



ЯЗЫК
СЕМИОТИКА
КУЛЬТУРА



ЕВРАЗИЙСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Звук, слово,
образ

ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
НАУЧНЫЙ СОВЕТ «ИСТОРИЯ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ»
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М. В. ЛОМОНОСОВА
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ
ЕВРАЗИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ УНИВЕРСИТЕТОВ

ЕВРАЗИЙСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Звук, слово, образ



Ответственный редактор
Вяч. Вс. Иванов



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2003

ББК 81.2Р
Е 24

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(РФФИ)

проект № 02-06-87057



Е 24 Евразийское пространство: Звук, слово, образ / Рос. акад. наук. Научный совет «История мировой культуры»; Ин-т мировой культуры МГУ им. М. В. Ломоносова; Евразийская ассоциация университетов; Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов; Сост. Л. О. Зайонц, Т. В. Цивьян. — М.: Языки славянской культуры, 2003. — 584 с.: ил. — (Язык. Семиотика. Культура).

ISSN 1727-1630

ISBN 5-94457-137-3

Этот многоликий по материалу и составу участников сборник посвящен изучению широкого спектра гуманитарных проблем, объединенных представлением о *пространстве* и его образе в культуре. Основное место занимает тема *евразийского пространства*, восходящая к философским идеям Н. С. Трубецкого и его единомышленников — идеям, нашедшим свое экспериментальное воплощение в музыкальной и поэтической культуре русского авангарда. Своеобразный научный эксперимент ставят, в свою очередь, и авторы сборника, выводя анализ проблемы на стык естественных и гуманитарных наук — от акустики до семиотики, рассматривая соотношение *звука* и *пространства* как особым образом организованный и «привязанный к месту» фрагмент ноосферы.

Представленный в сборнике материал вызовет несомненный интерес у широкого круга специалистов — от антропологов и фольклористов до филологов, культурологов и музыковедов.

81.2Р

*На переплете изображение барельефной бляхи в виде трех
голов лося. Украшение конской сбруи. VI в. до н. э.
Алтай. I-й Туэтинский курган*

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G•E•C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G•E•C GAD.

ISBN 5-94457-137-3

© Авторы, 2003

Содержание

От составителей.....	9
----------------------	---

Фольклор и мифология

<i>Вяч. Вс. Иванов</i> Евразийские эпические мифологические мотивы	13
<i>С. Ginzburg</i> On the Eurasian Roots of the Witches' Sabbath Stereotype.....	54
<i>Е. Г. Рабинович</i> Незримая граница	64
<i>Я. В. Васильков</i> Домаурийское искусство Индии в курганах Южной Сибири: идентификация сюжета на зеркале из могильника Рогозиха-1	84
<i>С. Ю. Неклюдов</i> Специфика слова и текста в устной традиции	108
<i>А. К. Байбурин</i> Окно в звуковом пространстве	120
<i>Е. С. Новик</i> Мифологические представления о голосе в фольклоре и верованиях народов Сибири	134
<i>Н. Б. Вахтин</i> О значении звука в сказочном тексте	157
<i>В. Л. Кляус</i> Этномузыкальные и заговорно-заклинательные традиции Забайкалья в дискурсе восприятия и оценок.....	170

Литература

<i>В. Н. Топоров</i> О романе Андрея Белого «Петербург» и его фоносфере в «евразийской» перспективе	181
---	-----

<i>М. Л. Стивак</i>	
Звукообразы Невидимого града (Андрей Белый в работе над трилогией «Восток или Запад»)	226
<i>В. Вестстейн</i>	
Трубецкой и Хлебников	237
<i>В. П. Григорьев</i>	
<i>Славь / немь, Восток / Запад, «зангезийство» / ?</i> (три оппозиции в идеостиле В. Хлебникова)	249
<i>Х. Баран, А. Е. Парнис</i>	
«Анабасис» Велимира Хлебникова: Заметки к теме	267
<i>А. Е. Парнис</i>	
«Евразийские» контексты Хлебникова: от «калмыцкого мифа» к мифу о «единой Азии»	299
<i>Л. Л. Гервер</i>	
Движение «от» — «в» в поэме Хлебникова «И вот зеленое ущелие Зоргама...»	345
<i>Н. Н. Перцова</i>	
Куда идет слон из стихотворения В. Хлебникова «Меня проносят на слоновых...»	359
<i>М. И. Шапир</i>	
Время и пространство в поэтическом языке раннего Мандельштама	371
<i>Ф. Двинятин</i>	
Заумный Щерба: к поэтике фразы про глокую куздру	383

Музыка

<i>И. И. Земцовский</i>	
Звучащее пространство Евразии: (Предварительные тезисы к проблеме)	397
<i>I. Reznikoff</i>	
On the Notion of Eurasian Music	409
<i>В. Л. Марченков</i>	
Монофония, полифония и личность: мечта о русском многоголосье	415
<i>А. Л. Бретаницкая</i>	
Петр Сувчинский и проблема Времени и Пространства в контексте художественной и философской мысли XX века	435

