издательском деле за последнее столетие». В основном, надо согласиться с замечаниями указанного рецензента, тем более что они не были единственными¹²⁹. Остается принять, что существует необходимость нового собрания привилеев Витовта, в том числе в сотрудничестве с литовскими коллегами. С другой стороны, «Vitoldiana» — это большое подспорье для ученых, ее весьма часто используют и цитируют в современной историографии. На этот факт обратили внимание большинство рецензентов этого издания, в том числе немецкоязычные (Изабель Рёскау-Ридель), чешские (М. Поливка), литовские (Эгидиус Банёнис) и польские (Яцек Собчак) ученые¹³⁰.

¹²⁵ J. Ochmański. Rady i rewkomy na Litwie radzieckiej w 1918/1919 roku // Studia z Dziejów ZSRR i Europy Środkowej, 1969, t. 5, s. 43–53; Idem. Tworzenie się terenowych organów władzy radzieckiej na Litwie w 1918/1919 roku // Zapiski Historyczne, 1970, t. 35, z. 3–4, s. 67–98; Idem. Wybory do rad na Litwie w 1919 r. // Zeszyty Naukowe UAM, Historia, 1968, z. 9, s. 135–144.

¹²⁶ J. Ochmański. Kulisy wyprawy wileńskiej J. Piłsudskiego 1919 r. // Z dziejów stosunków Polsko-Radzieckich. Studia i Materiały, 1968, t. 3, s. 65–78.

¹²⁷ Vitoldiana. Codex privilegiorum Vitoldi magni ducis Lithuaniae 1386–1430 / Zebrał i wydał J. Ochmański. Warszawa, 1986.

¹²⁸ Studia Źródłoznawcze, 1990, t. 31, s. 74–76 (A. Gąsiorowski).

¹²⁹ Lietuvos istorijos metraštis 1987 m., s. 142–147 (E. Banionis). Автор рецензии выявил многочисленные ошибки и непоследовательности при описании документов.

¹³⁰ Österreichische Osthefte, 1988, Jg. 30, H. 2, S. 246–247 (I. Röskau-Rydel); Komunikaty Mazursko-Warmińskie, 1987, r. 31, z. 3/4, s. 526–529 (J. Sobczak); Československý časopis historický, 1987, r. 33, č. 5, s. 752 (M. Polivka).

Е. Охманский планировал еще два издания источников: по истории крупной земельной собственности и церкви (только вильнюсская епархия), а также «литовско-русскую метрологию». Эти замыслы остались нереализованными¹³¹.

Последняя, десятая сфера исследований Е. Охманского — обзоры исторических исследований и история историографии. В этой области ученый делал доступными для польской науки результаты исследований литовских и белорусских историков и наоборот. Лучшей работой в этой области является статья о литуанистике в Польше (до 1965 г.)¹³². Среди прочих следует отметить: сокращенную версию упомянутой статьи¹³³, описание современной литовской историографии (1945–1959)¹³⁴ и сельского хозяйства в Литве в свете новейших исследований¹³⁵, а также историографию национального возрождения Литвы и революции 1905 г. в Литве¹³⁶. Отдельно следует упомянуть два обзора польских исследований по истории Белоруссии в феодальную эпоху: общий и касающийся экономической истории¹³⁷. В целом можно утверждать, что Е. Охманский серьезно занимался историографией, это легко заметить по его публикациям, ведь одной из их отличительных черт является прекрасное знание литературы, в том числе иностранной (прежде всего литовской и русской).

Помимо упомянутых сфер исследований Е. Охманского, стоит еще указать его статью о русском влиянии на литовское государство в XIV и XV вв.¹³⁸. Это детальный анализ учреждений, судоустройства и финансовой организации в литовском государстве. Автор пришел к заключению, что Русь предоставила Литве образцы организа-

¹³¹ См. выше примеч. 10 и 24.

¹³² J. Ochmański. Lituanistyka w Polsce do roku 1965 // *Roczniki Historyczne*, 1968, t. 34, s. 137–168. Эта статья была издана по-русски в 1979 г. (см. примеч. 2).

¹³³ Idem. Dzieje Litwy w pracach współczesnych historyków polskich // *Rocznik Białostocki*, 1962, t. 2, s. 451–458.

¹³⁴ Idem. Problematyka badań dziejów Litwy feudalnej we współczesnej historiografii litewskiej (1945–1959) // *Kwartalnik Historyczny*, 1960, t. 67, № 4, s. 1165–1180.

¹³⁵ Idem. Rolnictwo na Litwie feudalnej w świetle nowszych badań // *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 1961, t. 9, № 4, s. 819–826.

¹³⁶ Idem. Historiografia odrodzenia narodowego Litwy // *Kwartalnik Historyczny*, 1964, t. 71, № 3, s. 737–751; Idem. Historiografia rewolucji 1905 r. // *Zapiski Historyczne*, t. 33, 1968, z. 4, s. 99–109.

¹³⁷ Idem. Polish studies...; Idem. Polish Research...

¹³⁸ Idem. Ruskie wzory organizacyjne w państwie litewskim XIV–XV w. // *Słowno wanie w dziejach Europy*. Poznań, 1974, s. 167–173. Перепечатка в: Idem. *Dawna Litwa...*, s. 75–82.

ции учреждений (кроме центральных) и судопроизводства. В целом это материалы к вопросу о принятии Литвой иностранных образцов, а именно немецких (в свое время об этом писал Витольд Каменецкий), польских (об этом много писали в польской литературе) и других. Эта проблема требует, однако, нового и более всестороннего изучения. Следует также добавить, что с момента первого издания этой статьи (1974) прошло много времени, и рецензент повторного издания (1986) уже указал новую литературу по этой теме (работы Марии Лизисовой, Войцеха Кулисевича и Анджея Закжевского)¹³⁹.

Итогом исследовательской работы Е. Охманского являются три его обобщенные работы по истории Литвы 1967, 1982 и 1990 гг.¹⁴⁰. Каждая из них была дополнена и исправлена, представляя в сумме компетентное, ценное и интересное для читателя исследование истории Литвы с древнейшего времени до 1940 г. Этот труд принес автору заслуженную славу и научный авторитет как на родине, так и за границей. Особенно восторженно он был принят литовцами: не только в Литве (где он попал в спецхран!), но и среди литовской эмиграции во всем мире¹⁴¹. Е. Охманский представил в своей работе собственный, оригинальный взгляд на целый ряд вопросов по истории Литвы. Он снабдил книгу ранее неизвестными иллюстрациями (в том числе портретом самого «буржуазного» президента Антанаса Сметоны, что особенно взволновало советские власти), а также богатой библиографией, которая до сих пор выполняет роль введения в библиографию Литвы¹⁴². В целом «*Historia Litwy*» Е. Охманского — это пионерское обобщение истории Литвы, до сих пор лучшее в польской историографии. Может быть, удачнее всех ее оценил Павел де Лаваль, говоря, что работа Е. Охманского — это «глубокий по содержанию и прекрасный по форме исторический очерк»¹⁴³. Обращается внимание на то, что упомянутая работа является первой польской историей Литвы с 20-х гг. XX в. (Манфред Хелльманн), которая соответствует совре-

¹³⁹ *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, 1987, t. 31, z. 2, s. 339 (рецензия Я. Собчака).

¹⁴⁰ J. Ochmański. *Historia Litwy*. Wrocław, 1967, 1982 и 1990 (последовательные издания: 1, 2 и 3).

¹⁴¹ Это подчеркивали К. Петкевич: K. Pietkiewicz. Prof. J. Ochmański..., s. 8–9 и Й. Юркевич: J. Jurkiewicz. Jerzy Ochmański..., s. 255–256. См. также: J. Puzina. *Żvilgnis...*, s. 166–167.

¹⁴² Эта библиография (600 позиций в 1 издании), по Й. Пузинясу (*Żvilgnis...*, s. 167), «почти самая богатая из всех существующих до сих пор в этой области» (т. е. по истории Литвы). Это справедливое мнение.

¹⁴³ *Rocznik Białostocki*, 1970, t. 9, s. 445 (P. de Laval).

менному уровню научного знания (Витаутас Меркис) и «остается фундаментальным современным исследованием и учебником истории» (Станислав Александрович)¹⁴⁴.

Переходя к детальным замечаниям, следует иметь в виду время, когда Е. Охманский написал свою «Историю Литвы» (в середине 60-х гг.). Наверное, действительность того времени не могла позитивно повлиять на эту книгу (цензура, «марксистско-ленинская» идеология). Отсюда возникает ощущение некоей «неудовлетворенности», и можно указать на неточности или даже ошибки, которые являются, собственно говоря, неотъемлемым атрибутом всякой работы, тем более научного исследования в такой сложной области, как история Литвы. На некоторые из них обращалось внимание в многочисленных рецензиях на «Историю Литвы», например, на более слабый анализ новейшей истории (Веслав Бальцерак), уклонение от собственной позиции в противоречивых вопросах и неприменение «номенклатуры исторического материализма» (Готхольд Роде) или упрек в недостатке «объективно-предметного» представления (он же), при утверждении в то же время, что автор «старался быть объективным даже до некоторого уклона в сторону Литвы» (В. Бальцерак)¹⁴⁵. Подобных мнений много, но все они однозначно позитивно и высоко — или очень высоко — оценивают эту работу Е. Охманского. В целом отмечено 13 рецензий: 5 польских, 5 литовских, 2 немецкие и 1 белорусская¹⁴⁶. Это, пожалуй, рекорд для одной книги, что еще раз подчеркивает ее значение.

¹⁴⁴ M. Hellmann. Über einige..., s. 588; Lietuvos istorijos metraštis 1996 m., s. 535 (V. Merkys); S. Alezandrowicz. «Szkola» Prof. H. Łowmiańskiego // Prof. Henryk Łowmiański. Życie i dzieło. Poznań, 1995, s. 81.

¹⁴⁵ Studia z Dziejów ZSRR i Europy Środkowej, 1969, t. 5, s. 229–233 (W. Balcerak).

¹⁴⁶ Среди 13 рецензий было 5 польских: S. Russocki. Tauta znaczy naród // Nowe Książki, 1967, № 20, s. 1225–1227; W. Balcerak (см. последнее примеч.); P. de Laval два раза в: Rocznik Białostocki, 1970, t. 9, s. 443–445 и: Mówią Wieki, 1968, № 8, s. 38–39; A. Bobrus. Miesięcznik Literacki, 1984, № 7, s. 155–156 (относительно 2-го издания). Литовские рецензии написаны в эмиграции (5): J. Dainauskas. Lietuvos istorija lenkiškai Prof. J. Ochmanskiego «Historia Litwy» // Draugas (Chicago), 1967, № 276 (47); P. V. Raulinaitis. Lietuvos istorija lenko akimis // Lietuvių Dienos (Los Angeles), 1968, s. 16; J. Cienas. Lenko veiklas apie Lietuvą // Tėviškės Žiburiai (Toronto), 1968, № 27; J. Puzinas. Žvilgnis..., s. 166–168 (здесь описаны все достижения Е. Охманского); J. Slavenas. Slavic Studies, 1971, vol. 30, № 2, s. 408–409 (по-литовски); Journal of Byelorussian Studies, 1968, vol. 1, № 4, s. 351–352 (по-белорусски). Кроме того, две немецкие рецензии: Zeitschrift für Ostforschung, 1976, Jg. 25, H. 1, S. 156–159 (G. Rhode, обсуждаются две книги Е. Охманского); M. Hellmann. Über einige..., s. 588–593 (здесь обсуждаются также другие работы Е. Охманского и других польских историков).

3. Заключение

Если суммировать труды Е. Охманского в области литуанистики, не подлежит сомнению, что мы имеем дело с выдающейся индивидуальностью. Эти труды надолго вошли в литуанистику, ставя их создателя в ряд самых видных литуанистов мирового масштаба. Уже в 1973 г. немецкий ученый и известный литуанист Манфред Хелльманн сказал, что Е. Охманский — это тот ученик Хенрика Ловмянского, который, «без сомнения, занял одно из первых мест» в ряду польских литуанистов¹⁴⁷. Нет основания оспаривать это мнение, оно имеет то дополнительное достоинство, что исходит от знатока проблематики, оценивающего польско-литовские проблемы со стороны. Спустя десятилетия подобное суждение высказал Станислав Александрович, коллега покойного, который охарактеризовал Е. Охманского как «не имеющего равных сейчас»¹⁴⁸. Это мнение касалось ученого как историка Литвы «с древнейшего времени до современности». Это с хронологической точки зрения. Но и по существу научный вклад Е. Охманского «занимает достойное место среди фундаментальных исследований важных вопросов истории экономики, церкви и культуры древней и современной (почти) Литвы»¹⁴⁹.

Собственно говоря, можно смело утверждать, что Е. Охманский был самым выдающимся польским литуанистом, с именем которого связано не столько возникновение (это заслуга Х. Ловмянского), сколько развитие и расцвет «познанской литуанистической школы». В этой области он был ученым мирового масштаба, «без работ которого невозможно представить польскую литуанистику» (мнение литовского историка Витаутаса Меркиса, друга покойного)¹⁵⁰.

Здесь следует упомянуть мнение литовского историка, автора краткой заметки о Е. Охманском, включенной в изданный в Литве сборник его трудов¹⁵¹. Автор перечислила следующие черты исторических трудов ученого: тематическое разнообразие, оригинальный подход к проблеме (несколько хорошо аргументированных гипотез), использование множества источников, отбор важных фактов и новаторство. К этим замечаниям следует еще добавить

¹⁴⁷ M. Hellmann. Über einige..., s. 588.

¹⁴⁸ S. Alezandrowicz. «Szkola»..., s. 81.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Lietuvos istorijos metraštis 1996 m., s. 536.

¹⁵¹ R. Strazdunaitė. Ježis Ochmanskis..., s. 263–264.

черты «познанской литуанистической школы», выдающимся представителем которой был Е. Охманьский, а именно: точный анализ исторических источников, всестороннее понимание исторического процесса и хорошее знание литовского языка¹⁵².

Можно назвать следующие исследовательские методы, используемые Е. Охманьским: сравнительный и ретроспективный (разработанные его учителем Х. Ловмянским), картографический, статистический, генеалогический, филологический и другие. «Триумфом исследовательской методики» Е. Охманьского был анализ, который привел его к установлению автора, скрывающегося под криптонимом «Михалон Литвин». Его метод работы принес успехи не только в этом случае, но и во многих других, например: генеалогия Гедимина (использование общеизвестного источника), старейшие школы в Литве, установление восточной границы литовских поселений, национальность Николая Гусовского, возникновение первых приходов в вильнюсской епархии в 1387 г., авторство трактата «Descriptiones Terrarum» середины XIII в. и «Похвалы Гаштольда» около 1529 г. Не все его утверждения приняты в науке, например, локализация Кривого Замка в Вильнюсе или «Sporne początki Litwy», которые встретили возражения литовских историков. Но ведь это неизбежно в науке. Тем не менее именно этот детальный и всесторонний анализ, основанный на многих разнородных источниках, является характерной чертой научного стиля Е. Охманьского. В связи с этим можно назвать его мастером малых форм, а перечисленные примеры исторического анализа являются настоящими «жемчужинами» его творчества.

Но это не все. Е. Охманьский проявил себя еще и как мастер синтеза — он был автором двух обобщающих описаний истории Литвы и России (до 1861 г.). Оба труда высоко оценены знатоками, особенно история Литвы. Труды эти свидетельствуют о том, что Е. Охманьский был мастером не только малых форм, но и большого синтеза, который является венцом исследовательской работы историка. Таким образом, этот исследователь предстает перед нами как историк-литуанист самого широкого диапазона, ученый мирового масштаба.

Перевод с литовского М. В. Завьяловой

А. П. НЕПОКУПНОМУ — 70 ЛЕТ

18 марта 2002 года известному балтисту Анатолию Павловичу Непокупному исполнилось 70 лет. Окончив в 1955 году Киевский университет, а в 1958 году его аспирантуру, с 1961 года он работает в Институте языкознания Академии наук Украины. Сфера его интересов, круг занимающих его проблем весьма широк. Прежде всего он языковед, активно работающий на материале литовского и латышского языков, которыми он к тому же свободно владеет, а также прусского. Он же и высококвалифицированный славист, одна из профилирующих тем которого балто-славянские языковые связи, в частности, в аспекте сохранения балтийского наследия в славянских языках, которые распространены в Восточной Европе, особенно по соседству с Балтией и/или на бывших балтийских землях.

Первая книга А. П. Непокупного «Ареальные аспекты балто-славянских языковых отношений» (Киев, 1964) в 1965 году была защищена в Вильнюсе в качестве диссертации на соискание научной степени кандидата филологических наук. В 1976 году в Вильнюсе же он защитил докторскую диссертацию, в основе которой лежит новаторская идея, точно и тонко проработанная в деталях и составившая основное содержание



Анатолий Павлович Непокупный
со своими коллегами Ю. Будрайтисом и В. Н. Топоровым.
Фото из архива Ю. Будрайтиса.

¹⁵² R. Strazduaitė. Ježis Ochmanskis..., s. 263.

второй книги «Балто-северославянские языковые связи» (Киев, 1976). Три года спустя выходит популярная книга «Балтійські родичі слов'ян», позже переведенная и на литовский язык. А. П. Непокупный участвовал в коллективной монографии «Общая лексика германских и балтославянских языков» (Киев, 1989). С конца 60-х годов в журнале «Мовознавство» (как, впрочем, и в других периодических изданиях) выходит целый ряд статей, в которых продолжается разработка темы взаимодействия балтийских и славянских языков, прежде всего в аспекте сохранения в последних многочисленных реликтов балтийской речи. Нужно отметить и ряд ценных этимологических разысканий Непокупного, связанных с прусским языком. В настоящее время Анатолий Павлович подготавливает новую книгу, посвященную балто-славянской проблематике. Заслуги ученого были отмечены в 1988 году избранием его членом-корреспондентом Академии наук Украины.

Но круг интересов юбиляра выходит за пределы науки. Он — поэт, и пишет — о поэтах (ср. «Балтійські зорі Тараса. У Вільні, городі преславнім...»).

Анатолий Павлович всегда желанный участник в «Балто-славянских исследованиях» и в периодически происходящих в Москве, в «Доме Балтрушайтиса», научных конференциях, проводимых по инициативе Юозаса Будрайтиса. Эти конференции посвящены вопросам культуры, литературы, истории Литвы и литовско-славянским связям. И участие в этих конференциях Анатолия Павловича, всегда активное и, как правило, конструктивное, во многом способствует их успеху.

Редколлегия ежегодника «Балто-славянские исследования», высоко ценя его заслуги на ниве балтистики и твердо надеясь на его дальнейшее сотрудничество, поздравляет Анатолия Павловича Непокупного с его юбилеем и желает ему всего доброго.

В. Т.

РАЗНОЕ

Кришьянис Валдемарс и его переписка (к 110-летию со дня смерти)

В 1997 году в Риге вышел первый том деловой и частной переписки Кришьяниса Валдемарса «*Lietišķā un privātā sarakste. Pirmais sējums Krišjaņa Valdemāra Vēstules*» (вышел ли второй том, нам неизвестно; во всяком случае, пока он недоступен). Издание фундаментальное, почти тысяча страниц большого формата, с иллюстрациями, портретами адресатов писем и, конечно, самого автора этих писем. Значительное место занимают указатели и резюме на немецком, русском и английском языках. Книга сделана добротно и со вкусом. Издание готовили Марите Яковлева, Валда Кваскова, Парсла Петерсоне, Сармите Пиёла, Вита Зелче.

Кришьянис Валдемарс — одна из крупнейших фигур в истории Латвии и латышского народа, воплощающая лучшие черты его. Натура выдающаяся, человек широкого кругозора и многообразных интересов, крепко укорененный в почве, цельный, деятельный и энергичный, практик и теоретик — настолько, насколько «теоретическое» может и должно быть воплощено на практике, общественный и политический деятель, которому принадлежала инициатива в большинстве общественных мероприятий, чаще всего им и руководимых, Валдемарс навсегда вписан в книгу истории латышского народа. Приятно сознавать, что Валдемарс принадлежит и России, для которой он сделал весьма многое. Более 30 последних лет жизни он прожил в России — в Петербурге (1859–1867) и Москве (1867–1891). Умер Кришьянис Валдемарс в Москве 7 декабря (25 ноября по старому стилю), где прошла и церемония прощания; гроб с телом покойного был перевезен в Ригу, там и состоялись похороны. В Москве сохранился дом, в котором жил Валдемарс (участок на углу Мясницкой и Банковского переулков, вход во двор с переулком).

Кратко — о днях и трудах великого труженика. Родился 2 декабря (20 ноября по старому стилю) 1825 г. в местечке Сасмака (ныне Валдемарпилс) Талсинского уезда в крестьянской семье. Детство, школьные годы, начало трудовой деятельности прошли в Курляндии, открытой морю и его ветрам. Море и мореходство станут его интересом, заботой, любовью. Начальное образование получил дома, а также, когда была возможность, в школе. С 17 лет — трудовая деятельность, сначала учитель, затем помощник писаря и писарь в Рундале и Лиелберстеле.

