

ФОРМУЛЬНЫЕ ВЫРАЖЕНИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ:
др.-инд. *urúh lokáh* : праслав. **volьnъ(jъ) svěťъ*¹

СЕРГЕЙ САНЬКО

Национальная академия наук Беларуси
Институт философии

Центр историко-философских и компаративных исследований

ул. Сурганова 1/2, 220072 Минск, Беларусь

e-mail: siarhey.sanko@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2079-3744>

(получено 15.08.2018; принято 11.09.2018)

Abstract

Formulaic expressions and world view:

OInd *urúh lokáh* : PrSlav **volьnъ(jъ) svěťъ*

This paper discusses chosen theoretical aspects of reconstruction of the ancient society's world view and ideology reflected only partially or not reflected at all in literary monuments. The author draws attention to the particular diagnostic role and importance of formulaic expressions for the comparative history of world views. The possibilities of applying the methods of the comparative philology and comparative religion are demonstrated on the example of such formulaic expressions as OInd *urúh lokáh* and PrSlav **volьnъ(jъ) svěťъ*.

Key words

Language, myth, world view, pattern of the world, concept, theme, formula, cosmogony.

¹ Переработанный и дополненный текст выступления на Первом международном научном конгрессе белорусской культуры (Минск, Беларусь, 5–6 мая 2016 г.) (Санько, 2016b, с. 694–698).

Резюме

Обсуждаются некоторые теоретические аспекты реконструкции мировоззрения и идеологии древних обществ, фрагментарно или совсем не отраженных в памятниках письма. Отмечается особая диагностическая роль формульных выражений для компаративной истории мировоззрений. Возможности применения методов компаративной филологии и компаративного религиоведения демонстрируются на примере анализа таких формульных выражений, как др.-инд. *urúh lokáh* и праслав. **volьnъ(jь) světъ*.

Ключевые слова

Язык, миф, мировоззрение, картина мира, концепт, тема, формула, космогония.

Историчность языка – факт тривиальный. Именно на этом неотъемлемом свойстве любого языка основано сравнительно-историческое языкознание. Язык меняется как в результате действия внутрисистемных закономерностей, так и в результате, часто непредсказуемых, воздействий со стороны языков соседних народов или завоевателей. Эта характеристическая черта языка дала основания Лотману охарактеризовать язык с семиотической точки зрения как «код плюс его история» (2010, с. 15). Так что язык – это не просто способ означивания экстралингвистической реальности, это еще и история такого означивания. В лингвистическом знаке откладываются наслоения исторических эпох, и это касается как плана выражения, так и плана содержания. По этой причине язык оказывается специфическим историческим источником, иногда – единственно надежным, особенно в отношении бесписьменных обществ. В отличие от других источников, например, археологических, этот источник не «немой». Он многое может сообщить о его давно ушедших носителях.

В частности, о ранней «когнитивной истории» народа и его мировоззрении. Язык и миф как основа древнего мировоззрения и познания связаны настолько неразрывно, что даже вопрос, что из них первично, теряет всякий смысл. Но в определенный момент миф как основа мировоззрения теряет свои позиции, заменяется другими мифами (например, традиционная мифология заменяется христианской) и идеологиями (например, на смену христианству, в свою очередь приходит марксизм), а язык продолжает существовать и сохранять в своих структурах, «окаменелостях», следы прежнего мировоззрения: представлений о происхождении и строении Вселенной, о пространстве и времени, о добре и зле и т. д. Тонкий этимологический и семасиологический анализ во многих случаях позволяет выявить мотивы, лежащие в основе номинации, категоризации и концептуализации объектов и явлений внешнего мира.

Однако даже в случае исчерпывающей этимологии отдельного, культурно значимого слова, остается место для сомнения: означало ли данное слово или его исторически более ранняя форма то же, что зафиксировали исторические словари языка и что отразилось в более поздней литературе или разговорной

речи. В свое время знаменитый ученик Фердинанда де Соссюра Антуан Мейе весьма определенно высказал свой скепсис относительно возможности восстановления общеиндоевропейских религиозных концептов:

Нигде словари индоевропейских языков не отличаются больше, чем в терминах, относящихся к религии, вероятно, потому, что каждое племя имело собственные культы; нигде мы не встречаем так мало надежных сопоставлений; и поэтому индоевропейская лингвистика может дать сравнительной мифологии так мало надежных свидетельств» (Meillet, 1922, с. 360–361); «компаративная мифология возможна, но она не будет основываться на лингвистике, потому что компаративная грамматика дает лишь общие термины, и потому что культы были особые» (Meillet, 1921, с. 332).

Однако уже ученик Мейе Эмиль Бенвенист попытался обойти очень жесткие ограничения, налагаемые лингвистической компаративистикой, когда как раз в религиозной части своего *Словаря индоевропейских социальных терминов* отметил:

Мы все же можем узнать о религиозном словаре индоевропейцев без поиска проверенных соответствий во всех языках. Мы попытаемся проанализировать ключевые термины религиозного словаря, даже если религиозное значение рассматриваемых терминов проявляется только в одном языке при условии, что они поддаются интерпретации этимологией (Benveniste, 1969, с. 180).