П. Сувчинский

Понятие времени и Музыка: (Размышления о типологии музыкального творчества) (*пер. с фр. Т. В. Цивьян*)..... 471

И. Г. Вишневецкий

Из эстетики и практики музыкального евразийства..... 482

М. Ланглебен

Русская речь и русский стих
в мелодиях С. С. Прокофьева 549

От составителей

Темой *текст пространства — пространство текста* мы занимались в течение трех лет¹. Одним из ее ответвлений и явился фрагмент: *евразийское пространство — евразийский текст*; этому была посвящена специальная конференция². Представляемый сборник основан на том, что прозвучало на конференции, но в строгом смысле не является публикацией докладов; в частности, он ушел от чистой лингвистики и ностратики (предполагается, что это будет темой отдельной книги) в сторону *образа пространства*.

В этой книге отразилась история и хронология как возникновение нашего интереса к евразийской теме, так и несколько нетрадиционного ее преломления. В истоках лежало обращение к тому фрагменту русской музыкальной культуры начала XX века, который был связан с идеями евразийства (Н. С. Трубецкой и его единомышленники). Взгляды одного из евразийцев, музыковеда П. П. Сувчинского, на возможность приложения этих идей к музыке нашли поддержку и воплощение в творчестве и композиторов с мировым име-

¹ Проект был поддержан РФФИ, грант 99-06-80521.

² Евразийское пространство: Звук и слово (Москва, 3—6 сентября 2000). Она проходила в Институте культурного наследия им. Д. С. Лихачева Министерства культуры РФ и РАН. В рамках конференции была развернута выставка художественно-фотографических работ С. Ивановой «Эхо — зеркальный мир» и организованы показы этнографических фильмов, посвященных фольклорно-мифологическим традициям Сибири (в частности, уникальная запись шаманского камлания, фильм А. Слапиньша и Е. Новик), и прошли три концерта: исполнителя народной музыки М. Басякова (Екатеринбург), профессора Сорбонны Е. Резникова, исполнившего свои реконструкции древнехристианских песнопений, и ансамбля ударных инструментов под управлением М. Пекарского (Москва), который представил звучание различных экзотических инструментов рассматриваемого ареала. «Худо-жественная часть» была включена в сценарий конференции не как культурная программа, а как экспликация предложенного подхода. К конференции был выпущен сборник тезисов и материалов: Евразийское пространство: Звук и слово. М., 2000. 202 с.

нем (Стравинский, Прокофьев), и менее известных у нас (Лурье, Дукельский). Первоначально наша цель, почти исключительно музыковедческая, была ограничена попыткой понять и выделить «евразийское» в музыке авангардизма. Далее круг тем стал расширяться как бы сам собой: авторская музыка побудила обратиться к музыкальному фольклору на евразийском пространстве. Функции звука в фольклоре (магия звука в терминологическом смысле) привели к мифологии. Темы диктовались евразийским пространством и движением по нему с востока на запад; особое внимание было уделено сибирским традициям и шаманизму. *Звук и музыка* в фольклоре привели к *звучащему слову* — сначала в фольклоре, затем к *слову* в литературе, где звуковая и ритмическая организация художественного текста рассматривалась среди прочего в контексте евразийских идей (Андрей Белый, Хлебников...). Расширение тематики заставило обратиться к идее семиотизации пространства в проекции на разные коды модели мира³.

В итоге статьи сборника оказались объединенными прежде всего *звуком и пространством*, в данном случае — *евразийским пространством*, которое рассматривалось не столько как территория в собственном смысле слова, сколько как особым образом организованный и «привязанный к месту» фрагмент ноосферы. Тем самым анализ был выведен на стык естественных и гуманитарных наук (от акустики до семиотики) и привел к рассмотрению фундаментальной проблемы: формирование антропоцентричной картины мира (модели мира) *sub specie звука, помещенного в пространство, звука*, последовательно и/или одновременно принимающего разные ипостаси в разных ярусах модели мира. Речь идет о «пути звука»: **звук** как таковой → **музыка** как семиотизированный **звук** → **звук** как строительный элемент **языка / слова** → **звучащее слово** → **слово**, положенное на **музыку** → **музыка и слово**. Сложенное вместе, это **образует** геопанораму (евразийского) пространства — **образ пространства**.

³ Более всего в акустическом, но не только.

