

© 1994 г. О.Н. ТРУБАЧЕВ

МЫСЛИ О ДОХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ СЛАВЯН В СВЕТЕ СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ

(по поводу новой книги: Leszek Moszyński. Die vorchristliche Religion
der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft.
Böhlau Verlag, Köln – Weimar – Wien, 1992*)

Известный польский специалист по старославянской письменности, постоянно интересующийся также историей религии и религиозной терминологии, профессор гданьского университета Лешек Мошинский представил нам в настоящей книге свой вариант праславянской (дохристианской) картины духовного мира. Автор вполне сознает, сколь ответственна его задача – подвести обдуманый современный итог после исследований А. Брюкнера, С. Урбаньчика, Х. Ловмянского и др., а также с учетом "новой сравнительной мифологии" школы Дюмезиля. Естественно, что он начинает с постановки вопросов, и первый из них – религия или мифология? Его ответ гласит (не только потому, что источники скудны и представлены неравномерно¹): "Фактически праславянской мифологии в классическом смысле не было. Так называемая праславянская мифология – это скорее научная фикция..." (с. 2). По мнению Урбаньчика, которого автор цитирует, мы обязаны термином "славянская мифология" традиции или же собственной лени (с. 17). Даже если дело не столь однозначно, ясно одно: теория Жоржа Дюмезиля с ее трехчастным миром людей и богов не подходит безоговорочно к представлениям наших предков. При этом изображение может выглядеть интересно и даже красиво, но не без потерь для объективного знания, в первую очередь – для славянского своеобразия (ср. с. 17).

После некоторых филологических вступительных наблюдений Мошинский занимается тем, что он называет праславянской полидоксией: магией, колдовством (*вѣлхвъ, врачъ, балиш, диво, чудо*), а главным образом – демонологией: праслав. **vykod(ь)lakъ* "оборотень", которое автор этимологизирует как **vyko-kud-yl-akъ* "похожий на волка" + "вздохмаченный, кудлатый", далее, **qpyrъ/qpirъ* "привидение", толкуемое Мошинским не совсем вразумительно как "пернатая плененная душа умершего" (?), тогда как имеется в виду "revenant, возвращающийся мертвец", который способен покидать свою могилу, т.е. "нечто вылетающее наверх", при этом q-восходит к и.-е. **ana* "вверх, сверху", в гетеросиллабической позиции – *on-* в праслав. **on-utja* (русс. *оу́ча* "верхняя обмотка"), с сербохорв. *vāmpīr* "вампир, упырь" в качестве праславянского словообразовательного варианта **vьlъ-pirъ/pyrъ*, тоже "улетающее, ускользящее наружу". За этими существами апокрифическими

* Статья представляет собой переработанный (переведенный на русский язык) вариант авторского немецкого оригинала, публикуемого в "Zeitschrift für slavische Philologie" (Bd 54,1, 1994) под названием "Überlegungen zur vorchristlichen Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft".

¹ "Хронография" Малалы, пантеон Владимира Святого, свидетельства прочих летописцев, из которых некоторые поддельны или же, возможно, являются вторичными интерполяциями, собственно мифологические зачатки представлены почти исключительно у прибалтийских славян, не без влияния религиозно-политического сопротивления против только еще начинающегося "Drang nach Osten"; кроме этого – следует учитывать использование при реконструкциях фольклорно-этнографического и тому подобного материала в записях нового времени.

следуют праслав. **běsъ* и **čьrtъ*, нашедшие – хотя и неодинаковый – доступ также в христианскую терминологию, особенно **běsъ*, главный термин для беса, дьявола. Не удовлетворившись этим вполне, создали для той же цели уже в раннее время еще несколько неологизмов, уклончивых табуистических обозначений: *неприянь*, калька с др.-в.-нем. *un-holdo*, и *лжавыи*, собственно "ходящий извилистыми путями", не говоря о синонимах, представляющих собой книжные заимствования из греческого и семитского, но ничего общего с праславянской религией не имеющих (см. о них специально дальше в книге Мошинского).

Дальнейший особый вопрос представляет способ обозначения души в славянском. Христианское учение о бессмертии человеческой души не означает, что в понимании некрещеных славян душа человека сразу после смерти умирала, что, к тому же, было бы несвойственно анимистическому мировоззрению. Об исконно праславянских терминах **duхъ*, **duša*, канонизированных христианством, мы еще будем говорить дальше. Здесь отметим лишь, что праслав. **duša*, возведенное христианством в ранг универсального термина для "бессмертной души", ранее, вероятно, употреблялось преимущественно как обозначение "живой души", что было также в соответствии с этимологией слова **duša* (*душа живая, дыхание*). Уклончивый, табуистический (с христианской точки зрения, суеверный) взгляд на обозначаемое – вот что было мотивом всех иных названий походов души после смерти человека. Я имею при этом в виду такие слова, как **navъ*, **mana* и др. Похоже, Мошинский недооценил эту разницу между христианским и дохристианским способом видения. Это сказалось на толковании слов, напр. **navъ*. Архаическое обозначение мертвеца (ст.-слав. **navъ* *векрѣс, mortuus*; род.п. мн. *из навѣи = отъ мрътвыхъ*. Ио. 12, 9) имеет достоверное праиндоевропейское происхождение. Для меня остается не вполне понятной мысль Мошинского о вторичном распространении этого слова у восточных славян (буквально: "во время так наз. второго южнославянского влияния?" с. 27). И это притом, что древнейшие летописи, а также народные говоры, великорусские и украинские, обнаруживают довольно порядочное словарное гнездо: *навъ, навье, навий, навский день* "день поминовения покойников", *навський (навський) великдень, навья кость*, укр. *мавка* "некрещеный ребенок женского пола, обращенный после смерти в русалку". Отсутствие праслав. **navъ* в польском заслуживает особого объяснения, но не является "неопровержимым" аргументом против принадлежности этого слова к праславянской демонологии (ср. с. 28). С миром душ умерших связано так или иначе слово *Велес*: некий мифический *Велесъ* упоминается в "Слове о полку Игореве", еще один *veles* – в старочешском ругательстве *k velesu* (что-то вроде "к черту"). Определенные родственные отношения с лит. *vėlės* мн. "души умерших", *vėlnias* "черт", известные с давних пор, не являются, однако, основанием для того, чтобы объяснять вместе с автором славянское слово как заимствование из балтийского (с. 29–30, 43), тем более, что сам Мошинский несколькими страницами дальше, а также в другом месте [1] настойчиво приписывает его влияниям кельтского, хотя и здесь речь скорее идет об индоевропейских родственных связях. Это своеобразное корневое гнездо будет интересовать нас также в дальнейшем. Кроме нескольких германизмов и латинско-романских элементов различного распространения из понятийной сферы мира духов (польск. *skrząt* и родственные, *strzyga, striga*, ст.-слав. *русалия*, откуда русск. *русалка*), автор отмечает собственно славянские слова, вероятно, более позднего образования, главным образом в польской форме (*zmora, topielica, południca, dziwożona*), не подвергая их дальнейшему анализу (см. с. 31), что было бы, возможно, интересно в плане истории слов и понятий (включая отношения христианско-дохристианского взаимодействия), ср. например, гему беса полуденного (русс.-цслав.) *'daemon meridionalis'*.

