

В.Н. Топоров

ИЗ СЛАВЯНСКОЙ ЯЗЫЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ: ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ИСТОКИ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

Индоевропейские факты имеют особое значение в обоих указанных выше отношениях. При этом, однако, нужно помнить, что эти факты нередко (можно даже сказать, как правило) рассматриваются в отрыве от других фактов, генетически, несомненно, связанных с ними, и поэтому "частичность" картины в определенных ситуациях оборачивается ее ошибочностью. Из эвристических соображений анализ целесообразно начать с древнеиндийских данных. Среди них особый интерес представляет дважды отмеченная в "Ригведе" форма *śvāntá-*, точно соответствующая как и.-е. **k'uen-to-*, так и слав. **svet-*, и входящая со всей бесспорностью в довольно обширную и разнообразную по характеру семью слов, производных от глагола *śū-* (*śvā-*) 'вспухать', 'набухать', 'возрастать', 'увеличиваться в размере' и т.п., *śváyati*. Praes. (к разным вариантам звукового вида корня ср. *śuśāva*, *śūśuvus*. Pref., *śūyat*, *aśvat*. Aor., *śvayīṣyati*. Fut., а также *śūná-*, *śośu-*, *śvāya-* и др.) -*śávas* 'сила', 'мощь', *śáva-*, *śāva-*, 'молодое животное' (очевидно, растущее, возрастающее) *śávīra-* 'сильный', *śūra-* 'герой', *śuná-* 'рост', 'возрастание', 'расцвет', 'цветение', 'счастье', 'благо' и т.п.⁵ Соотношение *śū-* (*śvā-*), *śváyati*: *śávas* и под. не подлежит сомнению ни с собственно языковой (морфонологической и семантической), ни с мифопоэтической точек зрения. Ср. обычную игру *śū-* (*śvā-*) и *śávas*, дающую основание для реконструкции сочетания этих эле-

ментов применительно к архаическому поэтическому языку, в показательном контексте:

*nahī nū vo maruto ánty asmé | āráttāc cic chāvāso ántam āpūh |
té dhr̥ṣṇúnā śávasā śuśuvā ṅsó | 'r̥ṇo ná dvēṣo dhr̥ṣatī pári
ṣṭhuḥ ||*
(RV I, 167, 9)

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

*índram evá dhiṣṇā sātaye dhād bṛhántam ṛṣvám ajáram yuvānam |
āśāhena śávasā śūśuvā ṅsam sadyás cid yó vā vr̥dhé āsāmi ||*
(RV VI, 19, 2)

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

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

Из ряда аргументов в пользу происхождения вед. *śvāntá-*, из и.-е. **kʷen-to-* и его связи с генетически тождественным слав. **svet-* достаточно привести один. В гимне к Агни (RV I, 145) встречается описание некоторых деталей ритуала. В частности, говорится о том, что к огню Агни “приближаются” (собств. — ‘идут’) жертвенные ложки (*tám id gachanti juhvas*. I, 145, 3). Далее об Агни, который еще “ребенком усвоил насилие” (I, 145, 4, к мотиву силы, о нем см. выше), сообщается:

*upasthāyam carati yát samārata sadyó jātás tatsāra yūjyebhiḥ | abhi
śvāntá mṛśate nāndyē mudé yád ṭm gáčhanty usatīr apiṣṭhitám ||*
(I, 145, 4)

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

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

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

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

*ádhā gáva úpamātiṃ kanāyā ánu śvāntásya kásya cit pareyuh |
śrudhí tvam sudraviṇo nas tvám yā| āśvaghnásyā vāvṛdhe sūñtābhiḥ ||*

(X, 61, 21)

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

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

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

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

‘святость’, ‘благая сила’, *spanahvant-* ‘святой’, *spanyah-*, *spainyah-*. Сопраг.; ср. также сложные Adj. типа *spəntō.maiṇyav-*, *spəntō.xratav-*, *spəntō.dāta-*, *spəntō.frasan-* и др. Наконец, к этой же семье слов надо отнести и глагол *spā(y)-* ‘набухать’, ‘увеличиваться’ и т.п. (ср. вед. *śváyati*) с производными от него словами типа *spayaṅdra-* ‘цветение’, ‘расцвет’, ‘успех’, ‘счастье’. Отделение этого глагола от *spənta-*, едва ли корректное и для языка Авесты¹², тем более несостоятельно в историческом плане (ср. выше о сходной ведийской ситуации) и обязано своим происхождением инерции (ср. Роконгу 1, 593, 630), заставляющей проходить мимо морфонологических тонкостей и данных семантики и фразеологии. Очень показательна картина употребления авест. *spənta-* в текстах. Это прилагательное, широко представленное и в гатах, и в младоавестийских частях, относится равным образом и к богам (Ахура, Мазда, Армати, ср. также *aməša-*, *maiṇyav-* и др.), и к людям. Ср., с одной стороны, *yqm čisīm ašā manīā spəntō mazdā ahurō*. Y. 51,16; 29,7; 48,3 (ср. еще Y. 43, 5; 4, 46, 9 и др.); *frō spəntā ārmaitē ašā daēnā fradaxšaya*. Y. 33, 13; *spəntqm ārmaitīm vaṇuhīm vərənē*. Y. 12, 2; *ašəm at vahištəm... hyaṭ spəntəm aməšəm*. Y. 37, 4 (ср. 39, 3); *spəntā maiṇyū vahištācā mananḥa... šyaodanācā vačanḥyācā*. Y. 47, 1 (ср. 47, 6; 5, 43, 6; 44, 7; 45, 6 и др.) и т.п., и, с другой стороны, *yē nā arəzūš savaṇhō padō šišōit ... arədrō θwāvqs hūzəntušə spəntō mazdā*. Y. 43, 3; *hvō zī ašā spəntō irixtəm ... hārō maiṇyū ahūm. biš urvaθō*. Y. 44, 2 (ср. 48, 7 и др.); характерно употребление элемента *spənta-* в собственных именах людей — *spəntō.xratav-* (Yt. 13, 115), собств. — ‘обладающий святым разумом (волей)’, *spəntōdāta-* (Yt. 13, 103) ‘созданный святым’ и т.п. (Bartholomae, 1619—1622, ср. 1612). Возможно отнесение слова *spənta-* и к богам и к людям и, более того, включение этого элемента в состав имен собственных (помимо только что названных имен людей, ср. *Spəntā Armatī, Spəntō Maiṇyūš*). В этом отношении иранская ситуация очень напоминает славянскую (ср., с одной стороны, **svet-*, & **& bog-* / ср. **svetъjъ Bože* в обращениях / — **svet-* & **čъlověk-*, а с другой, *Svetovitъ / бог /* — **Svetoslavъ / человек /*). Особенно показательно, что целый класс божеств может обозначаться как “святые” (*spənta-*) — *Aməša Spəntā*, букв. ‘бессмертные святые’, группа из шести или семи божеств, выступающих как единство, как некая целокупность¹³. Подобная связь бессмертия и святости и само понимание святости как формы бессмертия, обеспечиваемого целостностью и возрастанием жизненной силы, также близки тому, что реконструируется для славянской духовной традиции и находит отражение в представлениях о святости в ряде памятников древнерусской житийной литературы¹⁴.

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

(ср. *atrəm spəništat yazamaide*. Y. 17, 11, 'мы почитаем святейший огонь', имеется в виду один из пяти видов огня), ср. выше точные параллели в виде осет. *fsænd-art* (возможно, скиф. Ψενδαρтакη), с.-хорв. *sveta vampa* (может быть, алб. *shën-vater* 'святой очаг', где *vatër* из иран. *ātr-*), не говоря о менее полных совпадениях в этой формуле¹⁵. Второй тип сочетаний предполагает связь *spənta-* со словами, относящимися к обозначению разных форм психо-ментальной деятельности и ее результатов. Особенно показательны сочетания со словами, восходящими — прямо или опосредствованно — к и.-е. **men-* (**k'uen-to- & *men-*), ср. авест. *spənta- & *mainyav-*. сочетание, лежащее в основе имени одного из "бессмертных святых", персонафицированного Святого Духа Спента Майнью, творческой ипостаси Ахурамазды. Но этот же элемент *man-/main-* (<**men-*) сочетается с эпитетом *spənta-* и в осложненном виде. Ср. *spənta- & (jahura-/mazdāh- <*man/dj-dhā)* и *spənta & (ar-mati- <*mñ-ti-, к man- <*men-*, ср. *arəm.matay-*. Pürsišñiha 25, о правой мысли) как обозначения двух других важных персонажей иранского пантеона (о последнем из них см. также ниже). Подобный же блок (*spənta- & man-*) скрывается и в сочетании эпитета *spənta-* с обозначением слова *-maqθra* (: др.-инд. *mánira-*), часто святого, магического, колдовского, заклинательного, ср. *maqθrāi spəntāi* (см. Bartholomae, 1620)¹⁶. Характерно и другое сочетание составных частей, но уже без элемента *man-*: *spənta- & *gāθā* 'святая /священная/ песнь, гата' ср. *gā θā byō spəntā byō ratuxšadrā byō ašanonibyō*. Y. 55, 1¹⁷. Наконец, к этой же сфере относится и сочетание *spənta- & frasā* (*tārasa*), реконструируемое на основе Adj. *spəntō.frasan-*, о задающем святыне вопросы, ведущем святую беседу (ср.: *gairīm avi spəntō.frasnā varəšəm avi spəntō.frasnā*. V. 22, 19, об Ахурамазде и Заратуштре, ведущих святую беседу).

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

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

в первой половине I тысячелетия до н.э. Отсюда он еще в ахеменидскую эпоху проник в западные части Ирана. Правда, полный список названий дней дошел до нас в весьма позднем авестийском тексте, известном под среднеперсидским названием "Sihrōzag" ("Тридцатидневье", не ранее VI в. н.э.), но наличие некоторых календарных терминов в более ранних частях Авесты и присутствие в этих же частях теофорных имен, использовавшихся при создании календарной номенклатуры, позволяет с весьма большой степенью достоверности реконструировать как названия месяцев, так и названий дней "зороастрийского" календаря на авестийском языке. В этом сплошь сакрализованном и ритуализованном календаре среди названий месяцев внимание привлекает последний месяц (*māhya-*) года — *Spəntayā Armatōiš*, святого смирения богини Земли, т.е. **Spəntayāh Armatāiš*, форма, реконструируемая практически и для древнеиранского в целом (названия месяцев и дней, как правило, даются в Gen., ср. авест. *māyhō spəntayā armatōiš*). То же самое название носил и пятый день месяца (первый день месяца был посвящен Ахурамазде — *Ahurahe Mazda* < **Ahurahya Mazda*h). В среднеперсидском варианте "зороастрийского" календаря соответствующие месяц и день называются *Spandarmad* (ср. пехлеви *spand(ā)rmāt-zamīk* 'спандармат-земля', откуда образ земли как святой Армати, позволяющей восстановить особый мотив святости земли, святой земли; ср. авест. *spənta ārmatīš* (V. 18, 64) как обозначение земли. Аналогичные образования известны и в восточно-иранских языках среднеиранской эпохи, ср. согд.-маних. *z'yu spnd'rmt* 'земля спандармат', хорезм. *spnd'rm(y)d* 'земля', 'мир', х.-сакс. *ysamašsandā* 'земля' (букв. — 'святая земля') или просто *šsandā* 'земля', 'мир' (букв. — 'святая'). Сведения о других среднеиранских календарях или неполны (ср. парфянский "зороастрийский" календарь, для которого как раз неизвестны названия 12-го месяца и пятого дня), или находятся в противоречии с описанной ситуацией других традиций (ср. название 12-го месяца в согдийском словаре — *γšwmyč*). Впрочем, в согдийском хорошо известно название пятого дня — *'sp'ntnrmtrwc(rwč)* (где *'sp'ntnrmtr* отражает форму, сопоставимую с авест. *Spəntayā Armatōiš*), ср.: ... *rty ywrtw ... 'δw kpč ZY 'δry kpč'kk Γ'MRH myδ' sp'ntnrmtrwč...'* и израсходованы две меры и три мерки вина [в] день *'sp'ntnrmtrwč* (документ на дереве /палке/ 45. Б2, строка 2)²⁰; *δ'βr 'ZKn 'sp'nt'rmtrwč|č'β'r pwst.* A4 R(8) 'Дал ему [в день] *'sp'ntnrmtrwč* 'четыре шкуры'²¹; ср. Б 2 (3); В 5 (2—3); В 11 R); *myδ 'sp'ntnrmtrwč* 'день спандармат – роч' (В 8 R 5)²² и др.²³ Зато хорезмийские данные подтверждают номенклатуру "зороастрийского" месячного календаря. В хорезмийских глоссах "Хронологии" Бируни в связи с 12-м месяцем этого календаря сказано: XII *'sbnd'rmjy fw xšwm* (по изданию Sachau²⁴; в Стамбульской рукописи единственное различие — *xšwm*). В самое последнее время восстановлен текст этой хорезмийской глоссы (*'spnd'rmjy fw xšwm*) и предложен перевод — 'Исфанд (=февраль-март), в нем Хшом' (конец годового цикла)²⁵. В "Памятниках минувших поколений"²⁶ название *'sbnd'rmjy* относится и к пятому дню месяца (в других источниках в этом отнесении оно неизвестно). В надпи-

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

Мотив Земли как святой находит очень выразительное решение в (хотан-)сакском языке. Тексты фиксируют два названия для земли, употребляемые в общем равноправно, *ysamaššandaā-* и *ššandaā-* (графические варианты здесь не приводятся). Слово *ššandaā-* восходит к др.-иран. **šuanīā* 'святая' (из и.-е. **k'yeŋ-to-*), ср. авест. *spəntā*, и служит обозначением земли по принципу святости (несомненно, что исконное значение слова еще осознавалось носителями сакского языка). Более полное обозначение земли *ysamaššandaā-* содержит тот же элемент ('святая'), которому предшествует *ysam-* (*-zam-*), служившее исконным обозначением земли (ср. авест. *zam-*, пехлеви *zamik* и т.п. при слав. **zemja*, лит. *žemė* и др., и соответствует в целом авест. *zam-* & **spənta* 'святая (священная) земля'. Наличие (сосуществование) в одних и тех же текстах, нередко в ближайшем соседстве, двух обозначений земли дает все основания думать, что они относились друг к другу как полное и краткое названия (ср. такие аналогии, как рус. на Святой неделе и просто на Святой и т.п.). И *ysamaššandaā-* и *ššandaā-* обозначают прежде всего землю, мир во всей их целостности и единстве. В текстах очень часто подчеркивается, что речь идет о всей земле, о всем мире, для чего вводятся местоимения *biš(š)a-* 'весь', 'всякий' или *harbiš(š)a-* с тем же значением. Ср. в "Книге Замбасты": *bišša ššandā rrašta hamamga hā...* 'вся земля была прямой, ровной..' (5, 102); *bišša ššandā hamba - da šā hvam'dyau āya* (14,69) 'эта вся земля была бы заполнена людьми'; *ššandā bišša* (19, 78); *bišye ššandiye* (24, 427); *ššandā...bišša* (3, 46); *iā biššu butte sarvañi ba - lysā bišye ysamaššandai trāñi | dātena bvemāte jsa puñyau j[sa] māñandi hamdarā nisi bišye ysamaššandai satvā...* (2, 3—4) 'Знающий все Будда,