В 1847 г., будучи волостным писарем в Эдоле, Валдемарс почувствовал потребность в общественной деятельности. Первыми шагами на этом пути были создание небольшой публичной библиотеки и ор-

ганизация кружка молодежи с интригующе-шутливым названием, но с самой серьезной целью — «Общество по вычерпыванию Балтийского моря». Целью же было действительно осушение части моря, для того чтобы освободившиеся земли раздать крестьянам. Реакция на этот проект была различной: власти приказали распустить кружок, а балтийский генерал-губернатор Александр Суворов, напротив, с симпатией отнесся к активности и инициативности молодежи. Следствием этого было, видимо, то, что в 1849 г. он помог Валдемарсу устроиться в высшую уездную школу в Лиепае. В 1854 г., окончив школу, он поступает в Дерптский университет, выбрав для изучения экономические науки. Круг общественной деятельности расширяется — участие в различных периодических изданиях, где Валдемарс публиковал свои статьи, организация литературных вечеров, дискуссии, в которых обсуждались разные вопросы истории, культуры, будущего латышского языка (кружок составляли 20–25 латышских студентов и живущие в Дерпте латыши), политическая ситуация в Балтии. Именно здесь и в это время Валдемарс вступил в переписку с Кришьянисом Баронсом, обессмертившим свое имя собранием латышских дайн и последующим их изданием, с одним из поэтов новой волны в латышской поэзии Юрисом Алунаном, Янисом Вильгельмом Закрановичем, одним из возглавителей лютеранской церкви в Курляндии. Итоги этих дискуссий освещались в первой издаваемой самими латышами газете «Mājas viesis», выходившей с 1856 г. в Риге. Печатался Валдемарс и в немецкой газете «Das Inland». В 1857 г. Валдемарс выпускает в свет первую свою книгу «Über die Heranziehung der Letten und Esten zum Seewesen [...]».

По окончании университета и, видимо, поняв, что осуществление его целей требует более широкого пространства активности, Валдемарс переезжает в Петербург, поступает на гражданскую службу, занимая место чиновника в министерствах финансов и просвещения. Особое внимание он уделяет своим морским проектам, своевременно и убедительно развивая свои идеи об ускорении развития (можно сказать, о реформе) российского торгового флота, привлекая к себе внимание здравомыслящих людей из реформистски настроенного круга высшей бюрократии и ряда представителей аристократии. Сам глава морского ведомства Великий Князь Константин Николаевич (сын Николая I), один из адресатов Валдемарса, заинтересовался его рекомендациями. Тогда же по его поручению Валдемарс занялся обследованием побережья Балтийского моря (включая и часть побережья Германии). Результаты этой командировки легли в основание проекта Валдемарса об обучении моряков и принятого в 1867 г. положения о мореходных школах. Он же по заданию Министерства

просвещения обрабатывал данные по истории системы образования в России и статистике учебных заведений.

Не прекращалась и публицистическая и общественная деятельность Валдемарса, тем более что существенно менялась к лучшему общественная ситуация в стране в связи с восхождением на престол царя-реформатора Александра II. Так, с отменой крепостного права в 1861 г. Валдемарсом был разработан меморандум об аграрной реформе в Остзейских губерниях. Подвергая критике аграрный строй в этих губерниях, он настаивал на расширении аграрной реформы в России и на балтийские земли. Аграрной проблеме в Балтии была посвящена его анонимно изданная брошюра «Baltische, namentlich livländische Bauernzustände» (Leipzig, 1862). Правда, попытка реализовать свои идеи на практике потерпела крушение: купленные в 1863 г. 500 десятин земли в Новгородской губернии, проданные выходцам из Курляндии, переселение которых стало неконтролируемым, при противодействии остзейского дворянства не могли привести к положительным результатам: часть переселенцев разорилась и вернулась на родину, а Валдемарс, оказавшийся в крупных долгах, приобрел в дополнение к этому репутацию неблагоданного человека. Этот опыт и истинные причины неудачи были объяснены им в брошюре «Die Lettenauswanderung nach Novgorod im Jahre 1865 und die Baltische deutsche Presse». Сам же «остзейский» вопрос стал в центре жесткой полемики, получившей широкое отражение в печати.

Зато безусловным успехом можно считать издание первой латышской газеты «Pēterburgas Avīzes», начавшей выходить в 1862 г. и издаваемой Валдемарсом в сотрудничестве с Ю. Алунаном и К. Баронасом. Газета освещала жгучие вопросы экономической, социальной и культурной жизни латышского народа, идеи и планы его эмансипации. Но высшим кругам остзейских губерний это пришлось не по нраву, выпуск газеты временно был приостановлен, а потом и введена строгая цензура. В 1865 г. газета прекратила свое существование. Надежды на положительное конструктивное решение «остзейского» вопроса таяли как мартовский снег. Еще одна попытка и еще одно поражение — и для Балтии, и для России.

В 1867 г. Валдемарс вынужден был переехать в Москву, где стал сотрудничать с «Московскими Ведомостями», в которых подчеркивалась необходимость изменения особого статуса Балтийских губерний. Вместе с тем предложения Валдемарса по изменению социальной ситуации и открытию либеральных перспектив латышам, конечно, расходились с идеями М. Н. Каткова, которого едва ли мог устроить ведущий принцип-лозунг Валдемарса — «Свободное развитие для всех!» и идея эмансипации латышей, как и других малых народов, на основе выработанного статуса подданного России.

Неудачи, видимо, не смущали Валдемарса, и времени он не тратил зря, будучи человеком реалистических взглядов. В начале 70-х годов он исполнял обязанности редактора газеты «Moskauer Deutsche Zeitung». В 1872 г. по его инициативе был выпущен в свет русско-латышско-немецкий словарь. Но главным интересом Валдемарса продолжало оставаться мореходство, и здесь ему сопутствовал успех — расширялась сеть мореходных школ, первая из которых возникла в Айнажи еще в 1864 г. В ней проходили подготовку будущие профессиональные капитаны и штурманы для торговых судов. У него же были перспективные идеи по устройству на всех российских побережьях дешевых для казны мореходных классов типа сельских школ, рассчитанных на выходцев из низших сословий местного населения. 27 июня 1867 г. Александр II утвердил положение о мореходных школах, предложенное Валдемарсом. Оно успешно реализовалось — в 1876 г. в России было уже 29 мореходных школ, а в 90-х — 40. В начале же 70-х годов Валдемарс, неоднократно выезжавший за границу для ознакомления с опытом европейских стран, предложил учредить особое морское общество с целью создания российского национального мореходства и содействия его развитию вне зависимости от официальных бюрократических структур. В 1873 г. было создано и утверждено Александром II «Общество для содействия русскому торговому мореходству». Будучи на посту делопроизводителя, Валдемарс фактически руководил этим обществом и организовывал все важнейшие его мероприятия.

В 1879 г. Общество начало издавать свой журнал «Известия Императорского общества для содействия русскому торговому мореходству», редактором (как и автором) которого был Валдемарс. Ряд его наиболее значительных программных работ были напечатаны в этом журнале. В 1881 г. выходит в свет составленный Валдемарсом «Список русского торгового флота к 1-му января 1880 года». Тогда же им был подготовлен и издан «Морской словарь» на 11 языках. Морская тематика была предметом обсуждения и в ряде латышских газет и журнале «Austrums». Вообще связи Валдемарса с Балтией были тесными не только в этой профессиональной области, но и в социальных и политических вопросах и даже в практической сфере. Так, например, по его инициативе в 1882 г. в Риге было учреждено судоходное акционерное общество «Austra», ставившее своей задачей поощрение латышского предпринимательства и содействие развитию национального крупного капитала.

Одной из важных сфер деятельности Валдемарса была переписка. По приблизительным подсчетам, общее количество его писем могло достигать нескольких десятков тысяч! Сохранившаяся часть этого

огромного и исключительно ценного эпистолярного наследия находится в целом ряде архивов и библиотек. Сейчас, однако, известно 576 писем, посланных Валдемарсом различным адресатам — конкретным лицам, государственным и учебным учреждениям, обществам, редакциям газет и т. п. 575 из них, посланных 44 адресатам, собраны в рассматриваемом здесь издании. Чаще всего Валдемарс писал по-немецки (278 писем), по-русски (168), по-латышски (130).

Среди адресатов Валдемарса — высшие представители власти, начиная с Александра II; Великий Князь Константин Николаевич, сын Николая I, член Государственного Совета и высший чин морского флота России; Вильгельм фон Ливен, член Государственного Совета, генерал-губернатор балтийских провинций, генерал-квартирмейстер Главного штаба; граф Дмитрий Толстой, руководитель Канцелярии министерства морских дел; Александр Головкин, чиновник Главного Морского штаба, секретарь Великого Князя Константина Николаевича; Александр Абаза, министр финансов; Иван Делянов, министр просвещения и др.; люди, связанные с мореходством и мореходными школами, как Кристиан Даль или Янис Лиепиньш; деятели культуры, науки, литературы, общественные деятели, как Эрнесте Динсбергс, Петерис Алуанс, Янис Спрогис, Мария Наумане (урожд. Валдемаре), Фрицис Бривземниекс (Трейландс), эстонский художник Йохан Келер, русский славист и историк Владимир Ламанский и др.

Диапазон интересов, тем, мыслей, предложений, идей, представленный в письмах Валдемарса, огромен. Содержащаяся в письмах информация чрезвычайно велика и чаще всего весьма ценна. Эпистолярное наследие Валдемарса — еще одно великое дело, дело всей жизни этого удивительного человека и труженика. Публикация его писем — лучшая память о нем.

В. Т.

Новое исследование о ливах

Речь идет о книге С. И. Рыжаковой «Ливы: опыт возрождения почти исчезнувшего народа», вышедшей под № 143 в серии «Исследования по прикладной и неотложной этнологии», издаваемой Институтом этнологии и антропологии Российской Академии наук (М., 2001). Эту книгу можно было бы назвать «Все о ливах и обо всем, с ними связанном». Появление этого исследования — большое и радостное

событие и в нашей науке, и в нашей культуре, и в том, что можно было бы назвать человечностью — познанием еще одного народа, живущего в соседней с Россией стране и входившего в состав то Российской, то Советской Империи, о котором наше культурное общество, к удивлению, в целом почти ничего не знает, хотя именно в России, в Петербурге, вышли в свет первые серьезные труды о ливах Шёгрена и Видемана. Книга Светланы Игоревны Рыжаковой, виднейшего специалиста в области культурной антропологии и этнологии с широким кругом интересов, насчитывает 50 страниц (правда, большого формата) чрезвычайно концентрированного текста, охватывающего, действительно, все, что нам известно о ливах, их истории, культуре, языке, занятиях и т. п. «В память о Паулине Клявине (1918–2001), одной из немногих последних знатоков ливского языка и культуры» — эти слова открывают книгу.

Источником сведений о ливах является не только литература о ливах, немногочисленная в прежние годы и уже довольно значительная в последнее десятилетие, когда Латвия стала независимой, но и материалы полевых исследований автора, а также общение с теми людьми, которые помогали С. И. Рыжаковой знакомиться с ливской культурой и поразительным феноменом ливского возрождения в современной Латвии (при том, что ливским языком пользуются, а точнее, еще помнят его всего несколько человек — около десятка), опыт которого с пользой мог бы быть учтен для целого ряда малочисленных народов России, чьи языки и культуры находятся в стадии вымирания. 19 марта 1991 г. в Латвии был принят закон «О свободном развитии национальных и этнических групп Латвии и их правах на национально-культурную автономию». Этот закон имеет в виду и ливов, древнейший коренной народ страны.

В главе «Историко-культурный обзор» сообщается и о религиозной поликонфессиональности ливов — от разных вариантов христианства (лютеранство, баптизм, даже православие [«русская вера» — *pareizgusk, pareiznikād usk, krieivōd usk*]) до языческих верований, сохраняющихся до наших дней, и о языке ливов, которым занимаются в университетах Тарту, Таллина, Риги, Хельсинки, Будапешта и который, будучи перегруженным элементами латышского языка и практически слившийся с ним, в свое время дал и латышскому языку ряд слов не последней важности, и о ранних письменных свидетельствах о ливах (в частности, упоминаемых в «Повести Временных лет» как *либь*, *любь* и в «Хронике Ливонии» Генриха Латыша), и о занятиях ливов, и о территориальных группах ливов (видземские и курземские).

Весьма интересны и два раздела книги, посвященные национально-культурному движению ливов в 1920–1930-х годах и возрожде-

нию этого движения в 1980–1990-х годах. Существенными достижениями в этом процессе надо считать создание этнографических ансамблей и формирование особо охраняемой ливской историко-культурной территории «Берег ливов» («*Līvōd gānda*»), а также образование в 1994 г. в Риге «Центра ливской культуры».

Особый раздел книги посвящен этнокультурным символам ливов. Чтобы понять, что и как стало основными этнокультурными символами, нужно осознать трагедию утраты ливского языка, самой основы культуры ливов и их самоидентификации. Об этой трагедии — стихи Байбы Дамберг, переведенные С. И. Рыжаковой с латышского и открывающие этот раздел книги.

С двумя языками я родилась.
Отцу трудно было что-то возразить,
Когда в школе я отлично научилась
Данный матерью латышский язык
Склонять по-русски, по-немецки
И на диалекте.
Пока на подаренном отцом языке
По-ливски звенели кладбища,
Поздно проснулись ушпи
По-ливски говорить с песками,
С шествующими облаками,
Ракушками,
Камнями в морской пучине,
С можжевельниками в селах усопших.
Прости же, море,
И держись, море,
Господа кости бросают.
И не дай, Боже,
Еще тот второй язык
На кладбищенский колокол
Повесить.

Это именно в существенной части и делает такой острой и злободневной проблему «ливскости», ливской идентичности — от языка до самосознания.

В этом разделе автор рассматривает то, что в символической форме воплощает эту «ливскость». В него входят в качестве отдельных глав такие фрагменты, как «Что скрывается за цветами ливского флага?» (сине-бело-зеленый, символизирующий море, песчаные дюны и леса, простирающиеся за дюнами), «Ливы — народ рыбаков» (с морем, ры-

боловством, обработкой рыбы, этим «алфавитом» рыбацкой ливской культуры Северной Курземе, как говорит автор, связана вся жизнь населения этой приморской полосы), «О ливском характере» (самостоятельность, гордость, упорство, переходящее иногда — особенно для «внешнего» наблюдателя — в упрямство), «Жилища ливов» (типы домов, семейных хозяйств, социально-экономического устройства ливского общества), «Пища ливов» (тесная связь ее с условиями существования ливов — рыба как пища по преимуществу, но и ячмень, рожь, некоторые виды овощей), «Поверья» (многие из них связаны с морем, с ритуалом жертвоприношения у большого дерева перед выходом в море, с запретами, с определенными вещами, как, например, так наз. «морские сундуки», в которых моряки хранили свои личные вещи; где море, там и ветер, та морская стихия, которая определяет успех в морском промысле или неуспех, нередко совпадающий с гибелью, ср. заговоры ливов против слишком сильного ветра, определенные предписания и запреты и т. п.).

Заключение (как особый раздел) не только подводит итоги, но и ставит новые важные проблемы и актуализирует то, что до поры не осознавалось. В частности — «Ливское наследие Латвии должно было бы стать хорошей возможностью для латышей познать самих себя, глубже исследовать прибалтийско-финские элементы в своей культуре, языке, этнической психологии». С этим желанием познать свои истоки связан и тот поучительный феномен, который состоит в реконструкции и актуализации своего «ливского» наследия не только теми, кто утратил его, но и некоторыми латышами, у которых никаких ливских корней не было.

Книга завершается весьма полезными приложениями — «О духовной культуре ливов», «Международные отношения на ливском побережье в XX веке» (рассказы очевидцев), «Литература о ливской культуре», «Государственная долгосрочная целевая программа „Ливы Латвии“», «Охраняемые объекты народного строительства на территории „Берега ливов“», а также картой, весьма детально реконструирующей места расселения ливов на территории древней Латвии в XIII в. и имеющей важное значение для выяснения этнической ситуации и пространственного определения «ливского» культурно-исторического элемента.

Остается поблагодарить автора этой ценной книги и пожелать российскому читателю (и, конечно, не только ему) познакомиться со столь мало известным ему народом. Рецензируемая книга — первая и скорая помощь в этом деле.

В. Н. Топоров

Новое в леттонистике

В настоящее время в российские библиотеки книги по гуманитарным проблемам или вовсе не поступают или оказываются в них явно случайным образом. Это, несомненно, наносит ущерб российским ученым, занимающимся вопросами, связанными с латышским и латгальским языками, фольклором, мифологией и ритуалом, литературой, историей, археологией и т. п. Лишь личные связи с коллегами из Латвии позволяют отчасти компенсировать эти потери. А между прочим гуманитарная наука в Латвии за последние 10–15 лет претерпела весьма существенные изменения к лучшему, и сделанное в этой области заслуживает внимания и обозрения, что и предпринимается в этой заметке, разумеется, весьма выборочно, во-первых, сосредоточиваясь в основном на том, что появилось на книжном рынке Латвии в последние 3–4 года.

В области языкознания среди прочих работ нужно отметить двухчастную книгу А. Брейдакса «Введение в балтийское языкознание» («Ievads baltu valodniecībā». 1 daļa — 2 daļa. Daugavpils, 1998–1999), написанную толково, но сжато. Надо отметить, что к 70-летию Брейдакса вышла полная библиография трудов этого ученого, позволяющая оценить и объем его научных интересов и объем сделанного им. Несколько раньше, в 1999 г. в Риге в серии «Latvijas Zinātnieki» вышла библиография трудов Айны Блинкены — «Latvijas Zinātņu akadēmijas akadēmiķe Ainna Blinkena bibliogrāfija». Много печатается в периодических изданиях и сборниках. Так, в серии «Humanities and Social Sciences. Latvia» в номере 4(33), 2001 помещены статьи А. Стафеецкой («Village Names of Latvia»), Д. Маркуса («People and Dialect Variants in the Alūksne Region, North Eastern Vidzeme»), В. Скуйни («Latvian Terminology under Soviet Occupation 1940–1980-ies»). В «Acta Baltica», выходящих в Каунасе и носящих общепалтийский характер, опубликован ряд статей по проблемам латышского языка (J. Grigorjevs. Latviešu valodas patskaņu sistēmas akustisks raksturojums; A. Kalnača. Vokatīvs in lietvārda locījuma formu konkurence latviešu valodā; I. Lokmane. Sintaktiskā redukcija kā tekstveides līdzeklis mūsdienu latviešu literārajā valodā), 5-й выпуск «Rakstu krājums» посвящен аспектам слова и его исследования (Vārds un tā pētīšanas aspekti. Līepāja, 2001). Среди более чем сорока статей стоит обратить особое внимание на статьи — М. Бейтиса («Par kādu jautājuma un atbildes dialoga veidu veclatviešu tekstos»), В. Бушмане («Ēdienu nosaukumi svētajās latviešu valodā»), Е. Кэгаине («Vārda semantikas detalizācija izlokšņu vārdnīcās»), В. Лаумане («Lāsteku nosaukumi latviešu valodā»),

I. Ozola («Divdabji „Latvju dainu“ substantīvu rādītājā»), Dz. Šulce («Onomatopoeismi latviešu tautas mīklās») и др.

Из фундаментальных трудов нужно отметить книгу Б. Лаумане, продолжающую и развивающую ее прежнюю тему моря, на этот раз с вниманием и к людям моря. Речь идет об исследовании, посвященном земле, морю и рыбацким поселениям, местам промысла, топям и т. п., — «Zeme, jūra, zvejvietas. Zvejniecības leksika Latvijas piekrastē» (Rīga, 1996), как это все отражается в соответствующей лексике.

Также нужно отметить и труды плодотворно работающей Янины Курсите, равно относящиеся к языку и к поэзии, «Dzejas vārdnīca» (Rīga, 2002). Этот «Поэтический словарь», конечно, больше чем словарь. Он еще и высококвалифицированное исследование с обширной библиографией.

Из работ в области мифологии, фольклора и искусства также выделяется весьма обстоятельная книга о «мифическом» (или «мифопоэтическом») в этих областях в латышской традиции — «Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā» (Rīga, 1999). Материал, рассматриваемый книгой, разнороден, но все его части объединены принадлежностью к сфере «мифического». Помимо глав, в которых поднимаются вопросы теоретического характера («Мифическая Балтия во времени и в пространстве», «Мифическое время в латышском фольклоре»), в книге исследуются и многие конкретные вопросы, иногда весьма обстоятельно, как, например, в разделе «Матери в фольклоре и литературе балтов и балтийских финноугров». Разнообразие тем, объединяемых, собственно, принадлежностью к «мифическому», велико. Достаточно назвать некоторые разделы книги — «Мифическая Даугава», «Металлы в латышском фольклоре», «Дикорастущие растения в мифической традиции», «Таинственная омега и травы Яниса», «Божества, духи и деревья», «Латышские кушанья», «Напитки божеств и людей», «Путь любви и смерти в латышском фольклоре», «Каннибализм в латышском фольклоре и литературе», «Сон и сновидения в традиционных представлениях», «Сновидения в латышской литературе», «Мифическое пространство» и др. Еще раньше (в 1996 г.) появилась другая интересная книга той же исследовательницы — «Latviešu folklorā mītu spoguļi», в которой акцент ставится на символах и символическом, на женских божествах, связанных с судьбой, и предикатах, определяющих функции этих божеств; ср. там же о символике рыб в латышском фольклоре, об атрибутике зимних праздников в песнях и т. п. Тогда же, в 1996 году, Я. Курсите выпустила книгу о поэтике поэзии Яниса Райниса, лучшее до сих пор введение в поэтику этого большого поэта (см. Raiņa dzejas poētika).