У Одри мы уже видим совершенно сознательную исследовательскую установку: «... Мейе был не прав, делая из отсутствия общего словаря вывод об отсутствии общей идеологии и институтов: *в этой области мы восстанавливаем означаемое без возможности восстановить означающее, которое его выражает*» (Haudry, 1979, с. 120).

Надежность реконструкции значительно возрастает, если удастся выявить сходства не отдельных слов близкородственных языков в их предполагаемой семантической и формальной истории, а более-менее устойчивых их сочетаний – формул, которые не столько обозначают отдельные вещи или явления, сколько отсылают к определенным значимым фрагментам картины мира. Как отметил Уоткинс: «Формулы имеют тенденцию делать отсылки к культурно значимым особенностям – «к чему-то важному» – и это как раз то, о чем дает знать их повторение и долгосрочное сохранение» (Watkins, 1995, с. 9). Для Уоткинса это «важное» – так называемые «ТЕМЫ» («THEMES»), которые «совокупно являются вербальным выражением культуры индоевропейцев», а средством их передачи как раз и являются «ФОРМУЛЫ» («FORMULAS») (Watkins, 1995, с. 18).

Изучение формул в поэтическом языке индоевропейцев восходит к статье Куна 1853 г., где он впервые сопоставил не просто два слова, а две фразы в ведийском и древнегреческом: др.-инд. *śrávo ... ákṣitam* (*R̥V* I.9.7) и др.-гр. *κλέος ἄφθιτον* (Hom. *Il.* 9.413) (Kuhn, 1853, с. 467).

Позднее были выявлены и другие соответствия подобного рода². Однако реальный прогресс в изучении и понимании специфики устных культур³ допись-

² Многочисленные примеры см.: Watkins, 1995, с. 15 и далее.

³ О типологическом различии устных и письменных культур см.: Лотман, 1987, с. 3–11.

менных обществ был связан с работами ученика Антуана Мейе Милмэна Пэрри конца 20-х – начала 30-х годов XX в., в которых он сначала на основе анализа поэм Гомера, а затем живой устной традиции в Югославии (продолженного его учеником Лордом) обосновал вывод о формульном характере устной традиции. Он же предложил и определение формулы: «Формула может быть определена как группа слов, которая регулярно используется при одних и тех же метрических условиях для выражения данной существенной идеи» (Parry, 1930, с. 80).

В дальнейшем теория Пэрри-Лорда существенно корректировалась и развивалась в работах многих ученых, как уточнялось само понимание формулы. В частности, было отмечено, что метричность текста не является необходимым условием для использования в нем формул (Watkins, 1995, с. 17) и что формульность не обязательно предполагает полную этимологическую эквивалентность устойчивых сочетаний в сравниваемых традициях, так как «в древней поэтической формуле одно или более слов могут быть заменены более новыми эквивалентами, и при этом фраза не теряет своей исторической тождественности» (West, 2007, с. 78). Последнее означает, что «темы» или «ключевые идеи» (Kiparsky, 1976, с. 83) могут демонстрировать большую устойчивость во времени, чем «готовые поверхностные структуры», которые их выражают.

Именно такой случай отметил еще в 1922 г. известный чешский лингвист Йозеф Зубаты, сопоставив др.-инд. *uríḥ lokáḥ* и слав. *вольный свѣтъ* (Zubatý, 1922, с. 19). Однако его наблюдение надолго осталось без внимания. Между тем оба выражения в своих культурных ареалах имеют явный формульный характер и выражают определенные, существенные в столь далеко разведенных в пространстве культурах идеи.

Больше внимания привлекла древнеиндийская формула *uríḥ lokáḥ* (см. например: Gonda, 1966a, с. 69; Gonda, 1966b, с. 18), которую чаще всего переводят на русский язык как «широкий простор». Устойчивость этого сочетания свидетельствуется уже в гимнах «Ригведы», в частности, в *R̥V VI.47.8a* в обращении к Индре: *uríṃ no lokám ánu neṣi vidvān* «В широкий простор веди нас, знаток», хотя чаще оно бывает разделено группой других слов, как, например, в *R̥V VII.84.2d*: *uríṃ na índraḥ kṛṇavad ulokám* «Широкий нам Индра создаст пусть простор!» (а также в *R̥V I.93.6d*, *R̥V VI.23.7d*, *R̥V VII.33.5d*, *R̥V VII.60.9d*, *R̥V VII.99.4a*, *R̥V X.180.3d*), что, однако, не препятствует рассматривать его именно как формульное, как и в случае с *śrávo ... ákṣitam*. Формульность последнего, конечно, поддерживалась аналогичным гомеровским *κλέος ἄφθιτον*. Однако уже в *Атхарваведе* сочетание имеет вполне формульный вид, например, в *AVŚ XIV.1.58c*: *uríṃ lokám sugám átra pánthām* «широкий простор, легко проходимый здесь путь», аналогично в *AVŚ IX.2.11b*, *AVŚ XII.1.1d*.

В свою очередь, едва ли может вызвать сомнения формульность славянского выражения *вольный свет*. Оно хорошо известно языкам восточных и западных славян (блр. *вольны свет*, рус. *вольный свет*, укр. *вольний світ*, польск. *wolny świat*, чэш. *volný svět*, словац. *volný svet*), хуже в южнославянских (болг. *волен свят*). Все-таки есть определенные основания для восстановления уже праславянского (возможно, диалектного) **volnъ(jv)* & **svěť*.