Фольклор и мифология

Вяч. Вс. Иванов

Евразийские эпические мифологические мотивы

1. Bogatyr

Богатырский сказочный и повествовательный эпос у иранских, тюркских, монгольских и других народов Средней Азии и Кавказа имеет общие черты со славянским, что было показано В. В. Стасовым, Г. Н. Потаниным, Вс. Ф. Миллером, В. М. Жирмунским¹. Последний, в частности, обосновал заключение о сходстве или почти полном совпадении во всех этих традициях чудесных событий в биографии эпического героя. Для утверждения генетических связей существенно уникальность евразийского эпоса: как заметил Боас², он не имеет прямых аналогий в фольклоре Нового Света.

Эти фольклорные связи отражены и в названии «богатыря», которое в качестве миграционного культурного термина переходило из одной семьи языков Евразии в другую. Оно представляет собой либо — в подавляющем большинстве языков Центральной Евразии — сложное слово, первой частью которого было существительное, восходящее через тюркский к иранскому названию «бога, господина» **bag/ya-* < индо-иран. **bhagh-a-* ‘доля, даруемая богами’, либо (в немногих языках, в частности в одном из вымерших енисейских) само это существительное вне сложения бактрийское ВАГО ‘бог, господин’³. В согдийском языке соответствующее этому первому слову сложения существительное *βγ* = [bag], звательн. *βγ’* = [bag] и в авестийском⁴, используется и в значении ‘господин’⁵. В этом смысле оно часто встречается в качестве вежливого обращения, например в

¹ ЖИРМУНСКИЙ 1962: 93—114; 1979: 22—35 (с обзором предшеств. лит.).

² ВОАС 1940: 496.

³ ЛИВШИЦ 1976: 167.

⁴ ВАРТНОЛОМАЕ 1979: 921.

⁵ Отмечено уже в первой согдийской грамматике GAUTHIOT 1914—1923: 16 (§ 18), 58 (§ 65); BENVENISTE 1929: 73, 213 (§ 57); 1946: 107.

«Вессантара-джатаке» в прямой речи к царю (198—200, 226), к принцу (949, 951, 956, 958, 1067, 1071), ко льву (1056—1057)⁶, к адресатам в мугских письмах⁷ и в титулах, например во многих случаях в согдийской Бугутской надписи⁸. С этим согдийским употреблением соотносится заимствованное др.-тюрк. *baγa* как титул и как часть сложной цепи титулов, в частности у Тоньюкука в его рунической надписи, б⁹. В слове, происходящем из этого тюркского источника, значение ‘богатырь’ обнаруживается в записанном в середине XIX в. тюркском заимствовании¹⁰ *baha* ‘герой, богатырь, сильный’ в вымершем енисейском коттском¹¹. Уже Кастрен, которому мы обязаны этими сведениями, сопоставил коттское слово с равнозначным хакасск. *behei*¹². В последнем скорее всего может отражаться исходная тюркская форма (в конечном счете из согдийского), хотя слово могло бы быть и позднейшим вторичным заимствованием из енисейского в тюркский. По своему значению, по-видимому, оно происходит из миграционного названия «богатыря», но в нем отсутствует вторая его часть, а смысл соответствует всему сложению в остальных языках, где есть это сложное слово.

В них для второй части словосложения исходным можно было бы считать общеиндоевропейское название «мужа, носителя силы, мужественности». В южноанатолийском и греческо-армянском диалектном ареале слово выступает с протетическим *a-* (лув. *annar-*¹³: *annari-* ‘могущество, мужественность’, *annar-ummi-* ‘могучий, мужественный’, др.-греч. *ἀνήρ*, арм. *ayr* ‘мужчина’), которому в североанатолийском соответствует *i-* в *innar-*: хет. *innar-aw-atar* ‘сила, мощь, мужественность’, *innar-aw-ant-* ‘сильный, мощный, могучий, наделенный половой силой’. В других индоевропейских диалектах

⁶ BENVENISTE 1946: 16, 59, 60, 64—66.

⁷ ЛИВШИЦ 1962: 196.

⁸ KLJAŠTORNYJ, LIVŠIČ 1972: 80, 85—87.

⁹ МАЛОВ 1951: 56, 61, 65, 367; НАДЕЛЯЕВ, НОСИЛОВ, ТЕНИШЕВ, ЩЕРБАК 1969: 77 (указано соответствие в согд. βγ).

¹⁰ О тюркских заимствованиях в коттском см. ТИМОНИНА 1978; 1979; ВЕРНЕР 1990: 275, 278—279.

¹¹ CASTREN 1858: 223, 241, ВЕРНЕР 1990: 287.

¹² CASTREN 1858: 223; 1857.

¹³ Представляется, что эта же южноанатолийская основа содержится и в до сих пор до конца не разъясненном древнем (имперского периода) иероглифич. лув. *anar-as(u)ha-ti* ‘в силе’, хотя (суффиксальное? ср. суффикс *-sha-*?) происхождение второй части слова остается неясным.