В области древнейшей истории Латвии в последние годы наметился существенный прорыв, в значительной степени определяющийся ус-

пехами археологических раскопок, стремлением представить синтетическую картину этапов прошлого, а отчасти и всеми этими достижениями, поддержанными и пронизательной интуицией. Здесь придется отметить лишь три труда, последних по времени и наиболее важных по результатам.

Первый из этих трудов — фундаментальное исследование синтетического характера, охватывающее почти десять тысячелетий предистории и истории Латвии. Речь идет о коллективном труде «Latvijas senākā vēsture» 9. g.t. pr. Kr. — 1200. g., выпущенном Институтом истории Латвии в Риге в 2001 году. Руководителем этого проекта был Я. Граудонис. Авторский коллектив — Я. Апалс, М. Атагис, Я. Граудонис, И. Лозе, Э. Мугуревич, А. Вакс, И. Загорска. В книге предлагается классификация пяти периодов в истории Латвии по археологическим данным и их классификация: 1. Каменный век: IX тысячелетие до н. э. — середина II тысячелетия до н. э.; 2. Ранний «металлический» период: 1500 до н. э. — I тысячелетие н. э. (бронзовый век: 1500–500 до н. э.; доримский железный век: 500 до н. э. — I тысячелетие н. э.); 3. Ранний железный век: 1–400 н. э.; 4. Средний железный век: 400–800 н. э.; 5. Поздний железный век: 800–1200 н. э. Книга содержит многообразный справочный аппарат — списки археологических памятников и их находок, обширную литературу, многочисленные карты и иллюстрации. Так как результаты исследования небезразличны и для тех, кто занимается смежными ареалами, то, конечно, было бы желательно перевести эту книгу на русский язык.

Вторая книга, заслуживающая особого внимания и имеющая особое значение для изучения ареала русских земель в их западном пограничье, посвящена границам латышских земель в 1000-е годы — «Latvijas zemju robežas 1000 gados» (Rīga, 1999). Издание подготовлено Институтом истории Латвии. Составитель А. Кауне. Среди авторов Р. Денисова, С. Цимерманис, Э. Мугуревич, М. Яковлева, А. Миериня, Дз. Вискна, М. Барзевича. Особенно следует отметить участие в книге Президента Академии наук Латвии Яниса Страдиньша «Проблема Селии с точки зрения истории» («Sēlijas problēma laikmetu skatījumā»). Автор ведет свой род из селонской земли и принимает участие в оживлении традиций этого пространства, принадлежавшего некогда селонам. Сама эта книга очень хорошо подготовлена и издана. Стоит обратить внимание на один из разделов статьи М. Яковлевой и А. Миерини о границах и административном делении территории Латвии в XVIII веке, а именно — «Latvijas zemes Krievijā vietniecības laikā un pēc tās atcelšanas».

Третья книга, посвященная раннеисторической Латвии, совсем иного рода. Речь идет о большом историческом романе известного

писателя Яниса Леиньша (Jānis Lejiņš) «Zīmogs sarkanā vaskā. Brāļi 1162–1184», связанном с событиями, происходившими в талавском (Tālava) ареале. К роману приложены карты. Автор хорошо изучил исторические источники, относящиеся к занимающему его внимание хронологу, обнаружил в ряде случаев глубокое интуитивное проникновение в описываемую эпоху и создал увлекательный роман, частично аранжированный как историческая хроника и сразу же привлечший к себе внимание читателей. И его перевод на русский язык также встретил бы внимание читателей.

Здесь уместно упомянуть еще одну книгу исторического характера, относящуюся к еврейскому национальному меньшинству в Латвии. Речь идет о втором, дополненном издании книги Лео Дрибинса «Евреи в Латвии» (*Leo Dribins. Ebreji Latvijā*. Rīga, 2002, 277 lpp.), осуществленном при поддержке Института философии и социологии Латвийского Университета и конкретнее — Центра исследований «иудаики» того же Университета. Эта книга восполняет еще одну страницу в истории рассеяния евреев и становится в ряд многих других книг этого типа, вышедших в последние десятилетия после Холокоста и одновременно касающихся двух тем (книга поневоле двуцентрична), оказавшихся тесно связанными, — евреи в рамках страны их вторичного, часто относительно позднего пребывания (в Латвии история евреев началась после 1570 года — создание первых еврейских общин на западе Латвии, в Курляндии, уже в Пилтене и Айзпуте) и история самой Латвии в ракурсе обретения евреями новой своей родины.

Помимо краткого очерка истории евреев Израиля и Иудеи и образования в Европе еврейской диаспоры в книге — и в этом ее основное содержание — рассматриваются следующие большие блоки — 1. Евреи в Латвии (1571–1940); — 2. Евреи Латвии под тяжелым тоталитарным игмом (1940–1988); — 3. Евреи Латвии при обретении Латвией независимости (1988–2001). Книгу заключают библиография и несколько приложений, среди которых и главка о выдающихся латвийских евреях.

Что касается трудов по литературоведению, выходящих в Латвии в последние годы, то здесь ситуация, говоря в целом, может быть, наиболее ярко иллюстрирует движение вперед по сравнению с десятилетиями оккупации. Появляются новые труды, выход которых в свет полтора десятилетия назад был бы невозможен. Уровень современных литературоведческих исследований заметно повышается. К сожалению, здесь и сейчас нет возможности касаться этой темы даже вкратце, и пока остается надежда, что к этой теме вернутся другие авторы. Здесь же стоит, пожалуй, упомянуть лишь одну

большую книгу, написанную Л. Спроге и В. Вавере о началах модернизма в латышской литературе и «серебряном веке» русской литературы («Latviešu modernisma aizsākumi un krievu literatūras „sudraba laikmets“». Rīga, 2002). Эта книга — о новых тенденциях, возникших на рубеже XIX и XX веков, о влияниях, заимствованиях, схождениях типологического характера. С латышской стороны основные фигуры — Виктор Эглитис, Эдвартс Вирза, Карлис Круза, Валдемар Дамбергс, Фризис Барда и др., с русской — Ф. Сологуб, А. Ремизов, К. Бальмонт, В. Брюсов. Разделы монографии — «Серебряный век и латышские модернисты начала XX века», «Латышские писатели в русских символистских изданиях», «Цитатный ряд в текстах латышских модернистов», «Москва и Петербург в текстах латышских символистов начала XX века», «Пушкин и Лермонтов — символистские „спутники“», «Об одном нереализованном замысле Рудольфа Эгле» и др.

Особо следует отметить активную научную деятельность специалистов по гуманитарным наукам. У них есть свои периодические издания, выпускаются сборники, устраиваются конференции, выпускаются отдельные научные книги, наконец, существует и русскоязычная художественная литература. Поэтому нет никаких оснований говорить о подавлении прав и пренебрежении интересами русской части латвийского общества в рассматриваемых здесь областях, о чем так любят писать и говорить в России люди некомпетентные (и это еще полбеды), но и злонамеренные (что существенно хуже). Русские Латвии и русские России имеют основания гордиться расцветом гуманитарных исследований в трудах русскоязычных и часто на русском языке издаваемых трудов — и не только в Риге, но и в Даугавпилсе, в Лиепае. Из периодических изданий особо стоит выделить «Philologia. Рижский филологический сборник». Выпуск I. — Русская литература в историко-культурном контексте. 1994; — Выпуск II, 1997 — Словесность и эволюция культуры; — Выпуск III — Cum Italia. В каждом выпуске примерно по полтора десятка статей.

Нужно надеяться, что деятельность будет успешно продолжаться и впредь и что сосуществование «латышской» науки и культуры и «русской» пойдет на пользу обеим сторонам — вплоть до создания такой ситуации, когда складывающейся двуединой культуры в пределах Латвии, в каких бы национально-языковых формах она ни воплощалась, никакие «различия» уже не смогут помешать.

Latviešu valodas dialektu atlants: leksika. — Rīga: Zinātne, 1999. — 404 lpp. + 102 kartes.

Наконец опубликован первый том долгожданного «Атласа диалектов латышского языка», посвященный исследованию лексики диалектов латышского языка. Так как сбор и систематизация лексических материалов говоров латышского языка начаты еще до 1940 г. и после издания «Программы сбора материалов диалектологического атласа латышского языка» в 1954 г. сбор материалов говоров систематически проводился в 50-е и 60-е гг. нашего столетия, то очевидно, что подготовка и опубликование атласа задержались. Причиной тому были как объективные, так и субъективные факторы.

В текстовой части первого тома даны краткий обзор истории исследования говоров латышского языка, краткая история создания атласа диалектов латышского языка, а именно: сведения о принципах подготовки программы сбора диалектных материалов, о сетке говоров в атласе, оценка диалектных материалов, сведения об информантах и проверке диалектных материалов, о принципах подготовки карт. В этой части даны также необходимые сведения о фонетической транскрипции, нумерация говоров и алфавитный указатель говоров, комментарии к 102 картам, тематический указатель карт и комментариев, указатель слов, в который включены анализируемые слова латышского языка, а также слова других языков, которые привлечены для этимологических объяснений.

В конце этой части дан сокращенный перевод латышского текста на английский и русский языки.

В подготовке первого тома участвовал большой коллектив научных сотрудников бывшего Института языка и литературы Академии наук Латвии, Латвийского университета и других высших учебных заведений Латвии. Их труд увенчался успехом.

Хотя рецензируемый труд в общем следует оценить положительно, в нем все же имеются недостатки и ошибки. Очевидно, по субъективным причинам программа сбора материалов не была согласована с «Программой сбора материалов диалектологического атласа литовского языка». Если бы такое согласование имело место, атласы двух близкородственных языков послужили бы хорошей базой для создания атласа балтийских языков. Также непонятно, почему, составляя лексическую часть программы сбора материалов латышских говоров, латышские диалектологи не сотрудничали с латышскими этнографами. При таком сотрудничестве были бы устранены недочеты в семантических изыска-

ниях некоторых лексем, и качество «Атласа диалектов латышского языка», несомненно, было бы выше.

В связи с ограниченным объемом первого тома невозможно было включить всю лексику, собранную по программе (371–670 вопросы). Однако, так как на одну карту нанесены все названия одной реалии и понятия, а на части карт нанесена лексика, собранная по двум вопросам программы, а на 63-й карте — даже по трем вопросам, то на 100 картах показана территориальная распространенность более 100 слов латышского языка. Так как в сомнительных случаях соответствующие лексические материалы были проверены в говорах на месте, то ареалы отображенных на картах слов следует признать корректными.

Отметим некоторые недостатки и ошибки в первом томе «Атласа диалектов латышского языка», которые, к сожалению, в ходе подготовки атласа остались не устраненными.

В комментарии к 100 карте (авторы М. Граудиня и Б. Бушмане), объясняя этимологию диалектного наречия *suplak/suplāk* 'рядом', следовало также указать на родственные отношения слов с корнем *plak-/plāk-* со словами с корнем *blak-*, напр., лтш. диал. *blaks* 'ровный, плоский' и лтш. *blakus* 'рядом', поскольку в латышском языке, как и в других индоевропейских языках, в родственных словах нередко наличествует чередование звонких и глухих шумных согласных, напр. лтш. *blaks* 'ровный, плоский': лтш. диал. *plaks* 'то же'; лтш. *blakts* 'клоп': лтш. диал. *plakts* 'то же'; лтш. *knābt* 'клевать': лтш. диал. *knāpt* 'то же'. Поэтому можно смело утверждать, что диалектное наречие *suplak/suplāk* 'рядом' родственно с диалектным именем прилагательным *blaks/plaks* 'ровный, плоский' и глаголом *plakt* 'уменьшаться; убывать; припадать', а также с наречием *blakus* 'рядом' латышского литературного языка.

Необходимо особо проанализировать недостатки и ошибки I и II карт и комментариев к ним. Так как недостатки и ошибки I карты и комментариев к ней обусловлены недостатками и ошибками II карты и комментариев к ней, начнем с анализа II карты (авторы Н. Йокубауска и А. Стафецка).

В некоторых верхнелатышских (латгальских и селонских) говорах в противоположность оппозиции нисходящей слоговой интонации и прерывистой интонации наличествует оппозиция нисходящей слоговой интонации и восходящей слоговой интонации (как архаизма) или прерывистой слоговой интонации. Эта просодическая особенность присуща аташиенскому, ливанскому и извалтскому говорам в Латгалии и дигнайскому говору в Земгале. Как отмечено в диалектологических очерках говоров, восходящая и прерывистая слоговые интонации часто наличествуют в речи одних и тех же носи-

телей говором. Немаркированным членом в этой оппозиции слоговых интонаций является нисходящая интонация, которой противопоставляется маркированный член оппозиции (восходящая/прерывистая слоговая интонация). На II карте и в комментарии к ней эта просодическая особенность дигнайского и извалтского говором обойдена вниманием, а аташиенский и ливанский говором разделены на две части: на западе бывшей Аташиенской волости и на севере бывшей Ливанской волости якобы наличествуют нисходящая и восходящая слоговые интонации, а на востоке бывшей Аташиенской волости и на юге бывшей Ливанской волости якобы наличествуют нисходящая и прерывистая интонации. В действительности же в очерках Л. Латковского «Об аташиенском и варацкянском говором» и «Ливанский говор» недвусмысленно указано, что восходящая и прерывистая интонации наличествуют в одном и том же ареале и в речи одних и тех же носителей вышеупомянутых говором. Эта просодическая черта присуща и дигнайскому и извалтскому говором. Эту закономерность полностью подтверждают и диалектные материалы аташиенского, ливанского, извалтского и дигнайского говором, собранные в 80-х и 90-х гг. нашего столетия.

Ошибочная трактовка просодических явлений в упомянутых выше говором (карта II и комментарий к ней) обусловила и ошибочное обозначение границ латгальских и селонских говором в соответствующих местах на карте I. На этой карте имеется еще одна ошибка. Каплавский говор на карте показан как селонский говор, хотя в действительности каплавского говором (в традиционном понимании термина *говор*!) нет, так как в Каплавской волости очень смешанный состав населения. Селонский характер крайних восточных говором Земгале, в том числе и каплавского говором, еще необходимо аргументированно доказать.

Отмеченные выше недостатки необходимо устранить. Исправленную карту слоговых интонаций латышского языка можно дать во втором томе (фонетика), а исправленную карту ареалов диалектов и групп говором латышского языка — в третьем томе (морфология и синтаксис).

Несмотря на отмеченные в рецензии недостатки, первый том «Атласа диалектов латышского языка» является значительным достижением латышских диалектологов. Он, несомненно, будет способствовать дальнейшему развитию латышской диалектологии и истории латышского языка.

А. Б. Брейдак

Аннотированная библиография некоторых монографий и сборников статей по традиционной культуре Латвии, вышедших в свет в 1998–2001 гг.*

1. V. Apsītis. Pie nacionālās savdabības avotiem (Zinātniskas esejas par memoriālo mākslu 20.–30. gados). Rīga: Preses nams, 1999. 136 lpp., il.
- В. А п с и т и с. У истоков национальной самобытности (Научные эссе о мемориальном искусстве 20–30-х годов XX века). Рига: Пресс-намс, 1999. 136 с., ил.

Книга В. Апситиса, архитектора, знатока искусства и культурного наследия Риги, является опытом выявления сложившегося в Латвии взаимодействия природы (живой и неживой) и человека. Автор обсуждает сущность терминов «мемориальный» и «памятный», «пейзаж» и «пейзажная архитектура». Особое внимание он обращает на ансамбль Братского кладбища (истоки которого, по мысли автора, лежат в народной традиции устраивать «могильные усадьбы» — *kāpu sēta*, как повторение/противоположность усадьбам живых — *lauku sēta*).

При таком взгляде выявляются два значения слова *sēta*: ограда, забор, и все, что включает в себя усадьба — постройки, двор, сад, огород, тропинки, ведущие из дома ко всем постройкам, колодцу и т. д. Как один из важнейших организационных принципов выделяется центрическая композиция. Однако *sēta* оказывается тесно связана и с природным миром «извне» — деревьями, движением светил, сезонами года (это отражено в народных песнях). В. Апситис пишет: «Большое влияние на сохранение национальной самобытности оказал замкнутый образ жизни латышей. Еще в XVIII в. они жили среди лесов, в отдельных постройках, вокруг которых простирались широкие поля, пастбища... Чужеземцы сами возводили вокруг латышей заборы, которые охраняли их от влияния иных культур».

Исследуется пространство в погребальном культе: северокуре-земские захоронения в так наз. «чертовых ладьях» — каменных кладках, окаймление могильников рядами камней, *Veļu sēta* — жилище душ усопших, «песчаные горки» — могилы, которые не обсаживались в древности деревьями и цветами, а только покры-

* Годы выпуска изданий 1994–1997 гг., появившихся реально после 1998 г., взяты в скобки.

вались зеленым дерном («зеленой крышей»). Выявляется значение ворот и оград, находящихся «меж двух миров», и бытующих у латышей для отделения скота, но не построек.

Еще одной из исследуемых тем книги является восприятие цвета в латышском фольклоре и художественной литературе 1920–1930-х гг., в творчестве Я. Яунсудрабиньша, Э. Вирзы, К. Скалбе, Э. Бирзниек-Упитиса, С. Калдупе. Описывается семантика скрытой пестроты и многообразия серого цвета как сочетания всех цветов, особенно белого и черного, а также как символа повседневного домашнего уюта. Автор кратко характеризует символику деревьев, камней, воды, огня, звука/тишины в погребальном культе латышей.

2. A. Āze. *Medību tradīcijas Latvijā*. Rīga: NIMS, 1999. 198 lpp.
А. Азе. Охотничьи традиции в Латвии. Рига: NIMS, 1999. 198 с.

Книга предназначена латвийским охотникам, но интересна и для исследователя народной культуры Латвии. Здесь описаны история охоты и ее разные виды (с инструментами, гончими, в пещерах, с лодки, с флажками и другие). Подробно представлены одежда, охотничьи инструменты, используемые сигналы, собаки, фольклор (игры, песни, обычаи охотников). Особое внимание обращено на охотничью этику, отношение к трофеям и обычаи чествования, приготовления пищи из дичи. Отдельные главы посвящены семье охотника, речи и рассказам об охоте. В приложении приводятся законы Латвии об охоте, правила поведения, охотничьи инструкции и учебные материалы.

3. Bazīlija Plīlija Slavass dziesma Rīgai. 1595. Rīga: Latvijas Kultūras fonds, Jumava, (1997). 428 lpp.
Базилий Плиний. Одическая песнь в честь достославного города Риги. Рига: Латвийский Фонд культуры, Юмава, (1997). 428 с.

Перевод на четыре языка (латышский — Л. Бриедисом, русский — Л. Азаровой, немецкий — М. Кноль, английский — П. Цедриньшем) текста «Одической песни...» малоизвестного ливонского поэта XVI в. Базилия Плиния. Она была написана им в г. Виттенберге и издана в 1595 г. в Лейпциге в знак благодарности рижским горожанам, и особенно бургомистру Н. Экку, за финансовую поддержку, выделенную поэту для изучения медицины. Текст «Песни» охарактеризован Л. Азаровой как «толпа, стая, рой, обилие, уйма» — в нем участвует множество образов людей,

кораблей, звезд, рыб, товаров, снеди, зданий, орудий, органичных труб и других реалий средневековой Риги.

4. A. Breidaks. *Ievads baltu valodniecībā*. 1. daļa. Daugavpils: Saule, 1998. 50 lpp.
А. Брейдакс. Введение в балтийское языкознание. Часть 1. Даугавпилс: Сауле, 1998. 50 с.

В работе обсуждаются фундаментальные лингвистические вопросы, необходимые для понимания этнической истории балтов и балтийского сравнительно-исторического языкознания. Рассматривается происхождение языков, диалектов, а также этнонимов; ставится ареальная проблема балтийских гидронимов. Прилагается краткая этническая история балтов в свете новых данных археологии, антропологии, языкознания, в особенности — исследования топонимики и гидронимики. Книга может служить учебным пособием для преподавателей и студентов-филологов.

5. I. Breģe. *Teātris senajā Rīgī. Vēstures fakti, vācu kultūra — skats pāri diviem gadsimtiem*. Rīgas Pilsētas teātris (1782–1863). Rīga: Zinātne, (1997). 227 lpp., il.
И. Бреге. Театр в старой Риге. Исторические факты, немецкая культура — взгляд сквозь два столетия. Рижский городской театр (1782–1863). Рига: Зинатне, (1997). 227 с., ил.

Иллюстрированная книга, исследование малоизвестной эпохи в истории рижского театра. Автор, И. Бреге — композитор, пианистка, исследовательница истории музыки, знаток немецкой культуры Латвии. В настоящей работе она прослеживает историю Рижского городского театра с момента его основания. Описаны театральные постановки, оркестр, балет, опера, гастроль, реквизит — декорации, костюмы. Словом, представлены как внешняя, так и внутренняя жизнь этого старейшего театра г. Риги. Особое внимание уделено жизни и творчеству основателя театра, Отто фон Фютингофа.

