

# Прусс. *Curche*: этимология теонима, функции божества; проблематика установления культовых соответствий на почве обрядовой традиции восточно-балтийских, славянских и других индоевропейских народов<sup>1</sup>

Роландас Крегждис

Работа посвящается памяти выдающегося русского балтиста Владимира Н. Топорова и блестящего индолога мирового уровня Татьяны Я. Елизаренковой

*The article presents a review of the mention of the Prussian deity Curche in the historical sources and the latest compositions on the Baltic [and not only] mythology and religion; a textual analysis of a fragment of the most ancient source Friedensvertrag zwischen dem deutschen Orden und den abgefallenen Preussen in Pomesanien, Warmien und Natangen, geschlossen unter vermittelung des päpstlichen Nuntius und Assistenz des Bischofs von Culm (1249), in which the name of the god is mentioned, and also the genesis of interpretations of the latest period; a digest of etymological researches in to the theonym; a new hypothesis about the functions of the god and origin of its name, based on the graphic, linguistic, cultural-typological researches of cult and ritual conformity of the Eastern Baltic, Slavic and other IE tribes.*

## Упоминания божества *Curche* в исторических источниках

Имя бога пруссов *Curche* впервые упоминается в Христбургском мирном договоре<sup>2</sup> 1249 г.: „Ydolo quod semel in anno collectis frugibus consueuerunt confingere et pro deo colere. cui nomen Curche imposuerunt. uel aliis diis qui non fecerunt celum et terram quibuscumque nominibus appellentur, de cetero non libabunt“ (CDW 32) [эта

<sup>1</sup> Автор выражает глубочайшую признательность проф. Н. Михайлову (Удине, Италия) за редактирование текста работы и ценные деловые советы.

<sup>2</sup> Договор *Friedensvertrag zwischen dem deutschen Orden und den abgefallenen Preussen in Pomesanien, Warmien und Natangen, geschlossen unter vermittelung des päpstlichen Nuntius und Assistenz des Bischofs von Culm* был подписан в 1249 г. 7-го февраля между Орденом крестоносцев и восставшими против них представителями племён памяденов, вармиев, нотангов и др. в замке Христбург (= лит. Kirsna – город уезда Стума между Мариенбургом и Алленштейном), который находился в одной из областей Пруссии Памяде. Договор подготовил легат папы римского в Леодии (наст. Льеж) архидиакон Иаков (см. МР III 175; LE III 541).

Текст договора в первые был опубликован в 1679 г. Х. Харткнохом в приложении к издаваемой им Хроники Петра из Дусбурга (см. МР I 649).

информация и фактический материал позднейших источников (предлагаемый и на русском языке, кроме информации С. Грунау, на которую ссылаются многие авторы позднейшего периода), детализируется в разделе *Текстологический анализ. Мифологически экспликативное обоснование фактического материала*].

Это не только самое **раннее** упоминание этого божества в исторических источниках 13 в., но, можно утверждать, и единственное, поскольку на эту информацию ссылаются многие авторы позднейшего периода (см. дальше).

Из сочинения Симона Грунау (1876, 96) *Preussische Chronik* (1529 г.) об этом божестве мы узнаём гораздо больше: „Curcho war der 6. gott, und diesen sie hetten von den Masuren genomen“; „Dieser gott war ein gott der speise von dem, das zu essen und trincken tochte“; „Darumb auff der stel itzundt Heiligenbeil genant sein bilt und eiche mit dem feuer war, und do man brandte gedrossen korne, wezen adir meel, honigk, milch und dergleichen. Diesem man auch vorbrandte zur ehren die ersten garben des getreides und solchir manirung vil“ (Grunau ibd.); „So ist am Hockerlande am habe ein stein genant zum heiligen stein, auff diesem ein iglicher fischer im den irsten fisch zur ehren vorbrandte, dan er im gerne irgreiff. Und ein solchs man auch andirswu thun mochte, idoch alhie war seine sonderliche stelle zu dem lobe“.

На информацию Грунау ссылается Йонас Бреткунас. В книге *Chronicon des Landes Preussen* (1588 г.) он утверждает, что „у настоящих древних пруссов нет какого-то особенного бога, так, как и другие язычники, они поклонялись солнцу и луне. Всѣ-таки, позже они переняли литовского бога Курку (*Curcho*), которого чтили как бога всякого яства. Этому богу они поклонялись и ему молились у большого дуба, который в древние времена рос на том месте, где сейчас находится город Швентапилис (*Hejligenbeil*); на их языке он назывался Рикойот (*Rjkoiot*)“ (BRMŠ II 309, 314). Поэтому он считал, что Ромува (главное святилище древних балтов) находилась в Вармии (Kregždys 2009, 131, 154).

Александр Гуаньини (*Guagnini*) в *Sarmatiae Europaeae descriptio* (1578 г.) об этом боге пишет несколько иначе, хотя и признаёт, что место его почитания находилось в Рикойоте<sup>3</sup>: „Третьего бога дома они называли Курка (*Gurcho*): он охранял еду и продукты питания“ (BRMŠ II 472, 476). В его произведении *Kronika Sarmacyi Europskiej* (1611 г.) бог характеризуется так: „<...> Курке (*Gurchem*), – ему они доверили опеку над съестными вещами, хлебом и всякой пищей“ (BRMŠ II 480, 492).

Матвей Стрыйковский (*Strykowski*) в *Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i Wszystkiej Rusi* (1582 г.) упоминает шестого бога Курку (*Gurcho*), в ведении которого находилась всякая жизненность<sup>4</sup>, хлеб и пища человека (BRMŠ II 510, 543).

Мауро Орбини (*Orbini*), ссылавшийся на данные выше упомянутого Гуаньини, в книге *Il Regno degli Slavi hoggi corrottamente detti Schiavoni. Historia di Don Mavro Orbini Ravseo abbate melitense, in Pesaro 1601* в список богов включает и божество пруссов *Gurcho* (см. Mikhailov 1998, 27).

<sup>3</sup> Каспар Хенненбергер (*Hennenberger*) в произведении *Erclerung der preussischen grössern Landtaffel oder Mappen* (1595 г.) обрушился с критикой на локализацию места почитания обсуждаемого божества, указываемую А. Гуаньини (BRMŠ II 346), поскольку Швентапилис он считал только культовым местом Курки, а Рикойот, по его мнению, находился в центре Натанги (BRMŠ II 335, 347; также см. Kregždys 2009, 157).

<sup>4</sup> Пол. *żywioł*, употребляемый Стрыйковским (BRMŠ II 510), лучше переводить „жизненность“ (ср. Linde 1814, 1071), а не „стихия“, как переводят авторы BRMŠ.

Целестин Мислента (Mislenta) в *Manuale Prvthenicum* (1626 г.) пересказывает информацию Грунау и добавляет свою интерпретацию: „Местонахождение Курки (*Gorcho*), прусского божка, определялось каким-нибудь дубом, росшим в той местности, где сейчас находится город Гиерополь, или Heiligenbeil. Этот бог по очерёдности был шестым, в Пруссию привезён из Мазурии. Он считается хранителем пищи и питья. В его честь постоянно жгли костры, приносилось в жертву первое зерно всех сортов, первые куски хлеба, щепоти муки, капли мёда, капельки молока и другие яства. Пожертвования сжигались. В честь этого бога на камнях огню предавались и первые в том году пойманные рыбы <...>“ (BRMŠ III 31 д.).

Томас Клагюс (Clagius) в *Linda Mariana sive de b. virgine Lindensi* (1659 г.) тоже пересказывает информацию Грунау, в числе наиболее чтимых прусских идолов упоминает имя Гурко//Курко (*Gorko, Curcho*), якобы перенятого от мозуров, в чьём распоряжении была пища, угощения, всякий урожай и тому подобное (BRMŠ III 53, 56 д.).

Вольфганг Христофер Неттельхорст (Nettelhorst) в *De originibus Prussicis* (1674 г.) только упоминает имя бога *Gorcho* (BRMŠ III 72 д.).

Матвей Преторий (Praetorius) в *Deliciae Prussicae, oder preussische Schaubühne* (вторая половина 17 в.) пишет о прусском боге *Gurcho* как о главном божестве. К этому заключению Преторий приходит по той причине, что в договоре 1249 г. упоминается только имя одного этого бога (ср. МР III 175). Всё-таки он не был последователен в своих рассуждениях, т.е. в одном абзаце он пишет о том, что *Gurcho* – главное божество (МР III 251), а в другом – бог второстепенной значимости (МР *ibid.*). Он также утверждает, что *Gurcho* можно характеризовать и как бога яства и питья (МР III 97, 251, 287, 699), покровителя над людьми (МР III 149; ещё ср. BRMŠ III 239) или даже божество плодородия (МР III 299, 545), которому рыбаки на большом камне, находившемся между Фрауэнбургом и Толкемитой, приносили в жертву рыбу (МР III 255). Акт жертвоприношения, по его утверждению, мог происходить и у большого дуба, т.е. культовое место этого бога, ссылаясь на данные Грунау, он локализует в Швентапиле (МР I 231; III 97, 103, 169, 251, 255)<sup>5</sup>. Другие участники культового обряда могли жертвовать другие продукты пропитания (BRMŠ III 252 т.д.). По его предположению, этому богу как объект жертвоприношения были предназначены: только что обмолоченное зерно (т.е. пшеница, рожь, ячмень, овёс (МР III 255)), мука, мёд, молоко (МР III 97), бобы, горох, чечевица, мясо, мёд (= напиток, предположительно алкогольный), пиво, первые пойманные рыбы и всё, что годится

<sup>5</sup> Преторий не был последователен и в своих рассуждениях о локализации культового места божества. Сомневаясь, что бог мог быть почитаем в Швентапиле, т.е. в местности, где, по его мнению, находилось святилище Ромува (ср. МР III 103 д.), он утверждает, что место почитания *Gurcho* могло быть у каждого дуба или жилой дом человека (МР III 255), так как у большого дуба в Швентапиле жертвы приносились лишь Потримпу (*Potrympus*), Перкунасу (*Perkuns*) и Пеколсу (*Pecollos*) (ср. МР III 174 д.). Также нужно иметь в виду и то обстоятельство, что Преторий часто искажает подлинные факты: он утверждает, что в договоре 1249 г. упоминается о том, что *Gurcho* был почитаем в Швентапиле (МР III 169), хотя это чистой воды вымысел. Поэтому возникает сомнение, читал ли Преторий данный договор вообще – цитируемая им форма *Curcho* (МР III 253) не соответствует данной в документе 13 в. *Curche*, т.е. можно сделать вывод о том, что он пользовался второстепенными источниками, например, сочинением Грунау. Эти факты свидетельствуют о том, что информация, передаваемая в трудах Претория, весьма сомнительна. К сожалению, В.Н. Топоров (1984, 314) не обратил внимания на эти несоответствия в рассказе Претория, поэтому выдвинул предположение, что тот очень хорошо знал все обрядовые тонкости культа *Curche*.