крепость всего мира, знает всё. Нет другого существа во всем мире, подобного ему по виду, знанию, достоинству» (ср.: *bišye ysamaššandai nustā... 2, 181* в сходном контексте); *errāmu biššā - hastamā sarā biššāye ysamaššandai bhāvā... (16, 7)* 'Как лучшая суть всего, субстанция всего мира...'; *bišye ysamaššandai vaysā mānāndā te handarā [n]āstā (22, 257)* 'Во всем мире нет теперь другого подобного тебе'; *biššye ysamaššand satvā khvi yā pratābibau yīndi (23, 39)* 'Во всем мире нет другого подобного ему'; *harbiššu ysamašandu (2, 157)* 'на всей земле'; *ysamaššandai harbässā pittā (16, 4)* 'весь мир падет'; *ysamaššandai harbišsa (22, 122); ysamaššandei harbiššā (22, 188; 24, 5; 24, 185); ysamaššandau harbiššu (24, 187); ysamaššandai harbiššu (24, 454); ysamaššandau... harbiššu (24, 475)* и др.; в "Сказании о Бхадре": *cuburo mara āmate thāna harbiššu ysamašandau vira (II, 157)* 'Сколь много здесь жилищ и обитателей на всей земле' и др.²⁹ Мотив всей земли, всего мира нередко подчеркивается тем, что они заполнены народом, людьми, жителями, которые при этом называются словом, образованным от названия земли ("земляне"), — *ysamaša(m)daā-* 'обитатель земли, мира', 'человеческое существо'. Ср.: *ysamašadai pveṇā pirorākye aurga (Jātakastava 7r4)* 'Честь тому, кто отогнал страх у народа!' (ср. также 17v4, 25v1, 26r1, 31r4). Такое обозначение людей (народа) как жителей святой земли соотносит и их с тем, что свято, делает и их самих носителями святости, присущей земле, и через нее — населяющим ее людям. Сакс. *bišša* 'весь' восходит к **ṛiṣya-* (ср. др.-инд. *viśva-*, др.-иран. **vispa-*, авест. *višpa-* и т.п.), а *harbišša* к **sarva-ṛiṣya-* (ср. др.-инд. *sarva-* и *viśva-*, др.-иран. **har/va/vispa*)³⁰. Тем самым сочетание *bišša (harbišša) ššandā, bišša (harbišša) ysamaššandaā* 'весь мир', 'вся земля' (букв. — 'вся святая /земля') соответствует клишированному славянскому обозначению мира (большого — космоса и малого — общины) **вьсь mīrь*, представлявшему собой, видимо, акцентное единство и встречающемуся уже в ранних славянских текстах, ср., напр., в древнечешской литургической песне **spase vьsego mira, spasi ny...* в соответствии с латинской формулой *Salvator mundi, salva nos.* (из "Adoramus te Christo"), в церковнославянских и древнерусских текстах, где сочетание *вьсь мирь* выступает стандартным обозначением вселенной (ср. *отъ съложениа вьсего мира*. Остром. Ев. Мф. 25, 34; *отъ начала вьсего мира доселѣ*. Там же. Мф. 24, 21; *въ вьсемирѣ*. Там же. Ио. 17, 13; *градъи въ вьсь мирь*. Четвероев. 1144 г., 207; *Азь свѣтъ въ вьсь мирь придохъ*. Там же, 211 и т.п., см. Срезневский II, 147—149 и др.). Показательно сложение на основе подобных сочетаний целно-единых обозначений мира, как, напр., польск. *wszechświat* и т.п. Параллелью к употреблению сак. *bišša ysamaššandaā-* в значении 'весь народ', 'все люди' (так сказать 'население всего мира') являются славянские обозначения народа, всех людей, всех членов общины тем же сочетанием **вьсь mīrь*, которое обозначает и вселенную; ср.: *Видѣвъ Хѣа закалаема въ жьртву къ оѹу за вьсь мирь*. Изб. Святосл. 1076 г., 260; *И ... съединишася русстии князи вси за единь, и бысть радость велика всему*

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

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

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

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

пустимо возводить к иран. **spantaka*)³⁵. Но существуют, видимо, и некоторые другие факты, позволяющие расширить осетинские представления о святости и набор выражений, содержащих элемент *fsænd* (**fsand*). Речь идет о слове *wac* (*уац*) 'слово', 'весть', 'известие', 'сообщение' и т.п. (ср. хорз *уац* 'добрая весть', 'благая весть' при греч. εὐαγγέλιον, которое, употребляясь перед именами христианских святых, фактически становится эпитетом со значением 'святой', ср. *Wac-Gergi* 'Святой Георгий', *Wac-Illa* 'Св. Илья' (допускают, что в начале Зеленчукской надписи — Ις Χς | Οατς (?) [или Οα... ς (?)] Νικόλαος — за не вполне ясным Οατς или Οα...ς может скрываться *wac* 'святой'; впрочем, не исключено, что здесь нужно видеть греч. ὁ ἅγιος), также имя нартовской героини *Aciroxs* (<**Waci-roxs*, букв. 'свет Слова'), нартовское название чудесной чаши *Aciamongæ* (<**Waci-amongæ*, букв. 'указательница Слова'). То, что слово в своем высшем значении (Слово) понималось как святое (подобно Логосу в определенном религиозно-философском контексте) и с известного времени стало клишированным способом передачи персонифицированной святости (воплощенное Слово)³⁶, предполагает, какется, в виде источника сочетание типа осет. **fsænd* | **wac* 'святое слово', в результате компрессии которого возникло *wac* 'святое слово', а затем и *wac* 'святой' (ср. слав. **sveto* | *je* | *slovo*). Как известно, осет. *wac* родственно авест. *vāk*, *vačah-*, др.-инд. *vāk-* (*vāc*), *vācas* и т.п. Но в данном случае важнее, чем эта известная связь, то, что уже в ведийской традиции складывалась концепция божественного Слова, Слова-демиурга, персонифицированного Слова (ср. богиню Вач) и, следовательно, создавались предпосылки для понимания Слова как освященного божественным началом, святого³⁷. Вместе с тем не менее существенно употребление этого корня в индо-иранском ономастиконе (ср. вед. *Vacaspati* 'Господин Слова' в применении к Богу-демиургу), в частности, в той традиции, к которой как раз восходит осетинский, — в скифской. В скифском именованном слове, причем большинство этих имен являющихся сакрально отмеченными. Ср. скиф. Οὐταφάρνης (из надписи, найденной в Кубанской области), о божестве, в соответствии с **vāča-farna-*; 'Αταμαζας, 'Ατταμάζας=**vāča-maza-*; Οὐαχώζακος=**vahu-vāča-ka-* 'доброслов' (откуда **vahu* & **vāč-* 'доброе (благое) слово', см. выше); Χορόαθος = **hvar-vāč-*, осет. *xor-wac* 'солнца вестник'; 'Αβρόζεος **avra-vāča-*, осет. *arv-wac* 'носитель небесного Слова'; ср. также 'Οξαρδῶζις = **xsavtra-vāč-* 'чье слово полно власти (мужества)', осет. *æxsart-wac*; Καρζάζος = **karza-vāč-* 'чье слово резко, грозно', осет. *karz-wac*³⁸.

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

нуть', 'набухать' (ср. *ha-sū* < **fra-su-* 'опухание', осет. *ræsujum*, *ræsyjyn* 'пухнуть', 'распухать', ормури *šūs* 'пухнуть' (ср. др.-инд. *sotha-* 'опухоль'), белудж. *sīay* 'пухнуть' и т.п. при пехлеви *sūt* 'прибыль', 'польза', перс. *sūd* 'прибыль' и др.⁴⁰ Ниже см. еще об одном возможном отражении и.-е. **k'yeŋ-(to)*- в отдельных иранских языках.

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

В связи с иранскими и балтославянскими параллелями особое значение имеют восточнотохарские сочетания *kāsu* & *ñom* 'благое (доброе) имя' и *kāsu* & *klyu* 'благая слава', ср. также *kāsu* & *klyom*, где *klyom* передает санскр. *ārya-* 'благородный', ср. *kāsu klyom cīncār māska(tār)*. 114b1 'добрый благородный — любезен'. Ср.: *kāsu ñom klyu sātkatār. 1a1*, 2b2 'благое имя-слава распространяется'; [*k ā*]su ñom-klyu *tsraṣiṣi sāk kālymentwam sātkatār*. Puṇyavanta-Jātaka 1 'благое имя-слава десяти энергичных распространяется во всех направлениях', ср. так же 16: *kāsu ñom-klyu amoktsāp kālyme kālyme sātkatār* и др. Естественно возникают ассоциации этих сочетаний или, точнее, двойного сочетания со славянскими типами — **svęta(je)* & **jьmę* и **svęta(ja)* & **slava* (ср. Nom. пропр. **Svētoslavs*), что уже дает определенные основания (особенно при учете и некоторых других фактов) для реконструкции и.-е. **k'yeŋ-to-* & **en(o)mŋ* и **k'yeŋ-to-* & **k'lejos*.

Другое показательное сочетание — *kāsu* & *pālisāk* 'благая мысль', ср. *kāswa-pālisāk* 'имеющий благую мысль' 293a2, тох. В *kwāntsa-pālsko* при авест. *spanta-* & *man-* и слав. **svęt-* & *myslь*. Тох. А *sām kāsu wrasom*. 261b2 'этот благой добрый человек' прямо отсылает к той

ситуации, когда приписывание человеку свойства 'быть *k'uen-to-' связано с институализацией особого состояния благодати, святости)⁴². По аналогии с более известными традициями можно думать, что и в тохарском духовно-религиозном мире *k'uen-to- — человеком считался тот, кому были свойственны *k'uen-to- — мысль, *k'uen-to- — слово и *k'uen-to- — дело или, выражаясь языком другой традиции, святая мысль, святое слово, святое дело⁴³. И, действительно, слово *kāsu* в тохарских текстах определяет все эти члены триады мысль-слово-дело (или соответствующие действия — мыслить думать/, говорить, делать). Ср., помимо уже приводившегося *kāswa-pältsäk*, о благой мысли, такие примеры, как: *kāsu(krant-)& rake* 'благое слово' (к *rake*, тох. В *reki*, ср. слав. **rekti*, **rěčь*), представленное в *krant-rake-ši*. Adj. compos. poss. (*krant rake sinām isopainesām jonyo*. 244b2 'magno boni verbi vestigio'⁴⁴; ср. *krant ... rake*. 58b3), *kasu weñlune*. 112b1 'bonum dicere', *kāsu irānktsi. id. 147a5, kāsu weñaṣt*. 446b6 'bene dixisti' и т.п. и, наконец, *kāsu (krant-)& wram* 'благое дело', ср.: *kāsu wram*. 246a1 'bona res', *krant wramām* 58b3, *krant wramnāssi*. 64a3, *krant wramānyo*. 248b3; ср. также *kāsu(krant)&yām-* 'благое делать'⁴⁵; *ākāl ālu kāsu yāmluneyās*. 67a5 'desiderium aliis bonum faciendi', *kāsu yaṣ*. 102b1, *kāsu yatsi*. 227/8 b 1 'bonum facere', *kāsu yalis*. 269a3, *kāsu yāmās*. 295a5, *ñi kāsu yal*. 443a3 и т.п.⁴⁶. Но благим ("святым") может быть не только человек, но и Бог (*ptāñkāt*), ср.: *mkāltorāṣṣ aci ākṣiññārām krañśā ptāñkte mārkaṃpal peklune ṣi pñi*. 311a8. Мотив *kāsu*, благодати появляется в связи с Буддой, ср. очень характерный контекст *ṣokyō nu kāsu, ṣokyō nu iso(p)ats puttīṣparām, yṣe k[raṃs wrasañ], p[uttīṣparnāṣ mar lotkaç*' (nr. 313a1—b7, 26) 'очень ведь благое, очень ведь великое достоинство Будды, да не отвращаются благие люди от достоинства Будды!'. Не менее показательно тройное повторение, являющееся сакральной формулой типа 'свят, свят, свят!' (или чеш. *svatosvatý* 'самый святой', *to je svatosvatá pravda; svatosvaté* 'свято, твердо' и т.п.): *kāsu kāsu kāswoneyum!* (Ṣaḍḍanta -Jātaka N 67, 53) 'omnibus bonis praestantis donatus', практически заключающее текст (*kāswoneyum* 'благой', 'добродетельный'). Семья слова *kāsu* достаточно разнообразна (*kāswē* 'хорошо', *kāswone* 'добродетель', 'доброе дело' и т.п., *kāswoneyum*, *kāswoneyumskune*, *kāswone-ṣi*, целый ряд сложных слов с элементом *kāsu*), и некоторые ее члены входят в текстах в сочетания, выявляющие те или иные аспекты самого понятия благодати или происхождения слова *kāsu* и производного от него в плане семантических мотивировок. В качестве иллюстрации первого случая ср. *ote tāprem lkālune, ote tāprem kāswone, ote tāprem parnore!* (Maitreyasamiti-Nāṭaka N 256a2-b3, 23), где выстраивается триада вид (наружность, форма) — благодать (благое дело) — блеск (сияние)⁴⁷, или *poñcām ārkiṣoṣṣis kāswacā*. 307b4 'ad totius orbis terrarum salutem' и т.п. Примером второй категории случаев, возможно, служит сложное слово *kākropu-kāswoneyum*. 214b2 'у кого добродетель навалена', ср. *krop-* (тох. В *krapu-*) 'наваливать', 'накапливать', 'собирать', *krop* (тох. В *kraupe*) 'куча', 'масса', 'навал' и т.п. в связи с идеей возрастания, увеличения в и.-е. *k'uen-to- (см. выше); показательно, что *kākropu-*

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

Тохарское А *kāsu* отмечает крайнюю точку в распространении рефлексов и.-е. **k'uen-to-* на востоке. Западные пределы ареала этой лексемы свидетельствуются, видимо, германскими данными, трактуемыми, правда, по-разному. Прежде всего в данном случае речь идет о гот. *hunsl dwoia*, 'жертва', др.-англ. *hūsl* 'алтарь', в христианском употреблении — 'причастие'⁴⁸ и т.п., обычно объясняемыми (и, нужно думать, правильно) в контексте и.-е. **k'uen-to-*; конкретный вид источника этих германских слов восстанавливается разными учеными по-разному — **k'uenslo-*, **k'yn-ilo-*, **k'yn-tilo*⁴⁹.