6. A. Caune. *Rīgas Pārdaugava pirms 100 gadiem. Pārdaugavas iedzīvotāji 19. gs. beigās un 20. gs. sākuma atklātnēs*. Rīga: Zinātne, 1998. 240 lpp., il.
А. Цауне. Рижское Задвинье сто лет тому назад. Обитатели Задвинья в конце XIX — начале XX вв. на почтовых открытках. Рига: Зинатне, 1998. 240 с., ил.

История одного из предместий г. Риги, Задвинья (Пардаугава), ранее — Курземское или Елгавское предместье, представ-

ленная иллюстрациями сюжетов почтовых открыток из коллекции известного латвийского историка и археолога А. Цауне. Л. Азарова тонко и поэтически заметила: «Задвинье просыпается утром, открывает веки, и всякий раз ее удивленному взгляду через воды Даугавы предстает неповторимый силуэт Риги. Любоваться на него можно бесконечно, всякий раз — заново, и так — всю жизнь. Рига сама себя не видит, Ригу видит Задвинье. И это такая утренняя молитва...»

В настоящей книге кратко описана история этого предместья, сформировавшегося как единое целое в конце XVIII века, потерявшего большинство своих построек во время войны 1812 г. и заново отстроенного в течение XIX–XX вв. В качестве особых «микрорайонов» описаны Торнякалнс, парк Аркадия, Агенскалнс, Ильгюциемс, Бишумуйжа, Болдерайя, а также уникальный топографический рижский локус, уже не существующий — Даугавские острова.

7. A. Caune. Rīgas Vespilsēta pirms 100 gadiem. Pilsēta un pilsētnieki 19. gs. beigū un 20. gs. sākuma atklātnēs. Rīga: Zinātne, (1994). 254 lpp., il.

А. Цауне. Рижский город сто лет назад. Город и горожане в конце XIX — начале XX вв. на почтовых открытках. Рига: Зинатне, (1994). 254 с., ил.

История «внутренней Риги», Старого города, представленная иллюстрациями сюжетов почтовых открыток из коллекции известного латвийского историка и археолога А. Цауне. В книге описана история почтовой открытки, появившейся в Риге в конце XIX в. благодаря книготорговцу Паулю Нелднеру и распространявшейся фирмой К. Шульца.

На старых почтовых открытках запечатлено большинство топографических достопримечательностей Риги. Автор объединяет открытки в серии «мосты», «вокзал», «рынки», «улицы», «ворота», «церкви», «общественные здания», «памятники», «магазины», «рестораны», «городские каналы», «исторические события», «общественный транспорт», «люди».

8. A. Celmiņš. Zemē apslēptā pilsēta. Rīga: Dizaina un drukas apgāds, 1998. 72 lpp.

А. Целминьш. Спрятанный в землю город. Рига: Издательство дизайна и полиграфии, 1998. 72 с.

Иллюстрированный труд по археологии г. Риги, приуроченный к празднованию 800-летия основания Риги. Книга охватыва-

ет все результаты археологических работ последних лет на городских раскопках в Риге.

9. S. Cimermanis. Zveja un zvejnieki Latvijā 19. gs. Rīga: Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstures Institūta apgāds, 1998. 248 lpp.
- С. Цимерманис. Рыболовный промысел и рыбаки в Латвии в XIX веке. Рига: Издательство Института истории Латвийской Академии наук, 1998. 248 с.

Настоящая книга является первым томом фундаментального исследования известного латвийского этнографа и историка С. Цимерманиса, посвященным важной отрасли хозяйства Латвии — рыболовству. Описаны инструменты, технические приемы рыбной ловли, места и способы лова.

10. L. Dumpe. Latviešu tradicionālā piensaimniecība. Piena produkti un piena ēdieni. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 1998. 254 lpp., il.
- Л. Думпе. Традиционное молочное хозяйство Латвии. Молочные продукты и молочные блюда. Рига: Издательство Института истории Латвии, 1998. 254 с., ил.

В монографии Л. Думпе молочное хозяйство Латвии впервые предстает в этнографическом аспекте. Прослеживается история развития молочного хозяйства Латвии, выявляется его взаимосвязь с другими традиционными занятиями, оценивается роль молочных продуктов в этнографии питания латышей. Молочное хозяйство анализируется в контексте традиционной культуры народов Прибалтики. В работе широко использован архивный и фольклорный материал.

11. L. Dumpe. Alus tradīcijas Latvijā. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2001. 207 lpp., il.
- Л. Думпе. Традиции пивоварения в Латвии. Рига: Издательство Института истории Латвии, 2001. 207 с., ил.

В монографии Л. Думпе исследуются домашние традиции пивоварения в Латвии — история, обычаи, роль пива в праздничной обрядности и повседневности. В основу работы легли неопубликованные этнографические источники, работы прошлых веков, а также фольклорные материалы.

12. Feministica Lettica / Sast. A. Cimdiņa. Rīga: Zinātne, 1999. 1. laidiens. 212 lpp.

Феминистика Леттика / Сост. А. Цимдиня. Рига: Зинатне, 1999. 1 вып. 212 с.

В 1997 г. в Риге вышел сборник статей «Феминизм и литература»; он вызвал множество разнообразных критических откликов и выявил большой интерес читающей публики и специалистов к означенной теме. Представляемый альманах, продолжающий начатое коллективное исследование, — первое латвийское периодическое издание, посвященное разнообразным этногендерным проблемам (в том числе феминизму) в современном литературоведении, теории культуры и фольклористике. В центре большинства статей — образ женщины, женского самосознания, женской картины мира в латышской культуре и литературе.

В разделе альманаха «Реинтерпретация классических текстов» Э. Буценiece исследует произведение Гёте «Фауст» в аспекте феминизма, О. Ламс — женские образы в эпосе А. Пумпура «Лачплесис», А. Цимдиня — контекст произведения Р. Эзеры «Измена». В разделе «О классике феминизма» авторы статей И. Бекере, С. Пельше и В. Вaleyнис обсуждают вопросы эстетики и феминизма В. Вульф, М. Палевич, А. Биркертса. Особый интерес представляют статьи А. Мисане «Долгая свадьба», Р. Мука «Почему женщины (обычно) не философствуют?», С. Радзобе «Люди лунного света или эксперименты с сексуальностью в Серебряном веке». Прослеживаются женские образы в творчестве Я. Пурапукиса, Э. Адамсона, Г. Репше. В альманахе представлены «женские разговоры» писательницы Г. Репше с А. Цимдиней, интервью с И. Штеймане — инициатором проекта «выявления чувств женщины с помощью визуального искусства».

13. Gudram pieder pasaule. Tautas atziņas par gudribu latviešu folklorā / Sast. E. Kokare. Rīga: Zinātne, 1998. 286 lpp.

Умным принадлежит мир. Народные представления о мудрости в латышском фольклоре / Сост. Э. Кокаре. Рига: Зинатне, 1998. 286 с.

Сборник латышских народных песен, сказок, анекдотов, пословиц, верований, в которых отражаются представления латышей о мудрости и глупости. Материал в книге размещен по принципу взаимодополнения, объяснения. Главы: «Умных мужей много нужно», «Воспитание. Обучение. Переучение», «Разум, его податели и реализаторы», «Какой человек, такой разум», «Ум. Сила. Богатство», «Вопрос в критической ситуации», «По речи узнают человека», «Разум при сватовстве», «Удары логики».

14. A. Jansone. Tautas tērpra krekli Vidzemē XIX gs. Rīga: Zinātne, 1999. 286 lpp., il.

А. Янсоне. Рубахи народного костюма Видземе XIX века. Рига: Зинатне, 1999. 286 с., ил.

Иллюстрированная книга, представляющая фундаментальное этнографическое исследование техники изготовления, кроя, технологии шитья и украшения рубаш латышского народного костюма из области Видземе. Характеристика визуального образа, материала и украшения рубаш сопровождается фольклорным материалом — А. Янсоне приводит подборку пословиц, поверий, различных фольклорных текстов, связанных с образом и функциями рубашки в народной культуре.

15. J. Kursīte. Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā. Rīga: Zinātne, 1999. 525 lpp., il.

Я. Курсите. Мифологическое в фольклоре, литературе, искусстве. Рига: Зинатне, 1999. 525 с., ил.

Настоящий труд — еще одна работа Я. Курсите, известного латвийского фольклориста и литературоведа, связанная с исследованием мифа в латышском контексте. Анализируются такие фундаментальные категории культуры, как время и пространство, река Даугава, металлы, деньги, дикie растения, деревья и духи, пища, напитки, любовь и смерть, сон, талисманы и амулеты. Уникальными являются темы каннибализма, сна и литературы в балтийской перспективе. Особенно ценным нужно признать соединение автором различных «языков» культуры для прочтения единого их составляющего внутреннего (отчасти — мифологического) смысла, а именно — фольклора, литературы, изобразительного искусства. Широкое исследовательское поле позволяет автору сделать важные выводы в области неомифологического сознания XX в., и этнической идентичности в латышской литературе XIX–XX вв.

16. Latviešu literatūras vēsture. 1. sēj. No rakstīta vārda sākumiem līdz 1918. gadam. Rīga: Zvaigzne, 1998. 415 lpp.

История латышской литературы. Т. 1. От начала письменного слова до 1918 г. Рига: Звайгзне, 1998. 415 с.

Коллективное издание Института литературы, фольклора и искусства, являющееся обзором истории латышской литературы до 1918 г. Авторы — З. Фриде, Б. Гудрике, В. Хаусманис, В. Вецгравис, В. Вавере, И. Треймане, Я. Калныньш.

17. *Latviešu rakstnieku portreti. Trimdas rakstnieki*. Rīga: Zinātne, 1999. 188 lpp.

Портреты латышских писателей. Писатели эмиграции. Рига: Зинанте, 1999. 188 с.

Настоящая книга — шестое издание Института Литературы, фольклора и искусства, представляющее биографию и творчество относительно мало исследованных латышских писателей. Здесь представлены П. Эрманис, А. Йохансонс, И. Гребзде, В. Зеппе.

18. *Latvijas mežu vēsture līdz 1940. gadam*. Rīga, 1999. 364 lpp.

История лесов Латвии до 1940 г. Рига, 1999. 364 с.

Фундаментальный коллективный труд, посвященный лесам Латвии. Статья Х. Стродса «Лесная политика Латвии и законодательство» охватывает большой исторический период с XI в. по 1940 г. и удачно соединяет историко-культурологический анализ с юридическим взглядом на земельную собственность и положение лесов Латвии. М. Зунде исследует степень, характер покрытия территории Латвии лесом с эпохи ледника до нашего века. Э. и А. Мугуревич представляют подробное описание лесных животных, Д. Лиепина — торговлю лесом, Л. Думпе — особенности использования лесов в Латвии.

19. *Latvijas zemju robežas 1000 gadus / Sast. A. Caune. Latvijas Vēstures institūta apgāds*. Rīga, 1999. 283 lpp., il.

Рубежи земель Латвии за 1000 лет / Сост. А. Цауне. Рига: Издательство Института истории, 1999. 283 с., ил.

Сборник статей о территориальном делении земель Латвии, об изменении границ различных государственных образований с древнейших времен до наших дней. Представлены статьи: Р. Денисовой «Латышская антропология в отражении культурно-исторических территорий», А. Брейдака «Происхождение и территориальное распространение латышских диалектов и групп говоров», С. Цимерманиса «Об историко-этнографических областях Латвии», Э. Мугуревича «Образование областей и их границ на территории Латвии в XII–XVI вв.», М. Яковлева «Границы и административное деление на территории Латвии в XVI–XVII вв.», «Границы и административное деление на территории Латвии в XVIII–XIX вв.», «Латвийские государственные границы в 1918–1940 гг.», Д. Вискна «Административно-территориальные изменения в Латвии в советские годы, 1940–1991 гг.». Кроме того,

как отдельные проблемы обсуждаются вопросы границы Рижского патримонийного округа и территории Селии в ходе всей истории.

20. *Letonica. Humanitāro zinātņu žurnāls. Literatūra, folklorā, māksla*. Rīga, 1999, № 1 (3). 171 lpp.

Летоника. Журнал гуманитарных наук. Литература, фольклор, искусство. Рига, 1999, № 1 (3). 171 с.

Третий номер журнала «Летоника», издаваемого Институтом литературы, фольклора и искусства, содержит много новых исследований, публикаций архивных документов, обзор новейших литературных трудов, конференций и персоналий. Журнал открывается литературно-историческим эссе В. Вецгрависа об эпохе романтизма в латышской литературе «Что Янис Порукс хотел сказать „Искателем жемчуга?“». Статья К. Абеле посвящена «елгавскому периоду» известного латышского художника Я. Вальтера. Работа А. Юндзе «Древнелатышский знак?» описывает магию узла в латышском фольклоре, обычаях, поверьях и заговорной традиции. В разделе «Архивы, документы. Факты» М. Вискна рассказывает о латышских знатоках народных песен, обрядов, традиции — о так наз. «информаторах» для профессиональных собирателей — фольклористов и этнографов.

21. *Letonica. Humanitāro zinātņu žurnāls. Literatūra, folklorā, māksla*. Rīga, 2000, № 1(5). 173 lpp.

Летоника. Журнал гуманитарных наук. Литература, фольклор, искусство. Рига, 2000, № 1(5). 173 с.

В пятом номере журнала «Летоника» опубликованы статьи И. Дауксте-Силаспроге «Несколько лет в Швеции. Обзор латышской литературной жизни и книгопечатания. 1944–1950», Б. Мейстере «Традиция памятных альбомов в Латвии. Социальный контекст», И. Тале «Спрятанные деньги: проверка искателей денег», Р. Муктупавелы «Зимние масочные шествия в Литве и Латвии» и др. Представлены архивные материалы, связанные с трудами А. Швабе и Кр. Валдемара.

22. *Materiāli par literatūru, folkloru, mākslu un arhitektūru / Sast. A. Rožkalne*. Rīga: Zinātne, 1999. 238 lpp., il.

Материалы о литературе, фольклоре, искусстве и архитектуре / Сост. А. Рожкалне. Рига: Зинанте, 1999. 238 с., ил.

Сборник докладов и статей, представленных на ежегодной конференции Института литературы, фольклора и искусства в

1998 г. «Поиски и находки». В статье Я. Зилгалвиса раскрываются архитектурные и культурно-исторические особенности усадеб пасторов и священников в Латвии. Б. Межале анализирует смысловую структуру и поэтические образы в латышском песенном мотиве «На камне рублю дрова», З. Купле, В. Бендорфс, И. Калныня, Б. Гудрике, М. Вискне описывают малоизвестные сюжеты из жизни и творчества Я. Яунсудрабиньша, Я. Цимзе, Р. Блауманиса, А. Бригадере и других латышских писателей и поэтов.

23. Materiāli par Latvijas kultūrvidi: fakti un uztvere / Sast. A. Rožkalne. Rīga: Zinātne, 2000. 206 lpp., il.

Материалы по культурной среде Латвии: факты и восприятие / Сост. А. Рожкалне. Рига: Зинатне, 2000. 206 с., ил.

Сборник докладов и статей, представленных на ежегодной конференции Института литературы, фольклора и искусства в 1999 г. «Поиски и находки». В статьях Э. Мелне и В. Бендорфа обсуждаются проблемы редакторской правки текстов латышских народных песен Кришьянисом Бароном, М. Вискне обращается к неопубликованным текстам песен. Статья А. Путелиса посвящена новой латышской мифологии. Б. Мейстере исследует интерпретацию фольклора в школьных учебниках Латвии в советский период. В работе Л. Аболни еще рассматривается латышская религиозная поэзия. Другие статьи сборника посвящены вопросам литературоведения и истории искусства Латвии.

24. Materiāli par kultūru mūsdienā Latvijas kontekstā / Sast. A. Rožkalne. Rīga: Zinātne, 2001. 222 lpp., il.

Материалы о культуре в контексте современной Латвии / Сост. А. Рожкалне. Рига: Зинатне, 2001. 222 с., ил.

Сборник докладов и статей, представленных на ежегодной конференции Института литературы, фольклора и искусства в 2000 г. «Поиски и находки»: Я. Курсите. Современные мифологические аспекты денег; А. Путелис. Во что, собственно говоря, нам следует верить? Диевтуриба в Латвии и за рубежом; Г. Пакалнс. Ожидаемое и неожиданное при сборе студенческого фольклора. Статья М. Бойко посвящена фольклорным аспектам тем сна и смерти на материалах юго-восточной Латвии; в других статьях освещаются проблемы музыкального фольклора, календаря, вопросы истории литературы и искусства Латвии первой половины XX в.

25. J. Rokpelnis. Rīgas iedzimtie. Pastaigas. Rīga: Nordik, (1997). 164 lpp.

Я. Рокпелнис. Ригой рожденные. Рига, (1997). 164 с.

Книга представляет собой сборник-эссе латышского поэта Я. Рокпелниса о прошлом и настоящем Риги. В центре каждой зарисовки — подчас одновременно романтической и иронической — находится какой-нибудь известный рижанин: архитектор А. Колбергс, художник М. Полис, искусствовед М. Аугскална, писательница Г. Репше. Каждый из них описывается в тесной связи с определенной частью Риги, с которой связана их жизнь: это Старый город, Задвинье, Межапарк, Торнякалнс, Московское предместье и другие. Эти локусы становятся своеобразными «рижскими окнами», выявляющими многообразие внутреннего и внешнего пространства города.

26. Sēļu zeme / Sast. V. Villeruša. Rīga: Latvijas Kultūras fonds, (1995). 191 lpp.

Селонская земля / Сост. В. Виллеруша. Рига: Фонд культуры Латвии, (1995). 191 с.

Сборник, посвященный истории и краеведению юго-восточной области Латвии, Аугшземе, или Селии.

27. Spogulis. Latvijas mutvārdu vēsture. Rīga, 2001. 294 lpp.
Зеркало. Устная история Латвии. Рига, 2001. 294 с.

Сборник статей, посвященных социально-антропологическому исследованию современных жизнеописаний. Обсуждаются проблемы методики, моделирования, интерпретации устных текстов, рассказов о жизни, интервью, воспоминаний, комментариев как источника информации и как способа изучения культуры Латвии.

28. J. Urtāns, J. Asaris. Latvijas rietumu daļas jaunatklātie pilskalni. Rīga: Fonds Mantojums, 1998. 72 lpp.

Ю. Уртанс, Я. Асарис. Новые открытые городища западной части Латвии. Рига: Фонд «Наследие», 1998. 72 с.

Очередное издание Государственной инспекции по охране памятников культуры, по форме продолжающее серию изданий 1920–1930-х гг. Э. Брастыньша по описанию городищ Латвии. В настоящем сборнике представлены 28 городищ Курземе и Земгале — приведены их размеры, описаны местоположение, рельеф, охарактеризованы святилища, священные места (деревья, камни и т. п.).

29. V. Viķe-Freiberga. Trejādas saules. 1. daļa. Kosmologiskā saule. Rīga: Karogs, (1997); 2. daļa. Hronologiskā saule. Rīga, Karogs, 1999. 296 lpp., il.

В. Вике-Фрейберга. Тройное солнце. Ч. 1. Космологическое солнце. Рига: Карогс, (1997); Ч. 2. Хронологическое солнце. Рига: Карогс, 1999. 296 с., ил.

Настоящие издания — публикация фундаментального труда В. Вике-Фрейберги — фольклориста и психолога, знатока латышской традиционной культуры (в настоящее время — президента Латвийской Республики), посвященного латышской космологии. Трилогия «Тройное солнце» — анализ различных тем и мотивов латышских народных песен о солнце и мире под солнцем. В первом томе «Космологическое солнце» описываются космологические и магические темы песен о солнце. Во втором томе «Хронологическое солнце» светило представлено как небесные часы, отмеряющие различные временные дистанции, большие (год, сезон) и малые (сутки).

С. И. Рыжакова

Библиография публикаций по истории Латгалии (1945–1999 гг.)

С XIII по XVI вв. под Латгалией авторы исторических источников (Генрих Латвийский и др.) понимали правобережье Даугавы, населенное балтийскими племенами. С XVI в. по 1772 г. данную территорию официально называли Польскими Инфлянтами. В дальнейшем до образования Латвийской Республики (1918 г.) Латгалия была в составе Российской империи.

Современное название Латгалии (Латгале) ввели деятели латгальского национального возрождения (Ф. Кемпс) в начале XX в.

В данной библиографии термин Латгале употреблен во всех упомянутых значениях.