начальный гласный (по-видимому, из сочетания ларингального с последующим редуцированным гласным, т. е. *ə) исчезает: др.-инд. *nar-*; авест. *nar*; алб. *njer* ‘мужчина’. Произведенная от этого слова основа на *-t- (словосложение в др.-инд. *sū-nṛ-t-ā* ‘жизненная сила’ [с долгим *ū* в начальном слоге, вызванным исчезнувшим ларингальным в начале корня] = др.-ирл. *so-nir-t* ‘сильный’; *ner-t* ‘мужество; войско’; вост.-иранск. хотано-сакск. *Nadaun* < **nṛ-t-ā-van*; лит. *ner-tėti* ‘сердить’, др.-прусск. *ner-t-ien* ‘гнев’) известна также и в фольклорном и мифологическом употреблении как имя осетинских эпических героев *нартов*, распространившееся по всему Кавказу¹⁴, и древнегерманских богов: др.-исл. *Njordr*, ср. имя др.-герм. богини *Nerthus*. По предположению Бейли, принятому Винтером¹⁵, другое иранское слово заимствовано в тохарский; но возможно, осет. *nart* ‘эпический герой, один из 100 братьев-нартов’, при метатезе группы **rt* > *-tr-* и изменении начального слогового **ŋ* > *a* могла образоваться незасвидетельствованная иранская основа **atr-* из иранск. **ŋ* / *n(a)rt-*¹⁶. Подобной трансформацией исходной формы можно было бы объяснить (при допущении в нем иранского заимствования или же слова неизвестного индоевропейского языка с соответствующими звуковыми изменениями) тохар. А *atär* / *aträ* ‘герой, богатырь’ (например, о Раме: 11 а 1—2¹⁷), сложное слово *atra-tampe* ‘об-

¹⁴ О сравнительном изучении этого эпоса см. АБАЕВ 1957; МЕЛЕТИНСКИЙ 1957; 1998: 28—29, 211, 351—355; ДЮМЕЗИЛЬ 1977; ИНАЛ-ИПА 1977.

¹⁵ BAILEY 1975: 35; WINTER 1984: 41. Слабой стороной данного объяснения представляется метатеза, см. о путях развития группы *-*rt-* в иранских диалектах: ОРАНСКИЙ 1979: 186, п. 10. Вероятен поиск третьего неизвестного (неиранского индо-иранского и нетохарского) языка, где эта метатеза могла произойти. Предложенные альтернативные этимологии тохарского слова, в частности та, которая допускает связь с тохар. А *ätäl* ‘мужчина’ < **H₃ot-r/lo-* (ADAMS 1999: 81), семантически хуже обоснованы (в них нет таких фольклорных соответствий, как имя нартов), но в качестве параллели можно бы привести иероглиф. лув. *atri* ‘форма, фигура, образ, душа’, ликийск. *atra-* ‘личность’, однако этимология и древний фонетический облик этого южноанатолийского термина остаются неясными (IVANOV 2001: 164, п. 8).

¹⁶ Если мильйск. (ликийск. В) *natri* ‘герой, богатырь’ (значение по Мериджи, см. о возможном переводе мильйского текста CARRUBA 1977: 83, п. 14, с другой этимологией: др.-инд. *netar-* ‘предводитель’) и ликийск. *Natr-*, употребляющееся в трилингве как эквивалент имени Аполлона, заимствованы из иранского, в них мог сохраниться след этой реконструированной формы.

¹⁷ Изд. SIEG, SIEGLING 1921.

ладающий богатырской силой», притяж. *atr-ašši-*, прилагат. *atr-oñci-* ‘богатырский’¹⁸; В *etre* ‘герой, богатырь’, *etre_n(/au)ñña maiyuu* ‘обладающий богатырской силой’. В сочетании с предшествующим заимствованным словом, по форме и семантике напоминающим согдийское и древнетюркское продолжение иранского **bag/γ-a-* ‘бог, господин’, тохарское слово (в одном из центральноазиатских языков, где имелись оба эти компонента) образовало словосложение с первоначальным значением ‘господин, герой’, которое распространилось по разным «степным» евразийским языкам (в частности, монгольским) в своей тюркизованной форме¹⁹: *baγ-atur* (> др.-тюрк. *batur* ‘герой, богатырь’²⁰), откуда самодийск. *madur*²¹), *baγ-adur* (совпадающее по форме перс. *bahādur* вопреки мнению ряда исследователей скорее является само вторичным заимствованием, а не его источником, ср. также тождественное *bahodur* из таджикского в ягнобском, аналогичную форму в пашту и т. п.). Уже в качестве евразийского миграционного термина слово было снова заимствовано в восточноиранский осетинский (скифский): в форме (*Os-*)*baeγatur* оно известно из грузинской хроники *Kartlis Cxovreba*, в Зеленчукской надписи на древнеосетинском языке произведенное от слова имя встречается в форме *Пакаваρ*²² (с оглушением звонких, типологически близким к тохарскому), а в нартовском эпосе употребляется сходное с тюркским имя непобедимого героя *Bat(y)r-az* (с последним элементом, соответствующим первой части сочетания в грузинской хронике), тогда как еще раз метатезированную форму *qaebatur* сохранил иронский диалект осетинского²³. Средневековая восточноиранская форма типа раннеосетинской близка к заимствованным восточно- — и более поздним — западнославянским и могла (равно как ее тюркский или монгольский прообраз) послужить источником русск. *богатырь*, украинск. *богатур*, чешск. *bahatýr*²⁴, польск.