Как показывает анализ, в частности, восточнославянских фольклорных текстов, это выражение играло важную роль в концептуализации традиционных представлений о строении мира и о его происхождении. Так, в *Голубиной книге*, в космогоническом разделе находим: «От чего у нас начался белый вольный свет? ... У нас белый вольный свет зачался от суда Божия» (Бессонов, 1861, с. 300–301, 324). В формуле *белый вольный свет* оба эпитета по существу синонимичны, так как слово *белый* кроме своего основного цветового значения имело также значение ‘вольный, свободный’: в Московском царстве *бѣлый* значило ‘освобожденный от феодальных повинностей’, что отражено в таких юридических терминах, как *бѣлая соха*, *бѣлая нива*, *бѣлая земля*, *бѣлое мѣсто* ‘земля, хозяйство, не облагаемое феодальными поборами’, *бѣлодворецъ*, *бѣлоземецъ*, *бѣломѣстецъ* и подобных (*Словарь русского языка XI – XVII вв.*, 1975, с. 134–136, 138); также имело место синонимичное употребление титулов *белый царь* и *вольный царь* в отношении российских государей, возникшее, вероятно, под восточным влиянием.

Формулу *белый вольный свет* использовал также Максим Богданович в поэме *Стратим-лебедь*, написанной по мотивам белорусских духовных стихов: *Лінуць з неба залівы бязмерныя / І абмьюць ад бруду смуроднага / Ёсю зямлю яны, белы-вольны свет.*

Однако чаще в духовных стихах используется или формула *белый свет* (Бессонов, 1861, с. 269, 270, 274, 275, 279, 283, 287, 293, 330; Романов, 1891, с. 291, 296, 299, 302), или *вольный свет* (Шейн, 1893, с. 582, 584, 587). То же можно сказать и об употреблении этих формул в сказках (по крайней мере, русских и белорусских), причем сказочники явно отдавали предпочтение первой, зато контекст, в котором появляется формула *вольный свет* более показателен, о чем речь еще впереди.

Первый компонент формулы *urúh lokáh*, несмотря на хорошо определенную семантику (др.-инд. *urúh* ‘широкий, просторный’), все же вызвал определенные этимологические трудности. Обычно *urúh* рассматривается в одном ряду с авест. *vo^u ruš*, др.-гр. *εὐρύς*, тох. А *wärts*, тох. В *aurtse* (< **euer-*) с тем же спектром значений (Maughofer, 1956, с. 110). Однако Йозеф Зубаты предложил связать *urúh* с такими дериватами и.-е. **vel-*, как лат. *velle* «желать, хотеть», праслав. **vola*, **voliti*, др.-инд. *vr̥ṇíté*, авест. *vərənte* «он выбирает» (Zubatý, 1992, с. 18–22). В связи с этим можно привести замечание Яна Гонды:

Поскольку *loka-* предусматривает такие идеи, как „свободная или открытая местность, свободное движение, пространство, местожительства или мир, в котором можно существовать”, то мы, вероятно, будем правы, полагая, что эти и подобные тексты выражают *желание* [курсив мой. – С. С.] „жизненного пространства” (Lebensraum) (Gonda, 1966a, с. 69).

Йозеф Зубаты предложил считать значение ‘вольный, свободный’ первичным в др.-инд. *urúh*, привел в качестве одного из примеров словосочетаний, аналогичных ведийским, слав. *вольный свет* и перевел *urúh lokáh* как «вольное пространство» (*volný prostor*) (Zubatý, 1922, с. 19). Современные индийские авторы также склонны рассматривать *urúh* производным от глагольной основы

vr̥ ‘выбирать, отдавать предпочтение’ (Misra, Sharma, 1992, с. 125). А Манфред Майрхофер включил версию Йозефа Зубатого в свой этимологический словарь как вероятную альтернативу традиционной версии (Maurohofer, 1956, с. 110).

Таким образом, есть основания говорить об этимологическом тождестве первых компонентов формул *urúh lokáh* и **volьnъ(jь) světъ*.

Анализ текстов в известной мере поддерживает формальный анализ, однако добавляет ряд интересных нюансов. В волшебных сказках формула *вольный свет* (и ее эквиваленты *белый свет* и *божий свет*) характеризует структурную часть мира как целого, некоторым образом противопоставленную той части мира, которая представляет безопасное, обитаемое пространство. Именно в пространстве вольного (белого) света эпические герои совершают свои подвиги, навязывая ему свою *волю* и устанавливая свой порядок. *Воля* – центральная категория, которая характеризует поведение героя во внешнем мире:

Пакрэпчы нас нікога няма, – гаворыць. – Каго мы будзем баяцца? Пойдзем мы, – гаворыць, – у свет. *Свет* цяпер *вольны*, цяперашнім урэмам! ... Ніколі мы свае службы не супоўнім! Але возьмем, — гаворыць, — *сваю волю* і пойдзем, — гаворыць, — у свет (белорусская сказка «Иван Подвей») (*Чарадзейныя казкі*, 1973, с. 189).