Принятые сокращения

AE — Arheoloģija un Etnogrāfija
DPI — Daugavpils Pedagoģiskais institūts
DPU — Daugavpils Pedagoģiskā universitāte
laid. — laidiens (выпуск)

LKC — Latgales Kultūras centrs

LPI — Latgaļu Pētniecības institūts, Latgales Pētniecības institūts

LU — Latvijas Universitāte

LVI — Latvijas Valsts izdevniecība

LVIŽ — Latvijas Vēstures institūta žurnāls

LZA — Latvijas Zinātņu Akadēmija

LZAV — Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis

P/s — Paju sabiedrība

Minch. — Minchene

1. Монографии

1. З. Якуб. Даугавпилс в прошлом. Публикации краеведа. Даугавпилс: А. К. А., 1998. — 303 с.
2. Acta Latgalica. — Minch.: Latgaļu izd., 1965. — I. — 415 lpp.; 1968. — II. — 414 lpp.; 1970. — III. — 414 lpp.; 1974. — IV. — 400 lpp.; 1976. — VI. — 400 lpp.; 1981. — VII. — 350 lpp.; Rēzekne: LKC. — 1993. — VIII. — 285 lpp.; Daugavpils: LPI. — 1997. — IX. — 464 lpp.; — 1999. — X. — 413 lpp.
3. A. Anspaks. Preiļu novads. — Preiļu rajona padome, 1996. — 232 lpp.
4. Andreju Švirkstu pieminot. — Rēzekne: LKC, 1997. — 199 lpp.
5. J. Babris. 1905.–1907. g. revolūcija Latgalē. — Rīga: LVI, 1960. — 188 lpp.
6. Bīskaps Jāzeps Rancāns. Rakstu izlase // Red. H. Tihovska. — Toronto: Astra, 1977. — 291 lpp.
7. J. Brooks. Latgales kultūras darba entuziasti (līdz 1944; gadam). — Rīgas metropolijas kūrīja, 1995. — 407 lpp.
8. B. Brežgo. Latgales zemnieki pēc dzimtbūšanas atcelšanas (1861–1914). — Rīga: LVI, 1954. — 126 lpp.
9. B. Brežgo. Latgolas pagotne. — Daugavpils: V. Lōča izd., 1943. — 224 lpp.
10. B. Brežgo. Latgolas vēstures materiāli. I. (1646.–1835.) — Daugavpils: VI. Lōča izd., 1944. — 168 lpp.
11. B. Briška. Latgali politiskajās patmaļās. — Minch.: P/s Latgaļu izd., 1984. — 396 lpp.
12. B. Briška. Latgola — muna tāvzeme. Minch.: P/s Latgaļu izd., 1984. — 396 lpp.
13. V. Bukšs. Francis Kemps. Ceineitojs par tautas tiseibom. — Minch.: P/s Latgaļu izd., 1969. — 380 lpp.
14. V. Bukšs. Latgaļu atmūda. Idejas un ceļas. — Minch.: P/s Latgaļu izd., 1976. — 751 lpp.
15. V. Bukšs. Skices un dokumenti nu Latvijas topšonas laikim. — Minch.: P/s V. Lōča izd., 1954. — 287 lpp.
16. Ciblas novads. 1. grāmata. Sastādītājs Arturs Trukšāns. — Rēzekne: LKC, 1999. — 175 lpp.
17. E. Dundorfs. Skaistā Latgale. Latgales vēsturiskās kartes. Latvijas vēsturisko karšu sērijas 3. sēj. — Melburna: K. Zariņa fonds, 1991.

18. F. Kemp s. Gersikas karaļa valsts. — Daugavpils. — Jasmuiža, 1992. — 32 lpp.
19. F. Kemp s. Latgales likteņi. — Rīga: Avots, 1991. — 207 lpp.
20. Kulturvēsturiski materiāli. Rokstu krājums latgaļu drukas aizlieguma (1865–1904) atceļšanas 50 gadu atcerei. Red. A. Pleišs. Minch.: P/s Latgaļu izd., 1955. — 424 lpp.
21. Latgales Dziesmu svētki 1940. g. 15. un 16. jūnijā Daugavpilī. — Daugavpils: Daugavpils Latviešu biedrība. — 1990. — 2. izd. — 60 lpp.
22. Latgales latvieši Sibīrijā 100 gadus. Zinātniskas konferences materiāli. 1997. gada 17. maijā Rēzeknē. — Rēzekne: LKC, 1997. — 74 lpp.
23. Latgales partizāņu pulks. Dokumentus un atmiņas sakārtojis H. Logins. — Balvi, 1993. — 208 lpp.
24. A. Lācis. Latgolas ūzulveiru pulki. — Minch.: P/s Latgaļu izd., 1973. — 224 lpp.
25. A. Liepiņš. 1. Jātņieku pulks. — Gauja un A. Liepiņa izd., 1980. — 352 lpp.
26. I. Loze. Akmens laikmets Lubānas klānos. — Rīga: Zinātne, 1979. — 88 lpp.
27. I. Loze. Lubānas klāni aicina. — Rēzekne: LKC, 1994. — 170 lpp.
28. L. Maksimova. Viļakai 700. Viļakas un tās novada vēstures apskats. — Ogre, 1993. — 87 lpp.
29. Nikodems Rancāns. Latgaļu rakstnieks un tautas audzinošais. Rokstu krājums. Red. M. Bukšs. — Minch.: P/s Latgaļu izd., 2. papild. izd. veļteits 100. dzimšanas dienas piemiņai, 1971. — 263 lpp.
30. K. Počs, I. Poča. Ieskats Latgales vēstures historiogrāfijā (līdz 1945. gadam). — Rēzekne: LKC, 1998. — 40 lpp.
31. Prof. Boļeslavs Brežgo. Lekciju konspekts. Sastādījis H. Strods. — Rēzekne: LKC, 1990. — 58 lpp.
32. T. Puisāns. Latgale. Vēsturiskas skices. — Toronto, 1988. — 312 lpp.
33. T. Puisāns. Nogrimušās jaunavas mantojums — Ludza. — Mičigāna: J. Šķirmanta apgāds, 1973. — 400 lpp.
34. Rēzeknes valsts skolotāju institūts. 1925–1944. — Rēzekne: LKC, 1998. — 349 lpp.
35. Rokstu krājums latgaļu drukas aizlieguma atceļšanas 40 gadu atcerei / Red. B. Brežgo un N. Trepša. — Daugavpils: V. Lōča izd., 1944. — 560 lpp.
36. H. Strods. Latgales etnogrāfisko terminu skaidrojums. Mācību līdzeklis. — Rīga: LU, 1991. — 611 pp.
37. H. Strods. Latgales iedzīvotāju etniskais sastāvs 1772. — 1959. g. — Rīga: LVU, 1989. — 57 lpp.
38. J. Šķirmants. Latgolas pijsātas. — Minch.: P/s Latgaļu izd., 1978. — 192 lpp.
39. A. Škutāns. Misionaru darbeiba Latgolā. — Minch.: VI. Lōča izd., 1953. — 79 lpp.
40. E. Šnore. Agrā dzelzs laikmeta uzkalniņi Latvijas austrumu daļā. — Rīga: Zinātne, 1993. — 112 lpp.
41. E. Šnore. Kivtu kapulauks. — Rīga: Zinātne, 1987. — 85 lpp.
42. Tālā Purmalas sapņos sēst nāk... — Rēzekne: LKC, 1997. — 94 lpp.
43. Tāvu zeme / Red. P. Zariņš. — Minch.: P/s Latgaļu izd., 1972. — 431 lpp.

44. V. Trojanovskis. Ludzānieši. Ieskicējumi par novadnieku veikumu literatūrā, publicistikā, mākslā, zinātnē. — Ludzas rajona padome, 1998. — 112 lpp.
45. J. Urtāns. Daugavas pilskalns. Daugavzeme. Ceļvežu sērija. — Rīga: Latvijas Kultūras fonds, 1993.
46. J. Urtāns. Latvijas austrumu daļas jaunatklātie pilskalns. — Rīga: Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas izdevums, 1995. — 128 lpp.
47. Vienoti Latvijai! Zinātniski praktiskās konferences «Latgales vēstures un etnogrāfijas jautājumi» materiāli. Rēzekne 1990. gada 10. — 11. aprīlī. — Rīga: Latvijas Zinību biedrība, 1990. — 109 lpp.
48. A. Vējāns. Latgales rakstu gaisma. — Rīga: Spriditis, 1996. — 615 lpp.
49. A. Zariņa. Seno latgaļu apģērbs. — Rīga: Zinātne, 1970.
50. P. Zeile. Latgales kultūras vēsture: programma — konspekts. — Rēzekne: LKC. — 1996. — 112 lpp.

2. Авторефераты диссертаций

1. М. Аунс. Социально-экономическая и политическая структура древней Латгалии XII–XIII вв. Автореферат дисс... канд. ист. наук. Рига, 1985.

3. Статьи

1. Г. А. Енш. Архивы Задвинского герцогства (1561–1629 гг.) и Латгалии (1629–1772 гг.) // Г. А. Енш. Из истории архивного дела в Латвии. Рига: Авотс, 1981, с. 37–41.
2. А. Иванов. Комплексное источниковедение региональной истории // Научные труды. Рига: Рижский институт мировой истории, 1998, вып. 2, с. 71–76.
3. А. Alsupe. Amatniecības nozares Latgalē 19. gs. 2. pusē // AE. Rīga: Zinātne, 1973, 10. laid., 8.–15. lpp.
4. M. Auns. Senās Latgales cīņa pret vācu feodāļu agresiju 13. gs. // LZAV, 1981, № 4, 34.–44. lpp.
5. M. Auns. Senās Latgales politiskā struktūra 12.–13. gs. // LZAV, 1982, № 9.
6. J. Babris. 1861. gada 19. februāra reforma un zemnieku nemieri Latgalē // LZAV, 1961, № 6–3, 15 lpp.
7. J. Babris. Latgale 1918. g. un 1919. g. // 1919. gads Latvijā. Rīgā: Zinātne, 1969, 131.–159. lpp.
8. J. Babris. Zemnieku kustība Latgalē 1905. gadā // 1905. gads Latvijā. Rīga: Zinātne, 1966, 169.–193. lpp.
9. R. Denisova. Latgaļu etniskās vēstures jautājumi // Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu, antropologu un etnogrāfu 1988. un 1989. gadu pētījumu rezultātiem. Rīga, 1990, 79.–82. lpp.
10. R. Greitjāne. Latgales Tautas universitāte (1928–1940) // LVIŽ, 1992, № 2, 107.–115. lpp.
11. R. Greitjāne. Latvijas Vēstures institūts un Latgales vēsture // Dabas un vēstures kalendārs 1996. gadam. Rīga: Zinātne, 1995, 77.–79. lpp.
12. V. Grišāne. No vēstures medicīnas vēstures. Rēzekne: LKC, 1996, 117 lpp.

13. Ē. Jēkabsons. Latvijas attiecības ar Poliju 1919. gadā // LVIŽ, 1994, № 1, 93.–114. lpp.
14. Ē. Jēkabsons. Latvijas poļi in Latgales muižniecība valsts neatkarības posmā: 1918–1920. gads // LVIŽ, 1995, № 3, 78.–109. lpp.
15. Ē. Jēkabsons. Latgale vācu okupācijas laikā un pulkveža M. Afanasjeva partizānu nodaļas darbība Latvijā 1918. gadā // LVIŽ, 1996, № 1, 42.–60. lpp.
16. Ē. Jēkabsons. Sešu pagastu un Grīvas pilsētas problēma Latvijas un Polijas attiecībās 20.–30. gados // LVIŽ, 1995, № 1, 80.–104. lpp.
17. Ē. Jēkabsons. Poļu organizācijas Daugavpils 20.–30. g. // Latgale un Daugavpils. Rakstu krājums. — Daugavpils: A. K. A., 1996, 138.–155. lpp.
18. A. Ivanovs, H. Soms. Latgales vēstures izpētes kompleksā programma: historiogrāfisks aspekts, metodoloģija, saturs // Latvijas Vēsture, 1999, № 1, 96.–111. lpp.
19. K. Martinsons. Bruņotas ciņas Latgalē // K. Martinsons. Rīcības komitejas Latvijā 1905. gada revolūcijā. Rīga: Zinātne, 1972, 167.–170. lpp.
20. A. Mierīpa. No Latvijas republikas robežu vēstures // LZAV, 1990, № 8, 46.–56. lpp.
21. Ē. Mugurēvičs. Vidus — un Austrumlatvija 13.–14. gs. (Par dažām izmaiņām iedzīvotāju dzīves veidā un kultūrā.) // AE, 1973, 10. laid., 27.–37. lpp.
22. Ē. Mugurēvičs. Rēzeknes pils un tās novads 9.–17. gs. (sakarā ar 700 gadiem kopš Rēzekne pirmoreizi minēta rakstītos avotos) // LZAV, 1985, № 3, 48.–71. lpp.
23. Ē. Mugurēvičs. Rakstītie un arheoloģiskie materiāli par latgaļu senāko vēsturi // Baltu filoloģija. Rīga: LU, 1995, V, 7 lpp.
24. Pīminēklis un laiks. Materiālu krājums par Latgolas atbreivošanas pīminēkli / Sast. J. Viļčuks. Rēzekne, 1992, 111 lpp.
25. P. Radziņš. Latgales atbrīvošana // P. Radziņš. Latvijas atbrīvošanas karš. Rīga: Avots, 1990, 115.–246. lpp.
26. V. Samsons. Vācu Drošības policijas un SD Latgales akcijas: dokumenti // LZAV, 1990, № 12, 109.–115. lpp.
27. H. Strods. Daugavpils starastijas zemnieku cīņa pret feodālās ekspluatācijas palielināšanos 18. gs. beigās — 19. gs. 1. pusē // LZAV, 1956, № 3, 41.–58. lpp.
28. H. Strods. Latgales lauksaimniecība 19. gs. 60. — os gados // LZAV, 1967, № 10, 37.–49. lpp.
29. H. Strods. Ludzas stārstijas zemnieku nemiera cēloņi (1832–1841) // LZAV, 1968, № 4–3, 18 lpp.
30. H. Strods. Zemnieku nemieri Austrumlatvijā 1863. gadā // LZAV, 1963, № 6, 3.–14. lpp.
31. A. Šnepers. Latgales partizānu pulka kaujas ceļš. Balvi: Balvu vēstures un mākslas muzejs, 1993, 14 lpp.
32. A. Vilcāne. Seno latgaļu izpētes vēsture // LVIŽ, 1998, № 1, 40.–54. lpp.
33. F. Zagorskis. Kreiču neolīta kapulauks // AE. Rīga, 1961, 3. laid., 3.–18. lpp.
34. G. Zariņa. Latgales 14–18 gs. iedzīvotāju antropoloģiskais raksturojums // LVIŽ, 1998, № 3, 6.–17. lpp.
35. T. Zeids. Latgale no 1629. līdz 1800. gadam // T. Zeids. Senākie rakstītie Latvijas vēstures avoti līdz 1800. gadam. Rīga: Zvaigzne, 1992, 207.–212. lpp.

36. P. Zeile. Kazimirs Buičickis un Gustavs Manteifelis. Vieta un vērtējums Latvijas kultūrā // LZAV, A, 1993, № 2, 14.–18. lpp.
37. P. Zeile. Latgales kolonizācija, slavizācija un mūsdienas // Mōras Zeme, Rēzekne, 1990, 6. aug. (sākums) — 23. febr. (nobeigums).
38. P. Zeile. Latgales kultūras vēstures pamatmeti // LZAV, 1992, № 2, 1.–9. lpp.

4. Справочная литература и библиографические издания

1. Daugavpils 1917–1991. gadā. Bibliogrāfiski — hronoloģiskais rādītājs / Sast. A. Vasiļjeva, E. Kleščinska, Z. Jakubs. Daugavpils, 1980.
2. Latgale: literatūras rādītājs / Sast. O. Pūce. Rīga, 1959, 261 lpp.
3. Latgales etnogrāfijas bibliogrāfija / Sast. A. Ģermanis un Z. Šakare // AE. Rīga: Zinātne, 1973, 10. laid., 283.–297. lpp.
4. Latgales vēstures mācību programma, pamatfakti, avoti un literatūra / Sastādījis H. Soms. Rēzekne: LKC, 1992, 38 lpp.
5. Pilsēta Daugavas vārdā. Daugavpils: bibliogrāfiski — statistisks rādītājs / Sast. A. Skrinda. Daugavpils, 1963, 131 lpp.

Составил Х. Сомс

Бронислава Кербелите. Типы народных сказаний.
Структурно-семантическая классификация литовских
этиологических, мифологических сказаний и преданий.
СПб.: Европейский дом, 2001. — 607 с.

Эта книга, как и вышедшие недавно два тома «Каталога литовского повествовательного фольклора», посвященные сказкам¹, является итогом терпеливой собирательской и исследовательской работы автора, продолжавшейся несколько десятилетий. О масштабности и важности этой работы (и, разумеется, о несравненном богатстве литовской фольклорной традиции) свидетельствуют впечатляющие цифры, приведенные во Введении: «В картотеке Каталога литовского повествовательного фольклора автором систематизировано свыше 85 тысяч вариантов сказок, сказаний и народных анекдотов. <...> В это число входят около 3 тысяч этиологических сказаний, более 24 тысяч мифологических сказаний и свыше 4 тысяч преданий». Последние, то есть тексты несказочной прозы (в общей сложности более 30 тысяч), и являются предметом настоящей книги. Для обозначения этого

¹ Bronislava Kerbelitė. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas. 1. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1999; 2. 2001.

корпуса текстов, крайне своеобразных, нередко лежащих на границе жанра и не имеющих строгого определения (сказания? былички? мемораты? легенды?), автором выбран термин *сказания* (лит. *sakmės*), и, пожалуй, смысл его в том, что он отсылает к говоримому, сказанному как к чему-то актуальному для мира человека, то есть для микрокосмоса. Мы не случайно подчеркиваем этот смысл: он подводит к тому стержню, который положен в основу классификации.

Этим стержнем является назначение, функция описываемых текстов в мифо-ритуальном сценарии жизни человека: обучение правилам поведения = правильному поведению, которое обеспечит благополучие, «мирное житие» и, главное, которое будет охранять прочность структуры микро- и макрокосмоса. Этот простой механизм *если — то* (ср. 3.2.0.7, с. 107 сл.: если герой не чит высших сил / не выполняет приказов старших, то он несет наказание — «Змея не слушалась Бога и не ткала холстов. Поэтому она не может ужалить через льняную ткань»; «Соловей сказал, что не знает Бога. Бог послал ястреба, который вырвал у соловья все красивые перья»; и т. д.), оказывается достаточным и для организации жизни каждого конкретного человека, и для организации его мира. *Правильность* имеет в виду не только практическую сторону жизни, но конструирует и нравственные сферы. Таким образом, простота механизма *если — то* оборачивается высшей степенью сложности.

Положенный автором в основу классификационный принцип, несомненно, является новаторским. Собственно говоря, чисто классификационным его назвать нельзя: в той же степени он является интерпретационным, раскрывающим не только функции, но глубинные смыслы текстов. Разумеется, распределение всего громадного корпуса текстов только по трем разделам (*правильное поведение — неправильное поведение — нейтральное поведение*) было бы упрощенным и нивелирующим их разнообразие. Автору, обладающему немалым «классификационным» опытом² в сочетании с живым — бережным и заинтересованным — отношением к материалу, удалось разработать структурно-семантическую классификацию, в которой учтена целая система дифференциальных признаков, выделенных на основе анализа текстов сказаний (элементарные сюжеты и их структурно-иерархические особенности, характеристики персонажей — их действия, цели и т. д.). Тем самым книга аккумулирует как бы

² См.: Bronislava Kerbelytė. Lietuvių liaudies padavimų katalogas. Katalogas литовских народных преданий. The Catalogue of Lithuanian Local Legends. Vilnius, 1973. (Литовские народные предания классифицированы здесь по природным или историческим памятникам, с которыми они связаны.)

несколько разных типов каталогов, с целью дать исчерпывающее описание и каждого текста в отдельности, и разных групп текстов. Об эффективности предложенной классификации говорит и ее «прогностичность» — возможность прогнозировать закономерные версии структурно-семантических типов сказаний, с одной стороны, и возможность «проследить развитие народных воззрений, обычаев, а также самих сказаний» (с. 11) — с другой (коль скоро внимание исследователя сосредоточено на поведении человека в первую очередь).

Ценность самого материала, не только для описываемой литовской традиции, но и для сравнительных и сопоставительных исследований, увеличивает ценность книги: в научный обиход введен новый пласт текстов, до этого доступных лишь балтистам.

Книга обращена не только к русскому, но и к англоязычному читателю. Она компактна — результат долгой и вдумчивой исследовательской работы. Ей предстоит, несомненно, долгая жизнь в науке. Всесторонняя ее оценка немыслима в этой краткой заметке, поэтому мы заканчиваем ее лишь несколькими пожеланиями, опуская упоминания о досадных опечатках или неточностях перевода. Прежде всего, в следующее издание книги было бы целесообразно включить подробное оглавление-классификатор (или схему-указатель) — к сожалению, имеющееся оглавление слишком сжато, что затрудняет пользование книгой. Доступ к богатому материалу, собранному и тщательно препарированному автором, усложняет отсутствие индексов — они помогли бы и читателю, даже овладевшему методикой анализа текстов и интерпретации элементарных сюжетов.

Нам приятно напомнить, что едва ли не первая работа Брониславы Кербелите (в соавторстве с математиком А. Валужисом) по структурному анализу фольклорного (сказочного) текста была опубликована на страницах сборника «Балто-славянские этноязыковые контакты» (1980), непосредственного предшественника «Балто-славянских исследований». Там же была опубликована и первая работа о структуре литовских этиологических сказаний Н. Велюса.

Т. М. Судник, Т. В. Цивьян

Балтистика в Санкт-Петербурге

Балтийские исследования в Санкт-Петербурге имеют давние традиции. В XIX в. столица Российской империи оказалась одним из центров национального возрождения прибалтийских народов, здесь по-

лучили образование и работали многие представители литовской и латышской (также эстонской) интеллигенции, деятели культуры, науки и искусства, которые подвергались гонениям со стороны царского правительства у себя на родине. Здесь действовали национальные общества, выходила ведущая газета латышского возрождения «Pēterburgas avīzes», в период запрета печати в Литве и Латгалии петербургские ученые заботились об издании книг в Петербурге (латгальский язык преподавался в Духовной семинарии). С Санкт-Петербургом были связаны известные литовские и латышские балтисты (А. Баранаускас, К. Яунюс, К. Буга, Э. Вольтерис, Я. Эндзелин, П. Шмитс, А. Абе-ле), балтийские языки были областью интересов многих университетских профессоров (в первую очередь Ф. Ф. Фортунатова, А. А. Шахматова, И. А. Бодуэна де Куртенэ, Б. А. Ларина), здесь преподавались курсы литовского языка и балтийской филологии.