для пищи и питья (MP III 255 т.д.). Он так же утверждает, что Бреткунас в своей рукописи [имеется в виду *Chronicon des Landes Preussen* (1578-9 г.) – MP III 717] и в *Littaw[ischen] Predigten* обсуждаемого бога именует Гурклисом (*Gurcklius*) (MP III 257). Здесь ограничимся только упоминанием этих фактов, поскольку по данным текстологического анализа фрагмента источника 1249 г. (см. дальше) и эта, и ещё не упомянутая информация, представленная Преторием, должна трактоваться как беллетристика.

Интересную характеристику прусского божества предлагает Абрахам Френцелиус (*Frencelius*) в *Commentarius philologico-historicus de diis Soraborum aliorumque Slavorum* (написан около 1680 г.; издан в 1719 г.): [cap. XXII] *De Curcho id est demenfi, five portionem suam cuilibet distribuyente Deo*, т.е. „О Курке, т.е. о боге ежемесячного пайка хлеба или распределителя по своему усмотрению части [пищи]“ (ср. Mikhailov op.cit. 28).

Христиан фон Кнауטה (*Knauth*) в *Derer Oberlausitzer Sorberwenden umständliche Kirchengeschichte etc.* Görlitz, 1767 употребляет две формы имени божества: III.6. *Curcho//Gorcho*. Он характеризует бога как идола, в сфере действия которого было распределение хоть и малой части пищи каждому человеку. По его утверждению, божество можно сравнивать с богом сорбов *Kruch* „часть [пищи], крошка, частица“ [очевидная аллюзия на данные о прусском боге в сочинении А. Френцелиуса (см. выше)] (ср. Mikhailov op.cit. 90, 99, 106 д.).

Фридрих Кройцер (*Creuzer*) в книге *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1822, 95) обобщает информацию Грунау и добавляет к ней ещё одну функцию, характеризующую бога: „<...>er war ein fröhlicher Tischgott“, т.е. „он был весёлый бог застолья“.

#### **Текстологический анализ. Мифологически экспликативное обоснование фактического материала**

Изыскание по этимологии и функциям прусс. *Curche* следует начать с текстологического анализа фрагмента Христбургского мирного договора, поскольку по сей день существует несколько вариантов перевода с латинского языка – от верности раскрытия аутентичной информации зависит решение данных вопросов.

Прежние варианты перевода фрагмента договора, где упоминается имя божества, столь разнятся или не соответствуют подлинному тексту, что может возникнуть ощущение, что речь идёт не об отрывке на языке средневековой латыни, но о клинописи шумеров. До сегодняшнего дня исследователи мифологии могут пользоваться пятью вариантами перевода фрагмента на литовский язык, которые по качеству весьма отличаются друг от друга. Одним из первых данный фрагмент [кстати, только его часть] с латыни попытался перевести не специалист, т.е. не изучавший классическую филологию, Йонас Балис (ср. LE XIII 394; JBR I [VII т.д.], II 73, 145, 188): „Новокрещенцы, убравшие урожай, не будут преподносить жертвы идолу, которого делают из последних в том году собранных колосьев и почитают как бога, давая ему имя *Curche*...“. Очевидно, что такой перевод можно расценивать как непрофессиональный, поскольку половины информации, которую приводит Балис, в подлинном тексте нет – тут нет ни малейшего намёка на какие-нибудь **колосья**, т.е. лат. *arista, spica* (!). Можно сожалеть о том, что именно этим переводом

пользовался Игнас Нарбутас (Narbutas 1994, 149 и т.д.; 1995, 140), автор последних разысканий по поводу функций божества и этимологии имени прусс. *Curche*.

Весь текст договора 1249 г. 7-го февраля между Орденом крестоносцев и восставшими против них представителями прусских племён на литовский язык перевёл Повилас Пакарклис (Pakarklis 1948, 238 т.д.). Его перевод фрагмента текста о прусс. *Curche* дополнен и этимологической ссылкой: „Идолу, которого они, набравшие плодов, раз в году по привычке наряжали и чтили как бога – ему дали имя **Kurche** (Kurikas? P.P. [т.е. „создатель“ от лит. *kūrti* „создавать“ – P.K.] – и другим богам, которые не создали ни неба, ни земли, и какими только именами ни были бы называемы, не будут приносить жертвы“.

Можно предположить, что переводом Пакарклиса пользовалась Пране Дундулиене (Dundulienė 1963, 182), представившая не новый вариант перевода, а его интерпретацию: „Литовцы Пруссии, убравшие урожай с полей, из ржаного снопа делали идол, наряжали его плодами и почитали как бога, которого звали Курке (*Curche*)“.

К сожалению и специалист по латыни Ляонас Валкунас рассматриваемый фрагмент, видимо, ссылаясь на перевод Пакарклиса, переводит **не раскрывая подлинной информации**<sup>6</sup> – этим переводом пользовался и Норбертас Велюс (BRMŠ I 44, 236): „<...> идолу, которого они, набравшие плодов, раз в году по привычке наряжали и чтили как бога – его прозвали Куркой – и другим богам, которые не создали ни неба, ни земли, и какими только именами ни были бы называемы, больше не будут приносить жертвы“ (BRMŠ I 240).

Автор четвёртого перевода – Витаутас Мажюлис (PEŽ II 307). Текст этого перевода отличается грамматической точностью, но, как и другие варианты, недостаточен в раскрытии всей информации, имеющей решающее значение в разрешении проблем этимологии имени и функций прусс. *Curche*: „идолу, которого они [прусы], убравшие урожай, раз в году по привычке делали и чтили как бога, называя его *Curche*, – или другим богам, не создавшим ни неба, ни земли, и какими только именами ни были бы называемы, больше они [прусы] не будут приносить жертвы“.

Автор пятого – Минтаутас Чюринскас (MP III 261): „идолу, которого они, убравшие урожай хлеба, раз в году по привычке делали и чтили как бога, которому дали имя *Curcho*, или другим богам, которые не создали небо и землю, и какими только именами ни были бы называемы, отныне не будут приносить жертвы“. Этот перевод достаточно качественный, но, видимо, из-за влияния перевода Балиса и интерпретаций Претория (ср. MP III 260: „<...> diese Statua <...> von Getreydigt <...>“), Чюринскас передаёт информацию, отсутствующую в переводимом тексте – ни на какие хлеба автор договора 1249 г. и не намекает (см. дальше).

Так что в первую очередь приходится детализировать данные варианты переводов и подлинную информацию, присутствующую в них, ср. словосочетание „*collectis frugibus*“, которое, видимо, не стоило бы переводить „набравшие плодов“ [как это делают Балис, Пакарклис, Валкунас и др.], поскольку автор договора не случайно употребляет конструкцию **ablativus absolutus**. Поэтому не приходится сомневаться в том, что переводить этот причастный оборот без обстоятельного

<sup>6</sup> Это не единственный образец некачественной работы этого переводчика с латыни на литовский язык. Соответственно можно расценивать и перевод Валкунаса текста Яна Ласицкого – он полностью искажает подлинную информацию о жемайтских богах (см. 46 сноску).

союза [переводя не деепричастной, а причастной конструкцией], не самый подходящий способ, предопределяющий передачу совсем другой информации, нежели это принято для выражения семантического смысла этой казуальной конструкции латинского языка<sup>7</sup>; ведь цель её употребления – акцентировать **период времени**, когда происходил обряд жертвоприношения божеству, а не **участников** этого процесса и тем более не предмет жертвоприношения, ср. варианты переводов Пакарклиса, Валкунаса, Чюринскаса, дающие предпосылки для неадекватных интерпретаций подлинной информации документа 13 в.

Поэтому текстологический анализ следует начать с экспликации подлинных фактов, на которые ссылается летописец ордена крестоносцев:

I. указывается время жертвоприношения – „*collectis frugibus*“, т.е. „убрав урожай“.

Также нужно акцентировать тот факт, что нет никакой надобности в данной синтагме усматривать информацию о жатве хлебов, как это делают Мажюлис (*ibid.*), Топоров (1984, 309), Дундулиене (*ibid.*) – об этом в анализируемом отрывке документа не говорится. Поэтому связывать культ прусс. *Curche* с последним снопом жатвы ржи [имевшим большое культовое значение у литовцев (Dundulienė 1963, 182; 1982, 345)], основываясь на информации договора, нельзя (см. дальше). Главный аргумент такого рассуждения – многозначность лат. *lo. frux* „фрукты, овощи; урожай; посевы; зерно//зёрна; хлеб, блюдо и др.“ (OLD 741). Поэтому словосочетание „убрав урожай“ может указывать не на период жатвы ржи [самая трудная и главная рабочая пора лета], т.е. середина или конец августа (ср. LE XXVI 81 т.д.), так как слово „урожай“ может обозначать все выращиваемые человеком аграрные культуры, ср. наименование прусс. *Curche* „бог, охраняющий годовой урожай“, предложенное С. Каралиюнасом (Karaliūnas 2005, 382).

По этой причине для установления времени культового праздника нужно проанализировать, какие аграрные культуры выращивало население Пруссии – многие из них перечисляет Преторий (см. подраздел *Упоминания божества Curche в исторических источниках*).