Не говоря о целом ряде старых этимологических объяснений, не выдержавших испытания временем, здесь стоит упомянуть два последних предложения. Одно из них связывает эти слова с гот. *hansa* σλεῖρα, 'толпа', 'группа', 'дружина', πλῆθος 'множество'; др.-в.-нем. *hansa* (Tatian 200, 1; только в Асс.), ср.-н.-нем. *hanse, hense*, ср.-в.-нем. *hans(e)* (ср. ганза, ганзейский союз), др.-англ. *hōs* 'свита' (только в Instr., ср. *mæzða hōse*. *Beowulf* 925)⁵⁰. Некоторые немецкие говоры свидетельствуют важные семантические аспекты в истории соответствующего слова; ср. каринт.-швейц. *hans* 'сбор', 'подать', 'налог' и 'выпивка', 'попойка', 'праздник', на основании чего реконструируют основное значение — 'товарищество', 'сообщество', 'группа людей', 'Genossenschaft', "deren Merkmal wohl gemeinsam begangene Feste waren, die durch Zuschüsse der Mitglieder bestritten wurden"⁵¹. Характер такого объединения определялся совместным участием в языческом жертвоприношении, связанном с пролитием крови⁵². Из этого делают правдоподобное заключение о том, что герм. *hansa* первоначально обозначало 'Opferbrüderschaft' или 'Kultgemeinschaft'⁵³. "Христианское" значение 'причастие' в др.-англ. текстах, как предполагают, имело в своей основе именно такую ситуацию языческого ритуала жертвоприношения, когда все братство вкушает ритуальную пищу. Хотя уже 60 лет назад было предложено связывать герм. *hansa* (гот. *hansa* и т.п.) с гот. *-hinþan* (ср. *fra-hinþan* и т.п. 'хватать') и видеть в *hansa* исходное значение 'Speisegemeinschaft'⁵⁴, строго говоря, ничто не мешает это *hansa* связывать с готск. *hunsl* 'жертва'. Эта связь естественна и с фонетической и с семантической точек зрения, и если она все-таки вызвала известные сомнения у некоторых специалистов⁵⁵, то это нужно объяснять невниманием к тем смыслам, которые реализуются и вместе с тем актуализируются в ритуале жертвоприношения, и игнорированием огромного количества типологически сходных примеров, когда названия жертвоприношения, участников его (жрецы) и самой жертвы кодируются одним и тем же общим элементом. Ср., напр. др.-греч. ἱερεὺς 'жрец' и ἱερά 'жертва' и 'жертвоприношение' при том, что ἱερός обозначает и носителя святости ('святого'). То же, по сути дела, соотношение наблюдается и в

латинском: *sacrificus, sacerdos* и под. 'жрец', *sacrificium, sacrum* 'жертва' и 'жертвоприношение' при *sacer* 'святой', 'священный' и т.п. или в славянском: др.-рус., ц.-слав. *свѣтитель, свѣщенъникъ* : *свѣтыни* 'sacrificium', 'жертва': *свѣтый, свѣтой* и т.п.

В связи с уже анализировавшимся выражением "святое (священное) делать" как одним из обозначений ритуала уместно подчеркнуть, что в основе ряда упомянутых латинских слов находится "техническое" ритуальное сочетание *sacrum & facere*, имеющее параллели и в славянской традиции, о чем можно судить по выражениям типа *святое деяние, святое дело* и по сложным словам типа *священнодействие* и под., которые вовсе не всегда могут быть объяснены как кальки; ср. др.-рус. и ц.-слав. *свѣщенодѣлати* (ср. о Стефане Новом: *Свѣщенодѣкъ мѣ, како же заколеник, и свѣток, приведен бысть тебе ради жьреноуоумоу*. Мин. ноябр. Син. XII в. /28 ноября/. Срезневский III, 314, *свѣщенодѣтель*. Мин. 1096 г. /сент./, л. 39; Мин. 1097 г., л. 126, *свѣщенодѣлатель*. Мин. 1096 г. /окт./, л. 90), серб.-ц.-слав. *свѣштенодѣликъ* *λειτουργία, liturgia, свѣштенодѣтельствовати* 'sacris operari' и т.п. (Miklosich, 833 и др.). Эти примеры, доведенные до индоевропейского горизонта, позволяют говорить о реальности или, по меньшей мере, о потенциальности сочетания **k'uen-to-* & **dhē-* (праслав. **svet-* & **děti* / **dějati*), ср. выше об отчасти (во всяком случае для известной эпохи) синонимичном сочетании **k'uen-to-* & **k'er-* / **k'or-* / **k'γ-*.

Возвращаясь к семантическим параллелям к соотношению *huns1* – *hansa*, стоит указать еще две. Одна из них общего характера: слав. **žbriva* как объект жертвоприношения и само жертвоприношение, **žbrьсь* 'жрец' при **žrti, *žrěti, *žrati* как обозначение действия жертвоприношения и как (ср. особенно **žrati*) обозначение вкушения пищи и питья (некогда, очевидно, подобным образом обозначалось участие в ритуальном пиршестве, во время которого вкушалось мясо принесенного в жертву животного и совершались возлияния). Другая параллель носит более специальный характер и проясняет двусторонне — лингвистически и ритуалистически — два круга фактов, до сих пор рассматривавшихся порознь. Речь идет о рус. *толокá* как обозначении определенного вида крестьянской работы сообща и соответствующих словах в других славянских языках: блр. *толокá*, укр. *толокá*; болг. *тлакá*, с.-хорв. *тлáка*, словен. *tláka*; польск. *tłoka* и т.п., дающих основание для реконструкции праслав. **tolka*, точно отвечающего лит. *talka*, лтш. *tálka* и т.п. (ср. кимр. *talch* 'granum contritum'). Архаический характер толоки в славянской и балтийской традициях несомненен и ритуальное прошлое и ее и толочан, участников толоки в качестве помочан, просвечивает весьма явственно. Существеннейшей частью толоки было завершающее общую работу пиршество, на котором толочан угощали мясом здесь же (иногда на глазах участников) заколотого домашнего животного (сниженный вариант жертвенного заклания) и поили вином; последний мотив очень важен и получил отражение в большом количестве т.наз. "толочанских" песен⁴⁶. Впрочем, внутренняя форма

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

Согласно другому объяснению, гот. *huns1* связано с *hunþ* 'добыча' (букв. — 'то, что захвачено'), только в Acc. Sg., *fra-hinþan* 'хватать', 'брать', *us-hinþan* (ср. *handus* 'рука') и т.п.⁵⁹, откуда *huns1* трактуется как образование с суффиксом *-to-*, обозначающее 'das Mittel, um eine Gabe (entgegen) zu nehmen'⁶⁰. Однако и признание этой связи не решает, видимо, окончательно вопроса об источнике анлаута в сопоставляемых словах, хотя *hunþ*, *-hinþan*, действительно также возводятся к и.-е. **ken-t*, **ken-d*⁶¹. В этом случае, как и в предыдущем, сомнения в связи с и.-е. **k'xen-to-* рождаются не столько из фонетических неясностей, сколько — главным образом — из непонимания семантического нерва такого обозначения жертвы. Тем не менее, в традициях, сформировавшихся законченные концепции жертвоприношения (как, напр., в ведийской), одним из самых распространенных и существенных предикатов жертвы является ее возрастание (рост), распространение (растягивание), набухание, т.е. действия, которые в индоевропейском как раз и кодировались корнем **k'xen*⁶². Достаточно привести несколько примеров из Ригvedы: *yajñā- & vṛddh-* (*vardh*) — о возрастании жертвы или божества, которому приносится жертва (ср.: *tvām no agne agnibhir brāhma yajñām ca vardhaya.* X, 141, 6 'Ты, о Агни [с другими] Агни сделай возрастающими (усиль) жертвенную формулу и жертву'; *yajñēna vardhata jātavedasam.* II, 2, 1 'с помощью жертвы возрастите (усильте) Джатаведаса'; ср. VIII, 24, 18; IX, 17, 4, а также *yajñā-vṛddha- : tām u stuṣa indram yo vidāno gīrvānohasam girbhir yajñāvṛddham | yāsya divam āti mahnā pṛthivyāḥ purumāyāsya riricé mahitvām.* VI, 21, 2 'Этого самого Индру я хочу прославить песнями, (того), кто известен, (его) притягиваемого песнями, растущего от жертв, чье величие огромностью превосходит небо (и) землю, (у него) облада-

ющего многочисленными силами превращения); *yajñā- & tan-* — о пространстве, "растягивании" жертвы (...*yajñām te tanavāvahaī*. I, 170, 4; *tanvānō yajñām*. III, 3, 6; *tvāyā yajñām ví tanvate* V, 13, 4; ... *yajñām tanvānā...* VII, 10, 2; ... *yajñām atnata*. VIII, 13, 18; 92, 21; ... *tanvānā yajñām* ... IX, 102, 7; ... *yajñām tanvānā* ... X, 90, 15); *śavas* (ср. *śū-, śvāya-*) & *yajñā-* (ср. VII, 57, 1) и т.п. Наконец, в ряде случаев именно славянские параллели к германским формам позволяют с очень большой долей вероятности отнести эти последние к продолжениям и.-е. **k'uen-to-*. Два примера этого рода. Гот. *hunsī* с предполагаемым суффиксом *-tlo-* (и.-е.) при обычном допущении происхождения корневой части из и.-е. **k'uen-*: **k'ūn-* оказывается довольно надежно поддержанным славянским типом **svetīdlo* (ср.ц.-слав., др.-рус. *свѣтило* αγιαστήριον; 'sanctuary': *Въ сѣмѣи до да не видеть*. Лев. XII, 4 по сп. XIV в.; *свѣтилище* и т.п.) Еще точнее параллель с др.-англ. *hūsl* 'алтарь'. В обоих случаях речь идет о месте, где совершается жертвоприношение, причем это место понимается как своего рода средство, орудие (ср. семантику и.-е. **-tlo-*, **-dho-*), благодаря которому нечто становится жертвой, приносится в жертву (ср., напр., слав. **čistidlo* / **čistiti* 'чистилище', 'средство для чистки', 'орудие чистки', 'очистительное', см. ЭССЯ 4, 1977, 119, при **svetīdlo* : **svetīti*). Второй пример: очевидное структурное и этимологическое сходство готск. *hunsīlastaþs* θυσιαστήριον, 'жертвенное место', 'алтарь'⁶³ при выглядящем как калька чеш. *svatostánek* 'дарохранительница'. Обе части этих слов оказываются соответственно связанными друг с другом и предполагают общую модель в виде и.-е. **k'uen(t)- & *stā-*, которая в ходе истории этих языков постоянно репродуцировалась и актуализировалась (вплоть до нем. *heilige Stätte*, *Heilstätte* и т.п.).

Лишь утвердившись в мнении о связи анализируемых германских слов с и.-е. **k'uen-to-* и, следовательно, о причастности их к проблеме обозначения идеи "святости", можно говорить о германском вкладе в историю развития и.-е. **k'uen-to-* и связанных с ним идей. И здесь обращают на себя внимание два круга фактов: во-первых, избрание германскими языками других путей в обозначении святости (гот. *weihs*, **airkns*, др.-в.-нем. *heilag*, др.-сакс. *hêlag*, др.-англ. *háleg*, *hálig*, др.-исл. *heilagr*; нем. *heilig*, англ. *holy* и др.⁶⁴), нежели обращение к рефлексам и.-е. **k'uen-to-*, во-вторых, терминологическая спецификация этих рефлексов в значении 'жертва' в готском. Ср.: *armahairtīþa wiljau jah ni hunsī*. Math. IX, 13 'милости хочу, а не жертвы' (... *kaī oū θυσίαν*); *jah ei gebeina fram imma hunsī*. Luc, 24 (... *kaī toū δοῦναι θυσίαν*); ... *jah atgaf sik silban faur uns hunsī...* Ephes. V, 2 (... *kaī παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ... θυσίαν...*)⁶⁵; ... *jah harjatoh hunsīle salta saltada*. Mk. IX, 49; *niu þai matjandans hunsīla gamainjandans hunsīlastada sind?* Korinth. I, X, 18; ... *þuggekeiþ hunsīla saljan guda*. Ió. XVI, 2 (только в этом последнем случае *hunsīla* передает греч. λατρείαν 'богослужение'); ср. *hunsīljan spēndēiv* (аþþan *ik ju hunsījada...* Timoth. 2. IV, 6 'Ибо я уже становлюсь жертвой...'). Обоснованность такого обозначения жертвы в готском следует и из общих представлений о германском языческом ритуале, подчер-

квивающих сакральную отмеченность жертвы⁶⁶, и из параллелей типологического характера; из последних достаточно ограничиться лишь наиболее известными — ср. лат. *sacrificium* 'жертва', 'жертвоприношение' (*sacrum & facio, sacrifico, sacrificus, -ulus, sacrificola* и т.п.), *sacrum* 'жертва', 'жертвоприношение', но и 'священнодействие', 'богослужение', 'таинство', 'священный предмет' и т.п. (ср. понятие *святой жертвы: Богами приносятся отъ іереи святыхъ жертвы*. Кир. Туровск. Сл. п. Пасх. 24 и др.)⁶⁷; др.-греч. *ἱερά* 'жертва', 'жертвоприношение', 'жертвенные дары' (*ἱερά ῥέζειν, ἔρδειν*), *ἱερεῖον* 'жертвенное животное', *ἱερεῖω* 'приносить в жертву', 'совершать жертвенное заклятие' (ср. у Гомера этот глагол в контексте *βοῶν Ζηνί, ταύρους θεῶ*) и т.п. при *ἱερός* 'святой', 'священный', 'божественный' (но и 'мощный', 'чудесный' и т.д.) и др.⁶⁸ В этом кругу естественно проявляются две тенденции, связанные со словом, обозначающим жертву: с одной стороны, в контексте ритуальных операций над жертвой (совершение жертвы, принесение ее, заклятие) легко осуществляются семантические сдвиги типа 'жертва'—'жертвоприношение'—'ритуал'—'божественная служба', 'богослужение', а с другой стороны, жертва постоянно соотносится с жертвенником, алтарем и наоборот; алтарь как центр мира, отмечаемый с помощью *axis mundi* и обладающий максимумом сакральности, делает и жертву священной, передавая ей свои свойства. Метонимическое отношение жертвы и алтаря, жертвенника, на котором она находится, осуществляя свое назначение "быть жертвой", конкретно объясняет условия, в которых становится возможным передача обоих понятий одним и тем же языковым элементом. Поэтому различия в значениях между гот. *hunsl* 'жертва' (ср. швед.-рунич. *hosli* то же⁶⁹/надпись на камне, Rök/) и др.-англ. *hūs* 'алтарь', 'причастие', 'Abendmahl' (в основе — обозначение языческого ритуала вкушения во время святой трапезы), ср. *hūslian* 'das Abendmahl reichen', *hūs lung*, ср. англ. *housesl* 'причащать(ся)', 'приобщать(ся)'; 'причастие', 'приобщение'⁷⁰ и др., не могут быть признаны существенными, и уж во всяком случае они не усложняют понимание исходной ситуации (ср. рус. *жѣртва* : *жѣртвенник*). Более того, некоторые другие факты⁷¹ дают основания для более полного понимания истории продолжателей и.е. **k'уен-то-* в германском. При этом важно, что ни одно из реально засвидетельствованных значений этих слов в отдельных языках не порывает своих связей с исходной ситуацией, разные детали которой могут быть восстановлены на разных путях.