После обретения независимости прибалтийскими республиками в начале 90-х годов особенно актуальной стала задача подготовки в России собственных молодых специалистов по балтистике. Ряд последовательных шагов в этом направлении был предпринят Санкт-Петербургским государственным университетом. В 1995 г. на факультете международных отношений было начато преподавание литовского языка в рамках специализации студентов по Балтийскому региону, рассчитанной на 4 года. В том же году кафедра общего языкознания филологического факультета была включена в координируемый Вильнюсским университетом проект «Литуанистика в университетах мира» и стала получать из Литвы журналы «Gimtoji kalba» и «Metai», авторефераты защищаемых диссертаций и другие издания по литуанистике. Вскоре был возобновлен спецкурс В. П. Казанскене по литовскому языку, периодически читавшийся на филологическом факультете и ранее.

В 1999 году на кафедре общего языкознания была открыта первая и пока единственная в России специализация по балтистике, работой которой руководит проф. Л. Г. Герценберг. Учебный план специализации ориентируется на студентов старших курсов и рассчитан на 3 года. Кроме практических занятий по литовскому и латышскому языкам он включает теоретические курсы по введению в балтийскую филологию, по сравнительно-исторической и теоретической сопоставительной грамматике балтийских языков, балтийской диалектологии, древнепрусскому языку, а также комментированное чтение старых литовских и латышских текстов. Студентам предлагается несколько предметов по выбору: элементы финноугроведения, польский язык, балто-славянские языковые отношения, акцентология литовского языка, балтийский глагол в типологическом освещении. Учебный план предполагает для студентов месячную летнюю практику в

Литве или Латвии. Преподавание основных дисциплин специализации обеспечивают сотрудники кафедры общего языкознания: проф. Л. Г. Герценберг (введение в балтийскую филологию, сравнительно-историческая грамматика), доц. В. П. Казанскене (литовский язык, история языка, древнепрусский язык), ст. преп. А. В. Андронов (латышский язык, литовский язык, теоретическая грамматика). Активное содействие оказывают и другие петербургские балтисты: проф. Ю. В. Откупщиков, проф. Э. Ш. Генюшене, к. ф. н. Ю. Лаучюте. Первый год обучения по специализации успешно закончили 14 студентов, была защищена также первая в СПбГУ курсовая работа по балтистике.

Основные надежды на продолжение и развитие балтийских исследований в Петербурге, безусловно, связаны с деятельностью новой специализации, которая в будущем должна вырасти в самостоятельное отделение на филологическом факультете Университета, воплотив таким образом в жизнь идею А. Гильфердинга, высказанную полтора столетия назад. Кроме собственно исследования балтийских языков в различных аспектах и углубленного изучения отдельных вопросов балтийской филологии, приоритетными представляются два направления научной деятельности. Во-первых, остро ощущается нехватка учебников и словарей по литовскому и особенно латышскому языкам. Учебной литературы, предназначенной именно для иностранцев-филологов, практически нет. Таким образом, перед преподавателями стоит задача создания руководств практически по всем изучаемым дисциплинам. К этой работе активно привлекаются и лучшие студенты специализации. В настоящее время ведется подготовка пособия по курсу введения в балтийскую филологию (Л. Г. Герценберг), составляется учебный латышско-русский словарь для лингвистов, содержащий около 10 тысяч слов с необходимой грамматической и фонетической информацией (А. В. Андронов).

С другой стороны, важным направлением представляется изучение наследия петербургских классиков балтистики, которое до сих пор не оценено в полном объеме: в библиотеках и архивах Санкт-Петербурга хранятся интересные материалы и неопубликованные рукописи.

В Санкт-Петербургском филиале архива РАН в фонде Ф. Ф. Фортунатова хранится рукопись его работы «Об ударении и долготе в балтийских языках», состоящая из трех частей (ф. 90, оп. 1, № 21, 22, 23). Лишь первая часть этого исследования — об ударении в прусском языке — вышла в свет при жизни ученого (Русский филологический вестник, 1895, XXXIII (1–2), с. 252–297). 10 лет назад О. В. Поляковым была опубликована вторая часть работы — о долготе в латышском языке (Lietuvių kalbotyros klausimai, 1990, XXX, p. 181–

213). Публикация последнего раздела, посвященного литовской акцентологии, сделала бы исследование доступным лингвистам в полном объеме. В Архиве можно найти и другие материалы, связанные с балтистикой (например, проф. З. Зинкявичюс упоминает, что там могут быть неизвестные рукописи и письма К. Буги). К сожалению, из-за отсутствия средств Архив уже несколько лет закрыт для посетителей.

В рукописном отделе Библиотеки Российской Академии наук хранится уникальный памятник латышской грамматики — рукопись одной из первых грамматик латышского языка (очень фрагментарной), так называемая грамматика Мартина Бюхнера (шифр О №136). Эта грамматика была перепечатана Л. Арбузовым в 1925 году (*Filologu biedribas raksti*, 1925, V, 106–125. lpp.), а две дополнительные страницы опубликованы К. Дравиным в 1960 (*In honorem Endzelini*. Chicago, 1960, p. 107–113). Т. Г. Феннелл посвятил этому памятнику обширное исследование (*T. G. Fennell. Seventeenth Century Latvian Grammatical Fragments*. Melbourne, 1982), но до сих пор нет фототипического издания рукописи, которое было бы весьма актуально, так как транслитерация Л. Арбузова, к сожалению, оказывается не везде достоверной.

Среди других интересных для балтистов материалов необходимо упомянуть диссертацию С. И. Груздевой «Синтаксические функции причастий в современном литовском литературном языке» (1949), написанную под руководством Б. А. Ларина на материале исчерпывающего анализа употребления причастий в произведениях П. Цвирки и Т. Венцловы. Известный латышский фонетист А. Абеле в начале XX в. работала в экспериментально-фонетической лаборатории Санкт-Петербургского университета, и вполне возможно, что в архивах Университета можно обнаружить какие-либо материалы ее исследований. Обширнейшим собранием литературы на литовском и латышском языках располагает Российская национальная библиотека. Здесь хранятся, в частности, уникальные памятники латгальского письменного языка. Неполностью систематизирован фонд латышских изданий XIX — начала XX в. В Российском этнографическом музее ведется работа по систематизации богатейшего архива Э. Вольтериса.

Собственная балтистическая библиотека постепенно формируется на кафедре общего языкознания СПбГУ благодаря добровольным пожертвованиям наших коллег в Университете и друзей в городе. В первую очередь с благодарностью следует отметить ценнейшие книги из библиотеки С. И. Груздевой, переданные кафедре ее дочерью, а также словари и художественную литературу, подаренные большим другом Литвы и литовского языка И. О. Спгвым. Много важнейших изданий по балтистике из библиотеки Б. А. Ларина хранится в Межка-

федральном словарном кабинете, классические работы по балтийским языкам XIX — начала XX в. имеются в библиотеке кафедры славянской филологии (фонд В. И. Ламанского).

Возрождение и дальнейшее развитие балтийских исследований в Санкт-Петербурге невозможно без тесных контактов с другими научными центрами, поэтому в 1998 году в рамках традиционной весенней межвузовской конференции была впервые организована секция баллистики — Круглый стол «Балтийская филология». Эта инициатива нашла живой отклик коллег как в Литве и Латвии, так и в других европейских университетах. С тех пор встречи балтистов в Петербурге стали традиционными и ежегодно собирают от 20 до 40 участников. Время проведения конференций — первые дни марта. Каждый год в качестве основной темы выбирается определенный аспект исследования балтийских языков. Тематика распланирована на 10 лет: после первой встречи общего характера, конференция 1999 г. была посвящена фонетике, 2000 г. — морфологии и словообразованию, 2001 г. — синтаксису, 2002 г. — лексикологии и лексикографии, на очереди: этимология и ономастика (2003), историческая грамматика, история литературного языка (2004), диалектология (2005), стилистика и культура речи (2006), психолингвистика, социоллингвистика, компьютерная лингвистика (2007). В 2008 г. предполагается провести юбилейную конференцию, которая позволила бы оценить проделанную работу и определить дальнейшие направления развития баллистики в Санкт-Петербурге и в России.

А. В. Андронов (Санкт-Петербург)

Семинар «Леттонистика в университетах мира»

Из двух живых балтийских языков изучение латышского языка на сегодняшний день в мире развито ощутимо меньше, чем изучение литовского. Это связано с безусловной важностью литовского языка для индоевропейского языкознания, осознанной уже в XIX в. Однако латышский язык также заслуживает пристального внимания лингвистов. Кроме исторического изучения (которое уже не является единственным приоритетным аспектом в современной лингвистике) он представляет большой интерес для теоретического языкознания, типологических и ареальных исследований. Много актуальных проблем в изучении и описании латышского языка как такового (единственная Академическая грамматика вышла 40 лет назад!), чрезвычайно перспективен и мало разработан сопоставительный анализ латышского и литовского языков.

Всестороннее изучение латышского языка, распространение знаний о нем (а также о латышской литературе, истории, вообще о культурной жизни Латвии) требует активного взаимодействия между латышскими и зарубежными исследователями. С инициативой встречи ученых, преподавателей и переводчиков, работающих с латышским языком и латышской литературой в различных странах, установления постоянных контактов между ними выступили сотрудники кафедры балтийских языков Латвийского университета. В начале 2000 г. здесь родилась концепция научно-образовательного семинара «Леттонистика в университетах мира», авторами которой явились заведующий кафедрой проф. Петерис Ванагс и докторант Эверита Милчонока, активное участие в воплощении начинания принимала также проф. Байба Метузале-Кангере (Стокгольмский университет). Семинар задуман как периодические встречи леттонистов в Латвии, в течение которых им предоставляется возможность на лекциях и экскурсиях ознакомиться с культурно-историческими особенностями какого-либо из регионов Латвии, узнать об особенностях соответствующего диалекта, обсудить актуальные вопросы изучения латышского языка и литературы, прочитать доклады о своих исследованиях, информировать коллег о состоянии леттонистики в своей стране.

Местом проведения первого семинара 23–30 июля 2000 г. был выбран Цесис — один из красивейших и старейших городов Латвии, расположенный в самом центре Видземе. На приглашение организаторов откликнулись 15 коллег из 8 стран Европы, в работе участвовали также докторанты Латвийского университета. Распорядок дня участников семинара был чрезвычайно насыщен. В первой половине дня читались лекции об истории, археологии, этнографии, особенностях языка жителей Видземе, о современной литературе и традиционном фольклоре. Для чтения лекций были приглашены ведущие латвийские специалисты в каждой области. Большинство лекций было посвящено языковым вопросам: диалектное членение латышского языка и особенности говоров на территории Видземе (доц. Лидия Лейкума), роль авторов из Видземе в формировании латышского письменного языка (проф. Петерис Ванагс), некоторые аспекты влияния прибалтийско-финских языков на латышский язык (проф. Керсти Бойко), топонимия Видземе (доц. Лаймуте Балодэ), языковая политика в Латвии и новый закон о языке — наболевшая тема, о которой так мало корректной информации в России (проф. Ина Друвиете). Поскольку деятельность участников семинара не ограничивается лишь академическими занятиями латышским языком, а так или иначе связана с его популяризацией, с преподаванием в вузах, с работой со студентами, чрезвычайно важно расширение их общего лет-

тонистического кругозора. На эту цель были направлены лекции о Видземе в доисторические времена (археолог д-р Гунтис Земитис), об этнической истории Видземе (антрополог д-р Рита Гравере), о традиционной латышской музыке и национальных инструментах (этномузыколог доц. Валдис Муктупавелс), о мифологических представлениях древних латышей и их отражении в фольклоре Видземе (проф. Янина Курсите). Латышской литературе были посвящены лекции поэта и переводчика Кнутса Скуениекса (о традициях, проблемах и значении перевода) и доц. Виестурса Вецгрависа (о латышской поэзии второй половины 90-х годов XX в.).

Послеобеденное время было занято докладами участников семинара о собственных исследованиях (большинство из которых носят сопоставительный характер) и сообщениями о состоянии и планах развития леттонистики в различных научных центрах. Инга Клевере (Рига — Сомбатхей) рассказала о ситуации в Венгрии, где существуют два центра изучения балтийских языков — в Сомбатхее и Будапеште (Будапештский университет на семинаре представляла Аранка Лацхази). Научный доклад И. Клевере был посвящен придаточным предложениям с сослагательным наклонением в латышском языке и их соответствиям в венгерском. Мирья Итконен (Хельсинки) анализировала функции дательного падежа в латышском языке и способы выражения соответствующих отношений в финском. Бернхард Велхли (Берн — Стокгольм) показал на широком фоне языков мира специфику латышского языка — обилие слов *pluralia tantum*. Эгле Марцинкявичюте (Стокгольм) наметила пути сопоставительного анализа традиций формирования культуры речи в истории литовского и латышского литературных языков. Анта Бухарина (Рига) анализировала семантическую дифференциацию этимологически родственных имен прилагательных в литовском и латышском. Алексей Андронов (Санкт-Петербург) рассказал о направлениях развития баллистики в Петербурге и более конкретно о ведущейся работе над кратким латышско-русским словарем для лингвистов. Альвидас Буткус (Каунас) охарактеризовал историю становления леттонистики в Каунасе, а также коротко осветил проблемы, возникающие при подготовке новой редакции латышско-литовского словаря. Николь Нау (Киль) предложила несколько вариантов классификации местоимений латышского языка и остановилась также на анализе анафорического функционирования указательных местоимений в разговорной речи. Олита Раусе (Рига) представила проект исследования изменения порядка слов в истории латышского языка по памятникам письменности. Непосредственно не связанными с латышским языком, но весьма ценными методологически были доклады Бируте Кабаши-

скайте (Вильнюс) о восточнопрусских песенных книгах и *Дайвы Синкявичюте* (Вильнюс) о словообразовании фамилий в восточной Литве, *Стурлы Берг-Ульсена* (Осло) об опыте составления литовско-норвежского словаря. В чрезвычайно интересном типологическом докладе *Лембита Вабы* (Тампере) исследовались рефлексы начальных сочетаний согласных при адаптации заимствованных слов, в частности балтизмов, в прибалтийско-финских языках. Профессиональных литературоведов на семинаре было значительно меньше: *Анна Славинска* (Варшава) и *Вида Улите* (Клайпеда), выступившая с эссе о латышской литературе 20-х гг. XX в.

Третьей разновидностью научной деятельности на семинаре были чрезвычайно оживленные дискуссии на актуальные для леттонистики темы, которые участники семинара имели возможность предложить сами еще при предварительном обсуждении плана работы по почте. Большой интерес вызвала руководимая доц. Лидией Лейкумой беседа о проблемах развития латгальского письменного языка, организации его преподавания в школах, о необходимости включения латгальского культурного наследия в общенациональный культурный фонд. Острые споры разгорелись по поводу транслитерации иностранных имен собственных в латышских текстах: часть участников высказывалась за переход к принятой во многих европейских странах системе сохранения написания языка-источника, другие отстаивали необходимость и преимущества до сих пор использовавшейся практической транскрипции. Активно обсуждался также вопрос о перспективах введения в латышскую графику недостающих символов для обозначения дифтонга /uo/ и широкого /e/.

Организаторами семинара была предусмотрена возможность по вечерам смотреть латышские художественные и даже мультипликационные фильмы, безусловно являющиеся важным элементом картины мира. Было привезено около десятка видеокассет, однако из-за не унимавшихся до ночи дискуссий и споров времени хватило лишь на два художественных фильма: «*Cilvēka bērns*» Я. Стрейчса (в день дискуссии о латгальском языке) и «*Baiga vasara*» А. Граубы.

Культурная жизнь участников семинара не ограничивалась научными занятиями — было организовано несколько экскурсий: в озерный замок Арайши, реконструированный по материалам раскопок на месте древнего латышского поселения IX в., по живописным и полным исторических и культурных памятников окрестностям Цесиса, по самому городу Цесису, его старому замку, бывшему в средние века резиденцией магистра Ливонского ордена. Последний день семинара совпал с городским праздником Цесиса, сопровождавшимся театрализованными турнирами средневековых рыцарей, концер-

тами, ярмаркой и завершившимся великолепным салютом, который можно было наблюдать из окон нашей гостиницы в доме отдыха «Цирулиши».

Семинар закончился совместным обсуждением перспектив его дальнейшего существования. Различным вариантам продолжения наших встреч был посвящен доклад проф. Байбы Метузале-Кангере. Была поддержана идея об организации таких семинаров с интервалом в два года (принимая во внимание необходимость времени для накопления нового материала и обобщения результатов исследований). Выбирая для проведения семинаров различные регионы Латвии, можно непосредственно знакомить участников с богатством и разнообразием ее культуры, истории, диалектными особенностями языка. В период между семинарами, благодаря содействию Лаборатории искусственного интеллекта Института математики и информатики Латвийского университета (руководитель — д-р А. Спекторс), у леттонистов есть теперь своя электронная конференция для оперативного обмена информацией, а сам семинар представлен в сети Интернет (<http://www.aialab.lv/users/Everita/let-seminars.htm>).

Отличительной особенностью таких семинаров по сравнению с научными конференциями является полная «погруженность» участников в мир леттонистики, отрешенность от окружающего мира (в данном случае этому способствовала еще и на редкость дождливая погода), когда нет спешки, и к одним и тем же вопросам и темам вновь и вновь возвращаешься и за обеденным столом, и во время экскурсии, и в номере гостиницы за вечерним чаем — формируется удивительно дружеская атмосфера, которую действительно можно назвать «роскошью человеческого общения», говоря словами Антуана де Сент-Экзюпери, часто вспоминаемыми известным украинским балтистом проф. А. П. Непокупным.

Интересно отметить, что подобные семинары для литуанистов уже несколько лет проводятся Вильнюсским университетом¹. Во многом походя на них, первый леттонистический семинар в то же время выгодно отличался в плане насыщенности и научной глубины и благодаря активному привлечению самих участников к чтению докладов.

В заключение хочется еще раз обратиться к инициаторам семинара и к спонсорам² со словами благодарности за блестящую орга-

¹ См. A. Andronovs, E. Milčonoka. Perspektīvā lietuviešu valodnieku iniciatīva // Baltu filologija IX, 2000 [Latvijas universitātes Zinātniskie raksti, 625. sējums], 201.–203. lpp.

² Финансовую поддержку Семинару оказали Латвийский университет, Институт балтийских исследований Стокгольмского университета, Латвийский

низацию столь важной и интересной встречи друзей латышского языка и пожелать им успехов в продолжении этого перспективного начинания.

А. В. Андронов (Санкт-Петербург)

Журнал «Liaudies kultūra» в контексте современной этнологии и культурологии Литвы

Журнал «Liaudies kultūra» (ISSN 0236-0551), в переводе — «Народная культура», состоящий из 10 условных печатных листов, 80-ти страниц, иллюстрированный, выходит 6 раз в году (каждые два месяца). Адрес: Barboros Radvilaitės 8, LT-2600 Vilnius, Lietuva / Lithuania. Электронный адрес: <liaudies.kultura@lfcc.lt>. Страница в Интернете: <<http://neris.mii.lt/heritage/lfcc/lfcc.html>>.

В настоящее время в Литве издается более 40 самых разных журналов общекультурной тематики и по меньшей мере 6 периодических научных изданий, в которых печатаются работы по этнологии. Положение «Liaudies kultūra» в этом контексте особое: с одной стороны, из всех журналов общекультурного направления только он имеет раздел «Научные труды» («Mokslo darbai») и числится в списке научных изданий Литвы, публикации которых признаются при защите диссертаций на соискание научных степеней; с другой стороны, из всех научных изданий этнологического профиля «Liaudies kultūra» является единственным, в котором публикации научного характера сочетаются с актуальными народной жизни, статьями по краеведению, переводами с иностранных языков (в том числе и с русского) и т. п. и который, таким образом, отвечает всем требованиям журнала общекультурного направления.

Журнал «Liaudies kultūra» был учрежден в 1988 г. в условиях всенародного движения за освобождение Литвы. Однако первые три номера, вышедшие под названием «Kultūrinis švietimas» («Культурное просвещение»), предполагались лишь как методическая помощь районному работнику культуры. Тем не менее и с такой ограниченной функцией новый журнал на своем пути встретил почти непреодолимые для того времени препятствия как идеологического (в лице ГЛАВЛИТа), так и материального (в виде средств) характера. Это «почти» и стало, образно говоря, той родимой щелью, через которую

«Liaudies kultūra» появился на свет. По соображениям того же просвещения издание очень быстро превратилось в культурный журнал широкого профиля с этнологическим уклоном, поскольку оказалось, что «районного работника культуры» того времени интересовали вопросы, уходящие далеко за пределы сугубо «районных» проблем, особенно в области этнологии как в самом широком, так и в самом строгом смысле этого слова. Таким образом, в 1989 г. вышел в свет первый номер уже под названием «Liaudies kultūra». Журнал заполнил в прошлом искусственно созданный пробел, поэтому его ждал успех. Наряду с относительно большими тиражами (напр., 6000 экз. в 1989 г., 3000 экз. в 1993 г.), в 1994 г. он был зачислен в тогдашний список «престижных» периодических изданий. С этого же времени к каждой публикации, за исключением переводов, прилагается краткое резюме на английском языке. Позже, после отказа от списка «престижных» периодических изданий, в 1998 г. в журнале выделен вышеупомянутый специальный раздел научных трудов, существующий и в настоящее время. К сожалению, с течением времени, вследствие общего экономического упадка, тираж упал до «нормального» для культурного издания уровня (напр., 1000 экз. в 2001 г.).