Основываясь на информацию письменных источников, Г. Ловмянский (ср. Łowmiański 1989, 80) делает вывод о том, что балты [в том числе и западные] выращивали рожь, овёс, ячмень, пшено, лён, репу. К ним ещё можно добавить и некоторые другие культуры, по данным археологических раскопок с древних времён выращиваемые на территории нынешней Литвы: просо, коноплю (ср. Rimantienė 1995, 77 д.). Необходимо обратить внимание и на довольно важную летнюю страду – медосбор, поскольку мёд [Вульфстан писал, что в 9 в. пруссы собирали большое количество мёда (см. LE XVIII 104 д.)] без экономической значимости, был важен и для сакральных обрядов [для арийцев Деканского плоскогорья он означал один

<sup>7</sup> До сих пор правила употребления этой синтагматической конструкции не вызывают никаких сомнений: „cuilibet orationi addi potest ablativus absolutus, i.e. [qui locum obtinet sententiae secundariae; hic autem ablativus est] substantivum aut pronomen quod ab orationis verbo non pendet [выделено мною – Р.К.], et cui additur participium“ (Llobera 296). Так что эту конструкцию надо переводить или придаточным предложением [чаще всего **обстоятельства времени**, хотя возможно и выражение обстоятельств причины, условия и уступки], или деепричастной конструкцией (см. Мирошенкова, Федоров 1985, 73; Wheelock 1995, 154 т.).

из главных элементов вселенной (ср. AV XVIII 4,30)<sup>8</sup>], поскольку он входил в состав напитка мёд<sup>9</sup> [= лит. *midūs* „алкогольный напиток из мёда“], пруссами называемый *alu* „напиток мёд“ (см. PEŽ I 72 д.; LE XVIII 104 д.), имевшим большую значимость в народных обычаях и восхвалении богов литовскими племенами (ср. JBR I 201 [4]; DSP 426 [416]). К тому же, о жертвоприношении мёда прусс. *Gurcho* упоминает и Преторий (ср. MP I 231).

Гипотезу о почитании последнего снопа хлебов и связь обсуждаемого божества [такой точки зрения придерживаются В. Маннхардт (Mannhardt), Дундулиене, Мажюлис] необходимо аргументировать и данными временного анализа созревания разводимых балтами растений, т.е. надо установить, хотя бы приблизительно, время их окончательного сбора – тогда, по-видимому, и происходили празднества в честь прусс. *Curche*. Многие плоды выше указанных растений созревают и собираются в конце лета (в августе) – в начале осени (в сентябре): посевная рожь *Secale cereale* L. – в начале августа, пшено обыкновенное *Triticum aestivum* L. – в конце июля или начале августа, ячмень половый *Hordeum murinum* L. – в августе (Grigas 1986, 526 д.). Но овёс убирали во второй половине сентября, поскольку он созревает в конце августа или **начале сентября** (Grigas op.cit. 484 т.д.). Лён (напр. *Linum usitatissimum* L.) теребили, наверное, как и сейчас, когда он поспевал – в августе (ср. Grigas op.cit. 270). В июле и августе собирали урожай репы (напр. *Brassica rapa*) (ср. Brickellis 2001, 353).

Основываясь на этих данных, можно выдвинуть предположение, что жертвоприношение прусскому божеству *Curche*, о котором упоминается в договоре 13 в., происходило в конце сентября или начале октября. Вследствие этого культовый обряд бога нельзя соотносить с праздником последнего снопа хлебов, происходившим в летнее время. Ещё один аргумент в пользу отклонения такого соотношения – слишком большая сакрализация и преувеличение значимости злаковых культур ржи и пшеницы со стороны сторонников фрументальной гипотезы. Давно известно, что балты раньше них выращивали овёс и ячмень (ср. Rimantienė ibd.) – название последнего представителя индоевропейских [далее ИЕ] племён переняли от семитских народностей, а время этого процесса можно датировать временем общности ИЕ племён, т.е. ИЕ праязыковым периодом (см. Kregždys 2004, 16).

Основываясь на дальнейшем исследовании этимологии теонима и мифологических разысканиях, можно высказать осторожное предположение о том, что культовое жертвоприношение [или праздник] прусс. *Curche* происходило именно в **октябре** [ср. данные Стендера (см. MC 121) и схожие обряды древних греков (см. дальше)]. Важную информацию о каком-то большом языческом празднестве, проводившемся в Литве, Жемайтии, Ливонии, Курше и некоторых русских землях в **конце октября** – когда хлеб был свезён с полей в риги, приводит М. Стрыйковский (Strzykowski). Во время этого праздника в жертву приносился **телёнок** [видимо, молодой бык (?)] (см. BRMŠ II 548). Здесь необходимо упомянуть и разыскание Х. Харткноха, отождествлявшего Курку с прусским богом Пергубрием (MP III 469),

<sup>8</sup> Связь между мёдом и божественным началом особенно явствует из экспликативных текстов индийской мифологии, ср. д.инд. *madhu vidya* „мудрость мёда“ (Брихадараньяка-упанишада II 5.17) – очень важный элемент божественности. В Ригведе (I 191,10) упоминается, что мёд на свет произвёл бог солнца. Иногда он сравнивается с самим богом солнца Сурьей ↔ солнцем (см. Иванов 1989, 82).

<sup>9</sup> Об особенностях производства этого напитка см. Šimkūnaitė 2007, 122 д.

праздник которого Ожинек (*Ožinek*), по его утверждению, происходил 22-ого марта (ср. МР III 463). Из-за очевидного несоответствия этой информации с данными договора крестоносцев, такая гипотеза, по-видимому, должна расцениваться, как неудачная попытка разъяснить загадку культа Курки.

II. Глагольной формой лат. *confingere* характеризуется способ и средство производства идола, которая до сих пор интерпретаторами латинского текста переводится не точно: „делают“ (Балис – LE XIII 394), „делали“ (Мажюлис – PEŽ II 307), „наряжали“ (Валкунас – BRMŠ I 240)...

К сожалению<sup>10</sup>, авторы выше упомянутых переводов не использовали *Оксфордский словарь латинского языка*<sup>11</sup> – наверняка это обстоятельство и обусловило качество работы переводчиков и даже дальнейшее изыскание по этимологии прусс. *Curche*. В этом словаре приводятся такие значения лат. *confingere*:

1) „сооружать [строить, конструировать] посредством строгания, плетения [дана ссылка на сочинения Плиния – так называется способ плетения птичьих гнёзд (ср. Lewis, Short 1958, 414)], лепки [← англ. *mould* „земля, пепел“; также из **воска**, поскольку Варрон это слово употреблял для обозначения способа приготовления **восковых фигур** и пчелиных сотов (ср. Lewis, Short *ibid.*)]; придать форму (в предложной конструкции); развивать (характер)“// „construct by shaping or moulding; to form (a word by composition); to train, mould (a person)“;

2) придумать (ложь, клевету), строить козни, притворяться (в конструкции *accusativus cum infinitivo*)“// „to invent, fabricate (a lie, false accusation, etc.); to devise (a deception, etc.); to pretend (acc. + inf.)“ (OLD 400).

Очевидно, что в разрешении проблем, связанных с культом Курки, значение глагола „сооружать [строить, конструировать] посредством строгания<sup>12</sup>, плетения, лепки“ имеет решающую роль. Основываясь на семантической значимости слова, можно *a priori* отвергнуть гипотезу Топорова, Мажюлиса и др. о приготовлении идола божества путём сплетения хлебного снопа из-за очень простой причины – литовцы снопы (злаковых) **не плетут** [плетётся венок (!) (LKŽ IX 1057)], а **связывают** (ср. LKŽ IX 737), т.е. в латинском тексте в таком случае должны были бы присутствовать глагольные формы лат. *viēre, texere*, а не лат. *confingere*.

Впрочем, надо иметь в виду и то обстоятельство, что если летописец ордена хотел бы обозначить приготовление идола из хлебного снопа, он наверняка употребил бы словосочетания лат. *manipulos//mergites + vincire//feri* (ср. OLD 1074, 1102).

Обобщая эти замечания, можно делать вывод об информации, которую хотел передать летописец 13 века в Христбургском договоре: „Идолу, которого, убрав урожай, раз в году по привычке делали путём строгания [из ствола дерева или

<sup>10</sup> Высказывать какие-то упрёки по поводу этого обстоятельства не приходится из-за объективных причин – в советские времена качественные словари по латыни, издаваемые в западных странах, литовским переводчикам были недоступны.

<sup>11</sup> Возможно, это самое качественное лексикографическое издание по латинскому языку; в других словарях не удалось обнаружить такого подробного обзора семантического поля слова – чаще всего авторы словарей ограничиваются упоминанием так называемых нейтральных или обобщающих семем „(с)делать, изготовить и т.п.“ (ср. Lünemann 1826, 601; Lewis, Short 1958, 414; Дворецкий 1986, 178 и др.).

<sup>12</sup> О возможном изготовлении идола Курки путём строгания [видимо, из ствола дерева] намекает Преторий (МР III 260): „<...> diese Statua {geschnitzt} <...>“.



лепки из глины или воска<sup>13</sup>] и чтили как бога, называли его *Curche*, также другим богам, которые не создали неба и земли, и какими только именами не были бы называемы, больше не будут приносить жертвы“.

Ссылаясь на этот перевод, можно утверждать, что из, видимо, единственно достоверного источника 1249 г. о божестве прусс. *Curche* известны лишь эти, истинно подлинные, факты:

1) оно было почитаемо [т.е. богу посвящённый праздник проводился] раз в году;

2) праздничный обряд происходил после уборки урожая;

3) идол бога делался путём строгания [из ствола дерева], лепки [из воска или глины] или плетения [из веток];

4) богу предназначалась первая иерархическая ступень в пантеоне западных балтов, т.е. он не принадлежал группе богов, которые характеризуются понятием „не создали неба и земли“;

5) имя бога – *Curche*.

Делая обзор информации источников позднейшего периода, в которых упоминается Курка, в первую очередь приходится рассматривать фактический материал Грунау, на который ссылается большинство исследователей 17-20 веков. Одни дословно пересказывают его рассказ, другие добавляют и свои рассуждения. Грунау указывает объекты жертвоприношения и функции бога, не оговорённые в Христубургском договоре, к тому же он меняет и локализацию праздничных торжеств. Такие инновационные данные должны быть проверены наиподробнее образом, поскольку Маннхардт (Mannhardt 1936, 216) утверждает, что единственным источником, из которого Грунау мог черпать сведения о Курке, являлся Христубургский договор от 1249 г.: „Den Curcho kannte unser Autor **einzig und allein aus dem Friedensvertrage von 1249**† [выделено мною – Р.К.]“; т.е. „Наш автор [имеется в виду С. Грунау] знал о Курке только по данным мирового договора 1249 г.“.

Если это положение действительно обоснованно, то вся информация, представленная Грунау и не совпадающая с данными Христубургского договора, является фиктивной компиляцией, повторяемой многими позднейшими исследователями разных эпох.