При принятии **k'уен-то-* источником этих германских слов и при учете слав. **звѣть*, лит. *žvėntas* (из того же **k'уен-то-*) в смежном с германским ареале возникает соблазн обращения к формально и семантически ('сила', 'здоровье') близким герм. примерам, восходящим к герм. *swinþa-*, которое может продолжать, и.е. **звен-то-* (но никак не **k'уен-то-*!). Речь идет о гот. *swinþoza*. Сопр. от **swinþs* 'сильный', *in-swinþjan* 'усиливать', *ga-swinþnan* и т.п. (см. Feist—Lehmann 1986, 336), др.-исл. *svinnr* 'быстрый', 'мудрый', др.-англ. *swiþ*, др.-фриз. *swiþ* 'очень', др.-сак. *swiþ(i)*, ср.-в.-нем. *swint, swinde*, нем. *ge-schwind-* и т.п. К нулевой ступени ср. вторую часть в личном имени гот. *Amalasuþta* или же др.-в.-нем. *gi-sunt*, нем. *gesund*, др.-англ. *ge-sund*, др.-фриз. *sund* и т.п. Поскольку эти слова "no satisfactory etymology" (Feist—Lehmann, 336), осторожнее всего констатировать для них в качестве источника и.е. **звен-то-/sun-то-*, формально

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

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

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

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

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

Исходными понятиями и соответственно формами в этой семье слов являются прус. *swints*, лит. *šveñtas* и лтш. *svēts* 'святой', при этом лтш. слово заимствовано из рус. *свят(оу)* (из балт. **švent-* в латышском ожидалось бы **sviet-*). Самая простая ситуация в прусск., где *swints*⁷³ регулярно передает нем. *heilig* в текстах катехизиса (ср. *Stas Swints Crisiāniskas Druwis...* К III 29, 18 'Это святая христианская вера...', *Swints Nosēilis*. К III, 33, 7 'Святой Дух' и т.п.), то же относится и к *swintiskan* 'Heiligung', *swintickens* 'Heilige', *swintint* 'heiligen'. Собственно говоря, сходное положение наблюдается в религиозных текстах литовского и латышского языков с той разницей, что число примеров и их разнообразие значительно больше, чем в прусском. С точки зрения предистории слав. **svet-* и — шире — эволюции рефлексов и.-е. **k'ken-to-* большой интерес вызывают факты дохристианской эпохи в истории балт. **švent-* или те факты христианской эпохи, которые позволяют предполагать наличие соответствующих явлений и до введения христианства и приспособления их к новым задачам. В этом отношении особое значение имеют разные типы лексем с элементом **švent-*. Сразу следует сказать, что они довольно многочисленны и в значительной части аналогичны славянским образованиям, ср. лишь несколько примеров: лит. *šveñtas*, прус. *swints*, лтш. *svēts* (: слав. **svetъ*); лит. *šventybė*, лтш. *svētība*⁷⁴ (: слав. **svetъba*, ц.-слав., др.-рус. *свѣтъба*); лит. *šventyklā* (: слав. **svet'idlo*, ц.-слав., др.-рус. *свѣтило*, польск. *święciclność* 'sacrificium'); лит. *šventikas* (: слав. **svetъсь*, ц.-слав., др.-рус. *свѣцъен*); лит. *šventien(ybė)*, лтш. *svetenis* (?) (: слав. **svet-en-*, ст.-слав. *свѣцен-*); лит. *šveñtinis* (: слав. **svetъn-*); лит. *šventinti*, лтш. *svētīt* (: слав. **svetiti*, ст.-слав. *свѣтити*) и др.⁷⁵

Еще показательнее то обстоятельство, что в балтийских языках, наряду с отыменными глаголами, известны, видимо, и „первообразные“ глаголы (правда, соответствующим образом трансформированные), отсутствующие в славянском. Речь идет прежде всего о лтш. *svinēt* 'праздновать' (ср.: *svinēt kāzas* 'справлять свадьбу', *svinēt svētkus*, *svētdienu* : *Jānīt(s) svin svētu dienu*. BW 33053; *ne tā svin svētu dienu*, *ne ar piektu vakariņu*. BW 6844 и др., см. Mühlenbach—Endzelin III, 1160), послужившем основой и для ряда именных образований — *svinība* 'празднество', 'торжество', *svinīgs* 'торжественный', *svinīgums* (ср. характерное сочетание: *dievkalpuošanas svinīgumu*) и др.⁷⁶ Этот латышский глагол морфологически интересен отсутствием *-t-* (этот он отличается от глаголов того же корня не только в иных балтийских и славянских языках, но и вообще в других и.-е. языках) и вокализмом *-i-* (но не *-e-*), который может оказаться важным указанием при попытках определения более глубокого (и широкого)

этимологического контекста и.-е. *k'uen-to-. Но и литовский глагол, сохраняющий -t-, тем не менее свидетельствует более архаичный тип, нежели слав. *svetiti (ср., однако, рус. святочный, священный); ср. лит. švęsti (šveñčia, šveñtė) 'праздновать', 'святить', 'посвящать', 'совершать богослужение', но и 'жертвовать' /!/ (ср. германские примеры, фиксирующие это же значение, — гот. hunsl и др.)⁷⁷. При учете указанных глаголов в латышском и литовском соответствующие славянские глаголы имели бы вид *svěněti и *svęsti (*svęsti).

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

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

svēt- ввиду несколько неясного их статуса и рассматривая их как резерв, в котором могут сохраняться некоторые важные факты (ср. лтш. *svētlceļņiēks, svētlceļuōitājs* 'паломник' \rightarrow **svēt-* & **ceļš* 'святой путь', ср. лит. *šventas kėlijas*; лтш. *svētpuins* 'аист', как святая птица/ср. мифопоэтические мотивировки святости, божественности этой птицы/; *svētmēita* 'фея', букв. — 'святая дева', отчасти — *svētlaimē* 'блаженство', *svētlaimīgs* и др.), целесообразно обратиться к топонимическим данным. Здесь прежде всего бросается в глаза чрезвычайно существенная диспропорция между обилием гидронимических (и топонимических) данных и исключительной скудостью примеров использования элемента *Svent-, Švet-* в личных именах собственных (единичные примеры, как правило, вторичны по происхождению, а иногда вообще сомнительны). Эта дефектность в использовании упомянутого элемента в личных именах находится в резком противоречии с положением в славянской ономастической традиции, где имена с элементом **Švet-*, хотя и не очень многочисленные, относились к числу наиболее престижных. Можно думать, что причина этого различия в строгом запрете на использование соответствующего элемента у балтов в христианскую эпоху (отнесение его к сфере божественного, а не человеческого). В этом случае появление **Svent/Svet-* в именах людей трактовалось бы не только как своего рода кощунство в ономастической сфере, посягающее на вторжение в сферу божественного, но и как рецидив язычества, когда такое смешение сфер было обычным. В этом отношении характерно, что имя легендарного литовского основателя новой ритуальной традиции трупосожжения в определенном месте и с соблюдением определенных условий Швинторога (**Švent- & *rag-*), засвидетельствованное в западнорусских и польских источниках⁸⁰, содержит именно этот элемент, который и подчеркивает идею особой сакральной отмеченности этого князя-жреца и его имени⁸¹. Тем самым Швинторог выступает в мифопоэтической исторической традиции как тот, кто освятил место, с которым связано начало новой религиозно-ритуальной практики (позже здесь было основано святилище, где в частности, приносили жертвы Перкунасу) и предыстория будущей Вильны. Во всяком случае этот ономастический "гапак" чрезвычайно показателен (ср., впрочем прус. *Swenticke*, 1301; *Swantike*, 1422)⁸². Впрочем, следует считаться с определениями мифологических персонажей (в том числе и богов) как святых, рассмотренными в другом месте (ср.: *Trenk tave šventi Perkūnai!* или *Dieve duok, kad tave Perkūns, Šventis Perkūns, Dievdītis, Šventas Dievaitis užmušty, užtrenkty*, а также *Šventa Gabija (-šventà ugnis /, Svanta Laimė*, лтш. *svēt s Ļāiņš* в словаре Стендера, *Svētā Māra*, при учете языческих ассоциаций этого имени и др.). Зато примеры с **Svent-, Svēt-, Svent-/Svint-* в балтийской гидронимии и топонимии очень многочисленны, разнообразны и поучительны в целом ряде отношений. Они включают как простые, так и сложные названия. Среди первых ср. прус. *Swenti*, река (XV в.); *Swentyn*, озеро (1297); *Swyntheynen*, озеро (1340 и далее)⁸³; лит. *Šventas, Šventėlis, Šventė, Šventėlė,*

*Šventišius, Šventoji, Šventaine, Šventiniņķu (ēžeras), Šveņči-
us, Švenčiūs, Švenčiukas; Švenčionys, Švenčionėliai, Švenčiuliškiai, Šventā,
Šventāi, Šventiniņkai, Šventoniškis* и др.⁸⁴, ср. *Sveit-* в латышской
ономастике; а также куршск. *Schwente* (III, 1502 *Siep Schwente
genani*)⁸⁵. Среди вторых ср. прусск. *Swentegarben*, 1351; *Swent-
griff*, озеро, 1447; *Swynteseyte*, ок. 1340; лит. *Šveitupė, Šveitupis,
Šventupys, Šveitupalis, Šveičiupis* (названий этого типа на территории
Литвы свыше двадцати); *Šventežeris, Šventežerio ežeras, Šventiniņķu ežeras;
Šveitvandenis, Švent(a)vandenis, Šveittravis, Šventaduonis; Šveit(a)jonis,
Šventjontravis, Šveitō Jōno iņtakas, Šveitō Jōno upė, Šveitō Jōno upėlė, Šveitō
Jōno upėlis, Šveitō Mořkaus upėlis; Šventākalmis, Šventybrastis, Šventragiai,
Šventrāgis, Šveitupiai, Šventvakāriai, Šventvalkis*⁸⁶.

Эти гидро- и топонимические composita с достаточной надеж-
ностью позволяют восстановить архаичные балтийские сочетания тип-
а **švent* & **up-* (**ap-*); **švent-* & **ežer-*; **švent-* & **vand-* | **und-*/
**ūden-*, **švent-* & **rav-*; **švent-* & **grīv-*; **švent-* & **brast-*; **švent-* & **rag-*;
**švent-* & **garb-*; **švent-* & **kaln-*; **švent-* & **valk-* и др. Уже из этого
набора видно, что эпитет *švent-* особенно часто применялся к водным
объектам и прежде всего к рекам и озерам (статистиче-
ские данные фиксируют еще большую выделенность водных назва-
ний как "святых"); несравненно реже *švent-* связывается с возвышен-
ными местами (*kaln-*, *garb-*), где, действительно, нередко устраи-
вались святилища. Совсем редко, в виде исключений, *švent-* опре-
деляет лес и рощу в целом; зато отдельные ритуально отмеченные
деревья могут носить определение *švent-*. Такое разительное предпочтение
в употреблении *švent-* по отношению к водным объектам (причем
нередко слишком большим или протяженным по длине, чтобы трак-
товка их как "святых" была бесспорной или даже просто коррект-
ной) снова возвращает нас к семантическим проблемам. Уже от-
мечалось ранее⁸⁷, что в физиографическом употреблении балт. *švent-*
обозначает блестящую, сияющую водную поверхность. Это соображение
подтверждается бесспорной связью святости с блес-
ком, сиянием в их предельном проявлении, с золотым и пурпур-
ным цветом. Более того, эти последние свойства и есть форма вы-
ражения святости в оптически-визуальной сфере (коде). Поэтому так
многочисленны примеры, когда сама святость познается по этим
признакам.

Вместе с тем "родственная близость" понятий святости и сия-
ния подкрепляется и на уровне языка. В достаточно глубокой рет-
роспективе (и, однако, позволяющей делать довольно надежные за-
ключения) и.-е. **k'uen-to-* и и.-е. **k'uei-* (**k'uei-to-*, **k'uei-s-*), вполне
вероятно, связаны друг с другом. Ср.: лит. *šviesti* (*šviēcia, šviētė*)
'светить', *švytėti* 'светить(ся)', 'блестеть', 'сиять', *švisti* (*švīta, švito*)
'светать', *švitras* 'наждак', *šviesà* 'свет'; ст.-слав. *свѣтуми, свѣтѣти
са, свѣтъ*, ц.-слав., др.-рус. *свѣнуми, свѣнуми* и т.п.; др.-инд. *švētā-*
'белый', авест. *spaēta-, spiti-* и т.п. (Pokorny I, 628—629)⁸⁸. Формы
типа лит. *švisti, švīta* и ц.-слав. *свѣнуми, свѣнуми* (**svit-n-*, **svoit-n-*)
в известной степени указывают на более раннюю ситуацию, кото-
рая могла быть общим "родимым" местом обоих указанных и.-е.