¹⁸ SIEG, SIEGLING, SCHULZE 1931: 22, 50, 115, 184, 228—229, 231, 485.

¹⁹ Последнее предположение представляется верным независимо от происхождения тохарского названия «богатыря»: какую бы этимологию этого последнего ни принимать, дальнейшее распространение иранско-тохарского словосложения в тюркизованной форме не подлежит сомнению.

²⁰ НАДЕЛЯЕВ, НОСИЛОВ, ТЕНИШЕВ, ЩЕРБАК 1969: 77, 89.

²¹ CASTREN 1855: 173, 233.

²² АБАЕВ 1949: 262 и сл.

²³ АБАЕВ 1949: 85; 1958, I: 245—246; 1973, II: 231, 278.

²⁴ При всем остроумии попытки вывести вторую часть чешского слова из названия «отца» (греч. *πατήρ*): KNOBLOCH 1991/1994, от нее приходится

bohатыr, bohater, др.-польск. *bohaterz* ‘могучий воин, эпический герой’. Это языковое соответствие подтверждает общее происхождение давно замеченных аналогичных жанровых черт (в том числе и относящихся к герою песни — богатырю) восточнославянского эпоса (русских былин) и сходных фольклорных композиций тюркских и монгольских сказителей, с одной стороны, осетинского нартовского эпоса и его кавказских ответвлений — с другой.

2. Огонь и Солнце, Солнечная лучезарность

Русский сказочный *Царь-Огонь*, который может спалить целое стадо скота²⁵, по своему имени соответствует тому активному индоевропейскому названию огня одушевленного рода, к которому восходит лит. *ugnis*, лат. *ignis* (в том числе и в сочетании *sacer ignis* ‘священный огонь’), др.-инд. *Agni-* ‘Бог огня’²⁶. Носители месопотамского арийского диалекта сделали слово известным и на древнем Ближнем Востоке, где им обозначается Огонь как опасное божество: хеттская формула ^D*A-ak-ni-iš ka-ra-a-pí* ‘Бог Агни съест = убьет’²⁷

отказаться. Западнославянские слова заимствованы из восточнославянского: чешское из русского, польского из украинского.

²⁵ ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1974: 39, 177.

²⁶ Слово может иметь и евразийскую (в смысле Гринберга) ностратическую параллель в эскимосско-алеутском названии огня, но — в отличие от индоевропейского — это последнее обнаруживает след номинализации при сохранении глагола, от которого оно образовано (алеут. *Kignax'*, эским. *ingneq* ‘огонь’: *iki-pa* ‘он зажигает’, нострат. **Henka-* ‘жечь’, THALBITZER 1945: 71—72; ИВАНОВ 2000а: 12, п. 3.11). Гипотеза Мейе, по которой индоевропейское активное название огня противопоставляется пассивному имени среднего рода на *-r*, может быть уточнена в свете данных таких древних языков, где, как в хеттском, это пассивное слово становится основным обозначением огня, в том числе и обожествляемого. Но при этом сохраняются архаичные сочетания типа хет. *ḫašši paḫḫur paḫḫ-* ‘в очаге огонь храните’, из которых видно, что огонь этого рода не добывался заново, а поддерживался в очаге (ИВАНОВ 1962) или переносился (KELLERMAN 1987: 217—219, 225). Название «очага» принадлежит к числу архаических индоевропейских терминов, сохранившихся в северно- и южноанатолийском (хет. *ḫašša-*, лид. *aša*, лув. *ḫašša-niti*, ликийск. *aha-*) и италийском (лат. *ara-*, оскск. *aasa-*). Очаг в хеттской традиции сам обожествлялся. Основа имени огня среднего рода на *-r* была пассивной, но форма «активизированного рода» от гетероклитической основы на *-n-* *paḫḫu-en-ant-* играла роль (квази)эргатива в переводе с хурритского в билингве.

²⁷ RIEMSCHEIDER 1970: 42—48.