<sup>13</sup> Делать такое предположение можно, ссылаясь на способы изготовления идолов фрументального культа [правда, делая оговорку по поводу времени проведения обрядов, т.е. темпоральный аспект] других ИЕ народов: глиняная статуя Исвара (Деканское плоскогорье), восковое изваяние Христа в славянских землях [эту традицию, видимо, можно связывать с культом божества плодородия языческих времён – ср. Фрейзер 1980, 385] (см. Фрейзер *op.cit.* 382 т.д.). Очень часто восковые изваяния богов присутствовали в обрядах древних греков (Фрейзер *op.cit.* 604). Изготовление восковых фигур божеств, по-видимому, можно связывать с культом умерших, ср. изготовление маски лица усопшего (ср. Иванов 1990, 8), а последний – с природными циклами и закономерностями астрономических явлений.

Воск в культе умерших использовали и древние балты (см. Alseikaitė-Gimbutienė 1943, 8 т.д.). Он также применялся в гаданиях (BRMŠ I 46; II 201, 210, 655; III 270 д., 279, 309; IV 74; LM III 169), в жертвоприношениях богам (BRMŠ II 108; III 32, 59, 645, 649 т., 673, 681, 686 д.; LM III 210). Всё-таки главным аргументом о присутствии изготовления восковых идолов богов и у балтов [т.е. возможные прямые параллели с фактами, указываемыми в Христубургском договоре] является упоминание такого факта в документе 16 в. – в историческом источнике 1578 г. *Указ костёлам уезда Рагайне* (*Isakas Ragainės apskrities bažnyčioms*) говорится, что в *восточной Пруссии были изготавливаемы восковые изваяния богов* (BRMŠ II 234). Необходимо упомянуть, что в давние времена балты верили в целебные свойства воска (ср. BRMŠ III 598).

По этой причине следует проанализировать описание и мотивировку создания новых данных о прусском божестве авторами позднейшего периода, т.е. произвести верификацию данных Грунау.

Уже первое утверждение Грунау по поводу происхождения культа прусс. *Curcho* [имя божества в произведении Грунау не варьирует] наталкивает читателя на большие сомнения: „*Curcho war der 6. gott, und diesen sie hetten von den Masuren genomen*“ (Grunau 1876, 96).

Повод сомневаться в этом положении даёт сам автор такой информации, утверждая, что междоусобица пруссов и мазуров была очевидна: „*Mit den Masoviern lebte man wegen verweigerten Tributs in beständiger Fehde; <...> aber langjährige Kriege folgten, bis die Masovier wiederum mit ihren Opferungen nach Rickoyott kamen, um sich den Bruteni „beheglich“ zu machen*“ (Mannhardt op.cit. 205), т.е. „С мазурами они жили в постоянном раздоре из-за несогласия платить дань; <...> постоянная вражда длилась до того времени, пока мазуры не прибыли с дарами [т.е. подарками богам – Р.К.] в Рикойот, чтобы умилостивить Брутяниса“. В связи с этим возникает вопрос о том, могли ли эти два враждующие народа перенять друг у друга культ бога, т.е. признать главенство одного над другим.

Весьма интересно, что в этом утверждении Грунау сомневался и Преторий, говоря, что ему не удалось найти подтверждения о том, что мазуры чтили это божество или имели какое-нибудь представление о нём (MP III 253).

Второе утверждение – „*Dieser gott war ein gott der speise von dem, das zu essen und trincken tochte*“ (Grunau ibd.), т.е. „Этот бог был божеством пищи, которому приготавливали питьё и яства“ [ср. похожий перевод в BRMŠ II 113] – вообще не поддаётся логическому объяснению, поскольку в исторических источниках позднейшего периода утверждается, что съестные блюда приносились в дар [в этом обряде надо усматривать не жертвоприношение блюд, а обрядовое их изготовление и съедание] не только богу, на которого указывает Грунау, но и всем прусским божествам (ср. BRMŠ II 144 т.д.; Kregždys 2008, 96 т.д.).

Этот факт, приведённый Грунау, по-видимому, возник из-за неправильной интерпретации текста Христбургского договора на латинском языке, т.е. „*collectis frugibus*“ он наверняка воспринял как *ablativus coriae* и поэтому подаёт не соответствующую действительности информацию<sup>14</sup>.

Приходится сожалеть о том, что эти утверждения Грунау ссылающиеся на его труды исследователи расценивают как объективные факты, притом утверждают, что Курка был богом пищи (ср. Creuzer 1822, 95; Топоров 1984, 313; Usačiovaitė 2009, 50), ср. „*Dazu taucht noch von irgendwoher ein Gott der Speisen und Getränke namens Curcho oder Curche auf*“ (Beresnevičius 1997, 162), т.е. „Поэтому бог питья и яства *Curcho* или *Curche* появился откуда-то“.

<sup>14</sup> Здесь необходимо упомянуть ещё один аргумент в пользу критической оценки данных, на которые указывает Грунау – Бреткунас, имея в пользовании труды Грунау и другие источники, утверждает, что „богом всяких плодов и злаковых“ был Пушкайтис (*Puschkaitus, Puškaiten* – BRMŠ II 306 д.) (см. Kregždys 2008, 65). Конечно, можно делать предположение о том, что имя бога Пушкайтиса [по происхождению – эпитет божества (Kregždys op.cit. 66)] в других прусских племенах могло иметь другое фонетическое выражение. Если бы этот факт подтвердился, то его тоже можно было бы интерпретировать как эпитет божества, может быть имеющего много общего с хтоническим прусским богом Патолсом (ср. Kregždys ibd.) (см. дальше).

Третье положение Грунау тоже весьма сомнительно: „Darumb auff der stel itzundt Heiligenbeil genant sein bilt und eiche mit dem feuer war, und do man brandte gedrossen korne, wezen adir meel, honigk, milch und dergleichen. Diesem man auch vorbrandte zur ehren die ersten garben des getreides und solchir manirung vil“ (Grunau ibd.), т.е. „Поэтому на том месте, которое сейчас называют Heiligenbeil (Швентапиле)<sup>15</sup>, находился его идол и дуб, и костёр жётся, и там, принося жертвы [дары богу – Р.К.], сжигали обмолоченное зерно, пшено или муку, мёд, молоко и подобные вещи. В его честь сжигали и первые снопы злаковых, и ещё многое что“ (BRMŠ ibd.).

Одна из главных причин сомневаться в этом сообщении Грунау – несоответствие в числе почитаемых в Ромуве богов, где, по утверждению самого Грунау, жертвоприношения совершались трём богам (ещё ср. мнение Маннхардта (Mannhardt op.cit. 216)) [этой теме посвящена и последняя апологетическая статья трудов летописца, написанная Г. Береснявичюсом – <http://www.aidai.lt/zidiny/49.htm>; см. Kregždys 2009, 129].

Последнее утверждение Грунау (ibd.) о жертвоприношении рыбы совсем не убедительно: „So ist am Hockerlande am habe ein stein genant zum heiligen stein, auff diesem ein iglicher fischer im den irsten fisch zur ehren vorbrandte, dan er im gerne irgreiff. Und ein solchs man auch andirswu thun mochte, idoch alhie war seine sonderliche stelle zu dem lobe“, т.е. „Также в Хоккерланде находится камень, называемый священным камнем, на котором каждый рыбак в честь этого бога сжигает первую пойманную рыбу. Это можно делать и в любом другом месте, но здесь было особенное место для его почитания“ (BRMŠ II 113). В позднейших источниках 16 в. (в *Ятвяжской книжке* и *Агенде*) утверждается, что рыбаки преподносили жертвы не богу *Curche*, а *Bardoyts* (см. Kregždys 2008, 96, 98), который, по данным последних исследований по этимологии этого теонима, является богом бури и может быть истолкован как эпитет Перкунаса (Kregždys op.cit. 98 т.д.)<sup>16</sup>. Поэтому можно делать вывод о том, что информация в трудах Грунау не соответствует фактическим данным исторических источников позднейшего периода, в достоверности которых мало кто сомневается.

Маннхардт (Mannhardt op.cit. 216), к сожалению, на эти несоответствия не обратил внимания, т.е. по отношению жертвоприношения рыбы богу *Curcho* он был согласен с мнением Грунау. К тому же он приводит дополнительные сведения о том, что такой обряд мог быть осуществляем недалеко от города Фрауенбург [апостольский центр Вармии – Р.К.], где находился священный камень, на котором приносились в жертву рыба. Эта точка зрения Маннхардта, основанная на информации, приводимой К. Хенненбергером (Hennenberger) (см. Narbutas 1995, 144), конечно интересна, но вряд ли обоснована подлинными фактами и надёжными историческими источниками.

<sup>15</sup> Такие рассуждения Грунау дали повод сторонникам дендрологической теории (Даубманну, М. Мариною, Гуаньини, Стрыйковскому, Койловичу) локализовать центр прусского язычества Ромува в Вармии, где, по их сведениям, рос огромной величины дуб, который мог быть культовым местом богов (Mierzyński 1900, 14) (ср. Kregždys 2009, 154).

<sup>16</sup> Очень важно подчеркнуть, что нет никакой надобности усматривать этническое расчленение, т.е. делать различие между ятвягами и другими группами пруссов, поскольку в *Ятвяжской книжке* (BRMŠ II 149) указано, что Бардайтиса читли настоящие пруссы [т.е. пагудяне – см. Vüga III 120; Mažiulis 1966, 15] и ятвяги (Kregždys 2008a, 96).

Неправдоподобным и искажающим информацию договора ордена 1249 г. и соответственно подтверждающий фиктивность информации, предлагаемой в трудах Грунау, является его же утверждение, что идолы *Curcho* и *Worskeyto* стояли на холме Комайняй в Сембе (Grunau 1889, 774; ср. Miltakis 2009, 92). Сам Грунау (Grunau 1876, 96) и ссылавшиеся на его положения исследователи позднейшего периода Бреткунас и Харткнох утверждают, что идол бога находился в Швентапиле (в Вармии) – о каком-либо холме в трудах этих авторов нет ни малейшего намёка. Напротив, они утверждают, что божество было почитаемо у большого дуба (Kregždys 2009, 131, 154)<sup>17</sup>.

В связи с этими разысканиями здесь нецелесообразно анализировать фактическую информацию авторов позднейшего периода, которые пересказывают сочинение Грунау. Исходя из выше представленного анализа фактического материала этого летописца по поводу культа прусс. *Curcho*, можно утверждать, что переданная им информация должна расцениваться как фиктивная с оттенком эссеистического характера.