О возможно праславянском женском божестве **Mokoшъ*, др.-русс. (у Мошинского

– "altostslav".) *Мокошь* автор не может нам сообщить ничего нового (с. 32). Мошинский трактует отдельно вышеупомянутый мир духов (II. Праславянская полидоксия, с. 18–37) и собственно мир богов (III. Праславянская религия, с. 38–113), что, кажется, до некоторой степени противоречит его собственному суждению: "Праславянские демоны не стояли между человеком и богом..." (с. 37). Если развить его логически несколько дальше, это суждение обрело бы такую формулировку, что праславянские духи обязательно принадлежали к тому же миру, что и праславянские боги, а историко-типологическим основанием для этого явилось то, что понятие "богов" едва ли было у праславян столь закончено и развито, как в более развитой религии, оно было у них, так сказать, на полпути в этой эволюции. Приблизительно так обстояло дело с варварскими βασιλεὺς, reges в античной и средневековой традиции: это не были цари, короли в собственном смысле слова. Наша попытка ослабить оппозицию "дух" – "бог" в праславянской культуре дает также дальнейшую перспективу для суждений о предмете в его истории. Ввиду расплывчатости примитивного понятия "бога" мы вправе усомниться, что процесс протекал точно так (как представил его Дитрих у Мошинского, с. 38–39): "и.-е. **deiuos* "бог-господин ясного неба"... [>] **bhagos* > **Bogъ* "бог-податель". Но спрашивается, знали ли вообще прежде древнейшие праславяне это **deiuos* "бог". Равным образом должно считаться расплывчатым славянское обозначение "рая" – **rajь*. Отсутствие оппозиции "рай" – "ад" (не говоря уж о "чистилище, purgatorium"!) имело своим следствием то, что праслав. **rajь* могло означать только "потусторонний мир" вообще. Сравнивать его по-прежнему с иран. *rāu* "богатство, счастье" (как это делает Мошинский: с. 39, примеч. 159) теряет всякий смысл. Я обсудил эту проблему подробнее в другом месте [2, с. 173–174], сославшись на мнение Мейе о том, что славянское название рая **rajь* имеет ярко выраженный народный характер, а, кроме того, указав на то абсолютно игнорируемое обстоятельство, что европейский, международный термин для рая был получен через посредство греч. παράδεισος из совершенно другого иранского источника с исходным значением "огороженное место, парк".

В вопросе об иранских этимологиях древнерусских теонимов *Хорсъ*, *Стрибогъ*, *Сѣмьрглъ* Л. Мошинский занял сдержанную позицию, следуя в этом Ю. Речеку (с. 47). Тем больше бросается в глаза готовность Мошинского считать, что кельтские влияния простирались до острова Рюген (с. 50). Но современное языкознание отвечает на вопрос о кельтах на берегах Балтийского моря отрицательно (ср., например, решительную критику подобных рассуждений Шахматова у Фасмера [3]). Во всей зарейнской Германии кельты едва ли продвинулись севернее верховьев Эльбы, что же касается некоторых более северных находок (например, серебряный котел с кельтскими богами, найденный в Дании), то их можно отнести на счет торгового и военного импорта (ср. [4], с картой). При этом не все и в аргументации Мошинского относится к языкознанию в собственном смысле слова, будь то засвидетельствованное у прибалтийских славян и, по мнению Мошинского, кельтское, почитание лошадей или же многоголовость богов (там же), например, *Triglov* у полабских славян, несмотря на то, что автор никак не может решить сам, не скрывается ли в этом образ христианской троицы (с. 59). Поликефалия (вариант: полимастия "многососцовость") принадлежит, однако, к распространенным представлениям о божествах, ее пытались связать с родовой организацией [5, с. 8–9], дальнейшие соображения о западнославянских групповых божествах см. [6]. Мошинский высказывает предположение, что в имени полабского бога *Prove vel Prome* (следовательно, совершенно недостоверном со стороны формы) представлено имя кельтского бога *Borvol/Bormo* (с. 52), но против этого объективно свидетельствует славянская по виду форма имени, вероятно, того же самого бога *Poreuithus*, явно образованная с адъективным суффиксом *-ov-itъ*, от *pora* "время года, жизненная сила". Неправдоподобность реконструкции и эмендации **Taran-vitъ* (?) из *Turupit* в

древнеисландском источнике (с. 55) означает для нас невозможность говорить о каком-то божестве по имени **Taranь* из кельтского *Taranis*. Далее, автор склонен видеть в слав. *Veles* заимствование из древнекельтского **uel - ēt - s*, откуда древнеирландское *fili* (им.п.) "ясновидящий, поэт" (род.п. *filed*, дат. *filid*, вин. *fileda*). Но, насколько уже явствует из исторического имени (возможно, кельтского по происхождению) ясновидящей жрицы – *Veleda* – у одного германского племени (по Тациту), заимствованное имя (также в нашем случае) скорее кончалось бы на *-t-* или *-d-*, не говоря о прочих сомнениях со стороны формы, а также семантики (в случае со славянским Велесом речь идет о божестве, а не о поэте или ясновидце). Поэтому целесообразно оставить пока кельтское слово в стороне, а имя Велес нам еще потребуется обсудить в более широких связях.