Однако отделенное от вольного света определенное замкнутое пространство двойственно соотносится с ним. Во-первых, это сфера принуждения или обязанностей: будущие спутники Ивана Подвея находятся на службе, от которой он их и призывает освободиться и пойти с ним в вольный свет. Лишение свободы (воли) может быть не только принудительным, но и добровольным: мужик спасает волка от охотников, спрятав его в мешок, а, когда те ушли, «мужик развязал мешок и выпустил его на *вольный свет*» (*Народные русские сказки* А. Н. Афанасьева, 1984, с. 39).

Но, во-вторых, *вольный свет* оказывается противопоставлен сфере *свободы* как условия и результата самостояния. Правда, такая оппозиция *воли* и *свободы* реализуется лишь в тех языках, где оба концепта не были обобщены в одном из терминов: *воля* – в западнославянских языках, *свобода* – в южнославянских. Для культур, где такая концептуальная оппозиция может быть выражена лексическими средствами, справедливы наблюдения Владимира Николаевича Топорова, сделанные на основе анализа русской пары концептов МИР – ВОЛЯ:

Но воля, – в частности, как она описывается и „чувствуется” миром, – всегда экстенсивна, дика, своенравна. Воля – минутный выход, порыв, бегство от беды и несчастья, но она не воспитывает, не возвращает человека, не увеличивает духовности. Более того, воля обычно означает разрыв с м и р о м как конструктивно-смысловым принципом бытия, творческим началом культуры и с Богом ... Воле ... существует лишь одна альтернатива – с в о б о д а . Она в отличие от воли конструктивное начало, коренящееся в мире, но не рвущееся из него «на волю», а, напротив, углубляющееся внутрь и вовлекающее за собою в это движение мир, который начитает творить новую духовность. Эта свобода есть обращение к с а м о м у с е б е (ср. «возвратное» sv- в слове *свобода*), «бытие-у-себя-самого» (bei-sich-selbst-Sein, по словам Гегеля) (Топоров, 1989, с. 23–60).

Владимир Николаевич Топоров предпринял попытку выявить «следы мифологического „подсоя“, на котором в конце концов и сформировался тот текст, которым мир описывал сам себя и то, что находилось вне мира, – волю» (Топоров, 1986, с. 50–51).

Текстовые вхождения формулы *вольный свет* раскрывают существенные особенности такого света. Так, *вольный свет* характеризуется как:

- *широкий*: «... тужно поглядаючи на *широкий вольний світ*» (Ивана Франко, *Мій злочин*), «... а сам зараз то пайшоў з кошкаю і мышкаю мандраваць па *шырокаму свету*, шукаючы лепшых людзей» (сказка *Аб Оху і залатої табакерцы*), «Беглі сцезачкі / Ў *свет шырокецькі ...*» (Якуб Колас, *Новая зямля*), «Tam vonku za bránou je *široký volný svět ...*» (Ludo Zúbek, *Doktor Jesenius*), «*Široký volný svet* pobadal len škárou vo dverách ...» (František Švantner, *Nevesta Hôl*) и др. Также блр. *Шырокае поле: ідзі, куды воля*;
- *просторный*: «Дзе гэта сіла, дзе моц тая, / Што перашкод сабе не мае / І ставіць зразу ўсіх на ногі, / Вядзе на *вольныя дарогі*⁴ / І *свет прасторны* адчыняе?» (Якуб Колас, *Новая зямля*);
- *безграничный*: «Блукалі дзесь у божым полі; / Іх захапляў *свет безгранічны* / І ўласны лес іх таямнічны ...» (Якуб Колас, *Новая зямля*);
- *незавязанный*: чэш. «Do města vtáhl daleký exotický svět, *nevázaný, volný, svět odvážných a podnikavých lidí ...*» (Ladislav Ballek, *Akáty: koník z Orlanda*); рус. «мужик *развязал* мешок и выпустил его на *вольный свет*».

Последняя характеристика, как будет видно из дальнейшего, имеет важное значение.

Что же касается вторых компонентов *lokáh* и **svěťъ*, то тут речь может идти о семантическом подобии.

Значение ‘мир’ и у др.-инд. *lokáh*, и у праслав. **svěťъ*, очевидно, вторичные. В *Ригведе* оно появляется только в поздних гимнах, например: *ádurmanḡalīh patilokám á viśa* «Не предвещая дурного войди в мир мужа!» (в *Свадебном гимне* RV X.85.43c). В большинстве остальных случаев это слово, как правило, означало ‘открытое пространство (пригодное для обитания)’ (Schlerath, 1962–1963, с. 109). В более поздних «Ведах» и ассоциированных с ними текстах значение ‘мир’ становится уже обычным, например: *agnihotrahútām yátra lokáh* «где мир жертвующих огню» (AVŚ III.28.6b), *sukṛtām yátra lokáh* «где мир добрых деяний» (AVŚ IX.5.9a) и др. Для *lokáh* предполагается исходное значение ‘поляна, прогалина, просека, светлое (освещенное) место’ и связь с лат. *lūcus* ‘священная роща’, лит. *laiūkas* ‘поле’ и др. (Mayrhofer, 1976, с. 113; Gonda, 1966b, с. 7). В конечном счете все эти слова восходят к и.-е. **leuk-* ‘светить’, а также ‘смотреть, глядзець’. Вирендра Нат Мишра и П. Л. Шарма так представили семантическую эволюцию слова *lokáh*:

Изначально *loka* означает свет и контакт со сферой света, а вторично – сферу проявления и процесс проявления; как сфера света оно имеет иное вторичное значение – ‘выглядеть или казаться привлекательным и таким образом быть любимым’. Смешение этих двух

⁴ Это еще одна поэтическая формула, которая имеет соответствие в языке «Ригведы»: *urúh pánthā* «широкий путь» (RV X.107.1d), *urúṁ ... gātúṁ* «широкий путь» (RV IX.85.4d).