соответствует аккадской, где со сходным глаголом *ikkal*²⁸ в качестве субъектов (первых актантов) сочетаются имена божеств ^D*Nergal* или ^D*Erra*. У индо-иранцев в древности культ огня стал важнейшей частью всей системы обрядов и поверий, как это показал Хертель в серии своих публикаций 1920-х и 1930-х годов²⁹. Общий источник древнеиндийских и иранских обрядов почитания огня виден в таких случаях, как авестийское божество *Nairyō.sanha-* (включавшееся также и в список названий огня; эта иранская основа позднее использовалась в обозначениях Вестника Света в манихейских гностических текстах), родственное др.-инд. *Nāraśyṅgā*³⁰.

Но в иранской традиции особое развитие раннего индо-иранского (общеарийского) наследия привело к становлению нескольких специфических понятий и соответствующих им терминов. В результате возникло целое учение об огне, ставшее важной частью иранской религии. Древнее индоевропейское и индо-иранское название активного огня было заменено новым словом *ātar*, вошедшим во все иранские языки. Оно, вероятно, произведено от индоевропейского корня, отраженного в хет. (*h*)*ay-* ‘быть горячим, теплым’, др.-греч. *αἶθω*, др.-ирл. *aed* ‘огонь’ и, возможно, гомер. греч. *αἶθρη* ‘верхняя лучезарная часть атмосферы’, др.-македонск. *αδη-ουρανός* (Гес.) < и.-е. **Hai-dh-er*, которое могло быть параллельной формой к лат. *ater* ‘черный’ и к иранскому слову.

Авест. *ātar* обозначало преимущественно священный и обожествляемый огонь: бог *Ātar* был сыном главного бога Ахура Мазды. Древнее архаичное обрядовое значение в сочетании с названием Солнца было сохранено в осетинском фольклоре в словосложении *Aert-xur-on* «божество, которое может насыпать кожные болезни, но в других случаях благоприятное; новогодний пирог, выпекаемый в честь этого божества и съедаемый членами семьи, но не чужаками»³¹ и в староосетинском имени божества (в молитве, записанной в XIX в.) *Xur-at-xuron* < **Xur-art-xur-on* ‘Огонь, сотоварищ Огня’ (Солнечный огонь, сын Солнца, по Дюмезилу); те же самые восточноиранские основы в обратном порядке обнаруживаются в согдийск.

²⁸ Аккадский глагол может означать уничтожение огнем или Богом Огня: von SODEN 1985: 26 (6a).

²⁹ HERTTEL 1925; 1927; 1929; 1931; BOYCE 1968; KRAMERS 1954. В 1956 г. В. И. Абаев дал мне прочесть в корректуре неопубликованный второй том своей книги об осетинском языке и фольклоре (АБАЕВ 1949, II), где содержалась статья, развивавшая идеи Хертеля.

³⁰ BARTHOLOMAE 1979: 1054.

³¹ АБАЕВ 1949, I: 70, 232; 1958, I: 182.

$\gamma wr' r\delta$ [=xor-arθ] ‘Солнечный огонь’; ср. также возможное древнее скифское словосложение $\Psi\epsilon\nu/v/\delta\alpha\rho\tau\alpha\kappa\eta$ < *fsand-* ‘священный’ + **art* ‘огонь’³². Классификация разных видов огня играла существенную роль в зороастрийских текстах и во всяком случае в одном из вариантов (касавшемся локальных видов огня) могла быть связана с социальными различиями рангов. Название ранга жрецов *athar-van*, вероятно, было заимствовано в санскрит, что указывает на значимость иранской инновации. Лежащее в основе этого производного слово, ставшее главным обозначением огня, получило широкое распространение за пределами иранского³³, что позволяет поставить вопрос о том, в какой мере воздействие иранской религии и, в частности, иранского огнепоклонничества способствовало иранизации словаря целого ряда индоевропейских и некоторых неиндоевропейских языков.

Как видно уже из приведенных восточноиранских (скифско-согдийских) словосложений, с культом огня самым тесным образом было связано почитание Солнца, разные виды обожествления которого отражены в названиях светила и в характере главного мифологического персонажа, с ним отождествляемого. Земной огонь противопоставлялся небесному (в частности, Солнцу); их различие сказывалось и в символическом противопоставлении круглых и прямоугольных алтарей, изученных в разных индоевропейских традициях Дюмезилем и Вернаном. Восходящее к общеиндоевропейскому индо-иранское название Солнца, сохраняемое в цитированных осетинской и согдийской формулах, а также в некоторых других восточноиранских языках — хорезмийском [(‘)x(y)r, xyr, ‘xr, ‘xyr] и пашту (**nhwar* > *nwar* / *nmar* / *lmar*), — известно в месопотамском арийском (откуда *Sur-ya-* было заимствовано в касситский язык), индоарийском и нуристанских языках. В авестийском образованное от этого корня гетероклитическое имя существительное *xva-r* сохранило архаический индоевропейский тип склонения, для этого диалекта уникальный.