К ряду таких авторов принадлежат не только перечисленные в разделе *Упоминания божества Curche в исторических источниках* исследователи (Бреткунас и др.), но и ссылающийся на работы последних Х. Харткнох, который, основываясь на трудах Грунау (ср. BRMŠ II 113), особое место почитания Курки – камень – локализует в Гоккерланде, т.е. в Погезании, центром которой, по свидетельству Ц. Шютца (Schütz 1592, 6), впоследствии стал Эльбинг (см. MP I 681). Это своё утверждение он аргументирует якобы историографически подлинным фактом, что камень, посвящённый Курке, должен был находиться у воды (см. Narbutas 1994, 151). Поверить в истинность такого рассказа очень трудно, поскольку в таком случае локализацию культового места нужно было бы связывать лишь с жертвоприношением рыбы, хотя в „Сказке об алтаре Курки“ (см. Narbutas 1995, 144) утверждается, что богу в жертву приносились и первые весенние плоды. Основываясь на таких утверждениях Харткноха, первичную функцию Курки нужно было бы связывать со сферой водяного пространства, хотя о такой не упоминается в Христбургском договоре. Поэтому такие рассуждения, видимо, должны расцениваться по наименованию произведения Харткноха „Сказка...“.

Несмотря на эти соображения, необходимо сказать несколько слов о своде функций божества и описании празднеств в его честь, представленном Преторием, поскольку даже сейчас появляются исследования, в которых эти данные истолковываются как подлинные, хотя никакими фактами не подтверждаются (ср. Narbutas 1994, 151 т.д., 1995, 141 т.д.). Преторий, как и Грунау, упоминает функцию покровителя злаковых – „Gurklus, Gott des Getreidesegens“, хотя оговариваемое им жертвоприношение остатков пищи просто изумляет. Он **единственный** утверждает, что пруссы своим богам в жертву преподносили **кости животных**: пруссы, проживавшие в Надрове, богине Жемине жертвовали сожжённые кости (BRMŠ III 246);

<sup>17</sup> О локализации места почитания божества в договоре ордена от 1249 г. не упоминается, хотя Топоров (1984, 314) её устанавливает в Памяде, Вармии и Нотанге. Он также с осторожностью отмечает, что культ бога мог быть распространён и в соседних землях. Очевидно, что подобное положение основано на перечислении данных областей в договоре ордена с связи с участием в подписании этого документа представителей этих народностей Пруссии (см. 2 сноску). Но это не означает, что прусс. *Curche* был почитаем во всех указанных областях.

кости свиньи, которые не съедали собаки, сжигают во время празднеств навозницы (приблизительно 24 июня) (BRMŠ III 298 д., 305, 320). Автор таких сведений, точнее – их создатель, наверное, сам себе не отдавал отчёт, что то, что он считал жертвоприношением, в действительности являлось святотатством и поруганием над языческими богами (ср. методологию введения христианства, описываемую С. Ростовским – BRMŠ IV 144).

Свою фантазию Преторий обосновывает похожими языческими обрядами греков, которые в своих произведениях высмеивают авторы комедийного жанра Эвбол Комик и Менандр (ср. МР III 257; BRMŠ III 253). Может быть Преторий хотел посмеяться над представителями старого верования, так как критика Менандра цинична и ничем не обоснованна, т.е. он искажает аутентичные факты. Древние греки в жертву богам преподносили не голые кости [обглоданные людьми или собаками], но сжигали в жир [точнее – в сало] завернутые кости (чаще всего бёдра животного)<sup>18</sup> (ср. Guhl, Koneg 1896, 470 д.). Если поводом для такого сравнения был обычай балтов закапывать кости жертвенного животного в углу поля, то прежде всего надо доказать тот факт, что такой обряд можно истолковывать не как обычное захоронение останков, а как особый культовый акт. У славян был обычай сжигать кости животного, дабы уничтожить злой дух, но это никак не связано с почитанием богов, а с обрядом похорон, имеющим много общего с традициями такого типа других ИЕ народов (см. Иванов 1989, 79 т.д.).

Так что такие „факты“, приводимые Преторием, можно истолковывать как вымысел (ср. МР III 717), не имеющий ничего общего с исторически подлинными данными. К этому можно добавить, что такие утверждения Претория весьма схожи с его теорией о происхождении имени бога [т.е. со словом прусс. *gurcle* „горло“; значит, бог всё поедает, даже останки пищи (см. дальше)], а это обстоятельство наводит на мысль о критическом восприятии и других данных по поводу культурной жизни пруссов, приводимых этим автором. К сожалению, иногда эти „сведения“ трактуются как подлинные (ср. Narbutas 1994, 151).

Игнац Иоган Хануш (Hanusch 1842, 226), ссылаясь на опись литовских богов Теодора Нарбутаса (Narbutt 1835, 30), утверждает, что литовцы именами *Kurko* или *Kurchos* зовут „зимнее солнце“, которое соответствует прусскому богу *Ziemiennikas*. Он довольно своеобразно интерпретирует упоминание культа Курки в договоре 1249 г.: изображение *Kurcho*, символизировавшее „зимнее солнце“, уничтожалось, поскольку, по словам Хануша, другие авторы вместо глагола лат. *confingere*, засвидетельствованного в договоре 1249 г., употребляют лат. *confringere* [„(с)ломать, уничтожить, разрушить“ – Р.К.]. Этот обряд [об уничтожении идола пишет и Кройцер (Creuzer 1822, 95)] символизировал победу летнего солнца над зимним (ср. LM I 120).

<sup>18</sup> Ср. Ἰλιάδος ψ 243: καὶ τὰ [ὄστρα Πατρόκλοιο – Р.К.] μὲν ἐν χρυσῇ φιάλῃ καὶ δίπλακι δημιῶ θείομεν (Dindorf, Hentze 1921, 217), т.е. „сложим мы их [кости Патрокла], жиром повязанные, в золотую урну“; 252-253: ὄστρα λευκὰ ἄλλεγον ἐς χρυσῆν φιάλην καὶ δίπλακα δημιῶν (Dindorf, Hentze op.cit. 218), т.е. „белые кости собрали в урну и двойным слоем [обмотали]; Ὀδυσσεΐας γ 456-458: ἄφαρ δ' ἔκ μηρία τάμων πάντα κατὰ μοῖραν, κατὰ τε κνίῃσιν ἐκάλυψαν δίπτυχα ποιήσαντες (Henke 1933, 47), т.е. „в одночасье бёдра надлежащим образом вырезали, двойным слоем жира покрыли“; Ὀδυσσεΐας μ 360-361: μηρούς τ' ἐξέταμον κατὰ τε κνίῃσιν ἐκάλυψαν δίπτυχα ποιήσαντες (Henke op.cit. 212), т.е. „бёдра вырезали, двойным слоем жира покрыли“ и др.

Он (Hanusch op.cit. 291) сравнивает идентично звучащее имя славянского бога *Curho* с другими богами этой этнической группы *Kurch*, *Kors*, как фонетические его варианты, а с ними связывает литовский теоним *Krugis*, входящий в мифологический обрядовый союз с лит. *Budraucis* как итальянский Вулкан и циклопы. Эту псевдонаучную фантазию как рациональную взялся интерпретировать Игнас Нарбутас (Narbutas 1994, 156), сделав вывод о возможной генетической связи *Curcho* и бога киевлян Хорса. Не вдаваясь в подробности весьма сомнительной гипотезы Хануша, нужно упомянуть главный аргумент, основываясь на котором можно с уверенностью отбросить такие никакими научными изысканиями не основанные догадки – отсутствие анализа славянских данных. Проблематику этого вопроса в своих трудах затронул Александр Брюкнер (Brückner 1980, 16), высказав мнение о возможной связи имени славянского божества с прилагательным „отощавший“ (Brückner op.cit. 18), т.е. выдвинул гипотезу о трактовке теонима как эпитета бога Луны (Brückner op.cit. 162), хотя оставляет этимологию слова до конца не выясненной (Brückner op.cit. 90 т.д.). Брюкнер (Brückner op.cit. 154 д., 336) весьма аргументированно опровергает связь функций божества с действием солнца [это обстоятельство заставляет отвергнуть гипотезу Нарбутаса, поскольку он основывает её именно на связи имени бога с функцией сжигания и огня (см. дальше)]. Несмотря на то, что до сего времени остаётся невыясненной этимология теонима Хорс – есть мнение, что это название тюркского степного народа, а не бога (ср. Brückner op.cit. 90, 155) –, надлежавшим образом должна быть проверена гипотеза о возможной реконструкции лунарного культа, т.е. божества антагонистического солярному.

Уже упомянутая гипотеза Нарбутаса (Narbutas 1994, 1995) и приводимые им аргументы не только изумляют, но и настораживают: „<...> прозорливость *Curcho* связывает его не только с солнцем, но и со зноем и огнём“. К сожалению, Нарбутас глубоко заблуждается в том, что форма *Curcho* [с инициальным С-] имеет что-то общее с прусс. *gurcle* „горло“, лит. *gerklė* „т.ж.“ [т.е. его гипотеза основана на изначально ошибочном сравнении двух лексем, не имеющих между собой ничего общего не только в плане семантического уровня, но и этимологического]. *Fungus nascitur una nocte* – взяв эту псевдоэтимологическую фантазию за правду [см. 24 сноску], Нарбутас связывает горло с огнём, который дальше относится к *Curcho*. Автор этих соображений приводит и якобы лингвистические аргументы. Основываясь на исследованиях Буги, Брюкнера, Топорова и др., он предполагает, что горло можно связывать с огнём, а огонь – с слав. *kъrьbъ* „куст“, блр. *корч* „т.ж.“; польск. *karcz* „куст, пень“ (ср. *Vjga* I 448; II 79). Поэтому он приходит к выводу, что „именно кусты были самым доступным топливом“ (Narbutas 1994, 155) [совсем не понятно, почему автор этих предположений ссылается на описание Геродотом скифского образа жизни – до сих пор было принято считать, что пруссы не принадлежат этой этнической группе (!)]. Ещё хуже аргументирован и не является сколько-нибудь правдоподобным анализ семантической последовательности слова, поскольку это невозможно подтвердить аутентичным лингвистическим материалом: „горло“ ↔ „глотание“ ↔ „жжение огня“ ↔ „творение света“. По словам Нарбутаса (ibd.), эта очерёдность „возникла из опыта индоевропейских прародителей, жителей степей“. Другая его (Narbutas ibd.) мысль тоже не поддаётся логическому объяснению: „Култ *Curcho* нельзя считать почитанием демона, поскольку имя его соотносимо с самыми сокровенными объектами мира – огнём, водой, камнем“. С этой мыслью

Нарбутаса, наверное, нужно связывать и его попытку прусс. *Curche* объяснять как плевок Диеваса, из которого народился божий „помощник и конкурент Люциус“ (ср. Narbutas 1995, 143). Из-за очевидного несоответствия таких рассуждений с данными договора ордена 1249 г., их рассмотрение бессмысленно.