Но сначала обратимся к главному слову как христианской, так и дохристианской славянской религиозной лексики, — прилагательному **svęťь*. Это слово обладает в историческую эпоху во всех славянских языках практически одним-единственным значением "святой", и его охотно воспринимают как христианское и опрокидывают в праславянскую древность. Но это вряд ли имеет что-нибудь общее с семантической реконструкцией. Так, наш автор неоднократно утверждает, что праславянское **svęťь* первоначально означало "светлый, блестящий" (с. 60, 93). Один из богов у северо-западных славян носил имя *Svetovitъ*. Это имя, с одной стороны, стоит в ряду двучленных, по большей части княжеских, личных собственных имен, таких, как русск. *Святослав*, *Святополк*, ст.-польск. *Świętosław*, *Świętopolk*, также и у других славян, с другой стороны – в ряду производных имен с суффиксом *-ovitъ* (см. выше), ср. прежде всего древнепольские теонимы *Jarovit*, *Rujevit*, *Porevit*. Было бы заблуждением реконструировать на их материале существительное **vitъ* (с каким бы то ни было значением – 'dominus, potens' или "бытие", ср., с литературой, в рассматриваемой книге Мошинского, с. 61). Не менее нелепой представляется попытка усмотреть в нем чуть ли не "верховного бога лехитских славян по имени **Vitъ* (М. Рудницкий у Мошинского, там же) или, наконец, христианского святого Вита. Эти мифы современной науки отдают чистой народной этимологией и напоминают мне похожий лингвистический анекдот из области далматинско-хорватского (рассказанный мне в свое время в Загребе), а именно: апеллатив *svetlònik* "маяк", разумеется, из **svętidlъnikъ*, сюда же русское *светильник*, некоторые тамошние жители понимали как **svęť Onik* (род. п. *svętog Onika!*) "святой Оник"... Едва ли удачна еще одна этимология *-vitъ* в составе имени *Svetovit* из первоначального **vikъ* < и.-е. **ueik - t-* или **uik - t-* с значением корня "жизненная сила", ср. лат. *victima* "жертва" [7, с. 40]. Нам кажется более перспективным предполагать в образованиях на *-ov-itъ* своего рода степень сравнения, ср. там же [7, с. 40] мнение Р. Якобсона о том, что в случаях *Jarovit*, *Rujevit*, *Porevit* мы имеем дело с обозначениями различных ступеней жизненной силы. Тем самым мы возвращаемся к концепции *Svetovit* как суффиксального производного. Этому вполне отвечает констатация, что *Svetovit*, собственно говоря, является эпитетом [8, с. 421]. Этимология и употребление слова **svęťь* подсказывают нам несколько иное решение, отличное от первоначального значения "светлый, блестящий", как у Мошинского, выше. И.-е. **k̑en-to-*, (откуда слав. **svęťь*) обнаруживает исходное значение "набухший, выросший, усилившийся", ср. [7, с. 17 и passim]. Терминологизированный сакральный характер с оттенком внешнего "сияния" прибавился сюда позже. Мы согласны с Топоровым, что, например, **Svetoslavъ* – "не тот, чья слава "сакральна", но тот, у кого она возрастает, ширится" [7, с. 40]. Но, может быть, еще явственнее это в случае с именем **Svetorъlkъ* = "тот, полк (дружина) которого множится". Широкоупотребительная по сей день русская пословица: *Свято место пусто не бывает* (которую следует понимать в том смысле, что "изобильное место не бывает пустым") говорит сама за себя и дышит

архаикой. Мы имеем здесь перед собой смысловую оппозицию, едва ли замеченную исследователями, *святой – пустой* (т.е. с чертами досакрального, дохристианского употребления и при полном отсутствии признаков блеска). Русское *пустосвят* "исполнитель внешних обрядов для виду" (словарь Даля) уже показывает дальнейшее семантическое развитие. Одним словом, исследуя старую религиозную терминологию и через нее – более древнее состояние культуры, мы нередко рискуем модернизировать и подгонять под свой собственный (христианский) способ видения многое из исследуемого. Что и случилось с Мошинским, который резюмирует свое исследование таким образом (с. 124): "Праславяне имели только одного Бога, которого они представляли себе как "лучезарного подателя" (*svěť Bogъ*)". Даже если посмотреть на дело чисто филологически, оно представляется далеко не таким простым и однозначным. Возьмем общеизвестное и цитируемое также Мошинским место из Прокопия (*De bello Gothico* III 14, 23): *θεὸν μὲν γὰρ ἓνα, τὸν τῆς ἀστραλῆς δημιουργοῦν ἁπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι* "они (славяне. – О.Т.) имеют одного бога, творца молнии, которого они считают единственным господином всего сущего" (так у Мошинского, с. 66). Но было бы небесполезно для всех дальнейших догадок автора о том, имеем ли мы здесь дело с монотеизмом или энотеизмом, уделить внимание тому факту, что лучшая рукопись Прокопия дает иное чтение: *θεῶν* (не *θεόν*! – О.Т.) *μὲν γὰρ ἓνα...* (и далее по тексту), т.е. надо читать "одного из богов". Ср. [9]. Таким образом, что было чрезвычайно характерно для дохристианской, праславянской религии, так это плюраль **bozi* (вин.п. мн. **bogy*, ср. специально русскую начальную летопись о деятельности Владимира в связи с языческим пантеоном и последовавшим затем низвержением богов), а не *singulare tantum* **Bogъ*, столь привычное для христианского мироощущения. Может быть, именно это культурно-исторически вторичное восприятие побудило автора к построению несколько деланной этимологии праслав. **dadjьbogъ* как некоей формулы приветствия **dadjь Bogъ* "дай Бог (тебе счастья)", своеобразный эквивалент христианского *спаси Богъ* → русск. *спасибо* (с. 68–69).

Памятуя о подзаголовке книги Мошинского ("... в свете славянского языкознания"), мы с сожалением констатируем, что большинство этимологий, предложенных автором, едва ли можно назвать удачными, будь то **tjno-golvъ* ("Христос в терновом венце"?! – о языческом боге победы у полабян на основе *Tjarnoglofi* древнеисландской традиции, с. 74–75), или дешифровка **potqga < Podaga*, *graeopotentia* которой упоминается в источниках (с. 79), но *Podaga* (вариант: *pogaga*), заслуживало бы более естественного объяснения, уже предлагавшегося другими исследователями ранее, что-то вроде "пожар", чем выражалась мощь бога. К той же семантической сфере могло бы принадлежать божество северо-западных славян *Pripegala*, если из **Pripěkala*, отглагольное имя от **pripěkati* "припекать". Мошинский смотрит на него иначе, связывая с польск. *opieka* "забота, попечение" (с. 81). Но столь резкие семантические различия одного и того же глагольного корня **pekŕi* "жечь, печь, жарить" и "заботиться" зависят главным образом от префикса.

"До сих пор языкознание едва ли привлекалось в исследованиях по дохристианской славянской религии", – таков приговор, выносимый автором (с. 88), и мы должны на этот раз признать его правоту.