корней. Другой тесно связующий их фрагмент — уже отмеченное выше соотношение др.-инд. (вед.) *śvāntá-* : *śváyati*. Наконец, существует и ряд других примеров, заполняющих некоторые из промежуточных звеньев в истории этих двух корней. Вместе с тем в конкретных текстах отдельных традиций постоянно отмечается образность, построенная на игре слов вплоть до *figura etymologica*), обозначающих эти два близких круга понятий — святость и свет-сияние. Ср. в русской традиции *сияние святости*, *святость просияла*, *свет святости* и т.п. Подобная ситуация в своей основе достаточно ясна. Элемент **k'çen-to-* (: **k'çei-to-* и т.п.) обозначал не только возрастание, набухание физической массы, материи, но и некоей внутренней плодоносящей силы, духовной энергии и связанной с нею и о ней оповещающей внешней формы ее — световой и цветовой. Появление цвета как такового, его дифференциация на отдельные цвета, выстраивание их в ряд по принципу интенсификации, возникновение свечения, сияния, которое на высшей своей стадии захватывает не только глаз, но и душу и сердце человека и соотносится ими с неким высшим началом, сверхчеловеческими, космическими энергиями ("святостью"), с точки зрения физической оптики связаны с увеличением (ср. выше мотив роста, увеличения объема) значения единицы λ , обозначающей длину световых волн. Показательно, что нижний полюс значений λ связан с фиолетовым цветом (460 нм.; ср. "фиолетовые миры", связанные с демоническим началом, в поэзии Блока); верхний полюс значений λ связан с пурпурным цветом (700 нм.), универсальной формой проявления святого, божественного, запредельного. Пурпурный цвет, как и предшествующие ему цвета "верхней" половины значений λ , т.е. красный (640 нм.), оранжевый (600 нм.), желтый (580 нм.), как раз и являются в большинстве культурно-религиозных традиций цветами святости (ср. ниже использование в иконописи, а также в самом святилище — одежда, утварь и т.п.)⁹⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

эпоху (ср. обозначения кладбища как *священной земли* или *родительской*, а также *боженивкой*). Во временном плане прорыв к "святому", связанный с прекращением профанической череды будней, достигается в празднике¹⁰², само название которого часто кодируется элементом *svet- (ср. рус. *свято*, *святки*, *святые дни* и т.п. и инославянские параллели типа польск. *święto*). Наряду с этим *svet- сочетается с обозначением дня, вечера, ночи, недели (ср. *svetъ/jъ/*dънь, *svetъ/jъ/*večерь, *sveta/ja/*nokъ, *sveta/ja/*neděl-ja)¹⁰³, и эти сочетания обозначают сакральные отмеченные ("праздничные") точки временного ряда, с которым также связывается особое творческое (духовно) благодатное состояние. Эти "святые" дни определяют и контролируют сакральность годового цикла в целом. *На тых столах всё святкú, | Всё святкú, всё празднички :|* *Перво свято — Велик Христов день ... | Другое свято — Юрий-Егорий ...| Третье свято — святой Никола ...| Четвертое свято — свято Вознесенье ...| Пятое свято — святой Пётар ...| Шестое свято — Илья-пророк ...* — поется в волочечной песне (Поэзия крестьянских праздников, 1970, 327—328, N 472), и далее как бы раскрывается этимология названия праздника через введение мотивов роста, расширения, сгущения, наливания силой (*ярь наливает ...| Шире и выше на поле копы ...| Часты и густы на небе звезды,| Чащей, гущей на поле бабки —| Всё Иваны, всё Михеичи ...*), ср. *свячѣное жито* (там же, 458, N 635). Но и самих праздников много ("праздничная густота"), они толпятся и спорят, кому идти первым: *Перед Богом стояць уси святочки | И шикуюцца и рахуюцца, | Которому святу наперѣд пойци. | Святые сороки наперед пошли* (из белорусской волочечной песни). Пространство и время, святые (освященные) в своих наиболее ответственных точках, как бы обручем скрепляют святой или Божий мир, нередко соотносимый со святой (Божьей) красотой, и населяющий его святой народ, ведущий святую жизнь. В этом святом мире предназначение и идеал человека быть святым (*svetъ/jъ/*čelověkъ). Все формы реализации человеческой деятельности ориентированы на святость — свою (потенциально) и исходящую свыше. Отсюда — святое слово (*sveto/je/*slovo), святое дело (*sveto/je/*dělo), святая мысль (*sveta/ja/*mysl, ср. польск. *świętomyślny* и под.). И то, чем человек слывет среди других, что остается после него, в высших своих проявлениях оказывается святым (ср. *sveta/ja/*slava). Свято и высшее назначение человека, его жизненный путь, путь к святости (*svetъ/jъ/*pqtъ), его вера (*sveta/ja/*věra), его идеал (*sveta/ja/*pravda/*jъstina¹⁰⁴; *sveta/ja/*žizнь/*životъ; *svetъ/jъ/*Bogъ). В этом "пан-сакральном" контексте представляется вероятным, что и характерно христианские употребления элемента *svet-, точно переводящие соответственные понятия греческого или латинского текста (ср. *Святой дух* — *Ἅγιον Πνεῦμα*), могли иметь свой параллельный источник в недрах дохристианской традиции; ср. *святíлице* при *святой храм*, *святая церковъ*; *святой крест* при несомненной роли креста в дохристианских ритуалах и, видимо,

беспорной сакральности этого символа. При обсуждении вопроса о древности подобных сочетаний с элементом *svet- в славянском следует, конечно, учитывать исключительно ценные данные на этот счет, содержащиеся в текстах других древних индоевропейских языков, о чем и говорилось в первой половине настоящей работы. Совершенно удивительным оказывается значительное единство набора слов (соответственно реалий), к которым прилагаются в качестве определения продолжения и.-е. *k'ken-to, и устойчивость этих сочетаний в отдельных и.-е. языках. И то и другое позволяет говорить об индоевропейских истоках концепции святости и способа кодирования ее основного понятия. Возможно, что исходная картина могла бы быть еще более полной и подробной, если бы в ходе развития не было неизбежных утрат, искажений, переосмыслений¹⁰⁵.

Ценные данные о значении элемента *svet- извлекаются из материала личных имен двучленного типа. Их ценность тем больше, что в этом отношении славянская ономастическая традиция сильно выделяется среди других индоевропейских. В ней имена с элементом *svet- довольно многочисленны и разнообразны, престижны в социальном плане и применимы как к божественным персонажам, так и к людям (с очевидностью можно говорить о таких носителях соответствующих имен, которые занимали высокое общественное положение). Среди божественных имен реконструируются *Svęto & *vitъ (ср. *Zwantewit/h/*, *Svantavit*, *Szuentevit* и др. у Гельмгольда, Саксона Грамматика и др.¹⁰⁶ и, может быть, *Svęto & *bogъ на основании формы *Suente-bueck*, трактуемой обычно иначе; см. выше)¹⁰⁷. Элемент *vitъ доставляет исследователям много сложностей и обычно его определяют как 'господин', 'хозяин', ссылаясь на ц.-слав. *домовитъ* οἰκοδεσπότης, 'pater familias'. Это решение кажется излишне приблизительным. Можно высказать предположение уточняющего характера о возможности видеть в слав. *vitъ более раннее *viktъ < и.-е. *ueik-t- или *uik-t-¹⁰⁸, от и.-е. *ueik- 'жизненная сила', 'энергичное проявление силы', но и 'жертва', 'посвящение' и т.п. В этом случае *vitъ (< *vik-tu-) сопоставимо с лат. *victima*, опирающимся на *vik-ti- или *vik-tu-. Этот круг значений удачно объяснял бы ряд других имен с этим элементом — Яровит (*Gerovitus*, *Herovith*), Руевит (*Rugievithus*), Поревит (*Porevithus*), которые Р.О. Якобсон трактовал как обозначения разных степеней и фаз жизненной силы (ср. также *Siemowit*, *Uniewit*)¹⁰⁹. Среди личных имен людей для дохристианской поры реконструируются сочетания *svet- с элементами *slav-, *pъlk-, *mir-, *gor-, *bor- и может быть, некоторые другие. При этом первый член *svet- первоначально подчеркивал не столько сакральный аспект в чистом виде, сколько идею возрастания, процветания, изобилия (*Svętoslavъ — не тот, чья слава "сакральна", но тот, у кого она возрастает, ширится и т.п.). Особенно широкое распространение получило имя *Svętoslavъ, представленное рус. *Святослав* (имя очень распространенное в русских княжеских династиях; первым известным его носителем был князь Святослав, сын Игоря и Ольги, упомянутый впервые еще Константином Порфирородным в 944 г., — Σφενδοσθλάβος /De adm. imp./; ср. *Святославль*,

город в Киевской земле, 1096 г.), польск. *Świętośląw* (см. *Spentozławs* /!/, 1173—1176; *Zuantozławs*, 1198; *Suutozławo*, *Swantozłao*, 1212; *Zantozławs*, 1216; *Suentoslaus*, 1238 и др. /ср. *Świętoślawa* : *Swentoslawua*, 1271 и др.); чеш. *Svatoslav* (*Zwathozlaus*, 1173, ср. *Svatoslav*, назв. деревни: *Suatozla*, 1292); с.-хорв. *Светослав* (ср. *Светослав Суроња*, король хорватский, 997—1000 гг.) и др.¹¹⁰. Имена типа **Světlo-slavъ* выступают как надежные историко-культурные индексы: они относятся к определенному культурному кругу и к определенной иерархически высшей группе коллектива; как правило, речь идет о князе-воине, предводителе дружины, для которого слава является высшей наградой, наиболее престижным отличием; существенно, что слава идеальна, а не материальна, она знакова по преимуществу, символизируя высшие качества ее носителя. Из других реконструируемых для дохристианской эпохи имен с элементом **svět-* ср. **Světlo-rylkъ*; рус. *Святополк*, княжеское имя (ср. город в Киевской земле *Святополчь*, 1095); польск. *Świętopelk* (*Svatopelco*, 1232; *Zuatopelkum*, 1234; *Swenthopelcus*, 1236; *Swentopelkus*, 1237 и др.), *Świętopolk* (*Zuetopolk*, 1122; *Suutopolk*, *Swantopolcus*, 1209, 1215 и др.); чеш. *Svatopluk*; слав. диал. на терр. Германии *Světtopolk* (1127—1129 : *Zuentepolch filius nomine Zuinike*. Helmold, 95); *Svatopolk* (1243 : *Swantopolc*) и др.¹¹¹; **Světlo-mirъ* : рус. *Святомиръ* (ср. *Святомирский*, *Святомиров*); польск. *Świętomir* (*Swantomyr*, 1294; *Suentomiro*, 1294; *Swanthomiro*, 1298; *Suantemir*, 1260); чешск. *Svatomír* (*Zwatomirus*, 1220; ср. также *Svatomírov*, деревня, *Swathmirslag*, 1379 и т.п.); серб. *Светомир* и др.¹¹²; **Světlo-gorъ* ; рус. *Святогор* (*Святогорович*, 1633; *Светогоров*, 1698¹¹³, ср. *Святогорский*; имя былинного персонажа *Святогор* в своих истоках могло иметь и другие связи), ср. ц.-слав. *святгорьскъ*, *святгорьць*, с.-хорв. *светогорац* и т.п.; **Světoborъ* : поморск. *Świętobór* (*Suatobor*, имя поморск. князя (рубеж XI—XII вв.), родственника Болеслава, упоминаемое Галлом Анонимом II, 29); чеш. *Svatobor* (1078 : *Zwatobor*, 1226 : *Zwatobor*, ср. топонимы *Svatobor* : *Zwetibor*, ок. 1264, *Swetbor*, 1341 и т.п.)¹¹⁴; ст.-слав. *Святоборъ*, рус. *святоборец* и др. Эти и подобные им имена, как бы ни осмысливались они позже и как бы ни настаивало большинство специалистов на трактовке **Svět-* как 'святой', в своих истоках, судить о которых мы можем с достаточными основаниями, сохраняют еще в доступной для восприятия степени архаичное значение элемента **svět-*, выступающего в контексте обозначения жизненной силы, роста, плодородия. Разумеется, это не обозначает, что в каждом конкретном случае перед исследователем не возникает сложная и не всегда удовлетворительно разрешимая проблема отделения друг от друга архаичного и инновационного, "языческого" и "христианского". Трудность, а в иных случаях и невозможность отделения одного от другого как раз и свидетельствуют об исключительной слиянности этих двух компонентов, об органичности перехода первого во второе и о вероятной эпохе синтеза старых и новых смыслов в элементе **svět-*.

Примечания

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

как 3. Sg. Inj. Aor. Act. от *kar-* 'делать', 'творить', естественно, отсылает к некоему более конкретному и, по всей видимости, ритуальному действию (ср. включение этого фрагмента в книгу зороастрийской литургии, избыточную ритуальными формулами и называемую *Yasna*, букв. — 'жертвоприношение', 'поклонение'), нежели "сотворение святого" (наличие *aspñscā* при *cōraē* подтверждает такое понимание текста). В этом контексте сочетание глагола *kar-(cōraē)*, который тоже должен пониматься, по крайней мере для ранних стадий своего развития, как обозначение вполне определенного и конкретного действия с обозначением "святого" (*spñscā...*), целесообразно сопоставить с лит. *ūgnj kūrīti*, лтш. *uguni kurt*, слав. **ogñь & *kuriti* (ср.: *Мы с робяты... огонь курили*. Аввак Житие), о возжигании огня (первоначально — священного), которое само по себе составляет часть ритуала. Многие употребления этой ритуально-поэтической формулы (см. о ней Топоров Пр. яз. [IV] 1984, 302—304) и сейчас сохраняют следы ее происхождения из ритуала. Ср. также случаи конверсии этой формулы — лит. *īkūrīti* 'зажигать', 'возжигать'; лтш. *kurēt, kūrīnāt* 'топить', ср. *kūrējs* 'возжигатель': *kūrēju kūrējs*, ein heidnischer Priester ?/, Mühlenbach—Endzelin 2,337 и др.; слав. **kuriti* 'разводить огонь', 'возжигать', 'топить' и т.п. Если учесть, что таким образом возжигаемый огонь и назывался "священным" (лит. *šventà ugnis*, рус. *святой огонь* и т.п.), то весьма правдоподобной оказывается реконструкция формулы типа **švent- & *ug(u)n-* (Acc.) & **kuriti* (балтийский вариант) или **svet- & *ognь* (Acc.) & **kuriti* (славянский вариант) как отражений и.-е. сочетания **kuen-to- & *egnis/*ognis* (Pokorny I, 293) & **k^her-/*k^hor-/*k^hr-*. — Другая параллель напрашивается к авест. *spania- & ātar-/ādr-/ātr- & yaz-* о почитании священного огня, соответствующем обряде (ср.: *ātrəm spaništəm yazamaide*. Y. 17, 11) в связи с понятием и названием *огненных иштр* (ср. выродившийся деривативизованный вариант *играть с огнем*) — тем более, что слав. **ьjgra, *ьjgrati*, как предполагалось еще Потемней и как подтверждено и развито в исследованиях последних лет, связаны с иран. *yaz-*, др.-инд. *yaj-*, др.-греч. ἄζοια, исходное значение которых можно обозначить приблизительно так как 'почитать путем жертвоприношения (ритуала)'. В отдельных случаях указанная формула возвращает к понятию "священного" (ср. др.-греч. ἅγιος 'святой': ἄζοια). Следовательно, и.-е. **ʃag-*, по сути, и является тем ритуальным действием, которое превращает свой объект (в частности, и огонь) в "священный" — **ʃagos*. Это "санктифицирующее", сакрализующее действие сопоставимо с **k^her-*, каким оно рисуется в ритуале возжигания священного огня.

¹⁶ Еще один пример сакрализации ментальных способностей отражен в сочетании авест. *spania- & xratav-*, ср. также *spānto. xratav-* в качестве Nom. p.p.p. (Yt. 13, 115), собств. — 'обладающий святым разумом (мудростью)'.
¹⁷ В славянской мифо-ритуальной традиции слова, этимологически связанные с авест. *gādhā* или др.-инд. *gāthā* 'песнь (в ритуале)', 'речь' и т.п., также отсылают, по сути дела, к теме священного. Речь идет прежде всего о праслав. **gatai* и **gadati* (ср. соответственно **gatanje, *gadanye*, русск. *загадка* и т.п., см. ЭССЯ 6, 1979, 77, 105), обозначающих ритуальное гадание, загадывание загадок, предсказание, ворожение, обычно приуроченное, как показывают этнографические и фольклорные данные, к основному годовому празднику, на стыке Старого и Нового года. Как известно, сам праздник у славян нередко обозначался элементом **svet-*, и особенно это относится именно к основному годовому празднику (ср. рус. *святки, Святой день* и т.п.), когда, в частности, возжигается "святой огонь" и используется "святая вода" (*священная вода* и т.п.). Главный смысл подобного праздника (**svet-*) — в освящении (**svetiti*) Нового года и соответствующего ему нового Космоса, возрастающего в своей силе и цельности. Новый Год-Космос "освящается" по мере получения ответов на вопросы (в загадках и гаданиях). В авестийской традиции номенклатура предусматривает роль задающего "святые" вопросы (*spāntō-frasan*) и, следовательно, тем самым категорию вопросов во время ритуала, которые обозначаются как "святые". Сама вопросо-ответная процедура образует "святую беседу".