Кроме И. Нарбутаса (ibd.), уже упомянутые предпосылки Претория, кажется, для других исследователей не были приемлемы. Намного большего внимания удостоилась обсуждавшаяся фикция Грунау. Больше всего в своих трудах на неё ссылается В. Н. Топоров (1984, 309 т.д.), хотя он не забывает упомянуть и информацию Христбургского договора, и Претория. Всё-таки, имея в виду достаточно веские аргументы, доказывающие ненадёжность и нелогичность многих из них, их упоминание важно лишь для историографической описи исследований по данному вопросу. По утверждению Топорова (ibd.), прусс. *Curche* является духом плодородия. Также допускается возможность, что оно могло символизировать злого демона, которого люди пытались прогнать из последнего снопа. Такой обряд был особенно распространён на славянских землях<sup>19</sup>. Кроме того, по утверждению этого исследователя (Топоров op.cit. 314; ещё см. Иванов, Топоров 1983, 152), похожий ритуал имел место и на территории Латвии: лтш. *Jumis* весь год прячется под камнем, а во время жатвы ржи прячется в последнем снопе.

И всё-таки такое сравнение этих божеств кажется весьма поверхностным, хотя В. Иванов и Топоров (Иванов, Топоров op.cit. 140 т.д.) приводят обширный разбор многочисленных примеров из латышского фольклора. Главный недостаток этого анализа – неадекватная трактовка фактов в стремлении доказать правильность гипотезы: обряд Юмиса связывается с культом близнецов, весьма частым в поверьях ИЕ народов, хотя авторы предположения не приводят ни одного примера, основываясь на котором, можно было бы утверждать, что Юмис самими латышами воспринимался как два божества [в дайнах упоминающиеся Юмисы разных растений также не предполагают архетипа культа близнецов, поскольку названий растений, соответственно и Юмисов, больше чем два, поэтому такие наименования бога (см. дальше) нужно воспринимать как различные флористические символы того же самого референта]. Утверждение Топорова (1984, 314), что якобы лтш. *Jumis* – *Jumīts*, *Jumis* – *Jumalīts* создают оппозиционные звенья, также нельзя доказать, поскольку автор гипотезы противоречит самому себе. Главная черта такой оппозиции – отличие субъектов в функциональной, возрастной или в сфере природы характера, которые Иванов и Топоров (op.cit. 172 т.д.) особо подчёркивают, сравнивая италийских Ромула и Рема, прусских Вайдеутиса (*Worskaito* „старший (брат)“) и Брутяниса (*Iszwambrato* < прусс. *swais brati* „его брат“), литовских Криве-Кривайтиса. Необходимо подчеркнуть, что в латышских дайнах нет ни малейшего намёка на то, что Юмис представляет собой два различных [по указанным критериям] божества, не говоря уже о том, что нигде не говорится о брате близнеце Юмиса.

Делая обзор этимологических попыток интерпретаций данного теонима, можно с уверенностью утверждать, что происхождение слова гораздо проще, чем принято считать до сих пор. Здесь упомянем лишь тот факт, что уменьшительная форма имени божества *Jumīts*, морфологически объясняемая как вторичная по от-

<sup>19</sup> Раньше Топорова похожую гипотезу сформулировал Ф. Буяк (Bujak 1925, 29). Он утверждал, что литовцы называют куркалом жука, который несёт вред злаковым. Однако ошибочность такой догадки раскрыл И. Нарбутас (Narbutas 1995, 141).

ношению к лат. *Jumis*, на самом деле является первичной, т.е. производной формой от латвийского имени, обозначающего бога небесного свода, видимо издавна связываемого с вегетацией растений (ср. JBR II 146), имеющего лексические соответствия в славянских языках [а это подразумевает необходимость пересмотра нынешних гипотез по этимологии слова – все они связаны с анализом семем „близнец; двойной“, поскольку они основаны на лексических эквивалентах индийской, иранской или даже кельтской языковых групп, но не балтийской или славянской в первую очередь – этот факт особенно настораживает относительно правильности таких разысканий]. То же самое можно сказать и о возникновении значений лтш. *jumis* „двойной колос, орех и др.“. Исходя из детального анализа по семантике слова, можно говорить о вторичном происхождении данных значений, а такая позиция соответствует положению Яниса Эндзелина: „<...>während Zwillinge nur ausnahmsweise zusammengewachsen sind <...>“ (ME II 117 д.). Так что истоки происхождения теонима нужно искать в атрибутике божества (см. дальше). Об этом, между прочим, говорится и в превосходном исследовании на эту тему Иванова и Топорова (op. cit. 168)<sup>20</sup>. Реконструируемый близнецный миф основывается на этимологической последовательности лтш. *Jumis* < ИЕ \*(h)jom-i-os (ср. Иванов, Топоров op.cit. 144), в правильности которой в своё время усомнился Эндзелин (ME ibd.). Он сомневался не только по поводу игнорирования данных фольклора, но и отсутствия морфологического и семантического анализа имени, основываясь на котором, говорить о каком-либо родстве лат. *Jumis* с прусс. *Curche* не приходится (см. 21 сноску).

Также нет надёжных данных, основываясь на которые, можно было бы утверждать, что Юмис означал злого духа, которого старались прогнать с поля. Напротив, „ловля“ Юмиса и его „поймка“ означали удачу и успех: [дайны] *eita visi nu uz lauku jumta ķert tīrumā; kas saķers rudzu jumi, tam būs laime citu gadu* BW 28523, т.е. „пойдём сейчас все на поле ловить Юмиса; кто поймает ржаного Юмиса, тому на следующий год будет счастье улыбаться“.

Наверное, есть основание утверждать (ср. Иванов, Топоров op.cit. 164), что это божество можно идентифицировать с символикой украшений кровли дома, особо часто встречающейся на территории Литвы и Латвии, главным элементом которой являются две<sup>21</sup> деревянные лошадиные головы [соединенные крестообраз-

<sup>20</sup> В труде Иванова и Топорова (op.cit. 156 t.) установлена очень важная взаимосвязь между лтш. *Jumis* и балтийским уранистическим божеством (лит. Перкунасом и др.), которая при более широком развитии могла повлиять на результаты исследования по данному вопросу, что к сожалению не было сделано.

<sup>21</sup> Ср. семемы лтш. *jumis*: „двойчатка, т.е. два сросшихся предмета (два колоса, ореха), двойной; божество благополучного урожая; бог поля, находящийся в родстве с германским стариком урожая – хлебным мужиком и др.“ (ME II 117 д.). Эндзелин (ME II 118) не связывает происхождение этих значений с др.инд. *yamāh* „двойной; родственный; близнец; бог смерти и правосудия“, с ирл. *etuin* „близнецы“ (ещё см. Maunhofer III 8).

В литовской мифологии бог Перкунас, со временем культ которого заменил почитание Солнца [рефлексии такой перемены довольно многочисленны в Ригведе – здесь Индра (бог молний и грома) занимает место Сурьи (бога солнца) (RV X 43,5; I 175,4; IV 30,4 – см. СМ 507)]. Перкунаса часто представляли едущим на повозке, запряжённой двумя лошадьми (Laurinkienė 1996, 93).

О повозке, запряжённой двумя лошадьми, упоминается и в преданиях литовцев, особенно в рассказе о возникновении созвездия Большой Медведицы (*Ursa Maior*) (см. JBR II 136).

В Ригведе также упоминается, что свадебную повозку Сурьи (дочери Солнца) и Сомы (бога луны) тащат два быка (ср. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 576).



но – см. Gimbutienė 1994, 44, 46, [особенно] 47], означающие солнце (см. 21 сноску), т.е. цикл дня – его начало и конец [рассвет и закат] –, особенно важный для роста и поспевания урожая, ср. многочисленные свидетельства на тему почитания Солнца пруссами и литовцами в письменных памятниках (Петра из Дусбурга (Peter von Dusburg) – BRMŠ I 333, Е. С. Пикколомини (Piccolomini) – BRMŠ I 591, Претория (он ссылается на договор 1249 г.) – МР III 175; правда, к такой информации весьма скептически относился Балис (JBR II 56), утверждавший, что это калька Старого Завета). Влияние солнца особенно подчёркивалось для цикла роста злаковых (Grunau 1876, 89; ср. Miltakis op.cit. 92), ср. пример из латвийского фольклора: [дайны] *kur tu brauci, rudzu jumi, seši bēri kumeliņi?* 28544, т.е. „куда ты скачешь, ржаной Юмис, шесть гнедых коней?“<sup>22</sup>. О том, что лошади часто сравниваются с солнцем и даже являются зооморфным его символом, давно известно, ср. сопоставление древних индийцев *Индра есть кони* (Брихадараньяка-упанишада II 5.19 – см. Иванов 1989, 81). Взаимосвязь Юмиса и Солнца можно обосновывать и локализацией божества с точки зрения его уранистического положения, т.е. оно часто находится на холме, на кровле дома. В этом проявляется его связь с небесными светилами, ср. [дайны] *mieža jumis nuokliedzās, kalniņā stāvēdams; ieraudzija auzu jumi zem pajumta liguojot* 28551, т.е. „Ячменный Юмис воскликнул, стоя на холме; увидел овсяного Юмиса, качающегося на кровле дома“ [о связи с солярным культом говорит и обряд качания на качелях во время праздника солнцестояния Лиго (Līgo)] (ещё см. Иванов, Топоров op.cit. 153).