Мошинский придерживается мнения, что слова **duxъ* и **duša* не принадлежали к праславянской религиозной лексике (с. 97). Выше мы попытались затронуть проблему хождения души после смерти, насколько они (похождения) могли обозначаться с помощью табуистического древнего словарного состава, служить предметом представлений, а также по возможности проследиваться и вскрываться лингвистическим путем. То, что до смерти носило название **duša*, продолжает, по праславянским представлениям, жить и после смерти, но только – под новыми именами **navъ*, **mana*, **tanъ* и, возможно, также другими, ср. еще и.-е. **dn-*, откуда

не только нем. *Ahn* "предок", но и слав. **vъликъ* "внук", этимологически "того же рода, что и предок, дед, принадлежащий предку, деду" [5, с. 74–75]. Существенная деталь: в книге Мошинского я не встретил слова (и понятия) табу ни разу, отчего явно пострадало лингвистическое исследование материала. Равным образом в ряде случаев, кажется, имело место пренебрежение лингвистической типологией. Вот только один пример, который, однако, с тех пор как я его обнаружил, является для меня чудом лингвистической типологии и славянского культурного своеобразия. Внешне тот же самый лексический материал служит предметом обсуждения и у Мошинского в части III, главе 2 "Дохристианская религия славян в свете праславянского словарного состава", параграф с) "Проблема ответственности человека после смерти" (с. 97 и сл.). Там написано совершенно правильно, что "проблема грядущей ответственности была чужда праславянам. Праславянский словарный состав не содержит слова, обозначающего "ад, преисподнюю" (с. 97). Таким образом, не было лексико-понятийной оппозиции между "раем" и "адом", мимо чего автор проходит молча. Но поскольку упраздняется названная оппозиция, а вместо двух четко очерченных понятий остается одно расплывчатое "потусторонний мир, тот свет" (см. об этом уже выше), отпадает надобность и в этом разделении на хорошие и плохие души. Этого не позволяет делать элементарный структурализм, отчего в праславянский потусторонний мир (**rajbъ*) переселяются все умершие. Иначе мы получим не реконструкцию праславянского состояния, а скорее иррадиацию собственного христианского сознания на собственные научные представления. Но самыми важными, на мой взгляд, остаются дальнейшие типологические различия. На одной стороне мы констатируем эту славянскую ситуацию с наличием собственного названия "рая" **rajbъ*, отсутствием заимствования из греч. *παράδεισος* и с заимствованными названиями "ада" (*адъ*, *пъкълъ*). Совершенно противоположную ситуацию мы наблюдаем на другой стороне – у большинства неславянских народов Европы и в их языках. Лат. *infernum* и его продолжения во всех романских языках, нем. *Hölle*, англ. *hell* и т.д. "ад", показывают нам, что в западном языковом и культурном ареале туземными и дохристианскими были как раз названия ада, преисподней, в то время как понятие и название "рай" там оказалось импортированным извне вместе с христианизацией [10]. Нельзя не высказать своего удивления по поводу того, что столь глубокое различие между Востоком и Западом до сих пор, насколько я знаю, не привлекло внимания.

Среди прочих лингвистических и этимологических неудач книги следует, возможно, выделить анализ лексического семейства *trъba* "жертва". Автор явно пошел по ложному следу, принимая здесь за исходные значения "чистить", "корчевать (лес)" (с. 109). Конечно, здесь представлен корень **ter-*, расширенный элементом *-b-* и обладающий основным значением "тереть, перетирать, истреблять с помощью чего-то острого", но сакральное значение "жертва" дало не оно. Непосредственно от глагольного значения "перетирать, истреблять" отпочковалось значение "острая необходимость, дело" (ср. литовск. *reĩkia* "надо, нужно", *reĩkalas* "дело", этимологически родственные с значением глагола *riĩkti* "резать" [11, с. 714]). Праслав. **terba*, цслав. *trъba* "victima" < "necessitas" (сюда же польск. *trzeba* "нужно") является хорошей аналогией этому. Когда Мошинский (там же) толкует слово *trъбище* как "очищенное от деревьев, раскорчеванное место", получается еще одна досадная ошибка. Со стороны языка дело ведь абсолютно ясно и однозначно: *trъбище* – это (также в этимологическом смысле) "место требы, жертвоприношения, locus victimae", в соответствии со словообразовательной моделью на *-iŕŕe* и семантической иерархией. Строго говоря, и ст.-слав. *капище* – не обязательно "здание" (к трудному вопросу о храмах), как у Мошинского (с. 112), а точнее – "место того, что называется *капъ* ("идол")".

Что касается обсуждения книги, мы уже близки к цели. Я, конечно, разделяю мнение, что эта тема сложна, трудна и с лингвистической точки зрения обработана

еще в очень малой степени. Вызывает сожаление, что наш автор трактовал проблему слишком фрагментарно. И его заявленная лингвистическая позиция осталась скорее невыполненным обещанием; у Мошинского, безусловно хорошего филолога, перевесила склонность к историко-филологическому (по большей части традиционному) взгляду на вещи. Но одной письменной традиции для реконструкции языка и культуры недостаточно. Напрасно также объектом критики и сомнений Мошинского сделалось использование этнографического материала. Но главное в сущности то, что в его изображении своеобразие праславянской религии оказалось едва ли затронуто.

Остаются уязвимыми для критики и рассуждения автора о том, что мы должны называть религию праславян не языческой (*поганьскъ*), а дохристианской (с. 123, 125). Из этого можно было бы сделать явно опрометчивый вывод, будто речь идет только о немногих столетиях, собственно предшествующих введению христианства, т.е. отрезке времени, которым традиционно любят оперировать историки языка. Но это не так. Следует говорить о самостоятельном, весьма протяженном периоде, значение которого вряд ли можно было бы переоценить, тем более, что его воздействие сохраняло силу и для последующего христианства (ср. то, что сказано выше о понятийной паре "рай" – "ад" в двух культурных регионах Европы). Тем самым ставится вопрос о временной глубине и о том, что она в исследовании Мошинского, по-моему, недостаточна. Так, интерес исследователя простирается не далее середины I-го тысячелетия до н.э., или, выражаясь словами самого Мошинского (с. 125): "Очень древние иранские влияния были не столь существенны... Скандинавские влияния установить не удается. Протоболгарское влияние было лишь поверхностным. Влиянию кельтской религии подверглись прежде всего западные лехиты". И это все? Как я себе это сейчас представляю, ученый занимается последним периодом развития праславянской языческой религии: уже наличествует понятие бога (богов), не без иранского влияния. Вне поля зрения остался предшествующий период культурной жизни с более примитивным миром духов и характерными нравами и обычаями, но совершенно отличный также по своим языковым и этническим связям, прежде всего славяно-италийским (латинским). Обойти их здесь молчанием было бы едва ли правильно, но тем самым нам придется говорить о другой книге – о моем "Этногенезе и культуре древнейших славян (лингвистические исследования)", вышедшей в 1991 году [2]. После прочтения книги Мошинского я нахожу это даже настолько необходимым, тем более, что прошедшие после этого годы помогли здесь кое-что добавить или объяснить.