значений *loka* приводит к значению желанного или воспринимаемого места. Далее оно означает то, что связано с этой замкнутой сферой проявления и креативности. И, следовательно, оно начинает означать процесс проявления, процесс прямого восприятия, накопление такого процесса, который ведет к целостному воззрению на вещи во внутреннем восприятии и чувственном опыте, вещи взаимосвязанные и взаимозависимые (Misra, Sharma, 1992, с. 121).

В свою очередь, связь праслав. **svěť* ‘mundus, мир’ с праслав. **svěť* ‘lux, свет’ совершенно очевидна. Последнее соотносится с лит. *šviēsti* «свяціць, ззяць», др.-инд. *śvit-* «быть ярким, быть белым», *śveta* ‘белый, яркий’, авест. *sraēta* ‘белый’. Все эти слова восходят к и.-е. **k̑woit-/k̑weit-* ‘светлый, белый’ (Pokorný, 1959, с. 628–629). Однако семасиология ‘lux’ > ‘mundus’ остается все еще не вполне прозрачной, вопреки мнению Светланы Михайловны Толстой: «... для *svěť* значэнні ‘lux’ і ‘mundus’ можно с уверенностью считать праславянскими, а семантическая связь между ними представляется прозрачной и когнитивно и культурно обусловленной (мир как свет жизни в противоположность тьме смерти)» (Толстая, 2012, с. 60). В нашей недавней публикации (Санько, 2016а, с. 155–166) была предпринята попытка объяснить эту семантическую эволюцию исходя из древних представлений о природе зрения, наиболее ярко представленных в диалоге Платона *Тимей* (Plat. *Tim.* 45b–d). В известной мере это поддерживается перцептивными (зрительными) коннотациями белорусского и русского слова *свет*, которые свидетельствуются такими примерами, как блр. *свет* ‘зрение, способность видеть’ («Чалавек быў пры нагах, пры свеце чалавек [бачыў]») (*Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча*: у 5 т., 1984, с. 387), *вочы ня свецяць* о плохом зрении, рус. (сибир.) *свет* ‘зрение, способность видеть’ («Топерь уж свет плохой стал, ниче не вижу»; «Вылечили, у ей стало сорок процентов свету»; «Слышит он хорошо, а вот свету-то нет совсем, худо видит») (*Словарь русских народных говоров*, 2002).

Таким образом, мы наблюдаем покомпонентное соответствие двух формульных выражений др.-инд. *urúh lokáh* и праслав. **volъnъ(jь) svěť* с (весьма вероятной) этимологической эквивалентностью первых и семантической эквивалентностью вторых.

Однако только указанными соответствиями близость двух формул не ограничивается.

Одной из ярких особенностей древнеиндийской формулы *urúh lokáh* является то, что концепт, ею выражаемый, находится в антитетическом соотношении с другим важным культурным концептом, выражаемым словом *ámhañ*. Слова *ámhañ* чаще всего означает ‘нужду, недостачу; тяжелые или стесненные обстоятельства; узкость». По мнению Яна Гонды:

Общей идеей, выражаемой этим корнем [**angh-* – С. С.], кажется, первоначально была идея пространственной узости в общем смысле слова, а затем также чувство физической или психической подавленности, которое испытывали те, что находились в ограниченном пространстве (Gonda, 1957, с. 58–59).

Интересны космогонические и космологические коннотации этого слова. Так, Индра, после победы над демоном Вритрой, который символизировал

сопротивление и инертность, и отделения неба от земли, принимает участие в создании солнца, рассвета, огня и вообще мира для жизни людей (Gonda, 1966b, с. 20). И этот вновь организованный мир характеризуется как *u loka*-«жизненный простор», слово, которое часто занимает позицию *urúh lokáh*. Видимо, недаром Индра имеет эпитет *aṅhomis-* «тот, кто освобождает от *ámhaḥ*» (Gonda, 1957, с. 44, 47), где последнее не просто означает «бедствие», но и отсылает также к космогоническим подвигам Индры. Эта же идея преодоления от зажатости в узком пространстве выражена также в *Šatapatha-брахмане* (ŚB I.4.1.22 f.): *imé gre lokā āsurityunmīśyā haiva dyaúrāsa* (22b); *té devā akāmayanta* (23a) *katham nú na imé lokā vitarāṃ syúḥ kathám na idam váriya iva syādíti tānetaírevá tribhírakśárairvyánayanvítāya íti tá ime víṭuram lokāstáto devébhyo váriyo 'bhavat* (23b) «в начале оба эти мира (небо и земля) были так (близки), что можно было бы дотронуться до неба (22b); боги пожелали (23a): „Как бы эти миры могли сейчас же стать более отдаленными? Каб бы этот (мир) мог стать шире?“ Они раздвинули (их) с помощью вот этих трех слогов: *vī-tá-ya* (т. е. «для разделения»); и эти (миры) стали отдаленными друг от друга, миры растянулись шире для богов (23b)».