Сравнивание Юмиса с урожаем не может служить причиной его отождествления с хтоническим божеством<sup>22</sup> – этому противоречат не только уже отмеченные соответствия с культом уранистического бога, соответственно и **солярной обрядовой традиции**, но и распространённые обычаи ИЕ народов [особенно древних индийцев], связанные с почитанием Солнца как покровителя урожая [и не только злаковых] и представления его в сообразной зооморфной ипостаси [т.е. в облике коня], ср. символическую связь мёда и Сурьи [бога солнца]: *madhuvāhano rātho aśvīnos* „повозка Ашвинов, везущая мёд [= Солнце ↔ Сурью]“ (RV I 157, 3a). С другой стороны, такую догадку подтверждает и локализация божества урожая: летом

<sup>22</sup> Делать такой вывод можно, основываясь на смысловом образе зооморфного символа Солнца коня, как воплощающего функции божества антагонистического подземному: кони видят души усопших и злых духов, поэтому и фыркают; голова лошади охраняет усадьбу от влияния злых духов и ворожбы (JBR II 133); конь масленичный прогоняет зиму и т.п. (см. JBR II 159). Все эти функции созвучны с деятельностью уранистического божества Перкунаса [он ловит бесов, их уничтожает; освобождает землю от земного сковывания и т.п.], со временем занявшего место Солнца в пантеоне балтийских богов (см. 21 сноску), ср. обряд литовцев, проводившийся во время праздника св. Георгия (23 апреля) [похожий обряд под названием „праздника зелёного Георгия“ известен и у славян]: во время распускания первых почек и расцветания первых соцветий по вечерам (после заката солнца) ребёнок по имени Георгий, родившийся в день св. Георгия, считавшийся даром божьим, водился голым вокруг сада (JBR II 149), т.е. в этом процессе можно усматривать сопоставление ребёнка с солнцем [он водится по саду ночью дабы изгнать с той территории злых духов, вредящих будущему урожаю фруктовых деревьев (!)], как его подопечного, наделённого антагонистическими силами по отношению к хтоническим божествам.

Соотнесение коня с дьяволом [ср. частое превращение бесов в это животное, скакание на нём и т.п. (ср. Vēlius 1983, 95 д.; 1987, 43)], наверное, должно истолковываться как инновация, связанная с учением христиан – в хлеву, в котором родился Иисус Христос, **не было лошади**, т.е. это животное не пришло поздравить родившегося бога. Поэтому не стоит архаизировать этот мотив и утверждать, что лошадь – животное дьявола (ср. JBR II 340).

оно живёт в поле, зимой – в хранилище зерна (в клети), ср. [дайны] *jumītis bēdza runiņā, nuo runiņas gubiņā, nuo gubiņas klētiņā, nuo klētiņas apcirknī* 28531, т.е. «Юмитис прячется в (ржаном) снопе, после в копне, после в закроме». Поэтому связь Юмиса со снопом, ср. лтш. *jūmi saņemt* «сжать последний сноп, тереть льняной тюк» (МЕ II 117), может быть **вторичной** из-за установления «генетической» связи между божеством и урожаем, которая тоже не является первичной, поскольку Юмис может быть объясняем и как ржаной сноп, и как **обмолоченное зерно** [зёрна а не снопы хранятся в клетях и в амбарах (!)]. Значит, можно сделать осторожное предположение о том, что латыши этим теонимом могли обозначить один из атрибутов солнца – двух коней, везущих его колесницу по небесному своду, а они в дальнейшем воспринимались как само солнце. Локализация Юмиса под серым камнем [зимой], ср. [дайны] *zam pelēka akmintiņ* BW 28543 (ср. Šmitas 2004, 59), может интерпретироваться как ясная аллюзия на главный миф ИЕ народов об удерживаемом в заключении похищенном Солнце [ср. богиня древних индийцев утренней зари (иногда и солнца) Ушас живёт в **каменной крепости** (RV II 23,2), соответственно в **скале** или **камне**; ещё ср. миф о поединке Индры с Вритрой ради освобождения коров [= Солнца] из охраняемой Вритрой норы (по другой версии, из его живота) (RV I 32 т.д.)], а не на место жертвоприношения прусс. *Curche* (т.е. камень в Гоккерланде), как утверждает Топоров (1984, 314), которое по всей видимости является выдумкой Грунау. К сожалению, как уже упоминалось, Топоров слишком полагался на данные, приводимые Грунау и Преториум.

Место пребывания Юмиса под дерном, ср. [дайны] *laukā brauci ziemi mist aprakš zaļa velēniņa* BW 28544, т.е. «иду на поле зиму переждать под зелёной дерниной» [имеется в виду подземный мир], опять-таки нельзя объяснять ссылаясь на возможную связь этого бога с хтоническим божеством, а с отдыхом солнца и несогреванием земли в зимнее время [ср. литовский миф о замёрзшей бане Солнца (Vėlius 1983, 80)], т.е. с мировоззрением балтов о причинах перемен времён года, ср. [дайны] *ej, jumīti, nu uz lauku, gaŗu ziemi izgulējis; sāci jauni vasariņi, svētī mūsu labībiņi* BW 28524, т.у. «иди, Юмитис, долгую зиму пролежавший, сейчас на поля; начни пору весны, благослови наш урожай». Опять же, в этом примере можно усмотреть аллюзию на зооморфный символ Солнца – коня, значимость которого особенно проявляется в весенних обрядах литовцев и русских: во время праздника св. Георгия (начало весны) особое внимание уделялось именно лошадям (JBR II 67, 148), поскольку в это время «св. Георгий [= Перкунас ↔ Солнце – P.K.] скачет на сивом коне» (JBR II 130). Интересно, что в этот день в Приекуле кони впервые после зимнего времени выгонялись в поле (Bezenberger 1882, 80). Очень похожий обряд исполнялся и на русских землях (ср. JBR II 130 д.).

При анализе латвийского фольклорного материала выяснилось, что меньшая важность отводится локализации божества, чем его влиянию на рост и возникновение зерновых вообще, ср. [дайны] *kas piesēja bēru zirgu pie bāliņa klēts durvim? jumja māte piesējuse, sēklas dzīna klētiņā* BW 28538, т.е. «кто привязал гнедого коня к дверям клети милого? Мать Юмиса привязала, зерно в клеть сыпет» [= **кто выдаёт замуж Утреннюю Зарю за Месяца? – Солнце!**<sup>23</sup> – оно рождает зерно, ср. миф древ-

<sup>23</sup> Связь между Солнцем и Юмисом не так уж сложно установить, поскольку основываясь на поверьях восточных балтов, функции вегетационной силы и жизнеспособности напрямую связаны с соотносимой деятельностью св. Георгия, т.е. Перкунаса (ср. JBR II 148), а его связь с Солнцем не вызывает

них индийцев о свадьбе Сурьи и Сомы (RV X 85)]. Этот мифологический мотив очень архаичен. Он имеет общие черты с обрядовой традицией древних греков и индийцев, которые Месяц сопоставляли с холодной энергией и соответственно с водой, а Солнце [↔ Утренняя Заря] – с теплом, т.е. так устанавливалась закономерность роста зерновых [↔ вода + тепло]. Этот цикл связан и с мифом ИЕ народов о проживании похищенной дочери Земли [которая, в самом деле, является уранистическим божеством, видимо, Утренняя Заря ↔ Солнце] в подземном царстве (ср. миф др. греков о Персефоне) – весь этот мифологический пласт связан с формированием оппозиции солярного и лунарного культов [ср. одну из рефлексий этого наидревнейшего процесса: Зевс „дневной свет“ ↔ Зевс-змея „Зевс преисподней“ (Παυσανίου Πριήγησις τῆς Ἑλλάδος II (Κορινθιακά) 2,8; Ἡσιόδου Ἔργα καὶ Ἡμέραι 465; Ὀμήρου Ἰλιάδος IX 457), но это – вопрос уже других работ], предназначенный для объяснения возникновения астрономических явлений.

Поэтому можно выдвинуть предположение о том, что имя божества „двойной“, т.е. Юмис, возникло на основании символики и функций бога, соответственно он должен трактоваться как эпитет, ср. образ упряжки Солнца с двумя лошадьми [важность парной символики при анализе солярного культа отмечена Велюсом (ср. Velius 1977, 174)], символизирующий Зарю и Закат (ср. RV IV 52,1) и даже само Солнце (ср. RV X 127,3); функцию рождения урожая. Так что не так уж и просто толкование данного теонима, хотя иную точку зрения высказал Петерс Шмитс (Šmitas 2004, 120).

Основываясь на этом кратком анализе, можно утверждать, что сравнение прусс. *Curche* и лат. *Jumis* является неудачным [это подтверждается и дальнейшим описанием этимологии прусс. *Curche* – см. дальше], поскольку не совпадают зооморфные символы данных божеств: лтш. *Jumis* может быть соотносимо с **конём** [символом Солнца], а прусс. *Curche* – с **быком** (!) [символом Луны] (см. дальше).

Принимая во внимание гипотезу Буяка [см. 19 сноску], Топоров (1984, 317 т.д.) считает возможным причислить к функциям прусс. *Curche* и негативное воздействие на качество урожая зерновых, т.е. он мог предрешать плохой урожай, ср. лат. *kuřkt* „сохнуть“ [см. подраздел *Опись графической структуры имени божества. Этимологический анализ теонима*].

Резюмируя данные об упоминании прусс. *Curche* в письменных источниках и пути его истолкования, необходимо подчеркнуть, что подлинных сведений об этом божестве, кроме Христбургского договора от 1249 г. и **финских заимствований** (о них см. дальше), нет. Очевидно, что интерпретации его функций и культа в трудах Грунау, Претория и др. авторов являются результатом их воображения. Поэтому нужно согласиться с Маннхардтом, что единственно ценным источником данных по этому вопросу является отрывок упомянутого договора ордена, который следует переводить с особой точностью.

---

сомнений (ср. 21, 22 сноски), ср. особое значение отводимое солнцу во время праздника св. Георгия (JBR II 149).