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

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

- охватывающих душу поэта и заставляющих его выражать восторг в слове, в песнопениях и т.п., почитающихся священными.
- ²⁰ См.: Фрейман А.А. Согдийские документы с горы Муг. Вып. I. Описание, публикации и исследования документов горы Муг. Л., 1962, 77.
- ²¹ См.: Боголюбов М.Н., Смирнова О.И. Согдийские документы с горы Муг. Вып. III. Хозяйственные документы. Чтение, перевод и комментарии. Л., 1963, 60, 115.
- ²² См.: Лившиц В.А. Согдийские документы с горы Муг. Вып. II. Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии. Л., 1962, 47, 194.
- ²³ Рефлекс слова "святой" сохраняется и в согдийском названии 29-го дня месяца — *mrspnt rwē (rwc)*, *mrspnt rwē (rwc)* ср.: ... *туд mrspnt rwē rty uwrtw rñē krc'kk...* "[в] день *mrspnt rwē* израсходовано пять мерок" (45 B2, строка 1; см. Фрейман А.А. Указ. соч., 1962, 77, 79); ... *rty byr 'yūšmryk| ēnn kwzwr 20+10+1 rwti tud mrspnt rwē* 'Получил 'yūšmryk от *kwzwr-a* 31 шкуру в день *mrspnt-rwē*' (A 4 |10|, см.: Боголюбов М.Н., Смирнова О.И. Указ. соч., 1963, 60, 123; ср. Б2 (1)). Это название, засвидетельствованное и в других языках (ср. хорезм. *mrsp'nt*, *mrspnt/mrsbnd/*, ср.-перс. *Māraspand*), восходит к авест. *Maδrahe Spantāhe* < **Maδraha spantāha* 'святой мысли(слова) /день/' , см.: Лившиц В.А. "Зороастрийский" календарь // Букерман Э. Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность. М., 1975, 327; Фрейман А.А. Указ. соч., 1962, 79. Характерно опять повторяющееся сочетание *spanta- & maδra-* (*man-*).
- ²⁴ См.: Sachau E. Chronologie orientalischer Völker von Albernöl. Leipzig, 1878, 47.
- ²⁵ См.: Боголюбов М.Н. Хорезмийские календарные глоссы в "Хронологии" Бируни // ВЯ, 1985, N 1, 33.
- ²⁶ См.: Абурейхан Бируни. Избранные произведения. Т. I (Памятники минувших поколений). Ташкент, 1957.
- ²⁷ Ср. единое происхождение слав. **mъdrъ* 'мудрый' и **mъdъ* 'testicula', подтверждаемое целым рядом свидетельств "мифопоэтической" физиологии о едином носителе (гомотипия) ментального и производительного начал (мозг и сперма). См.: Luria S. Zur Etymologie des russischen Wortes *мудрый* ('Weise') // Studii și cercetări lingvistice 1960, XI, N 3 (этот взгляд разделял и Р.О. Якобсон).
- ²⁸ Можно напомнить и о другой параллели в этой области, также указанной Р.О. Якобсоном: авест. *Arəvi Sūrā Anāhīta* и рус. *Мать-сыра-Земля* как образы женского плодородия (жидкая, "сырая" субстанция, ср. *Sūrā: сыра < *sūrā*).
- ²⁹ Особая категория случаев связана с указанием всех трех миров буддийской космологической системы. Ср.: *ysamaśśandā harbiśśā drraya* 'все три мира' ("Сказание о Бхадре" II, 163; "Книга Замбасты" 2, 163; 4,1; 5,63 и др.).
- ³⁰ В свете приведенных примеров весьма показательно санскритское слово *sarvaviśva*, употребляющееся в значении 'весь (целый) мир'. Кстати, и *viśva-* (букв. — 'весь'), когда оно выступает как существительное среднего рода, обозначает вселенную.
- ³¹ В другом месте было показано генетическое тождество слав. **вьсь mīrъ* и авест. *mīdra- & viśpa-* (ср.: *mīdro viśpā mazdayasnaqm...* Yt. 10, 120); ср. там же о Митре как объединителе людей в мир, в социальную структуру. Об идеальном состоянии, предполагающем наполненность мира добрыми людьми, см. неоднократно в "Книге Замбасты"; ср., напр.: *ysamaśśandai harbiśśā hvam'dyau jsa śśāryau hambadi tīyā| puñadyau śśadyau hva'ndyau jsa ei baśdye jsa pathīyi* (22, 122) 'The whole world will then be full of good men, meritorious, faithful men, who have refrained from evil'.
- ³² При ссылках на примеры из сакских текстов использовались следующие источники: Konov S. Primer of Khotanese Saka // NTS 1949, Bd. XV; Dresden M.J. The Jātakastava or "Praise of the Buddha's Former Birth" // Indo-Scythian Text. Philadelphia, 1955; Сказание о Бхадре (Новые листы сакской рукописи "E"). Факсимиле текста. Транскрипция, перевод, предисловие, вступительная статья, глоссарий и приложение В.С. Воробьева-Десятовского и М.И. Воробьевой-Десятовской. М., 1965; Bailey H.W. Prolexis to the Book of Zambasta // Indo-Scythian Studies Being Khotanese Texts. Vol. 6. Cambridge, 1967; Idem. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge, 1979; Emmerick R.E. The Book of Zambasta. L., 1968 и др.
- ³³ См.: Marquart J. Untersuchungen zur Geschichte von Eran // Philologus 1905, N 10. Supplement.
- ³⁴ См.: Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. I. М.: Л., 1949, 158; Он же. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. А—К' М.: Л., 1958, 210; Он же. Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания. Древне-иранские языки. М., 1979, 303—304.

- ³⁵ Имя *Evzændæg*, возможно, дает некоторые основания и для дальнейших поисков в этом направлении. Как известно, пчела и пчелиный рой в разных традициях (в частности и даже в особенности, в ряде кавказских) называются "святыми", "священными" или трактуются как святые помощники (посланники, слуги и т.п.) божественных персонажей, их покровителей. См.: *Топоров В.Н.* К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // *Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов.* М., 1975, 22 и сл. В этом контексте уместно поставить вопрос о том, не отражается ли неким образом в осет. *ævzæn* 'пчелиный рой' (ср. *ævz-*) слово *fsæn(d)* 'святой', 'священный'. Это допущение может и не вступать в противоречие с обычной трактовкой слова — из **vabza-na-*, от **vabza-* 'пчела', 'оса', см.: *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь... 1, 210.
- ³⁶ О Слове, ставшем плотью, о Боре-Слове, ср.: ...*καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.* Ио. I, 1; *Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο...* Ио. I, 14.
- ³⁷ В связи с отмеченным выше типом авест. *spanta- & maθra-* (*man-*) показательны параллельные случаи, когда в этом сочетании *spanta* заменяется на *vāk-* 'слово', 'речь', 'глас' (*vak-* 'говорить'), чем отчасти подтверждается сближение значений святого и слова — *spanta-* и *vāk-*. Ср. прежде всего авест. *Nom. propr. Mqθravāka-* (Yt. 13, 105, 115) при наличии авест. *vaōčā...* *maθrat* и вед. *māntram vocema, māntram... ukthyām*, дающих основание для реконструкции индо-иран. **vāk-* (**vāk-*) & **mantra-* (как и **mantra-* & **vāč/*vāk/*), которое уместно сопоставить с **śvanta-* & **mantra-*. См.: *Mayrhofer III*, 774; *Idem.* *Zum Namengut des Avesta.* Wien, 1977, 20 и др.
- ³⁸ См.: *Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. I, 185—186; *Он же.* Скифо-сарматские наречия, 306—307.
- ³⁹ См.: *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. L—R. М., Л., 1973, 380—381: **fra-su-*.
- ⁴⁰ Нет полной уверенности в том, как нужно исторически объяснять ряд названий земли, почвы, пыли, праха, песка и т.п. в памирских языках, но они, несомненно, должны привлечь внимание исследователей в связи с поиском других возможных рефлексов др.-иран. **śvanti-* (авест. *spanta-* и т.п.). Речь идет о таких примерах, как язг. *žat*, шугн. *sit*, рушан., хуф. *sit*, сарык. *sit*; возможно, сюда же вахан *šit* 'отмель (на реке)' (= 'песок'), бар. *žōš* (ср. *šūš*) 'песок' и др. См.: *Эдельман Д.И.* Язгулямско-русский словарь. М., 1971, 250; *Зарубин И.И.* Шугнанские тексты и словарь. М., Л., 1960, 230; *Соколова В.С.* Рушанские и хуфские тексты и словарь. М., Л., 1959, 249; *Она же.* Бартанские тексты и словарь. М., 1960, 156; *Пахалина Т.Н.* Сарыкольско-русский словарь. М., 1971, 156; *Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М.* Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык. Тексты, словарь, грамматический справочник. М., 1976, 466 и др. Допускается возможность связи этих слов с и.-е. **k'i-*: **k'i-* 'темный'; серый' (ср. авест. *suāva-*), что, как показано будет ниже, видимо, не исключает опосредствованной связи и с **k'uen(-to-)*.
- ⁴¹ См.: *Poucha P.* *Institutiones Linguae Tocharicae*, Pars I. *Thesaurus linguae tocharicae dialecti A. Pr.*, 1955, 62—63; *van Windekens A.J.* *Le Tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes.* Vol. 1. Louvain, 1976, 196—197, 247, 248; ср. уже: *Idem.* *Lexique étymologique des dialectes tochariens.* Louvain, 1941, а также статьи ван Виндекенса // *Orbis* 1969, t. 18, 498; 1970, t. 19, 110 сл., 118, 121, 430 сл. Предложения связывать тох. *A kāsū* с *kāwālte* 'красивый', тох. *B kāwo* 'желание', 'жадность' (*Pedersen H.* *Tocharisch vom Gesichtspunkt der indoeuropäischen Sprachvergleichung.* København, 1941, 109) или тох. *B kwa(m)ts-* с др.-греч. *θευσ-* 'изобилующий', 'полный' (*Van Windekens A.J.* // *Orbis* 1962, t. 11, 181) должны быть отвергнуты. — Слово образует супплетивную парадигму: *Nom. Sg. masc. karise [kāsū]*, *Obl. krent [krant]* *krañcām*, *Gen. kreñcepi [krantāp]*, *Nom. Pl. kreñc [kramš]* и т.п., см.: *Krause W., Thomas W.* *Tocharisches Elementarbuch.* Bd. I. *Grammatik.* Heidelberg, 1960, 154. К значению 'твердый', 'крепкий' из 'хороший' в слове из тохарского В указывают аналогичную семантическую эволюцию в связи с лат. *bonus* и др.-ирл. *den*: можно было бы привести и другие подобные примеры.
- ⁴² Ср. также: *cam krañcām wrasomānt.* 67b4; *caš krañcām wrasomantā.* 79a6; *krañsā wrasañ.* 105a1 и т.п.
- ⁴³ Понятие святого человека передавалось, впрочем, заимствованным словом, ср. тох. *A rišak* 'homo sanctus', тох. *B rišake* (из др.-инд. *ṛṣi-* 'риши', 'мудрец', с тохарским суффиксом *-ak/e/*); ср. также *rišakem.* *Abj. poss., rišakune* 'святость'.
- ⁴⁴ См.: *Poucha P.* *Institutiones...*, 91, 254.
- ⁴⁵ Эти тохарские примеры возвращают к разобранным выше сочетанию с значением

- 'святое делать', ср. о "делании" (возжигании) священного огня и ритуале как "святом (священном) действии".
- ⁴⁶ Обращает на себя внимание и сочетание *kāsu* со словом *israßune*, которое обозначает особую активность, деятельность, энергию. Ср., напр.: *iätuo kāsu israßune þūđm þrucato āi pālskām* (Пулувалта-Jātaka, N 1, 3) 'оттого блага деятельность — лучшая среди всего, по моему мнению'.
- ⁴⁷ Ср. также: *arāmpāt-si kāswone*. 66al 'bonitas, virtus figurae (staturae)'.
- ⁴⁸ См.: Keiser A. The Influence of Christianity on the Vocabulary of Old English Poetry. Urbana, Illinois, 1919.
- ⁴⁹ Обзор точек зрения см.: Feist, 277 (ср. дополненное издание 1986 г.); Holthausen, 1934, s.v.; Idem. Wörterbuch des Altwestnordischen. Göttingen, 1948, s.v.; Vries 1962, 268; 1977, 268 и др. Характерно, впрочем, заключение З. Фейста ("Etymologie unsicher") и Я. де Фриза ("Etymologie umstritten").
- ⁵⁰ Ср. соответствующие германизмы в финских языках, ср. фин. *kansa* 'народ', карел. *kanža suvavuõõ* (Matth. 13, 54), вепс. *kanz* 'семья', эст. *kāz, kāza* 'товарищ', 'супруга' и др., ср. лалл. *gazze, kāzi* 'общество', ливск. *kāz-gōnd* 'свадьба' и др. В свою очередь из финноязычного источника были заимствованы лтш. *kāzas* 'свадьба' и единичное лит. *kozos* 'свадьба' (см. LKŽ 6, 1962, 392); ср. *svētas kāzas* 'святая свадьба' или *kāzas svīnēi* 'праздновать свадьбу' (ср. *Mühlenbach* II, 206), где исходный смысл обозначения свадьбы ('святой', ср. **k'yeŋ-to-*) как бы восстанавливается в сочетающихся с *kāzas* словах (*svēits, svīnēi* и т.п.).
- ⁵¹ См.: Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd I. B., 1956, 487 и др.
- ⁵² См.: Trier J. — Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 1942, Bd. 66, 234.
- ⁵³ См.: Güntert H. Der arische Weltkönig in Heiland. Halle, 1923, 144—145 и отчасти статью Кроме в "Festschrift für Mogk", 515—516. Иное отнесение *hansa* ('группа воинов', подобно описанному Тацитом (Germania, 13—14) обществу молодых людей [*comitatus*]) предполагается в книге: *Benveniste E. Vocabulaire des institutions...* Livre I, section II, ch. 5 (здесь же о терм. *ghilda*, гот. *gild*, также обнаруживающих "ритуальные" смыслы, ср. др.-в.-нем. *geli* 'жертвоприношение', но и 'плата', *gotekeit* 'Gottesdienst' и т.п.).
- ⁵⁴ См.: Rooth E. Altgermanische Wortstudien. Halle. 1926, 168.
- ⁵⁵ Ср. новое дополненное издание 1986 г. — Feist H 42 (S. 11), где *hansa* выводится из и.-с. **k'ens-*, о торжественной манере произношения (ср. лат. *cēnseō*, алб. *them* и т.п.).
- ⁵⁶ Ср.: *Сталы засцілайце, кубкі налівайце,| Кубкі налівайце, гасцей сазывайце.* — *А сталы засланья, кубкі наліванья,| Кубкі наліванья, гасці сазанья*, см. Восеньскія і талочныя песні. Мінск, 1981, 420 (N 170) и т.п.
- ⁵⁷ См.: *Poucha P. Institutiones...* 116—117; ср. также: *van Windekens A.J. Le tokharien confronté...*, s.v.
- ⁵⁸ Вместе с тем для поэта, для жреца, ведающего словесной частью ритуала, слово и есть дело, а составление слов, сочинение, поэзия — деяния, о чем свидетельствует и др.-греч. обозначение поэта и поэзии: ср. также ср.-ирл. *creth* 'поэзия' (< **k'rtio-*), химр. *prydydd* 'поэт'; *prydu* 'сочинять' и др., от того же глагола и.-с. **k'ker-*.
- ⁵⁹ Ср. далее ст.-швед. *hinna, hanna* 'добывать', 'достигать', др.-англ. *hud* 'добыча', др.-в.-нем. *heri-hunta* 'военная добыча' и т.п.
- ⁶⁰ См.: *Mezger F. Got. hunsl. n. 'Opfer' // KZ 1960, Bd. 76, 303—304.*
- ⁶¹ Впрочем, согласно другой точке зрения, эти слова также восходят к и.-с. **k'yeŋ-t-* (см. *Rooth E. // BGDSDL 1925, Bd. 49, 11 и сл. и др., 118—119; Feist, 161*).
- ⁶² Следовательно, при этих условиях мыслима формула "основного" действия жертвы, которая выступала бы как своего рода *figura etymologica*. и.-с. **k'yeŋ-* (Nom.) & **k'yeŋ-/k'yei-* (Vb.) 'жертва возрастает (набухает)', герм. **huns1* & **hun-*, тоже и т.п.
- ⁶³ Ср.: *jabai nu bairais aibr þein du hunslastada...* Mth. V, 23; *afset jainar þo giba þeina in andwairþja hunslastadis...* Mth. V, 24 'Оставь там дар твой пред жертвенником...'; *... standans af taihswon hunslastadis þwmiamins.* Luc. I, 11; *... niu þai matjandans hunsla gamainjandans hunslastada sind?* Corinth I, X, 18.
- ⁶⁴ См.: *Lacy A.F. Gothic weihs, airkns and the Germanic Notion of 'Holy' // The Journal of Indo-European Studies 1979, vol. 7, 287—296 и др.*
- ⁶⁵ Ср. сходно: *... gasaljands sik faur uns hunsl* (Skeireins I, 5).
- ⁶⁶ См.: *Hoops J. Realexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. I—4. Strassburg, 1911—1919, s.v.; Höfler O. Germanisches Sakralkönigtum. I. Münster; Köln, 1952, 259 и сл.; Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte...; Beck I. Studien zur Erscheinungsform des heidnischen*