Для нас важно, что славянский концепт, выражаемый формулой **volьnъ(jь) svěťъ*, также сохраняет следы оппозиции к комплексу представлений, кодируемых производными от праслав. **vez-/qz-*, восходящих к тому же и.-е. этимону **angh-*, что и др.-инд. *ámhaḥ*. Это обстоятельство было уже отмечено выше. Ср. также блр. *нявольнік*, рус. *невольник*, польск. *niewolnik*, укр. *невільник* : блр. *в'язень*, рус. *узник*, укр. *в'язень*, польск. *więzień*, чеш. *vězeň*.

В ряде славянских традиций эта оппозиция закреплена на уровне фразеологии: *Свет завязаць* – «сделать чью-то жизнь нерадостной, несчастливой, мучительной» (Аксаменты, 1993, с. 482), «создать тяжелые условия для жизни» (*Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча*: у 5 т., 1984). Аналогично польск. *świat zawiązać*, укр. *світ зав'язати*. Та же идея «узости» выражается и фразеологизмами: блр. *свет на клін сышоў*, рус. *свет клином сошелся* и т. п.

Фразеологизм *свет завязаць* очень активно использовал белорусский поэт Якуб Колос, часто в весьма показательных контекстах: «Што гэты свет табе завязан / І шлях прасторны твой заказан» (Якуб Колас, *Новая зямля*); «– Вядома, так, – і Ганна кажа, – / Жыцце і свет табе завяжа» (Якуб Колас, *Новая зямля*); «Ніхто туды не зазірае, / Ніхто там свету не завяжа» (Якуб Колас, *Новая зямля*); «А дзе ты сунешся, нябога? / Табе ж завязан вольны свет» (Якуб Колас, *Рыбакова хата*). Узость «завязанного» света подчеркивается и таким образом: «І для каго ўвесь гэты свет / Есць аднае цялежкі след» (Якуб Колас, *Новая зямля*). В *Новой земле* Якуб Колос вообще очень чувствителен к семантической валентности слова *свет*. Кроме уже приведенных примеров интерес представляют следующие: «Нябесаў багны патайныя. / Ў чародах светаў незлічоных, / Нерасчытаных, неадмкненых ...»; «У звязку гэтых светаў божых, / Таемных, страшных і прыгожых ...»; «Калі стваралісь Богам светы ...». Употребление формы множественного числа весьма показательно. Из всех славянских языков только в белорусском целостный универсум характеризуется как *су-свет*, т. е. как упорядоченная со-

вокупность миров, подобно тому, как *сузор'е* означает видимую на небе упорядоченную совокупность звезд, *сугучча* – упорядоченную совокупность звуков, *суквецце* – упорядоченную совокупность цветков. Мифологический (космогонический) «подслой» просматривается и в колосовом образе «Каб новы свет жыцця саткаць ...» (*Новая зямля*), который перекликается с блр. *у панядзелак свет снаваўся* и представлениями о сотворении мира как о ткачестве по основе («Космогоническое сотворение, так же, как и сам космос, символизируются действием ткачества») (Eliade, 1965, с. 175).

Тексты сказок (по крайней мере, русских) предоставляют материал, который указывает на некоторое тонкое контекстуальное различие в употреблении формул *вольный свет* и *белый свет*. Так, во множестве случаев формула *белый свет* тесно связана с темой движения, странствования, скитания: «Страх как хочется *по белу свету постранствовать...*» (*Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т., 1984–1985, т. I, с. 189*), «Стой, ребята! — говорит Сосна-богатырь. — Что нам *по белу свету шататься?* Не лучше ли здесь нажитье остаться?» (с. 249), «Долго ли, коротко ли *блуждала* красная девица *по белому свету*, наконец зашла в частый, дремучий лес» (*Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т., 1984–1985, т. II, с. 103*), «Стрелец отправился на восемнадцать лет *по белу свету таскаться*» (с. 112), «Долго ли, коротко ли *бродил он по белу свету*, случилось ему в темный лес зайти» (с. 125), «Было из чего хлопотать, *таскаясь по белу свету!*» (с. 103) и т. п. Тут особенно чувствуется отмеченная выше оппозиция *белого света* своему, обжитому пространству, так что странствование героя неминуемо должно заканчиваться либо возвратом домой, либо поселением (воцарением) в новом царстве.