В согдийской буддийской традиции Солнце как божество именуется сочетанием, включающим в качестве первой части это древнее название: $\gamma\mu\rho\beta\gamma(y)$ ‘Солнце-Бог’³⁴, что по значению аналогично

³² АБАЕВ 1949, I: 158, 182.

³³ См. о возможном его заимствовании в хурритском: IVANOV 1999, там же литература о других заимствованиях (в балкано-славянском ареале).

³⁴ BENVENISTE 1946: 2, 3, 83 (строки 7, 40, 1446). Но в этом же тексте «Вессантара-джатаки» (строки 363, 1107, 1262) в других контекстах (где

употреблявшемуся (во всех контекстах) выражению *kom-ñkät* в тохарских А буддийских текстах, где параллельно Луна обозначена как *mañ-ñkät* ‘Месяц-бог’ (согд. *βγm’γ*). Оба эти титула светил сочетаются вместе в стихотворной части текста тохарской А версии «Пуньяванта-джатаки» (А 17 b 1—2)³⁵:

Pñintu-yo kom-ñkät mañ-[ñ]kät yuk-nä-s eprer-am
‘Добродетелями Солнце в небе Месяц побеждает’.

Хотя эта джатака представляет собой тохарское переложение индийского буддийского повествования, известного также и в китайском переводе, в ее стихотворных местах могли отразиться и оригинальные тохарские стилистические особенности. В частности, в титулах Солнца и Луны как божеств могли сказаться и добуддийские представления³⁶ (их могли иметь и восточные иранцы, чем можно бы объяснить сходство с согдийским, хотя здесь более вероятно позднейшее распространение титулов уже в буддийский период). Мифологический сюжет с противопоставлением Солнца и Луны отражен в фольклоре восточных балтов и славян³⁷, имеет широкие типологические параллели и мог быть принадлежностью пратохарской традиции. На ареальный характер оборотов указывает совпадение внутренней формы титулов не только с согдийским, но и с древнетюркским, где (как и в тохарском) Солнце во всех контекстах именуется «божественным» (например, в «Сутре золотого блеска», 617₅₋₆, 621₆³⁸). Тохар. А *kom-ñkät* и В *kaum-ñäkte* ‘Солнце-Бог’ (в «Уданаоттре» о Солнцах-Буддах) в буддийских текстах отвечает др.-тюрк. *kün tngri*, причем вероятно и заимствование первой части сочетания (из тохарского в древнетюркский, по Винтеру, или наоборот, согласно Педерсену)³⁹. Ряды согд. *γwγr βγ(y)* (ср. также на ку-

говорится, например, о солнечном загаре) Солнце обозначается без дополнительного титула «бог», что отличается от зуза в тохарских текстах.

³⁵ Изд. SIEG, SIEGLING 1921; LANE 1947.

³⁶ Отличие от буддийской индийской терминологии иллюстрируется санскритско-тохарским В параллельным «разговорником» 550 а 3 (изд. SIEG, SIEGLING 1953, II), где в качестве соответствия тохарскому В слову дается словосложение *vibh-rājā* из буддийского гибридного санскрита.

³⁷ ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1974: 17—23, 245, 272, там же о типологических сравнениях.

³⁸ Изд. РАДЛОВ, МАЛОВ 1913—1917; 1930; МАЛОВ 1951: 167, 169, 177, 176—183—184. Ср. GAVAIN 1950: 276.

³⁹ WINTER 1984; против заимствований в любую сторону: ADAMS 1999: 311 (с лит. вопроса).

шанских монетах равнозначное бактрийск. ВАГО МІРО с другим порядком элементов⁴⁰) = тохар. А *kom-ñkät*, В *komñkät* = др.-тюрк. *kün tngri* ‘Солнце-Бог’ и согд. *βym’γ* (тоже с другим порядком элементов) = тохар. А *mañ-ñkät*, В *mäñkät* = др.-тюрк. *ay tngri* ‘Месяц-бог’ построены вполне одинаковым образом. Можно думать, что в них сказалась общая центральноазиатская традиция, предшествовавшая буддийской. Частое сочетание *kün ay* ‘Солнце — Месяц’ (обычно в сочетании с глаголом *az-ï-* ‘отпадать, перестать воспринимать, перестать слышать = оглохнуть’) в памятниках енисейской письменности С. Е. Малов разъяснял на основании поверья желтых уйгуров, по которому Солнце и Луна — это переговаривающиеся и переглядывающиеся божества⁴¹. Поэтому кажется возможным и сочетание *tängri jär* в руническом памятнике Моюн-чуру из Монголии (Южная сторона, 33)⁴² перевести ‘Бог-Земля’ и считать его параллельным тохар. А *tkam-ñäkta* ‘Земля-Бог’⁴³ (хотя в этом случае порядок элементов обратный по сравнению с другими приводимыми древнетюркскими и тохарскими сочетаниями).