Для краткости я буду придерживаться своего тогдашнего изложения, будучи при этом, однако, вынужден произвести некоторый отбор проблем в интересах, так сказать, продолжения диалога с Мошинским. Итак, по порядку: кельтов я вижу значительно южнее – южнее, чем германцы последних столетий до н.э., чей отпечаток носит имя волков/волохов (*Volcae* > **Walhōz* > праслав. **volsi/*volxy*) в их продвижении к славянам в Среднее Подунавье. Значительно дальше на восток и не раньше V в. до н.э. имеют место не только иранско-славянские, но и индоарийско-славянские контакты. Это путь к этимологии **Svarogъ* из др.-инд. *svarga-* "небо". Иранская этимология терпит естественное фиаско на факте сохранения этимологического *s-* в начале слова, невозможность исконно праславянской этимологии очевидна из наличия *-r-* внутри слова (если от названия солнца, то почему тогда не *-l-* ?), то, что пишет об этом слове Мошинский (с. 53–54, примеч. 226), неубедительно. Наш вышеупомянутый *terminus post quem* (середина I тысячелетия до н.э.) для контактов с индоарийским ограничивает более глубокую датировку также и для имени "бога солнца" *Svarogъ*. После критики неестественно высокоразвитой трехклассовой культуры (пра)индоевропейских племен по Дюмезиллю, Гамкрелидзе и Иванову я обращаюсь к ключевому (в моем представлении) слову славянской культуры **svojъ* "свой" в контексте родовой идеологии и терминологии, ср. в первую

очередь словосочетание **svojb rodъ* "свой род". С идеологией рода естественно сочетается земледельческая идеология со своими суевериями. Так следует понимать, как мне кажется, русск. *колдун*, собственно праслав. **kǫliti* "тот, кто спутывает (хлебные колосья – со злым умыслом)". Памятуя о родовых коннотациях слова **svojb* (и.-е. **sue-*), я рассматриваю праслав. **ъ-тъгъ* "смерть" как эквивалент русск. *своя смерть* – о естественной смерти – со специфической понятийной нейтрализацией и.-е. **su-I* "suus" и **su-II* "хороший (в нравственном смысле)" – и то, и другое из первоначального **su-* "рождение, род". "Тот свет" обозначался просто как "связанное с (или находящееся за) водой" (своего рода Across the river and into the trees "На той стороне реки, в тени деревьев", как у Хемингуэя), ибо примерно таков этимологический смысл праслав. **rajъ* (**rǫi-: *rei-*), а сомнения Фасмера в связи с отсутствием **rajъ* в гидронимии объясняются как сакральный запрет.

Когда в центре картины мира помещается **svojb rodъ* (и.-е. **suo- geno-* "свой род"), уместно говорить скорее об антропоцентризме, но не о трехчастной модели мира. Развитые религиозные системы, семья богов, пантеон появляются относительно поздно, во всяком случае вторично, за ними почти можно наблюдать глазами истории, как, например, за реформой Владимира 980 г. Боги появляются вследствие сублимации низших божеств, и собственно праславянская культура была как раз охвачена этим развитием. Многие при этом остались незавершенными, как бы на полпути, например, **Perunъ* – отчасти бог, а отчасти – чисто нарицательное обозначение грома с молнией, **perunъ*. И в этом сама славянская архаика. Божественность того же Стрибога и Дажбога не следует преувеличивать, это культурные инновации после скифского времени, но все же теонимы (а не формула приветствия!), которые, впрочем, оказались возможны только благодаря расцвету определенного антропонимического типа. Ослепленные блеском более развитых религиозных систем, "героического века" их мифологий (в Древней Индии, Риме и др.), исследователи слишком часто упускают из виду то, что вправе считаться (пра)славянской спецификой. Так, например *Родъ*, олицетворение человеческого рода, вообще не находит места у Мошинского, но надо признать, что в контексте намеченной выше реконструкции **svojb* (**svojb rodъ*) и др. это обрело бы прямой смысл. Похоже, что исследователи религии старшего поколения, навлекшие на себя критику за свою приверженность к этнографии, понимали дело правильнее. Я имею в виду Гейштора, который, правда, идя по стопам Бенвениста и Р. Якобсона, стремился обязательно вставить славянского Рода в классическую индоевропейскую мифологическую систему [12, с. 156]. Внутреннесемантические аналогии с римским *Quirinus* (**co-vir-* "мужское содружество"), умбским *Vofione* (**leudh-*, ср. слав. **l'udъje*), кельтским *Teutates* (*teuta* "род, народ"), может быть, и не лишены интереса. Особенно много занимается Родом Б.А. Рыбаков, ср. целую главу "Род и рожаницы" в его книге о язычестве древних славян [13, с. 438 и сл.], а также его последующую книгу [14, с. 246 и сл.]. После специальной работы И.И. Срезневского 1855 г. и исследований А.Н. Веселовского Б.А. Рыбаков тоже уделяет внимание так называемым рожаницам русских народных верований, этим "паркам, стерегущим домашний очаг", ср. еще специально [15, с. 94 и сл.]. Несколько слов об этих существах, поскольку их образ и название все же не привлекли особого интереса исследователей. Может быть, именно потому, что со стороны языка здесь все кажется таким "понятным" и "прозрачным"? В названии рожаниц, кроме женского характера и преимущественно множественной формы (каковая выразительно связана с родовым коллективом и его идеологией), заслуживает внимания грамматическая сторона и ее отношение к лексической семантике слова. Наш автор Л. Мошинский тоже занимался праславянским **rodjanica* в своей статье о славянских названиях чародеев [16, с. 104–105]. Но от него ускользнуло своеобразие слова: действительное (активное) лексическое значение при страдательном (пассивном) грамматическом виде, ибо **rodjan-ica* принадлежит к

п а с с и в н о й причастной форме прошедшего времени лишь формально. Все говорит за то, что мы здесь имеем, так сказать, функциональный медий (средний залог: пассивная форма + активное значение). И нет никаких оснований для того, чтобы толковать это слово вместе с Мошинским как "ta, która została urodzona"! Аналогичный медий, как и в *рожан-ица*, наблюдается в слав. **рьжанъ*, русск. *пьян*, *пьян-ица* (тоже в основе страдательное причастие с действительным лексическим значением). Нашей задачей было показать здесь высокую архаичность слова *рожаницы*, которую историки культуры чувствовали, может быть, лучше, чем языковеды.