За 12 лет существования журнала конкретизировалась его структура. Обычно он состоит из одного или нескольких вводных материалов на актуальные темы; далее следует раздел «Научные труды», состоящий из 4–5 работ; за ним — краеведческие статьи; персоналии; по мере возможности — материалы из соседних стран: Латвии, Белоруссии, Польши, реже — Эстонии; далее — теоретический и философский раздел «Skaitymai» («Чтения»), в котором, как правило, печатаются переводы более-менее известных авторов; и раздел «Kitos kultūros» («Другие культуры»), который знакомит читателя с материалами и исследованиями других, более отдаленных культур, тоже обычно в переводах. Предпоследний раздел посвящен реалиям этнической деятельности в Литве; и, наконец, в последнем разделе, названном «Žmonės pasakoja» («Люди рассказывают»), публикуются личные воспоминания, так или иначе связанные с этнографией, а также отдельные необычные фольклорные тексты и т. п.

Самым весомым, разумеется, является раздел научных трудов, тематика которых, несмотря на основную этнологическую направленность журнала, ею отнюдь не ограничивается. В «Liaudies kultūra» публикуются также работы по истории, археологии, антропологии, разумеется — мифологии, языкознанию, искусствоведению, философии и т. п., которые с той или иной стороны касаются этнологических проблем или этнографического материала. Редакция плодотворно сотрудничает, к примеру, с Центром ориенталистики Вильнюсского

университета, знакомя читателя с традициями Индии, Китая, Ирана, арабского мира и др., нередко при помощи переводов оригинальных текстов.

За невозможностью привести хотя бы частичную библиографию опубликованных в «*Liaudies kultūra*» научных и познавательных статей, назовем лишь самых активных постоянных авторов журнала и тематику их работ:

- A. Beinorius. А. Бейнорюс, традиционная культура Индии (статьи, переводы с санскрита).
 G. Beresnevičius. Г. Береснявичюс, статьи по отдельным вопросам литовской (балтийской) мифологии.
 V. Daugudis. В. Даугудис, археология древних литовских святилищ и городищ.
 R. Guzevičiūtė. Р. Гузавичюте, цикл статей по истории одежды (головной убор, шуба и др.).
 T. Jurkuvienė. Т. Юркувене, традиционный народный костюм.
 G. Kairytė. Г. Кайрите, история светильников в Литве.
 P. Kalnius. П. Кальнюс, социологический аспект современной этнической культуры.
 A. Kynas. А. Кинас, цикл статей по литовским флюгерам и др. (искусствоведческий подход).
 N. Laurinkienė. Н. Лауринкене, литовский повествовательный и песенный фольклор в свете славянских и индоевропейских соответствий (космогония, цикл основного мифа, символика оленя и т. д.).
 R. Laužikas. Р. Лаужикас, цикл статей по архитектуре литовского костела.
 S. Matulevičienė. С. Матулявичене, анализ латышского фольклора.
 A. Motūzas. А. Мотузас, статьи по традиционному народному музицированию и некоторым христианским народным обычаям.
 R. Paukštytė. Р. Паукштите, традиционные родильные обряды в Литве.
 A. Počiulpaite. А. Почюлпайте, цикл статей по сюжету народной скульптуры.
 D. Račiūnaitė-Vyčinienė. Д. Рачюнайте-Вичинене, литовские «сутартинес» (на фоне традиций многоголосого песнопения Средней Европы).
 E. Račius. Е. Рачюс, цикл статей по арабской, или мусульманской, традиционной культуре.
 D. Razauskas. Д. Разаускас, замечания на стыке фольклорных данных, мифологии и языка.
 R. Repšienė. Р. Репшене, положение женщины в традиционной культуре (фольклор, этнография, история).

- A. Stravinskas. А. Стравинкас, цикл статей по традиционному кузнечеству и металлическим изделиям и другим этнографическим темам.
 Ž. Šaknys. Ж. Шакнис, определение деревенских молодежных обычаев инициационного характера.
 V. Tumėnas. В. Туменас, символика узоров традиционного ткачества, в частности, поясов.
 D. Urbanavičienė. Д. Урбанавичене, цикл статей по обрядовому движению (традиционные игры, танец и т. п.).
 V. Urbanavičius. В. Урбанавичюс, археология и некоторые обобщающие выводы о древнем вероисповедании.
 S. Urbonienė. С. Урбонене, цикл статей по народной деревянной скульптуре и ее мастерам.
 J. Vaiškūnas. Й. Вайшкунас, этноастрономическое исследование фольклора (созвездие Плеяд, интерпретация солнечного «танца», фазы Луны и т. д.).
 D. Vaitkevičienė. Д. Вайткавичене, мифология, фольклор.
 V. Vaitkevičius. В. Вайткавичюс, цикл статей по языческим святилищам в Литве (история, археология, география, фольклорные данные и т. п.).
 M. Zavjalova. М. Завьялова, литовский и белорусский заговор.

Многие авторы, публиковавшие статьи в «*Liaudies kultūra*», на их основе затем подготовили книги, ставшие событием. Среди таковых можно упомянуть: A. Beinorius. *Samonė Indijos filosofijoje: lyginamoji Vasubandhaus ir Šankaros studija*. Vilnius: Kultūra (в печати); T. Jurkuvienė. *Lietuvių liaudies juostos*. Vilnius: Gervėlė, 2001; N. Laurinkienė. *Senovės lietuvių dievas Perkūnas: kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1996; R. Paukštytė. *Gimtuvės ir krikščynos Lietuvos kaimo gyvenime XIX a. pabaigoje — XX a. pirmojoje pusėje*. Vilnius: Diemedžio leidykla, 1999; D. Račiūnaitė-Vyčinienė. *Sutartinių atlikimo tradicijos*. Vilnius, 2000; D. Razauskas. *Ryto ratų ritimai: pagrindinio pasaulio modelio rekonstrukcija su etimologiniais priedainiais*. Vilnius: Pradai, 2000; Ž. B. Šaknys. *Jaunimo brandos apeigos Lietuvoje XIX a. pabaigoje — XX a. pirmojoje pusėje*. Vilnius: Pradai, 1996; V. Vaitkevičius. *Senosios Lietuvos šventvietės: Žemaitija*. Vilnius: Diemedžio leidykla, 1998 и др.

В «*Liaudies kultūra*» печатались работы и таких известных литовских и зарубежных ученых, как Й. Балис, Е. Бартминский, Н. Велюс, А. Вишняускайте, М. Гимбутене (Гимбутас), З. Зинкявичюс, С. Каралюнас, Н. Киткаускас, В. Милюс и др.

«*Liaudies kultūra*» постепенно приобретает известность и за пределами Литвы. Не говоря уже об интересе к нему в Латвии, Белоруссии, Польше, журнал читается в США, Великобритании, Германии, Австралии и др., в первую очередь, разумеется, литовской диаспорой, но отнюдь не только ею (он, например, состоит в отношениях периодического обмена с журналом «*Anthropology Today*», издаваемым Королевским антропологическим институтом Великобритании, а также поддерживает отношения с некоторыми другими научными изданиями и учреждениями Европы).

В России «*Liaudies kultūra*» тоже имеет своих друзей, в первую очередь в лице сотрудников Института славяноведения Российской академии наук (один из которых — наш постоянный автор М. Завьялова), однако познакомиться с журналом можно также в библиотеке Центра баллистики, организованного Ю. Будрайтисом в «Доме Балтрушайтиса» при посольстве Литвы в Москве.

Редакция журнала в свою очередь приглашает к сотрудничеству всех интересующихся этнологией в России.

Даля Растенене, Дайнюс Разаускас

Балтийские конференции в «Доме Балтрушайтиса»

В последние годы «Дом Балтрушайтиса», помимо своей основной функции — очага литовской культуры в России — выполняет роль объединения московских ученых, чьи интересы так или иначе связаны с баллистикой. Начало 2000 года ознаменовалось тем, что здесь, в историческом центре Москвы и традиционном центре местных литовцев, состоялась встреча ученых, занимающихся проблемами балтийских языков, истории и культуры балтийских стран, в разных аспектах. Встреча была приурочена к годовщине обретения Литвой независимости (11 марта 1990 г.) и носила название Круглый стол «Московская баллетика на пороге XXI века». Основной своей целью это мероприятие ставило обсуждение наиболее актуальных проблем российской баллистики и выявление приоритетных направлений ее дальнейшего развития. Встреча, в которой приняли участие свыше 30 ученых — из Москвы, Санкт-Петербурга, Киева и Вильнюса, превратилась в оживленную дискуссию, в ходе которой было высказано много интересных и важных предложений. Прежде всего были отмечены наиболее актуальные научные проблемы, на которые в первую очередь хотелось бы обратить внимание ученых, занимающимся историческим, языковым

и культурным наследием Литвы: это исследование языков Великого княжества Литовского, проведение археологических исследований на территории бывшей Пруссии, изучение предистории Великого княжества Литовского с привлечением специалистов других наук, изучение уникальности Великого княжества Литовского с привлечением специалистов других наук, изучение уникальности Великого княжества Литовского с точки зрения взаимодействия культур. Многими исследователями подчеркивалась необходимость объединения не только усилий ученых разных стран, но и разных научных областей с целью более полного и широкого подхода к решению проблем. Немало предложений касалось и организации научной деятельности: было решено проводить ежегодные конференции по лингвистике и истории, готовить и выпускать новые издания по баллистике, наладить взаимовыгодный обмен литературой с издательствами Литвы. В заключение было принято решение организовать на базе «Дома Балтрушайтиса» при Литовском посольстве, ныне фактически выполняющего функции культурного центра, Общество баллистов, основной целью которого будет воплощение высказанных на данном мероприятии идей.

По следам состоявшегося Круглого стола в конце 2000 г. в «Доме Балтрушайтиса» была проведена первая комплексная конференция «Балты в древности и средневековье: языки, история, культура» (11–12 декабря 2000 г.), на которой планировалось обсудить ранее затронутые приоритетные проблемы баллистики и разработать предварительный план дальнейших исследований. Конференция была посвящена памяти выдающегося литовского историка Эгидиюса Бабенюса. В конференции приняли участие 27 докладчиков из Литвы, Латвии, России, Украины, Италии. Первое заседание было посвящено наследию Великого княжества Литовского: в докладах обсуждались проблемы изучения и издания Литовской Метрики (А. Дубонис, А. Л. Хорошкевич), правовое и государственное устройство Великого княжества (З. Кяупа, Ю. Кяупене), вопросы взаимодействия культур на территории ВКЛ (Д. Баронас, А. В. Липатов, Ю. А. Лыбунцев, Л. Л. Щавинская, И. П. Старостина). Следующее заседание было посвящено духовной культуре балтов: народному искусству (М. Иршенас, Й. Забулите) и фольклору (С. И. Рыжакова, С. Валянтас) в широком мировоззренческом контексте. Большая часть докладов была посвящена также археологии балтов: в частности, в связи с этногенезом (В. В. Седов), религиозными и мифологическими представлениями (Э. Мугуревич, Г. Земитис), материальной и духовной культурой (А. Радиньш, Г. Забела, М. Г. Гусаков, В. И. Кулаков). Лингвистическая часть конференции была посвящена проблемам исторической лингвистики (П. У. Дини, Г. Субачюс, А. Блинкена), диалектологии (А. Брей-

дак), этимологии (А. Е. Аникин, А. П. Непокупный), типологии (О. Поляков). После конференции был подготовлен сборник статей по материалам прозвучавших докладов, который должен быть выпущен в ближайшее время.

В соответствии с выделенными в ходе первой конференции наиболее актуальными проблемами в 2002 году (25–27 апреля) была проведена вторая междисциплинарная встреча историков, филологов и культурологов — международная конференция «Этнокультурные и этноязыковые контакты на территории Великого княжества Литовского» и Круглый стол «Свой или чужие? Литва в России и Россия в Литве. Мультикультурализм в современном мире». В конференции и Круглом столе приняли участие свыше 40 ученых из Литвы, России, Украины, Белоруссии, Польши, Чехии, Венгрии, Италии, Австрии. Открыли конференцию доклады, посвященные значению опыта взаимодействия разных этносов и культур в Великом княжестве Литовском (А. В. Липатов, К. Карпини, Л. Бродовски, А. Никжентайтис). В следующих докладах, затрагивающих историческую тематику, обсуждались проблемы своеобразия государственного, социального и политического устройства ВКЛ (Ю. Кяупене, Т. Ф. Милова, А. Закшевски, И. П. Старостина). Отдельные тематические блоки были посвящены становлению и взаимодействию различных конфессий на территории ВКЛ (Г. Поташенко, А. Пожерайте, Т. А. Опарина) и дипломатическим взаимоотношениям Литовского и Московского княжеств (Е. Л. Назарова, Т. Д. Панова, А. Л. Хорошкевич, М. Сирутавичюс). На лингвистических заседаниях конференции прозвучали доклады о проблемах этимологии (А. П. Непокупный, С. Каралюнас, Д. Разаускас), истории происхождения (П. У. Дини) и масштабах использования (А. Дубонис) литовского языка. Немало докладов касалось разнообразия и своеобразия языков Великого княжества Литовского (Г. А. Цыхун, М. Мозер, А. Золтан, Н. Н. Запольская), а также особенностям литературных памятников (Е. Целунова, С. Темчин, В. Мякишев, А. Ф. Литвина, Н. Морозова), их создателям (Е. В. Русина) и их изданию (Т. Тимченко). Завершил конференцию обобщающий доклад Г. Я. Голенченко о современной историографии, посвященной обсуждаемой проблеме.

Круглый стол, состоявшийся сразу после конференции, ставил целью обсудить те же проблемы взаимодействия этносов применительно к современному этапу. В работе Круглого стола помимо участников конференции приняли участие также политические деятели, журналисты и представители национальных диаспор (русской в Литве и литовской в России). Политическим аспектам проблемы были посвящены выступления А. Юозайтиса и И. Б. Чубайса, проблемам

взаимодействия языков и роли языка в межэтнических контактах — сообщения Т. В. Цивьян и Е. Коницкой. Этнические стереотипы и мифы в восприятии литовцами и русскими друг друга обсуждались в докладах М. В. Завьяловой, С. И. Рыжаковой и В. Водо. Роль исторического и культурного наследия в современной науке и литературе отметили в своих выступлениях М. М. Кром, С. Валянтас и В. П. Казанскене. Д. Бродовска и Л. Бродовски рассказали об опыте создания в Польше Клуба любителей Литвы и его деятельности. Проблемам этнической диаспоры были посвящены выступления С. Валаткайте и Т. Л. Михневой. Конференция и Круглый стол прошли весьма оживленно и были довольно насыщенными. Опыт подобных мероприятий еще раз доказал необходимость объединения ученых разных направлений, интересующихся сходной тематикой. Хочется надеяться, что подобный обмен мнениями и точками зрения оказался полезным для участников и небезынтересным для слушателей.

«Дом Ю. Балтрушайтиса» уже давно фактически выполняет функции литовского культурного центра в Москве: в нем регулярно проходят выставки, музыкальные и поэтические вечера, творческие встречи с известными деятелями культуры Литвы. Подобные мероприятия, а также научные конференции с участием историков, филологов, культурологов, занимающихся исследованиями в области баллистики, позволяют говорить о новом уровне развития культурных и научных связей между двумя странами, основная заслуга в возобновлении которых принадлежит советнику по культуре Литовского посольства Юозасу Будрайтису.

М. В. Завьялова

IN MEMORIAM

ТАТЬЯНА ВЯЧЕСЛАВОВНА БУЛЫГИНА (ШМЕЛЕВА)
(16 мая 1929 — 19 апреля 2000)



Татьяна Вячеславовна Булыгина родилась и всю жизнь провела в Москве, если не считать военных лет, когда она была в эвакуации. С 1946 по 1951 годы училась на филологическом факультете Московского университета, на романо-германском отделении. Ее специальностью были английский язык и литература. В 1947–1948 годах она прошла курс санскрита у профессора Михаила Николаевича Петерсона. Весной 1953 года, уже будучи аспиранткой по кафедре сравнительно-исторического языкознания, занималась литовским языком и летом того же года оказалась в Литве (Вильнюс, Паланга), практически сразу же заговорив по-литовски с редкой для новичка правильностью. Позже Татьяна Вячеславовна некоторое время вела факультативный курс литовского языка на филологическом факультете университета. Кандидатская диссертация Т. В. Булыгиной была посвящена функциям генитива в литовском языке, теме тем более важной, что генитив получил в литовском языке поразительно широкое распространение и способность выступать в столь разных синтаксических функциях, что ставит этот падеж в центр падежного синтаксиса. Некоторые результаты этого исследования были опубликованы в статье «О сочетаниях с родительным падежом в современном литовском литературном языке» (*Lietuvos kalbotyros klausimai* II. Vilnius, 1959, 90–108). Уже в этой работе проявились исключительные аналитические способности Татьяны Вячеславовны, поразительная тонкость и глубина ее лингвистической интуиции, можно сказать, лингвистического остроумия (в самом высоком значении этого

слова), проявлявшегося и в научных исследованиях, и в блестящих импровизациях в ее собственной речи. О Т. В. Булыгиной как литуанисте см.: *Sabaliauskas A. Tatjana Bulygina* // «*Kalba ir mintis*». Vilnius, 1980; *Idem. Lietuvių kalbos tyrinėjimo istorija* 2. Vilnius, 1982, 131–132; *Palionis J., Sabaliauskas A. Rytų slavų kalbininkai lituanistikos baruose*. Vilnius, 1990; *Sabaliauskas A. Bulygina, Šmeliuva, Tatjana* // *Lietuvių kalbos enciklopedija*. Vilnius, 1999, 117–118.

Хотя Т. В. Булыгина не оставляла своих занятий литовским языком, о чем свидетельствует ряд других ее работ (в частности, статья о соотношении презентных и инфинитивных основ глагола и тех взаимозависимостях, которые между ними существуют; в 1970 г. вышла статья «Морфологическая структура слова в современном литературном литовском языке» в книге «Морфологическая структура слова в индоевропейских языках»; находится в печати обширная статья «Литовский язык» для издания «Языки народов мира»), стало понятным, что она обладает даром истинного теоретика языка и ее внимание в дальнейшем будет сдвигаться именно в пространство теоретических исследований. Деятельность Т. В. Булыгиной, с 1954 г. связанная с Институтом языкознания Академии наук, полностью подтвердила такое направление эволюции ее научных интересов.

Как один из наиболее крупных наших теоретиков Татьяна Вячеславовна составила себе имя своими работами по логическому анализу естественного языка, по важнейшей теме языковой концептуализации мира (мир в зеркале языка), написанными ею часто в соавторстве с ее сыном А. Д. Шмелевым. Среди этих работ — «Язык в сопоставлении со знаковыми системами иных типов» (1970), «Грамматические и семантические категории и их связи» (1980), «К построению типологии предикатов в русском языке» (1982), «Классы предикатов и аспектуальная характеристика высказывания» (1983) и др. Вместе с А. Д. Шмелевым были написаны в последние полтора десятилетия жизни Татьяны Вячеславовны многие работы широчайшего теоретического звучания. Среди них — «Когнитивные характеристики языковых выражений» (1987), «Транзитивность знания как семантическая проблема» (1987), «Вопрос о косвенных вопросах: является ли установленным фактом их связь с фактивностью» (1988), «Чем обусловлена транзитивность знания?» (1988), «Механизмы квантификации в русском языке и семантика количественной оценки» (1988), «Ментальные предикаты в аспекте аспектологии» (1989), «Пространственно-временная локализация как суперкатегория предложения» (1989), «Аномалии в тексте: проблемы интерпретации» (1990), «„Возможности“ естественного языка и модальная логика» (1990), «Идентификация событий: онтология, аспектология, лексикография» (1992),

«Гипотеза как мыслительный и речевой акт» (1993), «„Правда факта“ и „правда больших обобщений“» (1995), «Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики)» (1997), «Человек о языке (Метаязыковая рефлексия в лингвистических текстах)» (1999) и др. Библиография этих работ и статья С. А. Крылова о соответствующих работах напечатаны в книге «Логический анализ языка. Языки этики» (М., 2000, 3–6). Язык, знание, человек, мир; лингвистика, эпистемология, логика — вот тот широчайший охват проблем, блистательно представленный в трудах Т. В. Булыгиной.

Уход Татьяны Вячеславовны из жизни — большая потеря для науки и ученого сообщества. Нечего и говорить о ее друзьях, знавших ее более полувека, всегда ценивших и любивших ее.

В. Т.