С появлением и утверждением манихейства, где на первый план выступает почитание Света и его Вестника⁴⁴, уже существовавшие сочетания типа согд. *γwyr βγ(y)* ‘Солнце-Бог’ используются как названия, связанные с этим новым комплексом понятий: др.-тюрк. *kün ay tngri* ‘Бог Солнца и Луны’ имеет манихейское значение ‘Иисус’,

⁴⁰ ЛИВШИЦ 1969: 61.

⁴¹ МАЛОВ 1912; 1952: 27 (там же якутская параллель со значением ‘во славу Солнца и Луны’), см. это сочетание в надписях № 10 (строка 3), 11 (строка 2), 44 (строка 4), 45 (строка 5) на с. 25—26, 29, 80, 81. К числу подобных древних евразийских шаманистских образов в древнетюркской традиции можно отнести обозначение «души». Др.-тюркск. *qut* ‘дух, душа, блаженство (в буддийском понимании), счастье; элемент’ имеет в отдельных тюркских языках соответствия, указывающие на явные иранские зороастрийские влияния: *maldyn quty* ‘душа скота’ (ВЕРБИЦКИЙ 1884: 154; МАЛОВ 1951: 415) представляет собой передачу авест. *gəuš urvā* ‘душа скота’. Тюркское слово представляется заимствованием из субстратного языка, входившего, скорее всего, в северокавказско-енисейско-сино-тибетскую макросемью, ср., с одной стороны, кетск. *qūt-* ‘шаманить’, югск. *xu:t-* (СТАРОСТИН 1995: 265), с другой стороны, хат. *kuttu* ‘душа’ (ИВАНОВ 1985: 44, № 22, с дальнейшими сопоставлениями, часть которых проблематична).

⁴² МАЛОВ 1959: 37, 42 с переводом «Небо-Земля (Бог)».

⁴³ О Земле как мифологическом персонаже в разных индоевропейских и северокавказских фольклорных традициях ср. IVANOV 2001: 165—166, n. 25 (там же лит.).

⁴⁴ KLIMKEIT 1993; WORSCHITZ, HUTTER, PENNER 1989; BIANCHI 1988; KLEIN 1962; BÖHLIG 1978; LIEU 1979; van TONGERLOO 1991.

но вместе с тем относится к целой группе богов⁴⁵. В древнетюркских (уйгурских) манихейских гимнах рядом с обращением к этому одному богу (*kün ay tängri-kä*) стоят обращения к *kün tängri* ‘Богу Солнца’ и *ay tngri* ‘Богу Луны’⁴⁶, в «Покаянной молитве манихейцев» (49, 78, 81) сочетание *kün ay tängri* понимается как обозначение одного бога и двух божеств⁴⁷, ср. манихейский контекст, где требуется раздельное понимание обоих божеств: *iki kün ay tängri-lär* ‘оба божества (-lär, мн. ч.) Солнце и Луна’⁴⁸. Эклектическое сочетание и соположение соотносимых друг с другом индийских брахманических, буддийских и манихейских гностических имен и представлений, с ними связываемых, можно иллюстрировать гимном Мани, известном (наряду с согдийскими и среднеперсидскими отрывками, найденными Хеннингом) в тохарском В⁴⁹ фрагментированном варианте с древнетюркским переводом:

Тохарск. В *komñktemtse ...*
...mem šommoṃtsu
ylaiñktemse mukur ram
bramñiktemeṃse pässak ram
lkāsi šukye pidār-mani =

Др.-тюрк. *kün tngriñing*
ärkliḡ ay tngri
xormuzda tngriñing didimtäg
äzrua tngriñing psaktäg
*körgali toyl qangim mani burxan*⁵⁰

‘О яркое Солнце-Бог!
 О могучий месяц-Бог!

⁴⁵ KLIMKEIT 1983; 1993: 13—14, 273, 276, п. 16; 283, 291, 300, 303, 323, п. 45; ARNOLD-DÖBBEN 1978: 155 f.

⁴⁶ См. изд. BANG 1925: 4, 28; GABAIN 1950: 287.

⁴⁷ МАЛОВ 1951: 109, 111, 117—118, 429, в указателе (с. 355, 397) отмечено только первое из трех мест, где сочетание встречается в этом памятнике.

⁴⁸ НАДЕЛЯЕВ, НОСИЛОВ, ТЕНИШЕВ, ЩЕРБАК 1969: 24.

⁴⁹ Наличие этого (позднего) тохарского В (кучанского) манихейского текста подтверждает известие мусского письма А-9 о переходе кучинцев в новую «брахманскую» веру (ЛИВШИЦ 1962: 94—99, где комментарий нуждается в соответствующем исправлении): термин может относиться к наличию индийских имен богов (например, Брахмы) в манихейских тохарских В текстах.

⁵⁰ GABAIN, WINTER 1958.