Вернемся теперь снова к нашей книге об этногенезе и культуре. Периоду более высокой религии и соответственно развитой теонимии (и то, и другое синонимично героическому веку классической древности) совершенно естественно предшествовал период молчаливого поклонения; и пение гимнов героического века – отнюдь не извечная категория. Достаточно сравнить вторичность **rojъ* "пою, воспеваю" на основе **rojъ* "пою, даю пить" в славянском. Именно этим более архаичным периодом датируется такая выдающаяся эксклюзивная славяно-латинская изоглосса из области древнейшей религиозной практики, как **gověti* "поститься", "х р а н и т ь м о л ч а н и е", "воздерживаться", "благоприятствовать" – лат. *favēre* "быть благосклонным" "х р а н и т ь м о л ч а н и е". Это можно определить как стадию *favēre*. Так что сначала безмолвное почитание богов или, правильнее сказать, – безымянных сил природы, при полном отсутствии самих имен и терминов. Свидетельство лат. *nūmen* "безмолвный знак, кивок; изъятие божественной воли; б о ж е с т в о" может тоже считаться красноречивым архаизмом стадии *favēre*. И только после стадии *favēre* наступает стадия *hávate*, обычно столь неумеренно обобщаемая современным исследованием. Реконструкцию в собственном смысле при этом путают с транспозицией. В начале всякой культовой и именотворческой деятельности были неизреченность, табу и различные запреты. Только типологически здоровое рассмотрение (пра)славянской культуры как самостоятельного диалектного варианта способно оградить от потопа дюмезильской системы славянскую (как и любую другую!) самобытность. Мошинский, правда, не согласен следовать школе Дюмезиля, но то, что мы получили в его книге, это, собственно говоря, дохристианская славянская религия глазами доброго христианина, и это его благочестивое приношение, похоже, уже в силу одного этого сужения поля зрения отвечает не всем требованиям науки.

После предложенного параллельного чтения двух книг о культуре праславян можно выделить еще несколько вопросов, заслуживающих дальнейшего (хотя бы краткого) обсуждения. Для меня это в первую очередь очередь славяно-латинские изоглоссы высокой архаичности, предпочтительно из сферы древнейшей религии. Вслед за уже упоминавшейся парой слов **gověti* – *favēre* назову дальше праслав. **mana* (русс. диал., укр. и блр.) "привидение" **manъ* (польск. диал.) "галлюцинация", (русс. диал.) "нечистый дух, обитающий в доме или в бане" и лат. *mānēs* "духи умерших". Ср. еще русск. диал. *манья* "привидение, призрак", укр. диал. *манія*, блр. диал. *манія* – с тем же значением и лат. *māniae* "призраки мертвых". Общность форм и значений при этом столь велика, что мы чувствуем себя вправе говорить здесь об общих началах культа предков, культурном событии, совершившемся намного раньше, чем, скажем, тот гораздо более поздний славяно-иранский культурный обмен из эпохи более развитой религии (о чем выше).

Таковы данные моей книги по этногенезу и культуре 1991 г. С того времени были выполнены еще две работы на тему, а именно доклад на съезд славистов в Братиславе [17] и его продолжение (в печати). А главное, о чем стоит упомянуть (помимо критики наивной "реконструкции" Лейстом и Леманом первой заповеди п р а и н д о е в р о п е й с к о г о общества "Тебе надлежит чтить богов" (!), чему я настоячиво противопоставляю свою версию древнейшей заповеди, а именно **ǵnō- sꝥom ǵenom* = **znajъ svojъ rodъ* "знай свой род"...), это, собственно, еще одна

эксклюзивная славяно-латинская изолекса, почерпнутая из практики работы над Этимологическим словарем славянских языков, и на этот раз тоже из нравственно-религиозной сферы. Со славянской стороны это **nebasъ* (кашубско-словенское "негодяй", русск. диал. "грубый"), сравнимое со знаменитой латинской правовой формулой *ne-fās* "грех", и образующие с ними обоими пару утвердительное праслав. диал. **bas-* (русск. диал. суффиксальные производные со значениями "хороший, красивый") и лат. *fās* "божественный закон". Славянские лексемы из области религии **gověti*, **manъ/a* и **basъ/*nebasъ* с их латинскими соответствиями следует понимать также как нашу корректуру к заключению Голомба [18, с. 173], о том что в северозападном индоевропейском лексиконе религиозные термины отсутствуют.

У нас нет желания ввязываться в дискуссию, отвечает ли праславянская духовная культура больше религии, а не мифологии. Для далекоидущих аналогий с мифологией классического типа как будто нет достаточных оснований. Но и здесь все же стоит предпочесть нигилизму дальнейшую работу по реконструкции. Эта дальнейшая работа могла бы выявить дополнительную информацию о местных божествах, а с другой стороны – дополнить наши сведения о так называемых главных божествах, не претендуя при этом на раскрытие целых "мифов". Лучше оставаться при этом на лексико-семантическом уровне, опираясь, разумеется, на здравые этимологии. Возможности последних далеко еще не исчерпаны, бывает, что и результаты, полученные ранее, остаются порой втуне, как та этимология Куриловича: слав. **koščinъ* (и родственное) как калька иранского *astvant-* "преходящий, бранный", буквально "к о с т е о б р а з н ы й" (ср. [19]) и это – о ч е л о в е ч е с к о й д у ш е! Выходит, что все это гнездо слов, столь весомое в плане христианских этических норм, – **koščinъ/*koščina*, **koščiniti*, русск. *кощичество* – следует считать дохристианским праславянским. Что касается малоизвестных местных божеств, то я мог бы указать пока на два примера. Один из них, особенно веский в моих глазах ввиду его локализации на Среднем Дунае предположительно праславянского времени, – это имя из римской эпиграфики *Dobratī(s)*, в надписи II–III вв. н.э. из Нижней Паннонии (*Intercisa* на Дунае), собственно, праслав. **dobrotъ* "добро, доброта", в данном случае персонифицированное (надпись на барельефе с изображением конного божества), см. об этом у меня [2, с. 100–101]. Второй из двух моих примеров, возможно, не столь многозначителен, но тоже может быть отнесен к древности. Я имею в виду случаи потенциальной сакрализации праслав. **děva*, притяжательное прилагательное **děvinъ* "девичий, девственный", засвидетельствованные в топонимии. Это, как правило, обрывистые скалы, труднодоступные (и, возможно, культовые?) места, в их числе – знаменитый Девин в Словакии, при впадении Моравы в Дунай. В отличие от Л. Мошинского, Б.А. Рыбаков специально пишет о нем, о распространении святых гор с такими именами во всем славянском мире и о прочной связи древних ритуальных традиций с ними [13, с. 285]. В качестве параллели можно сослаться на синонимичное греч. *Πορθέμιον*, например, в античном Крыму.