АНТОН БРЕЙДАКС (ANTUONAS BREIDAKAS)
(25 января 1932 — 24 февраля 2002)



Ушел из жизни выдающийся латышский языковед Антон Брейдакс. Он родился в Пилдае (Лудзенск. р-н). «Внешняя», так сказать, официальная биография его проста. В 1956 году он окончил Латвийский университет, после чего следующее десятилетие работал учителем. С 1967 по 1980 Брейдакс в Институте языка и литературы Академии наук Латвии, с которым, однако, он вынужден был расстаться. В 1981–1983 годах — работа в издательстве «Zinātne», после чего преподавательская деятельность в Даугавпилсском Педагогическом институте. С 1987 по 1993 Брейдакс работает в Риге в Латвийском университете, а с 1993 по 1995 — в Высшей школе в Резекне. Тема его докторской диссертации — лексика лат-

гальских говоров. В 1990 году в Вильнюсе Брейдакс защищает с целью получения докторской работу под названием «Фонетика латгальских говоров латышского языка: диахрония и синхрония» (автореферат помечен 1989 годом). В 1992 году Брейдакс стал профессором, а с 1995 года работает в Риге в Институте латышского языка и в Даугавпилсе в Педагогическом университете.

В 1981 году в Риге выходит в свет первая небольшая книга Брейдакса «Valodas izcelšanās». В 1998–1999 годах он выпускает в двух частях весьма полезное введение в балтийское языкознание — «Ievads baltu valodniecībā», а двумя годами раньше — «Augšzemnieku dialektu latgalisko izlokšņu atlants» (Daugavpils, 1996). Вообще нужно сказать, что фонетика (а отчасти и фонология) латгальских говоров была одной из важнейших частей научного творчества Брейдакса. Впрочем, будучи наиболее авторитетным исследователем латгальского языка и его говоров, он уделял значительное внимание и многим другим областям и проблемам как латгалистики, так и латгалистики, прежде всего в диалектологическом и историческом планах. Сравнительно-историческая проблематика нередко заставляла Брейдакса еще более расширять горизонты своих исследований. Такова, в частности, его статья 1980 года об истории балтийского вокализма. Целый ряд исследований был посвящен им реконструкции латгало-селонско-славянских связей и вопросам истории латгальских и селонских говоров, определению их границ, особенно западной по языковым данным XIII–XIV веков. Эти исследования — важный вклад в историческую диалектологию балтийских говоров — как вымерших, так и ныне существующих. Одной из последних работ Брейдакса — статья «Latviešu valodas dialektu un izlokšņu grupu cilme un teritoriālā izplatība», помещенная в книге «Latvijas zemju robežas 1000 gados» (Rīga, 1999).

Особый круг интересов Брейдакса — латгало-селонские и прибалтийско-финские этноязыковые связи, в частности, и влияние последних на первых. Не были обойдены и вопросы латгальских, селонских и куршских связей, селонского языкового субстрата в северо-восточной Литве, данных прусского языка для решения некоторых вопросов балтийского вокализма и т. п. Особо следует отметить ряд статей Брейдакса, объясняющих ряд латгальских гидронимов прибалтийско-финского происхождения. Перспективным было и его обращение к латгальско-палеобалканским языковым связям в области гидро-топонимики, пополнившее уже известный круг таких соответствий. Не раз обращался покойный исследователь и к вопросам морфологии латгальского языка, интересуясь среди прочего редкими архаизмами, обнаруживаемыми в диалектных текстах, в частности, и в народных песнях (особенно показателен анализ местоименных форм Gen. Plur., увиден-

ных в индоевропейской ретроспективе или случаи, проанализированные в статье «Morphological archaisms in Latgalian folksongs»).

Брейдакс, несомненно, был крупнейшим латгалистом своего времени, и латгалистика особенно остро почувствует эту утрату. Но ее уже чувствуют отнюдь не только латгалисты, но и все балтисты. Брейдакс был великим тружеником, знавшим свою цель и свой путь к ней, умевшим делать свое дело, не обращая внимание на возникавшие препятствия, а иногда и непонимание. О том, что было сделано им можно составить представление по выпущенной недавно библиографии его трудов — Dr. Habil. Philol. Antons Breidaks. Bibliogrāfija. Rīga. LU Latviešu valodas institūts. 2002, 26 lpp. (всего около двухсот названий).

Редколлегия «Балто-славянских исследований» в лице Брейдакса потеряла верного и надежного своего автора.

Пишущий эти строки не забудет ту помощь, которую оказывал ему Брейдакс, пересылая, с опасностью для себя, ксерокопии трудов М. Букша, а позже, по обретении Латвией независимости, литературы на латгальском языке, начавшей выходить в свободной Латвии.

Память о вкладе Антона Брейдакса в науку, о его трудном и труженическом пути, о его добрых делах останется с нами.

В. Т.

ОЛЕГ НИКОЛАЕВИЧ ТРУБАЧЕВ
(23 октября 1930 — 9 марта 2002)



Первая моя встреча с Олегом Николаевичем произошла летом 1954 года, когда я был зачислен в штат сотрудников Института славяноведения Академии наук. Институт, часто тогда менявший свои места,

помещался в старинном особняке (Пречистенка, 12) на углу Пречистенки и Хрущевского переулка. Некогда здесь была усадьба князей Барятинских, сформировавшаяся во второй половине XVIII века. В 1812 году она сгорела и вскоре была отстроена вновь для А. П. Хрущева (усадьба Хрущевых-Селезневых). Произошло это в 1814 году, архитектором был, предположительно, А. Г. Григорьев. Здание отмечено и высоким художественным вкусом, и смелостью архитектурных решений, и органичностью включения его в комплекс других старинных зданий и в природную зону. Воображение со временем легко стало удалять из этой картины безобразие, появившееся в XX веке, и позволяло зрительно восстановить вид этого «пречистенского» локуса применительно к веку XIX-му, входившего в тихое, уютное, благословенное пречистенско-арбатское пространство.

Олег Николаевич был молод, подтянут, серьезен, внимателен, не лишен чувства юмора и иронии. В 1953 году он перешел в заочную аспирантуру Института славяноведения, и в присутственные дни происходило наше общение, все более сближавшее нас и вызывавшее у пишущего эти строки все большее удивление, разумеется, сугубо положительного характера. Нельзя было не заметить особой надежности Олега Николаевича, его обстоятельности и даже фундаментальности, настоящего владения основными иностранными языками, с годами все более расширявшими свой круг.

А ведь Олег Николаевич в отличие от большинства сотрудников Института не был москвичом по рождению, а в те годы (впрочем, в существенной степени и сейчас) разница между Москвой, Петербургом, с одной стороны, и провинцией, с другой, была разительна и за редкими исключениями она была в пользу столиц. Поэтому фигура Олега Николаевича, этого *homo novus* и в Москве и в Институте, становилась в известном отношении загадочной. Объем его тогдашних научных знаний, как и сам круг интересов, не мог быть объяснен только тем, что было усвоено им в Днепропетровском Университете, где он учился (1947–1952), на филологическом факультете (хотя у него и был квалифицированный и благожелательный научный руководитель Я. А. Спринчак). С несомненностью предполагалось и упорное и плодотворное самообразование, проводимое с редкой последовательностью и интенсивностью. И еще тогда же вставал и другой вопрос — какова была та среда, которая окружала Олега Николаевича в детстве, каков был вклад родовых, семейных традиций, иначе говоря, чем обязан был он своим родителям. Роль этих факторов, подозреваемых уже в середине 50-х, подтвердилась сорок лет спустя в одном из самых откровенных наших разговоров при печальных обстоятельствах смерти и похорон нашего коллеги и друга, и еще более точно была засвидетельствована Галиной Александровной Богатовой в недавнем долгом разговоре с нею.

Как известно, Олег Николаевич Трубачев родился 23 октября 1930 года в Царицыне (Сталинграде). Отец его Николай Мокеевич Трубачев († 1989) окончил Медицинский факультет Саратовского Университета и стал врачом, во время войны — военный врач-терапевт, библиофил, собравший большое собрание книг и приобщивший к книге и сына, о чем, в частности, он и написал статью-воспоминание «Книга в моей жизни» // Альманах библиофила. Вып. 16. М., 1984, 11–24. От отца же, видимо, и чувство долга, обязательности, ответственности, умение организации. Мать Олега Николаевича, к которой он был привязан всю жизнь и испытывал особое чувство внутренней связи, Елена Васильевна Трубачева († 1995), в девичестве Николаева. Ее отец, дед Олега Николаевича, по окончании духовного училища в Саратове священствовал в селах Ракинки и Дубовка, при советской власти преследовался, несколько раз арестовывался. Елена Васильевна начинала как преподавательница французского языка в школе, но преследования ее отца отразились и на ней: она вынуждена была уйти из школы и позже работала медицинской сестрой в поликлинике, где работал и ее муж.

Детство Олега Николаевича кончилось осенью 1942 года, когда немецкие войска вплотную подошли к Сталинграду. В крошечном аду обстрелов и бомбежек семья скрывалась в подвалах, среди развалин, пока не смогла ночью на лодке переправиться на левый берег Волги, откуда добралась до Нижнего Новгорода, тогдашнего Горького. Потом последовал переезд в Днепропетровск, где Олег Николаевич и окончил среднюю школу и прошел полный университетский курс.

С 1952 года О. Н. Трубачев в Москве, где он и прожил оставшиеся ему полвека. Официальная цель переезда в Москву — работа в «Комсомольской правде», в Антифашистском комитете молодежи, но была и своя личная (надо думать, главная) цель — занятия наукой. Во всяком случае в том же 1952 году он уже в заочной аспирантуре Института славяноведения, где его руководителем стал Самуил Борисович Бернштейн, безусловный патриарх московского славяноведения, соединивший поколение своих знаменитых учителей с молодой порослью 50–60-х годов, в скором времени оправдавшей возлагаемые на нее надежды. С 1953 года Олег Николаевич уже в очной аспирантуре. В 1956 он защищает кандидатскую диссертацию широкомасштабного характера — «История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя», которая стала событием в славистике и в 1959 году вышла отдельной книгой. Первым же научным трудом О. Н. Трубачева была вышедшая в 1955 году статья «К этимологии слова *собака*», поразившая первых ее читателей эрудицией автора — и отнюдь не только в области лингвистики.

К рубежу 50–60-х годов стало ясно, что у Олега Николаевича складывался план работы всей его жизни, хотя и ее на осуществление поставленной задачи не хватило. Речь шла об этимологическом словаре славянских языков, для работы над которым требовались совсем другие условия, чем те, которые могли быть обеспечены в Институте славяноведения, где для начальства лингвисты всегда были меньшей братией, в заботы которой никто «наверху» не хотел вникать. В 1961 году Олег Николаевич покинул Институт славяноведения и перешел в Институт русского языка. Для первого это было невосполнимой потерей, для второго — даром, упавшим неожиданно-негаданно с небес. Прощанием с Институтом славяноведения была большая монография «Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья» (в соавторстве с пишущим эти строки), написанная еще в марте-июне 1960 года, вышедшая в свет в 1962 году и вызвавшая много десятков рецензий, откликов, статей. Летом же 1960 года О. Н. Трубачев выпустил компактную, но весьма насыщенную материалом и целым рядом новых этимологий монографию «Происхождение названий домашних животных в славянских языках». Таковы были итоги первого периода научной деятельности исследователя: за семь лет (1955–1961), помимо трех монографий было написано еще около трех десятков статей и рецензий, охват новых тем и проблем расширялся быстро и органично, все более четко вырисовывались общие планы, все чаще исследователь формулировал вопросы о принципах этимологического анализа и о том, каким должен быть этимологический словарь славянских языков.

Оставшиеся Олегу Николаевичу четыре десятилетия были использованы им на редкость плодотворно. Именно в эти годы он с особой убедительностью, основательностью и блеском выполнил главное дело своей жизни — подготовил и издал почти три десятка выпусков «Этимологического словаря славянских языков», сформировал коллектив высококвалифицированных учеников-сотрудников, создал, можно сказать, новую школу этимологов-славистов, не говоря уж о том, что опыт Трубачева широко использовался и в этимологических исследованиях не только славянских языков, но и языков других групп. Своим примером Олег Николаевич заразил «этимологическим» оптимизмом многих, наглядно и доказательно продемонстрировав и потенции языка как мощного инструмента реконструкции не только самого языка, но и внеязыковой реальности, так и потенции исследователя этимологических тайн.

Более всего Олег Николаевич трудился именно на ниве этимологии, где он показал себя и самоотверженным тружеником и великим этимологом.

Нужно признать, что этимологические штудии были слабым местом российской лингвистики, в частности, в ее славистической части. Многие этимологии носили случайный, иногда сугубо любительский характер, грешили произвольностью. Поэтому есть все основания считать именно О. Н. Трубачева отцом предельно ответственной научной этимологии, первым в российской науке, кто стал высокопрофессиональным этимологом по преимуществу, исповедовавшим и на деле осуществившим тотальный подход к этой области знания, в которой так тесно и органично сплетаются тайны человека и мира, им познаваемого и творимого им в слове. Человек, homo etymologificans, выступает как ономатет, имянарицатель, автор «второго» творения, на этот раз — в слове и в духе, обнаруживающем себя в совокупном пространстве культуры и нравственности.

Работа над «Этимологическим словарем славянских языков» не мешала Олегу Николаевичу расширять круг его научных интересов и углубляться в новый для него материал. Достаточно назвать такие его работы, как фундаментальное исследование «Ремесленная терминология в славянских языках (Этимология и опыт групповой реконструкции)», 1966, исследование славяно-иранских лексических отношений (1967), монографию «Названия рек Правобережной Украины: Словообразование. Этимология. Этническая интерпретация» (1968) и др. Заслуживают самого пристального внимания и более частные, но всегда точные и достоверные экскурсы исследователя в области иллирийской, фракийской, балтийской, иранской, индоарийской этимологии в новаторском исследовании-реконструкции индоарийского языкового присутствия в Южной России и многочисленных лексических элементов — «Indo-Arica в Северном Причерноморье». Реконструкция реликтов языка. Этимологический словарь» (1999), своего рода «лебединой» песни исследователя.

Широчайшая эрудиция покойного ученого в области этимологии, глубокий интерес к категории исторического пространства, к соседям славян при высоко развитом даре изобретательности и, конечно, при интуиции, находящейся в ладу с логикой исследовательской мысли, — все это не могло не привести Олега Николаевича к постановке темы этногенеза славян, древнейшей культуры, религии, мифологии славянства раннего периода его истории. Предвидеть актуализацию этого интереса к этим темам можно было еще на рубеже 50–60-х годов. Но исследователь не спешил. Накапливая конкретный материал, он не форсировал представление ученому миру окончательных результатов своих исследований и размышлений, хотя и не терял времени зря. Уже по серии статей об этногенезе славян в призмах языка, публиковавшихся в «Вопросах языкознания», по ряду работ о славян-

ской этнонимии можно было понять направление, в котором движется пытливая мысль исследователя. Загодя планируемый прорыв в праславянскую и раннеславянскую историческую эпохи был осуществлен в ценнейшем всестороннем исследовании, появившемся в 1991 году. Речь идет о книге «Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования», в которой рассмотрены три больших блока проблем — «Этногенез славян и индоевропейская проблема», «Славянская этимология и праславянская культура» и «Реконструкция древнейшей культуры и этногенез славян». Выводы о дунайской прародине славян, по-новому и во всеоружии современных средств и методов исследования подтверждающие данные первоначальной русской летописи, представляют собой особую важность, хотя, представляется, что и прародина могла быть не одной и, главное, их локализации по месту и времени могли быть разными, что, вероятно, и объясняет такие факты, как наличие двух исходных локусов, из которых исходили два миграционных потока, заселявших Киевскую Русь, с одной стороны, и Новгородско-Псковскую, с другой, как это с большой долей правдоподобия выясняется из исследований последних двух-трех десятилетий. Но в любом случае эта книга О. Н. Трубачева — лучшее из того, что написано в конце XX в. на тему этногенеза славян, и что призывает к дальнейшим продолжениям исследований. В связи с историей древнейших славянских племен и их языка необходимо особо отметить превосходную статью О. Н. Трубачева «SCLAVANIA на Майне в меровингскую и каролингскую эпоху. Реликты языка» (1995), являющуюся откликом на книгу Й. Шютца «Frankens mainwendische Namen. Geschichte und Gegenwart» (1994) и расширяющую и углубляющую контекст ситуации, обрисованной немецким славистом.

Олег Николаевич Трубачев за отпущенный ему век сделал очень много и очень хорошо, далеко раздвинув пределы пространства славистики. Сотни научных исследований, доклады, рецензии, в предельно краткий срок (при загруженности в это время и писанием других работ) сделанный перевод всех четырех томов «Этимологического словаря русского языка» М. Фасмера и многое другое составляют то великое деяние, которое было совершено им.

Подвиг научного труженичества О. Н. Трубачева обязывает и нас выполнить долг благодарной памяти. В чем этот долг, если говорить конкретно и по горячим следам? Прежде всего необходимо завершить в духе и стиле Олега Николаевича «Этимологический словарь славянских языков». Сейчас эта работа будет особенно ответственной, трудной и долгой. Во-вторых, в высшей степени желательно из-

дать избранные труды Олега Николаевича (двухтомник этимологических исследований готовится в Издательстве «Школа славянской культуры»). В-третьих, важно и нужно довести до конца библиографию трудов О. Н. Трубачева (предыдущий вариант библиографии доведен до 1992 года). В-четвертых, желательно выпустить том, посвященный памяти покойного ученого.

Олег Николаевич Трубачев был похоронен в Москве на Троекуровском кладбище.

И вот его уже нет с нами, но благодарная память о нем и о его трудах, которые он с такой щедростью оставил и нам, и следующим поколениям, живет и вновь и вновь соединяет нас, унося течением «реки времени» на встречу с ним. Вечная память Олегу Николаевичу!

В. Т.

ВИТАУТАС РИМША

(29 июля 1947 — июль 2001)

Судьба была немилостива к Витаутасу Римше. И дело не только в его преждевременной смерти, но и в том, что дело, которое он считал главным в своей жизни не только не было доведено до конца, но и не получило сколько-нибудь адекватного отражения в его трудах, хотя он был человеком способным и фанатически преданным науке и избранной им теме. Неудачи преследовали его и в научной деятельности и в жизни. Неблагополучие преследовало его, хотя вначале, кажется, ничто не предвещало такого поворота.

В 1970 г. Римша окончил филологический факультет Вильнюсского университета, защитив дипломную работу об элементах языка литовцев Восточной Пруссии в современном литовском языке. Руководителем был З. Зинкявичюс. Защита прошла успешно, и фрагмент работы был напечатан в журнале «*Kalbotyra*» (т. 24, 1972, 75–81). Получив направление в Шяуляйский педагогический институт, Римша предпочел ему аспирантуру в Институте Славяноведения Академии наук в Москве. Обсуждение планов занятий и темы диссертации не было продуктивным — молодой человек сам уже выбрал себе тему. Более всего, можно сказать, всецело, без остатка его приворожила к себе тема балто-фракийских языковых связей, мыслящаяся им как продолжение соответствующих идей и работ Йонаса Басанавичюса, верным последователем которого он был. Тем не ме-

нее, к разработке этой темы он не был вполне готов, потому что упорному овладению знаниями он предпочел путь автодидакта, в центре внимания которого были сопоставления балтийских и фракийских лексических элементов, делаемые по принципу внешнего сходства. Конечно, отдельные сопоставления были перспективными и даже, вероятно, обоснованными, но сделаны они были по принципу случайного попадания. А в это время как раз появились работы на эту же тему, но основанные на более надежных критериях. Диссертация не была утверждена к защите. В Литве дела складывались, кажется, не лучше. Места работы менялись — Гуманитарный факультет Вильнюсского университета в Каунасе, Медицинский институт там же, Музей быта в Румшишкес. Не менялось только желание работать по избранной теме, участвовать в зарубежных фракологических конференциях, поддерживать личные связи с иностранными коллегами, осуществление чего в те времена было сложным.

Тем не менее, Римше кое-что удавалось публиковать и еще больше писать. Им было опубликовано около 60 статей в научных изданиях и в газетах. В 1994 г. вышли в свет две книги — «*Senovės baltų kultūra*» и «Балто-фракийские языковые связи». Были предприняты попытки дешифровки «Фестского диска» и того очень немногого, что можно назвать фрагментами фракийских текстов. Кажется, автор был готов к некоторому расширению круга тем.

Но тем не менее, жизненное пространство сужалось, как шагреневая кожа. Умерли родители, братья. Средств к существованию почти не было. Душевная болезнь усиливалась, а от лечения Витаутас отказывался. Люди, близко знавшие его, сообщают, что, начав лечиться, он и умер. Его похоронили в Ромайнай, на втором кладбище. Мир его праху!

В. Т.

Научное издание

**Балто-славянские исследования
XV**

Утверждено к печати
Институтом славяноведения РАН

Корректор — *М. Н. Толстая*
Редактор — *И. А. Седакова*
Графические работы — *В. Г. Васильев*
Оригинал-макет — *Л. Е. Коритысская*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers have the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: **indrik@pochtamt.ru**
or by tel./fax: **+7 095 938 57 15**

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК–005–093,
Ред.01.08.2001; 9533004 — Литература научная и производственная

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90 1/16. Гарнитура «Школьная». Печать офсетная.
43,0 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 6718

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“».
121099, Москва, Г–99, Шубинский пер., д. 6



БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