- Opfers nach altnordischen Quellen. München, 1967; Düvel K. Germanische Opfer und Opferferriten im Spiegel altgermanischer Kultworte // Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Hrsg. von H. Jankuhn. Göttingen, 1970, 219—239 и др.
- ⁶⁷ К мотиву жертвы (жертвоприношения) как святого дела ср. лат. *operāri* 'работать', 'трудиться' (ср. *opus, opera*), но и 'священнодействовать', 'совершать жертвоприношения' (*deo. Tibull.*), ср. *operāri sacris* "совершать священные обряды" у Горация, не говоря о заимствованиях из латинского — нем. *Opfer*, швед., дат. *offer*, англ. *offering* и т.д. (как обозначение жертвы).
- ⁶⁸ Ср. также: Buck C.D. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago — London, 1949, 1467—1469.
- ⁶⁹ См.: Höfler O. Op. cit., 259.
- ⁷⁰ Ср. у Шекспира: *Cut off even in the blossoms of my sin. | Unhouse' d, disappointed, unaneled* (Hamlet, Act I, Scene V, 77).
- ⁷¹ Др.-исл. *húsl* обычно рассматривается как заимствование из др.-англ., но др.-швед. рунич. *hosli* и некоторые другие связанные с ним примеры дают возможность восстановления фрагмента истории слов этого корня и в скандинавских языках. Более того, при рассмотрении заимствований существенно различать значения, связанные с "христианизированной" концепцией причащения-евхаристии, и старые "языческие" значения, восходящие к архаичной концепции жертвы и теснейшей связи с нею коллектива людей, участвующих в жертвоприношении.
- ⁷² К органической связи идей жертвы и святости см.: Girard R. La violence et le sacré. P., 1972; *Idem. Le bouc émissaire*. P., 1982 и др.
- ⁷³ Высказывающееся иногда мнение о заимствовании этого прусского слова из славянского скорее всего ошибочно.
- ⁷⁴ Среди значений этого латышского слова ('благословение', 'благодать', 'блаженство', 'святость') есть и 'процветание', ср.: *svētibīņa, gausibīņa, nāc pa luogu istabā!* BW 1416 'процветанье, питательность, иди через окно в комнату!'
- ⁷⁵ Параллели типа лит. *šventastis* (: слав. **svętosť*, польск. *świętość*), лтш. *svētki* (: рус. *святки*) и т.п. должны рассматриваться, конечно, в ином плане, поскольку эти балтийские слова или заимствованы из славянских языков, или построены под влиянием соответствующих славянских словообразовательных моделей.
- ⁷⁶ Иногда *svēt-* и *svin-* сочетаются не только в пределах одной фразы, но и одного слова, как бы актуализируя друг друга и тем самым усиливая общую идею слова, ср. лтш. *svētsvinība, svētsvinīgs*.
- ⁷⁷ Ср. также *ap-, at-, pa-švēsti* (напр., у Ширвида: *pošviēcam na kaplaistvo — paszviēčiu kunigu, paszwystas, paszwistas, paszwynitama, paszwintama* /3,268; 3,331; 3,334; 4,184; 5, 228) — при *szwiēciu* 1,177; 3,429; *szwiēciamas* 1,93; *szwynciama* 1,93; 3,377; 3,430; *szwystas* 3,429; 3,483; *szwisty* 3,326; *szwesta* 1,39). См.: Pirmasis lietuvių kalbos žodynas. Konstantinas Širvydas. Dictionarium trium linguarum. Vilnius, 1979, ср. также Fraenkel, 1041—1042. На основе *švēsti* (<**švent-je/o-*) построен ряд других слов — *švēstinis* 'святой', 'освященный', *švēstinas* 'подлежащий празднованию, освящению', *švēstas* (вост.-лит., тверещк. *švistà galvà* 'освященная голова'), (*pa*)*švēstas, pašvēstùvės* 'праздник посвящения' и т.п., ср. также у Ширвида *szwystinis* 3,106; *paszwistine* 4,184; *paszwystitine* 3,268; *paszwystoius* 3,334.
- ⁷⁸ Ср. лит. *Švēitraštis* 'Священное Писание' (ср. лтш. *Svētie Raksti*), *šventnamis* 'святой дом', 'храм', 'скиния', *švēitvagiš* 'святотатец' (ср. лтш. *svētuma /ap/gānitājs*), *-ystė* 'святотатство', 'кошунство', *švēitabandis* 'святоша', 'ханжа' и т.п.; лтш. *svētbilde*, 'образ', 'икона', *svētbijība* 'благоговение', *svētmiesas* 'мощи' (ср. *svētās relikvijas*), *svētmieļastis* 'святое причастие. и т.п.
- ⁷⁹ Элемент со значением 'святой' в названии дягиля — лит. *šveitagaršve* (ср. *garšvā* 'снить', *Aegorodium podagraria* /*garšvė, garšvas*/: 'голень' и т.п.) — мотивируется разными свойствами этого растения. По крайней мере, можно думать об особой роли многолистной дягиля, о его дважды-триждыперистых листьях со вздутыми (набухшими, см. выше о семантике и.-е. **k'uen-to-*), мешковидными влагалищами (эти вздутые влагалища, охватывающие в виде мешка основание стоящего над ним междуузлия во время дождя наполняются влагой), о мягкопушистых лучах зонтика и цветоножках, о белых цветках, дудкообразном сильном стебле (см. *Heijmaom M.* Определитель растений средней полосы Европейской части СССР. М., 1963, 419), наконец, о тониизирующих свойствах дягиля, используемых в медицине, особенно широко в народной. Во всяком случае и русское название этого растения связывается с дягиль 'здо-

ровый', 'сильный', 'крепкий' и т.п., *дѣлнуть* 'поправляться', 'улучшаться' (ср. /арх/ангелический" компонент в латинских названиях дягиля — к лит. *šventi*). Сходные семантические мотивировки отмечаются при обозначении ряда других растений этого типа — тысячелистника (*Achillea millefolium*, он же *депевей*, ср. и.-е. **der-y-*/**dor-y-* 'крепость, сила' и т.п.), спорыша (*Polygonum aviculare*) и др. Спорыш своим названием связан с корнем **spor-* 'обильный', 'плодовитый', в известной степени синонимичным элементу **sver-*. Наконец, стоит обратить внимание и на то, что в белорусских колядках отмечается персонафицированный образ растительного плодородия *Спорыш* (Спорыш), который в одних и тех же контекстах чередуется с *Богом* и *Раем*, нередко определяемыми эпитетом *святой* (отсюда возможная реконструкция **svetj/jy/ & Sporyšь*, где оба члена подчеркивают, по сути дела, одну и ту же семантическую идею). — В этом контексте привлекает к себе внимание еще одно ботаническое название — лит. *švėndras*, *švėndrė* (*švėndrai*, *švėndrės*), обозначающие род камыша, тростник, широколистый рогоз. Эти слова, испытывающие притяжение к другому обозначению тростника *nėndrė*, восходят к и.-е. **k'yeu-dh-ro-*, связываемому с названиями соответствующих растений (Рогозны, 631), ср. лат. *combreium* 'juncus, maximus', ирл. *cuinneog* 'Angelica silvestris', т.е. тот же дягиль (см. Lidén E. // Festschrift S. Bugge. 1892, 94—96; Marstrand C. Hibernica // ZfceltPh 1910. Bd. 7, 359 и др.), др.-ирл. *contrán*, то же. К и.-е. **k'yeu-dh-nā* восходят др.-исл. *hvönn* 'Angelica silvestris', 'Engelwurz' (< прасев. **hwānānō*), ср.-ирл. *hvönn*, фарер. *hvönu*, *kvönn*, норв. *kvann*, швед. *kvann (-a, -e)*, ср. лапл. *fadno* (из герм.-сканд.); также аллем.-швейц. *Wannebobel* 'arum maculatum' (Vries 1977, 274); полное отражен источник в датск. и фарер. *quander* 'дягиль'. Эти названия ценны в двух отношениях: с одной стороны, они отсылают к идее "святого" растения (ср. лит. *šventagaršve*) и содержат мотивировки этой "святости"; с другой, они фиксируют и.-е. корень, несомненно связанный с **k'yeu-to-*, но имеющий отличающиеся признаки (-*dh-*, -*ro-*, -*na-*, вокализм -*o-*). Тем самым и.-е. **k'yeu-* обретает важные черты своей истории, а его семантика, легшая в основу идеи святости, становится более разработанной и глубокой. О лит. *švėndras* и под. см. Fraenkel, 1041. Уместно поставить вопрос о возможной связи с лит. *švėndras* и другими словами, восходящими к и.-е. **k'yeu-dh-ro-*, некоторых иранских ботанических обозначений типа вахан. *spand* 'гармала' (*Peganum harmala*). Это растение принадлежит, несомненно, к числу сакрально отмеченных: его бросают в огонь в обряде, направленном против дивов, джиннов, пари, оно используется как благовоние и целебное средство в Средней Азии и Афганистане; из внешних особенностей сипанда (иногда его называют дягиль рутой) характерны его корни, напоминающие круглые хлебцы (ср. идею набухания, роста в и.-е. **k'yeu-to-*); см. Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М., Указ. соч., 248, 250, 451. Ср. также тадж. *spānd*, язг. *spāndān*, название дикорастущих горных низких "подушек" с круглыми красноватыми плодами-коробочками; семена используются в народной медицине (Эдельман Д.И. Указ. соч., 245). Впрочем, можно думать, видимо, и о связи этих названий с иранскими глаголами в значении наполнять' (из **usparn-* > *span-*), ср., язг. *s(ə)parnt-*, вахан. *srpn-:spat-* (также *spond*), сарык. *spn:* *spond* и др.

⁸⁰ См. статью автора: *Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф* // Балтославянские языковые контакты. М., 1980, 16—40.

⁸¹ В этом случае не имеет особого значения даже предположение о фантомности этого имени, которое могло возникнуть вторично на основе названия урочища, расположенного в Вильне, в месте владения Вильни в Вилию (ср. топонимы *Šventrāgis*, Мариямп. р-н, *Šventragiai*, Кельмск. р-н и др.).

⁸² См.: *Trautmann R.* Die altpreussischen Personennamen. Göttingen, 1925, 102.

⁸³ Ср. *stuvium buentam*, 1276 в Гданьском Повислянье (*Swente, Swienta* и т.п.), см.: *Górnowicz H.* Toponimia Powiśla Gdańskiego. Gdańsk, 1980, 267—268; *Brocki Z.* Baltico-Slavica Huberto Gurnovičiaus toponimiuose darbuose // *Baltistica* 1978. XIV (2), 132 и др.

⁸⁴ В более широком контексте сюда же относятся *švėndra*, *švėndrėlis*, *švėndrinė*, *švėndris*, *-jys*, *švėndriukas* (ср. и *švėndežeris*).

⁸⁵ См.: *Kiparsky V.* Die Kurenfrage. Helsinki, 1939, 172.