Праславянские имена богов остаются по-прежнему актуальной темой. С аппеллативом **bogъ* связана, вероятно, праславянская производная форма **bogytъ*, что-то вроде "место, посвященное богу", образованная с суффиксом *-ytъ* от **bogъ*, засвидетельствовано прежде всего как название горы *Bogit*, в непосредственной близости от места, где был найден знаменитый збручский идол; см. об этом и о раскопках И.П. Русановой там же [14, с. 250, 251, 767]. Остается сказать, что, например, А. Вайян ничего не знает об этом архаичном производном на *-yt-*, (ср. [20, с. 700]). В свое время оно ускользнуло и от нашего внимания, я имею в виду гнездо **bogъ* в нашем Этимологическом словаре славянских языков.

Несмотря на то, что выше мы констатировали нарицательное употребление слова **perunъ* "гром" от праславянского до современности, что, так сказать, ослабляет

безусловно божественную природу обозначаемого именем **Perunъ* и ставит его под вопрос, все же многое говорит также в пользу еще праславянской народной веры в этого бога. В пользу этого говорит, например, и своеобразная табуизация имени этого бога с помощью народных вариантов вроде *paron*, *parom*, а также *taron* и др., которые тем самым вряд ли имеют что-нибудь общее с анатолийскими именами бога грома, как, например, хетт. *Tarhun-*, и совершенно излишне, например, далее, принимать для западославянского диалектного *taron* кельтское происхождение, (ср. [21]). Одной этой табуизации достаточно, чтобы удостоверять божественный статус Перуна. Попытки уравнивать заимствованного Сварога с исконным Перуном, а Велеса, так сказать, лишить божского сана (и то, и другое в вышеназванной книге Л. Мошинского) выглядят все-таки недостаточно обоснованными. Вместо того, чтобы совсем отделять восточнославянский вариант *Волос* и понимать его как преобразование заимствованного имени Βλάστος, мы видим в нем в согласии с другими исследователями еще праславянские варианты **velesъ/*velsъ*. Следы имени не только Перуна, но и Велеса широко распространены, в том числе к югу от Дуная [6, с. 455]. С разных сторон поступают, далее, непротиворечивые указания на то, что, в отличие от Перуна, обитателя скал и возвышенностей, Велес выступает в связи с низинами (ср. [22], особенно гл. 2. "Восточнославянское *Velesъ/Volosъ* и проблема реконструкции имени и атрибутов противника бога грозы"). Нас здесь интересуют эти "низины", позволяющие увидеть Велеса в более широких связях, а его семантику – в связи с отзвуками различных индоевропейских отношений. Хотя и несколько в тени, но все же не осталась незамеченной исследователями связь имени *Velesъ* с **Velunъ/*Volunъ* и даже с *Várūna-*. Начнем с этого последнего индийского имени бога, которое до настоящего времени "не объяснено убедительно" [23], в немалой степени из-за этой двусмысленности индоиранского *-r-*. Р. Якобсону принадлежит идея сравнения имени *Várūna-* с лит. *vėlės* "духи умерших", *vėlnias* "черт", *Veliuonà* "богиня духов предков" и, наконец, с др.-русс. *Велесъ* (Там же). Сравнение *Велесъ* и *Várūna-* принималось во внимание нашими мифологистами, привлекательное, видимо, ввиду параллелизма мифологических отношений **Perunъ : *Velesъ=Indra-: Várūna-*, ср. [24]. С этой стороны мы получаем отдельные полезные намеки, например, *Várūna-* < **Volun-/Velun-*, ср., далее, сюда же *Волынь* < **Vol-yn-* [25], однако направление и смысл словопроизводства оставались все же неясными. Это допускало также довольно широкий выбор этимологий, результатом чего явились внешне корректные этимологии, которые не могут нас удовлетворить. Например, З. Голомб склонен видеть здесь наличие понятия власти, господства, правда, речь при этом сводится к корневой этимологии: польско-американский лингвист исходит из праформы местного названия **Velolyn'i*, которое он прямо связывает с корнем глагола слав. **velēti*, русск. *велеть*, и.-е. **uel-* "хотеть", куда также слав. **velъjъ*, **velikъ* "большой, великий" (первоначально "мощный"). Принимая за исходное значение "сила, власть", исследователь толкует топоним др.-русс. *Велынь*, *Волынь* как "подвластная земля", что-то вроде лат. *dominium* (откуда англ. *dominion*), со ссылкой на праслав. **volstь* "власть", откуда, например, (др.-) русск. *волость*, и даже чеш. *vlast* "родина" [18, с. 237–238]. Однако у нас есть что возразить на это, особенно ввиду близкого параллелизма имени **Perunъ* и родственных форм, из них прежде всего *Перынь*, культовое место близ Новгорода. Естественно, здесь нет никакого производного на *-yni-*; совершенно очевидно, что речь здесь идет о производном от имени бога *Перунъ*. От последнего абсолютно регулярно образовывалось производное с формантом *-jъ*, засвидетельствованное и в летописях в эпоху принятия христианства: *Перунѧ рѣнь* "Перунова отмель", в районе днепровских порогов [26, с. 101]. Кроме того, можно принять также более архаичный способ производства с продлением гласного (врдхн), как еще индоевропейский и вполне оправданный в культовых именах. В чистом виде это выглядело бы как **Перынъ* из **Перунъ*. Фактически засвидетельствованное