Формула *вольный свет* практически никогда не предусматривает такого скитальничества, но зато в большинстве случаев предусматривает освобождение из некоторых стесненных обстоятельств – *неволи* в широком смысле слова: «Мужик *развязал* мешок и *выпустил* его *на вольный свет*» (*Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т., 1984–1985, т. I, с. 39*), «Когда победишь Вихря, который и меня здесь *держит...*, то ... *освободи* отсюда и возьми с собою *на вольный свет*» (с. 190), «вздумалось ему ехать *на вольный свет*; только куда ни бросится — везде стены высокие, *нет ни входу, ни выходу*» (*Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т., 1984–1985, т. II, с. 268*), «Он спустил им ременья и *вытащил* всех *на вольный свет*» (с. 301), «Так ен яго [коня. – С. С.] *і пуціў на волны свет*» (после того, как освободил из склепа) (*Чарадзеіныя казкі, ч. 1, 1973, с. 496*).

Семантическая оппозиция «широкий» – «узкий» используется также для описания структуры уже оформленного космоса. Так, в «Айтарея-брахмане» *Ригведы* утверждается: *paro varīyāṁso vā ime lokā arvāg amhīyaṁsah* «эти два мира более широкие сверху и более узкие снизу» (AB I.25.6). Это очень напоминает представления о структуре миров в сказках, где отмечается, что место схождения двух миров («этого» и «того») как раз характеризуется своеобразной «узостью»: «Ідзе, так ідзе, аж глядзіць – стаіць двор *на граніцы другога свету*. А ў том дварэ жыла слуга змяеў, старая ведзьма, і без яе пазвалення не можна было перайсці на той свет. ... Так да тае ведзьмы зайшоў кралевіч, бо не было іншай

радачки: краз той двор анно адна дарога ішла на той свет» (Чарадзеіныя казкі, ч. 1, 1973, с. 30). Очевидно, аналогичную идею выражали такие элементы сказочной космографии, как *калиновый мост* или *нора*, преодолев которые герой может попасть в другой мир, который, в свою очередь, может оказаться структурно подобным этому миру: «Прайшоў нару, выходжуе на відны свет тожа» (Чарадзеіныя казкі, ч. 2, 1978, с. 31), «От ен апусціўся і відзіць там такі ж свет, як ба й тут» (Чарадзеіныя казкі, ч. 1, 1973, с. 116). Ср. также блр. *свет на клін сышоў*, рус. *свет клином сошелся* и под. Различие в индийском и славянском образах обусловлено различием перспектив: в первом случае описание дается как бы из небесной обители, одинаково «своей» и для богов, и для умерших предков, и для поэтов-провидцев, и для постигших истину мудрецов; во втором случае – относительно исходного локуса, как правило, отчего дома. Но в обоих случаях максимальной «широтой» миры обладают в непосредственной близости от места безопасного обитания (пребывания).

Образ дороги в приведенном выше примере также не случаен, так как в «завязанном» мире и дорога узкая, ср. уже упомянутые: «І для каго ўвесь гэты свет / Есць аднае цялежкі след» (Якуб Колас, *Новая зямля*); «Што гэты свет табе завязан / І шлях прасторны твой заказан» (*Новая зямля*). Соответственно, *urúh lokáh* характеризуется «широкими дорогами/путями»: *mitró amhós cid ād urú kṣáyāya gātīm vanate* «Митра добыл выход из угнетения («узости»), вольную (широкую) дорогу к месту жительства» (R̥V V.65.4ab).

Таким образом, подводя итоги, отмечаем два ряда примечательных соответствий:

- 1) покомпонентное соответствие формульных выражений др.-инд. *urúh lokáh* і праслав. **volъnъ(jъ) svěťъ* с (вероятным) этимологическим тождеством первых компонентов и семантической эквивалентностью вторых;
- 2) одинаковое противопоставление соответствующих этим формулам концептов концепту, который кодируется с помощью дериватов и.-е. **angh-*.

В свою очередь, совпадение как тем, так и лексико-грамматических средств их выражения делает весьма вероятным их наследование из какого-то общего источника. Не полное тождество использованных лексико-грамматических средств свидетельствует скорее в пользу самостоятельного развития двух мифопоэтических традиций, чем заимствования одной (славянской) традицией у другой (ведийской) в «западной провинции великого индо-иранского культурного круга» (Топоров, 1989, с. 43), тем более что в иранском ареале следы этой формулы не обнаруживаются. Приведенные данные могут также рассматриваться как новые дополнительные свидетельства в пользу гипотезы Йозефа Зубатого.

Сокращения

| | | | |
|--------|-------------------------------|----------|-----------------|
| AB | Aitareya-Brāhmaṇa | др.-гр. | древнегреческое |
| AVŚ | Atharvaveda-Saṃhitā (Śaunaka) | др.-инд. | древнеиндийское |
| Hom. | Homerus | и.-е. | индоевропейское |
| Il. | Ilias | лат. | латинское |
| OInd | Old Indic | лит. | литовское |
| Plat. | Plato | польск. | польское |
| PrSlav | PreSlavic | праслав. | праславянское |
| ṚV | Rgveda-Saṃhitā | рус. | русское |
| ŚB | Śatapatha-Brāhmaṇa | сибир. | сибирское |
| Tim. | Timaeus | тох. | тохарское |
| авест. | авестийское | укр. | украинское |
| блр. | белорусское | чеш. | чешское |