⁸⁶ См.: *Gerullis G.* Die altpreussischen Ortsnamen. Berlin—Leipzig, 1922, 178—180; Lietuvos upių ir ežerų vardynas. Vilnius, 1963, 169—170; Lietuvos TSR administracinio-teritorinio suskirstymo žinynas. II. Vilnius, 1976, 311; *Vanagas A.* Lietuvos hidronimų daryba. Vilnius, 1970, 50, 62, 68—69, 73, 89, 114, 116—117, 172, 178, 194, 247, 249—252, 256, 265, 270; *Idem.* Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981, 337—338; *Buga K.* Rinktiniai

- Raštai. I. Vilnius, 1958, 487; *Топоров В.Н.* К вопросу о топонимических соответствиях на балтийских территориях и к западу от Вислы // *Baltistica* 1966, 1(2), 108 и др.
- ⁸⁷ См.: *Brocki Z.* Op. cit., 132 и др.
- ⁸⁸ Ср. и.-е. **k'ŕei-d-*: др.-инд. *śvīdate* 'сияет', 'блестит' (Dhātup.), др.-греч. Πῖνδος, название горы ('сияющая'), гот. *hveits*, др.-исл. *hvítir*, др.-в.-нем. (*h*)*wiz* 'белый', нем. *weiß* и др. Вероятно, балтийские и славянские языки сохранили и такие формы этого элемента, которые избежали "сатемизации" (ср. лтш. *kvītēt* 'блестеть', 'мерцать сиянием', слав. **kvisti*, **kvityq*: ст.-чеш. *kvisti*, *kviv*, *květ*, ст.-слав. *процвѣсти*, *-цвѣтж*, рус. *цвети*, *цвет* и т.п.). Разумеется, и они должны быть учтены в более широкой картине. Между прочим, ср. связь мотивов цветения и святости в старых текстах (*святость процвела*) и т.п.
- ⁸⁹ В этом контексте цветов спектра показательное место зеленого цвета (λ — 520 нм.) — непосредственно перед цветами, передающими идею святости ("предсвятость" как потенция роста, молодости, жизненной силы).
- ⁹⁰ Важность визуально-оптического кода святости объясняется не самим фактом наличия этого кода и возможностью строить с его помощью новые сообщения, но онтологичностью цвета как формы и сути святости. Характерный пример противоположного типа — наличие у того же и.-е. корня **k'ŕei-* "акустических" употреблений при отсутствии всякой связи с идеей святости; ср., напр., германские примеры в основном с идеей энергичного, бурного, нарастающего (во всяком случае не—нейтрального) звукоиспускания — 'громко, бурно кричать', 'хохотать', 'ржать', 'вопить', 'гудеть', 'свистать' (ср. и слав. **svistati*, лит. *švūkšti*), 'жужжать', 'шипеть' и т.д. вплоть до 'шептать', ср. исл. *hvíta*, швед. диал. *hwija*, ср.-в.-нем. *wihe-n-*, *wihe-ren*, др.-в.-нем. (*h*)*waijōn*, нем. *weihen*; др.-исл. *hvina*, *hvinr*, др.-англ. *hwīnan*, *hwinsian*, др.-в.-нем. *winisōn*, нем. *winseln*; др.-исл. *hvískra*, *hvisla*, др.-англ. *cettan*, *hwistlian*, др.-в.-нем. (*h*)*wispalon* и др. (*Pokorny I*, 628).
- ⁹¹ Однако элемент *svet-* входит и в довольно обширный словарь "негативных" терминов, обозначающих нарушение (преступление) святости — *сватоухульство*, *сватокупство*, *святотатство*, *святоборство*, *сватоотступничество*, *святоненавистничество*, *сватогонство* и т.п.
- ⁹² Ср. рус. (зап.) *святый мел*, "освящаемый по стар. обычаю в крещенский сочельник; крестьяне ставят им кресты на дверях, а остаток сберегают как лекарство" (*Даль* 34, 96) и т.п.
- ⁹³ Кстати, нет серьезных оснований, во-первых, отделять лежащий в основе этого компонента корень **woik-* (: **ueik-*) от и.-е. **ueik-*. II (см. *Pokorny I*, 1128—1129): лит. *veiktī* 'делать', 'работать', *veikus* 'скорый', гот. *weihan* 'побеждать', лат. *vinco* (*victum*), др.-ирл. *fichid* и т.п., а во-вторых, и.-е. **ueik-*. II от **ueik-*. I 'aussondern' (по определению Покорного), поскольку **ueik-*. I предполагает обособление, выделение именно как результат возрастания, *вы-* и перерастания, сильного и энергичного движения по преодолению средне-нейтрального уровня. Если это верно, то в общий и.-е. корень **ueik-* (I, II) естественно включаются не только др.-инд. *vinākti*, *vivekti*, авест. *ava-vaēk-* и т.п., но и обозначения жертвы и освящения, точнее — жертвы как объекта, который становится освященным по условию; ср. лат. *victima* 'жертва', 'жертвенное животное' и гот. *weihs* 'святый', др.-сакс. *wih-*, др.-в.-нем. *wih(i)*, нем. *weih(en)*, ср. также др.-исл. *vē*- 'святылище', 'храм', др.-англ. *wēoh*, *wig* 'божественное изображение' и т.п.
- ⁹⁴ Тем не менее, и в этом акте прослеживаются важные с точки зрения избранной здесь темы моменты, из которых придется обозначить лишь два: **bqdi sb-dorǵ* 'будь здоров!', 'здравствуй!', отсылающее не только к идее крепости-силы, но и благого возрастания, объединения человека, таким образом приветствуемого, и растущее дерево (**derǵ-o* < и.-е. **der-ǵ-*: **dor-ǵ-*); целование (при встрече и прощании) как выражение желания другому быть целым, цельным, здоровым (слав. **сѣъ* восходит к и.-е. **koi-*, с которым связаны не только обозначения здоровья, но и святости, ср. нем. *heil*, *Heil*, *heilig* и др.), ср. *христóсоваться* 'целоваться' в ряду других примеров использования этого имени в аппеллятивной лексике (*христóваушка* 'милый', 'сердечный', 'близкий', 'дорогой мой'. *Даль*; *христóрдничать* и т.п.).
- ⁹⁵ Примеры подобного типа легко могут быть умножены (их анализу предполагается посвятить особую работу). Здесь стоит назвать два комплекса, каждый из которых по-своему соотносится с идеей святости: 1) *мир* как 'земля', 'космос' и как 'покой', 'тишина', 'благодатное состояние любви и дружбы', с одной стороны, и *мир* как 'космос' (макромир) и как 'община' (микромир), с другой; 2) *правый* — *право* — *права* — *справедливость* как термины ориентации (от пространственной до нравственной сферы).

⁹⁶ Ср. слав. **věra* (как обозначение религии), в конечном счете соотносимое с идеей правильного (благого) выбора между добром и злом, ср. др.-инд. *vr-*, *vrātī* 'выбирает', *vāra-* 'сокровище'/'собственность', 'благо', но и 'выбор'.

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

⁹⁸ Нужно заметить, что монолитность семантики слав. **svet-* иногда нарушается, хотя бы на поверхностном уровне. Примером может служить характерное отклонение в значении некоторых слов этого корня в западном ареале южнотславянских языков (при том, что сохраняется и обычное значение, связанное со святостью). Речь идет о с.-хорв. *òsveta* 'мести', 'отмщение', *osvetitumi* 'отомстить' (но и 'святить'), *svetitumi* 'мстить' (и 'святить'), словен. *osveta*, *osvetiti se*, макед. *osveta*, *osveti (se)*, *sveti se* 'мстить' (при *sveti* 'святить') и т.п. Несомненно, что эти примеры отражают достаточно старое состояние, — праславянское и уж тем более дохристианское, языческое. В замечаниях О.Н. Трубочева, сделанных по прочтении рукописи этой работы и с благодарностью учитываемых здесь ее автором, допускается объяснение *òsveta* как сложения с префиксом --**oi-sveta* (ср. **oi-rokъ* = 'in-fans'), т.е. как 'лишение силы святости'. Это интересное соображение могло бы быть отчасти подкреплено примерами типа с.-хорв. *òdmazda* 'отмщение', *odmazditumi* 'отомстить' но вместе с тем эти же примеры могут пониматься как источник индукции, как образец, на который шло равнение. К тому же, нельзя забывать, что то же значение сохраняется в первообразном бесприставочном глаголе *svetitumi*, и в этом случае использование бесприставочной формы в специализированном значении могло бы объясняться соображением дифференциации (от *svetitumi* 'святить'). Беря эти примеры в более широкой перспективе — языковой и мифоритуальной, — становится понятной связь идей святости и мести—мзды (ср. *ko se ne osveta, taj se ne posveti*). С.-хорв. *òsveta* обозначает не только месть, но и наказание, кару, взыскание, а также защиту, оборону. В этом смысле *òsveta* может пониматься как то, что подлежит освящению, в частности, и жертва, понимаемая как форма обмена (мсра) между человеком и Богом, выкуп, мзда, награда. Принесение жертвы одновременно и наказание—кара, и возмещение (:*meсть*), дающее помощь (ср. рум. *osfinji* 'освящать' и 'оказывать помощь', займств.), покров, защиту, освобождение (словари фиксируют и это значение в с.-хорв.; к аранжировке значений см. Skok II, 574), и в обоих этих случаях — освящение (ср. **moliti* как и 'освящать'; и 'молить, -ся', 'совершать ритуал', и 'совершать жертвоприношение', 'убивать'). Иначе говоря, *òsveta* и под. в этом контексте скорее отсылает к использованию **svet-* в связи с жертвоприношением и к готск. *hinsl*, нежели к представлению о мести в "кавказском" смысле, со всеми отрицательными коннотациями современного человека. То, что *òsveta* все-таки и просто, а иногда и только 'месть', — результат профанизации смысла слова ('возмещение' — 'месть'), его "ухудшения", наметишегося разрыва с идеей священного.

⁹⁹ Имя божества *Suentebueck* не вполне ясно вместе из Эбсдорфской легенды (XIV в.) — ...*fidem Christi reliquentes idola sua projecta Hammon scilicet Suentebueck, Vitelubbe, Rodegasi cum ceteris erexerunt...* — нередко толкуют как **Svento-bykъ*, см.: *Niederle L. Slovanské starožitnosti. Život starých Slovanů. Díl. II, sv. 1, Pr., 1916, 157* и др.

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

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

¹⁰² "Порожнеть" праздника и есть обозначение этого выхода (освобождение) из профанического времени (*la durée profane*).

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

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

¹⁰⁵ Об одном таком случае "деградации" термина, точнее, разрыва связей с исходным кругом семантических мотивировок уместно сказать несколько слов. Речь идет о ряде славянских лексем, обычно не связываемых друг с другом и восходящих соответственно к и.-е. **yoǵ-s-*, **yoǵ-t-*, **yoǵ-l-*, ср. слав. **juxa* 'кровь', 'похлебка', **jut-* (**juititi se* 'помещаться на небольшом тесном пространстве'), **junь* 'юный', 'молодой', см. ЭССЯ 8,

1981, 192—199. Нельзя отвергать связь между **juxa*, обозначающим, подобно др.-греч. ἵψος, "органическую" (с жизнью связанную) жидкость, и **jul-*, непосредственным обозначением жизненной силы в ее воплощении — юноша, молодое или особенно мощное животное, растение (преимущественно высокоурожайное и составляющее основной продукт питания). Можно напомнить о коренной связи крови и жизненной силы, носителем которой она считается повсюду — от мифопоэтических представлений о человеке и жизни до современной медицины. Но при принятии связи этих двух слов соединительным элементом считают значение 'мешать', 'смешивать', представленное, напр., в лит. *jáuti*, *jaūti* или др.-инд. *yáuti*. С этим утверждением в таком виде трудно согласиться (тем более, что др.-инд. *yáuti* обозначает скорее связывание, со-, объединение, усиление. Значение 'мешать', 'смешивать', несомненно, присутствует в ряде примеров (напр., в литовском), но оно вторично и должно рассматриваться как результат некоей дегенерации. Исходным и основным смыслом глагола, восходящего к и.-е. **ieǵ-*, была идея умножения, количественного возрастания, усиления (т.е. то, что непосредственно выражено в обозначении жизненной силы, вечной молодости — и.-е. **ieǵ-*) ср. др.-греч. αἶψα, лат. *aevum* и т.п.); к совмещению значений этого круга и смешения ср. хотя бы нем. *vermengen* 'смешивать' при *Menge* 'множество' как результат смешения, суммирования и т.п. Но само смешение (или, точнее, связывание) представляет собой такое умножение состава целого, при котором оно укрепляется, усиливается, увеличивается. Именно эти значения и лежат в основе слав. **juxa*, **jut-*, **junь*, которые в точности соответствуют и.-е. словам с корнем **ieǵ-* и такими же расширениями, см. *Pokorny* I, 507—512. В особом разъяснении нуждается слав. **jut-*. Нужно думать, что предположение в нем значения, связанного с ограниченным (тесным, узким) пространством, воспринимаемым как состояние некоей "неуютности", верно лишь применительно к отдельным конкретным случаям явно вторичного происхождения. Исходным же значением, определившим и дальнейшую эволюцию элемента **jut-* (**ieǵ-t-*), нужно считать 'прибжище', 'покров', 'защита', 'поддержка', 'помощь', и как следствие всего этого — обретение "уюта", как раз и обеспечиваемого "связыванием—соединением" и вытекающим из него усилением (ср. др.-инд. *yūti-* 'связывание', 'объединение': *yáuti* или лат. *juvāre* 'помогать', 'поддерживать', но и 'радоваться', 'веселиться', к состоянию "уюта", удовлетворенности). Анализ этих славянских лексем представляет интерес и потому, что в силу уже сказанного он приводит к установлению правдоподобной связи этих слов с авест. *yaōz-dāta-* как обозначением святости (как особой сакральной чистоты, с которой связано табу, см. выше) и такими словами, как авест. *yaōz* 'здоровье', 'благо' (ср. Y. 46, 18, ср. *yōš & dā-* 'heilkraftig machen', *yaōzdāti-*, ср.-парф. *yōš-dahr* 'святой' и т.п.), др.-инд. *yōš* 'здоровье', 'счастье' (арханизм, употребляемый в формуле *śam yōh* или *śam ca yōš ca*), лат. *iūs* 'право' и т.п. Смысловая мотивировка этих слов также отсылает к идее установления связей (= основа, опора, порядок — право), укрепления и усиления. В этом контексте очень вероятно, что слав. **jut-* сохраняет этот и.-е. арханизм. Тем самым оказывается объединенной вся серия примеров, восходящих к **ieǵ-*, — от похлебки до права (ср. лат. *iūs* и *jūs*, др.-инд. *yūš-* и *yōš-*, слав. **juxa* и **jut-*). При изучении истории и.-е. **ieǵ-* в отдельных языках необходимо особенно внимательно относиться как к процессам семантического "ухудшения" слов, так и к исключительно радикальной "диверсификации" исходных значений.

¹⁰⁶ Ср. также *sanctus Vitus*. О смешении со св. Витом см.: *Nachtigal R. *Svetovits // Slavistična revija* 1956, IX, 1—9.

¹⁰⁷ Ср. *Nom. propr. Zwetbochus*, 1130 (*Monumenta Germaniae historica* III, 28) = слав. *Světobog* < праслав. **Svetobogъ* (см. *Schlimpert G. Slawische Personennamen mittelalterlichen Quellen Deutschlands*. В., 1964, 47); чеш. *Svět'boh* (см.: *Miklosich F. Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen*. Heidelberg, 1927, 95).

¹⁰⁸ К переходу *kt > t* ср. слав. **potь* (< **pok-t-*): **pekti*.

¹⁰⁹ Ср. антропоним **Lude-vitъ* с идеей растущей жизненной силы при **Sveto-vitъ* с весьма близкой семантикой. — Показательно сгущение имен на **vitъ* на северо-западной периферии славянства, в непосредственном соседстве с германцами.

¹¹⁰ См. соответственно: *Taszycki W. Rozprawy i studia polonistyczne*. I. *Onomastyka*. Wrocław; Kraków, 1958, 126—127; *Idem. Słownik staropolskich imion osobowych*. Т. V, з. 3. Wrocław. etc, 1980, s. vv.; *Profous A., Svoboda J. Místní jména v Čechách, jejich vznik, původní význam a změny*. Díl IV. Pr., 1957, 244; *Malec M. Budowa morfologiczna staropolskich złożonych imion osobowych*. W-wa, 1, 118, 176 и др.

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

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

¹¹³ См.: *Тупиков Н. М. Словарь древнерусских личных собственных имен*. СПб., 1903, 742.

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