Перынь объяснимо как амальгама обеих словообразовательных моделей, старой и более новой. Другой хороший пример на **Perunь/*Peryнь* представлен в болгарском языковом ареале, в названиях гор *Перѣн*, *Пирин планина* [27, с. 174]. Таковы показания форм **Perunь/*Perunь/*Peryнь*. Представляется, что и в случае с **Velunь/*Volunь* мы имеем дело с аналогичным развитием, засвидетельствованным, правда, фрагментарно **velunь → *velunь/*velunь*. Интересно же то, что это имя связано не с понятием власти (см. Голомб, выше), а скорее с древним миром духов и богов. Мы как будто имеем право говорить о праславянском имени **Velunь* "божество низин", во многих отношениях (в том числе формальном) парном к праславянскому **Perunь* (по нашим мифологистам, эта пара богов имеет вид **Perunь – *Velesь*), и, что в высшей степени интересно, с индоевропейским соответствием в уже упомянутом др.-инд. *Váruṇa-*. Это открывает перед нами возможность, во-первых, правильное охарактеризовать здесь отношение форм слав. *-unь/-unь*, чем это делалось до сих пор (Ф. Славский в своем "Очерке праславянского словообразования" [28, с. 134] оставляет, в сущности, необъясненным отношение *Perunь Peryнь Peryнь*, во всяком случае его характеристика формы *Perunь* как "postać starsza" лишена всякой вероятности в смысле славянского развития). Во-вторых, мы как будто вправе принять для праслав. **Velunь* индоевропейскую праформу, а именно **uelu n-*, далее, родственно хетт. *uelli-* "пастбище, луг (умерших)", см. о последних [29], сюда же 'Нѣбѣѡв ѿдѣѡв' "Елисейская равнина", потусторонний мир древних, воображавшийся в виде поля, луга, равнины – ѿдѣѡв [30]. Кроме последнего приведенного названия, продолжающего и -е **uelu-t-iot-*, сюда же должны быть отнесены славянские слова со значениями "холм", "холмистая равнина" – **q vьlь* (польск. *Wawel*), **q-valь* (русс. *ува́л*) – все с чертами архаики. В качестве славянских названий долины лучше известны **dolь* (с производными) и **dъbь*. Возможно, более архаично название долины, равнины, восходящее к и -е **uel-n-*, откуда, с одной стороны, лат. *vallēs, vallis*, а с другой стороны – своеобразная форма в слав. **volunьь*, куда относятся, кроме др.-русс. *Вельнь/Вольнь*, практически только западнославянские формы – *Volyně* в Чехии и польск. *Wolin* (стар. *Wollin*) на Балтийском море. Исключительный характер латинско-славянской встречи *vallis* и **Volunь* здесь тоже для меня не лишен интереса как еще одно указание на Среднее Подунавье. При этом и семантическое содержание, и словообразование могут порой носить отпечаток вторичности. К числу вторичных можно, вероятно, отнести и отдельные сакральные значения. Вполне возможно, что при этом удастся этимологически разоблачить соответствующее обозначение духов или бога как табу "(дух или божество) из (той) д о л и н ы", что подошло бы для лит. *vėles, vėlnias*, но и для праслав. **Velunь, *Velesь*, в чем, возможно, заключается причина, по чему это индоевропейское название долины на апеллятивном уровне в славянском постепенно пришло в забвение.

В общем и целом я чувствую себя, к сожалению, обязанным высказать скорее отрицательное мнение о книге Мошинского. Хороший замысел автора – представить дохристианскую религию славян в свете славянского языкознания – остался по большей части неосуществленным, и об этом сто́ит пожалеть, если мы серьезно думаем раскрыть религию и идеологию праславян и прежде всего – ее своеобразие. Будучи поставлены перед дилеммой – внешнее сравнение (в данном случае – метод Дюмезиля), или внутренняя реконструкция, – мы выберем, естественно, последнее.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Moszyński L. Zagadnienie wpływów celtyckich na starosłowiańską teonimie // Z polskich studiów slawistycznych. Seria 8. Językoznawstwo. Prace na XI Międzynarodowy kongres slawistów w Bratysławie 1993. Warszawa, 1992, с 176
- 2 Трубачев О Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991
- 3 Vasmer M. Kritisches und Antikritisches zur neueren slavischen Etymologie. V // Rocznik slawistyczny 6. 1913, с 172 и сл. (= M. Vasmer. Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde, hrsg. von H. Bräuer. Bd I. Berlin 1971, с 3 и сл.)
- 4 U(n)termann J. Kelten – Der Kleine Pauly. Bd 5. München, 1979, стб 1612 и сл.
- 5 Трубачев О Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959
- 6 Иванов В В, Топоров В Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-е изд. Т 2. М., 1988, с 450 и сл., 454
- 7 Топоров В Н. Язык и культура. об одном слове-символе // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988
- 8 Иванов В В, Топоров В Н. Свентовит // Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-е изд. Т 2. М., 1988
- 9 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т I (I–VI вв.) / Отв. ред. Л. А. Гиндин, Г. Г. Литаврин. М., 1991, с 12, 182
- 10 Трубачев О Н. В поисках единства. М. 1992. с 40–41
- 11 Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Bd I–II. Heidelberg, 1962
- 12 Gieysztor A. Mitologia Słowian. Warszawa, 1982
- 13 Рыбаков Б А. Язычество древних славян. М., 1981
- 14 Рыбаков Б А. Язычество Древней Руси. М., 1987
- 15 Черепанова О А. Материалы по славянскому язычеству и мифологии в трудах И. И. Срезневского // Славянские языки. письменность и культура. Сборник научных трудов / Отв. ред. В В. Колесов. Киев, 1993
- 16 Moszyński L. Kierunki zmian semantycznych prasłowiańskich apelatywów określających przedchrześcijańskich czarowników // Philologia slavica. K 70-letiu akad. H. I. Tolstogo. M., 1993
- 17 Трубачев О Н. Древние славяне на Дунае (южный фланг). Лингвистические наблюдения // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. Доклады российской делегации. М. 1993. с 3 и сл.
- 18 Golab Z. The origins of the Slavs. A linguist's view. Columbus (Ohio) 1992
- 19 Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 11 / Под ред. О Н. Трубачева. М., 1984, с 169
- 20 Vaillant A. Grammaire comparée des langues slaves. T. IV. La formation des noms. Paris, 1974
- 21 Николаев С Л, Страхов А Б. К названию бога громовержца в индоевропейских языках // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987, с 149 и сл.
- 22 Иванов В В, Топоров В Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974
- 23 Mayrhofer M. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd III. Heidelberg, 1976, с 151–152
- 24 Топоров В Н. Еще раз о Велесе-Волосе в контексте основного мифа // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов второй балто-славянской конференции. М., 1983, с 50 и сл.
- 25 Топоров В Н. Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент *mir) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. Доклады российской делегации. М., 1993, с 112, примеч. 122
- 26 Этимологичний словник літописних географічних назв Південної Русі. Відповідальний редактор О. С. Стрижак. Київ. 1985
- 27 Миков В. Происход и значение на имената на нашите градове, села, реки, планини и места. София, 1943
- 28 Słownik prasłowiański. T. I / Pod red. F. Sławskiego. Wrocław, 1974
- 29 Гамкрелидзе Т В, Иванов Вяч. Вл. Индоевропейский язык и индоевропейцы. II. Тбилиси, 1984, с 823, 824
- 30 Wachsmuth D. Elysion // Der Kleine Pauly. Bd 5. München 1979, стб 1596