Библиография

- Benveniste, É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. 2: *Pouvoir, droit, religion*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Eliade, M. (1965). *Mephistopheles and the Androgyne*. New York: Sheed and Ward.
- Gonda, J. (1966a). *Aspects of Early Viṣṇuism*. Delhi; Varanasi; Patna: Motilal Banarsidass.
- Gonda, J. (1966b). *Loka: World and Heaven in the Veda*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Gonda, J. (1957). The Vedic Concept of amhas. *Indo-Iranian Journal*. Vol. 1 (1), p. 33–60.
- Haudry, J. (1979). *L'indo-européen*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Kiparsky, P. (1976). *Oral Poetry: Some Linguistic and Typological Considerations*. In: Stolz, B. A., Shannon, R. S. III: *Oral Literature and the Formula*. Ann Arbor: Center for the Coordination of Ancient and Modern Studies, The University of Michigan, p. 73–106.
- Kuhn, A. (1853). Über die durch nasale erweiterten Verbalstämme. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen*. Bd. 2, h. 6, S. 455–471.
- Mayrhofer, M. (1956). *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen = A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*. Bd. 1: A–TH. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Mayrhofer, M. (1976). *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen = A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*. Bd. 3: Y–H. Nachträge und Berichtigungen. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Meillet, A. (1922). *Introduction a l'étude comparative des langues indo-européennes*. Paris: Librairie Hachette.
- Meillet, A. (1921). *Linguistique historique et linguistique générale*. Paris: Librairie ancienne honoré Champion.
- Misra, V. N., Sharma, P. L. (1992). *Loka*. In: Bäumer, B. (ed.). *Kalātattvakośa: A Lexicon of Fundamental Concepts of the Indian Arts*. Vol. II: *Concepts of Space and Time (Deśa-Kāla)*. Delhi: Motilal Banarsidass; Indira Gandhi National Centre for the Arts, p. 119–156.
- Parry, M. (1930). Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. 1: Homer and Homeric Style. *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 41, p. 73–147.
- Pokorný, J. (1959). *Indo-Germanisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1. Bern; München: Francke Verlag.

- Schlerath, B. Die „Welt“ in der vedischen Dichtersprache. *Indo-Iranian Journal* 1962–1963. Vol. 6 (2), p. 103–109.
- Watkins, C. (1995). *How to kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- West, M. L. (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Zubatý, J. (1922). Výklady etymologické a lexikální. *Sborník filologický*. Sv. 7, p. 3–22.
- Аксамітаў, А. (1993). *Фразеалагічны слоўнік мовы твораў Я. Коласа: звыш 6000 слоўнікавых артыкулаў*. Мінск: Навука і тэхніка.
- Бессонов, П. (1861). *Калеки перехожие. Сборник стихов и исследование П. Безсонова*. Москва: Тип. А. Семена.
- Лотман, Ю. (1987). Несколько мыслей о типологии культур. В: Успенский, Б. (ред.). *Языки культуры и проблемы переводимости* с. 3–11. Москва: Наука.
- Лотман, Ю. (2010). *Семіосфера*. Санкт-Петербург: «Искусство-СПБ».
- Народные русские сказки А. Н. Афанасьева*: В 3 т. (1984–1985). Москва: Наука.
- Романов, Е. (1891). *Белорусский сборник, вып. 5: Заговоры, апокрифы и духовные стихи*. Витебск: Типо-Литография Г. А. Малкина.
- Санько, С. (2016a). Славянское *svěť* 1) 'lux', 2) 'mundus' у святле архаічных уяўленняў аб прыродзе зроку. *Філософскіе ісследованія*. Вып. 3, с. 155–166.
- Санько, С. (2016b). Значэнне формульных выразаў для рэканструкцыі светапогляду старажытнага насельніцтва Беларусі (на прыкладзе блр. вольны свет). В: Лакотка, А. І. (ред.), *Першы міжнародны навуковы кангрэс беларускай культуры: зборнік матэрыялаў (Мінск, Беларусь, 5 – 6 мая 2016 г.)*. Мінск: Права і эканоміка, с. 694–698.
- Словарь русских народных говоров* (2002). Сост.: О. Д. Кузнецова [и др.]. Вып. 3: С–Святковатъ. Санкт-Петербург: Наука.
- Словарь русского языка XI–XVII вв.* (1975). Вып. 1 (А–Б). Москва: Наука.
- Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: у 5 т.* (1984). Уклад.: Ю. Ф. Мацкевіч [і інш.], т. 4: П–С. Мінск: Навука і тэхніка.
- Толстая, С. (2012). *К семантической истории слав. *mirъ и *svetъ*. В: Живов, В. М., Кагарлицкий, Ю. В. (отв. ред.). *Эволюция понятий в свете истории русской культуры*. Москва: Языки славян. культур, с. 58–74.
- Топоров, В. (1989). *Об иранском элементе в русской духовной культуре*. В: Толстой, Н. И. (ред.). *Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*. Москва: Наука, с. 23–60.
- Чарадзейныя казкі*, ч. 1 (1973). Мінск: Навука і тэхніка.
- Чарадзейныя казкі*, ч. 2 (1978). Мінск: Навука і тэхніка.
- Шейн, П. (1893). *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края*. Т. 2: Сказки, анекдоты, легенды, предания, ...заговоры, духовные стихи и проч. Санкт-Петербург: Тип. Императорской академии наук.