**Опись графической структуры имени божества. Этимологический анализ теонима**

Начиная анализ морфологии и семантики теонима, прежде всего необходимо произвести опись письменных источников по графической структуре имени божества, дабы избежать всяких сомнений насчёт формальной структуры слова, особенно важной для реконструкции происхождения имени божества:

I. начальный согласный: 1) *C-*: *C-urche* (договор ордена 1249 г. – CDW 32), *C-urcho* (Грунау – BRMŠ II 76; Бреткунас – BRMŠ II 309; Френцелиус; Кройцер); 2) *G*<sup>24</sup>: *G-urcho* (Гуаньини – BRMŠ II 472, 480; Орбини; Стрыйковский – BRMŠ II 510), *G-orcho* (Хенненбергер – BRMŠ II 335; Мислента – BRMŠ III 27 д.; Неттельхорст – BRMŠ III 72); *Gurcho*, *Gurklies*, *Gurklio* [по данным Бреткунаса] (Преторий – BRMŠ III 137 т.д., 147, 197); 3) *C- // G-*: *C-urcho//G-urko*, *G-orcko*, *G-orcko* (Клагиус – BRMŠ III 53); *C-urcho//G-orcho* (Кнауते);

II. видоизменение корневого -ur- ↔ -or-: *C-ur-cho*, *G-ur-cko//G-or-ko*, *G-or-cko* (Клагиус – BRMŠ III 53); *C-ur-chol//G-or-cho* (Кнауते)

III. суффиксация: *Gur-ch-ol//Gur-kl-ies*, *Gur-kl-io* (Преторий [по данным Бреткунаса]<sup>25</sup> – BRMŠ III 138);

IV. флексия: 1) *-e*: *Curche-e* (договор ордена 1249 г. – CDW 32); 2) *-o*: *Curche-o* (Грунау и др.), *Gurk-o*, *Gork-o*, *Gorck-o* (Клагиус – BRMŠ III 53).

Резюмируя, можно предположить следующую очерёдность изменения графической структуры слова: I. *Curche* ↔ II. *Curcho* → III. [переработка II типа] *Gur(c)ko // Gorcho // Gorko* → IV. [II + III] *Gurcho* → V. [инновационный//псевдоэтимологический] *Gurklies*, *Gurklio*. Поэтому основной формой для дальнейшего анализа должен считаться теоним с начальным *C/K/-*: *Curche /Kurke/*.

До сего времени насчитывается около десятка попыток объяснить этимологию слова, но ни одна не является приемлемой, так как все они основаны не на объективных фактах или лингвистических закономерностях, но на желании автора подтвердить свою гипотезу реконструируемого культа и функций божества. Чаще всего догадки по происхождению теонима основываются не на детальном анализе слова – не говоря уже о псевдоэтимологических изысканиях, используя аргумент фонетической омонимии: *Kurche* = ? *Kurikas* (ср. Pakarklis 1948, 240) –, но на *a priori* укоренившемся положении, что бог *Curche* является божеством урожая и покровителем зерновых – уже упоминалось, что это связано с проблемой перевода отрывка Христбургского договора. Такого мнения придерживаются все исследователи, хотя бы фрагментарно упомянувшие имя бога (ср. LE XIII 394; Топоров 1998, 169; Toporov 2000, 260; PEŽ II 307 и др.).

<sup>24</sup> Замену *C-* на *G-* нельзя объяснять каким-либо графическим законом трансформации, поскольку давно известно, что в письменных памятниках прусского языка и документах ордена крестоносцев XII-XV вв. по этой причине часто путают *c* с *t* и *u* с *n* (см. Mažiulis 1994, 58), но не *c* с *g*. По этой причине запись Гуаньини теонима с начальным *G-* может быть объясняема как случайный *lapsus calami* или обусловлена желанием сравнить его с каким-нибудь словом прусского языка (ср. попытку Претория вывести параллели между данным теонимом и прусс. *gurcle* „горло“).

<sup>25</sup> Здесь цитируется положение Претория о том, что он пользовался проповедями и др. трудами Бреткунаса, в которых якобы была записана указанная форма, т.е. не утверждается, что такое имя божества употреблял сам Бреткунас – при описи бога он использовал теоним *Curcho* (ср. BRMŠ II 309).

Один из первых о происхождении теонима прусс. *Curche* своё мнение высказал Преторий. Свою теорию он основывает на омонимическом звучании **ошибочно** употреблённой Гуаньини формы *Gurcho* и прусс. *gurkle* „горло человека“: „Gurcho hat den Nahmen von Gurkle“ (МР III 252; ещё см. Топоров 1984, 311). Он также связывает корень имени бога с глаголами *gert*, *gyrt* „пить“ (ср. МР I 644; III 253), т.е. реконструирует протосемему „бог пищи“ (МР III 255). Такие рассуждения, само собой разумеется, являются примером народной этимологии, поскольку не соответствуют морфологической структуре данных форм.

А. Брюкнер обсуждаемое имя божества сопоставлял с сл. *kūrčbji* „кузнец“ и реконструировал протосемему \* „создатель мира“ (ср. *Būga* II 79; Топоров 1984, 314).

Ф. Буяк [см. 19 сноску] выдвинул гипотезу о возможной связи имени бога с названием жука, ср. лит. *kurklỹs* „wilk zbożowy; Gryllotalpidae“, т.е. реконструирует протосемему „божество, вредящее злаковым“.

А. Межинский (Mierzyński 1892, 94 т.д.) и Маннхардт (Mannhardt 1904, 213 т.д.) прусс. *Curche* \* „последний сноп злаковых“ ↔ \* „бог жизненной силы“ соотносили с прусс. *kur-t*, лит. *kurti* „bauen, schaffen“, которые якобы были основой для образования суффиксальной производной формы прусс.-лит. *kur-ka-s* „создатель“. Очевидно, что такие рассуждения являются любительскими, не нуждающимися в каком-либо анализе, поскольку данные слова отсутствуют не только в литовском, но и в прусском лексиконе.

Маннхардт (Mannhardt 1936, 46 т.д.) имя бога также связывал и с возможными лексическими эквивалентами в славянских языках – названиями курицы и петуха (сл. *kokot*, *kokoszka*). Свою гипотезу он обосновал данными обрядовой традиции германских и славянских народов, которые, по словам автора рассуждения, почитали дух плодородия в образе упомянутых птиц, волка, медведя и др. (ср. BRMŠ I 237). Он упоминает и очень интересный обычай германизированных пруссов и людей славянской национальности [проживавших в Памяде] делать идол божества плодородия из последнего снопа злаковых, соломы или дерева: „<...> heisst Hahn, Aarhenne, slav. *kokot*, *kokoszka*, der Getreidedämon, der in der letzten Garbe gefangen und dessen, aus Stroh oder Holz gefertigtes Abbild beim Ernteschluss jubelnd heimgebracht wird“ (Mannhardt op.cit. 47).

В этом рассказе особенно важно подчеркнуть выделение способа изготовления идола бога, обуславливающего не почитание последнего снопа злаковых как такового, но божества антропоморфного облика: „Zuweilen - wengleich in diesem Falle selten - verbleibt der Name Hahn oder Henne auch dann, wenn die den Korngeist darstellende Figur Menschengestalt trägt“ (Mannhardt ibd.), ср. его замечание об обычае жителей Памяде [правда, не ясно, какую народность Маннхардт имеет в виду – поляков, именно на такую мысль наталкивает упоминание выше указанных польских соответствий прусс. *Curche*, или германизированных пруссов] изготавливать идол бога, наряжая его в людские одежды: „Der Zusammenhang der auf Curche bezüglichen Ausdrücke in der Vertragsurkunde würde jedoch noch besser auf diejenige Form der Erntesitten zutreffen, welche heutzutage im Gebiete des alten Pomesaniens die gewöhnlichste ist, wonach das in Menschengestalt aus den Ähren der letzten Garbe geformte, oft mit vollständigem Anzug bekleidete, Bild des Getreidedämons den Namen der Alte, poln. *stary führt*“.

По мнению Маннхардта (*ibd.*), соответствия этому обряду можно найти и в культовой традиции германских народов: „*Kurche* = *Kurtje* könnte demnach in auszeichnendem Sinne von der letzten Garbe in derselben Weise gebraucht sein, wie in Deutschland Ausgarbe, Schnittergarbe, „de eren“ (die Ernte), in Dänemark Avreneeg = Agerneg, für das letzte Erntegebund, zuweilen auch für die daraus gefertigte Puppe verwandt wird“. По этому прусс. *Curche* должно восприниматься как божество зерна.

Эта гипотеза Маннхардта имела продолжение в трудах Дундулиене, Топорова, Мажюлиса (см. выше). К сожалению, при такой точке зрения не принимается во внимание возможное субстратное влияние колонистов на культурную жизнь пруссов [т.е. возможна культурная инновация не балтийского происхождения]. Такое предположение обусловлено сопоставлением [основанном на методе фонетической омонимии по принципам народной этимологии] имени божества и якобы генетически близких лексем славянских языков и обрядовой традиции восточно-балтийских народов, которые с культом прусс. *Curche* могут и не иметь ничего общего (см. дальше).

К. Буга (*Bûga* I 448; II 79; III 810) усматривает родство данного теонима со сл. *kъrъbъ* „куст“, блр. *корч* „т.ж.“, пол. *karcz* „куст, пень“.

В. Топоров (1984, 316), отчасти разделяя мнение Бути, пытается найти несколько другой путь объяснения возникновения имени бога и сравнивает прусс. *Curche* с лит. *kuřkti* „(с)валить [в лягушачью икру]“, лтш. *kuřkt* „(вы)сохнуть“ (ME II 322 д.), лит. *kuřkulas* „лягушачья икра (ед. числ.)“ и уже упомянутое сл. *kъrъbъ* „куст“ и др. – реконструируется протосемена „скрученность, взъерошенность и т.п.“

Новейшее исследование в этой области принадлежит перу В. Мажюлиса, которое по своей сути ничем не отличается от ранее опубликованного Топоровым. Так что детальный анализ этимологии обсуждаемого божества следует начать именно с обзора гипотез этих двух исследователей и по той простой причине, что они являются единственно научными. Важную часть разбора Мажюлиса по этому вопросу занимает установление пола божества, гипотезу которого автор так и не сумел обосновать надёжными и неопровержимыми аргументами. Мажюлис (PEŽ II 307 т.д.) предполагает, что впервые встречающееся в письменных источниках имя бога *Curche* должно интерпретироваться как прусс. \**Kurkš*, т.е. имя собств. (nomen proprium) nom.sg. fem. \**Kurkā* „Курка – имя богини урожая и её идола (Götzenbild)“ (ср. *Bûga* I 449; MP III 717).

Он же (PEŽ *ibd.*), ссылаясь на обычаи литовских колонистов, в 19 в. живших в Восточной Пруссии (по данным исследования Дундулиене – *Dundulienė* 1982, 345), весьма смело утверждает, что идолом божества был „последний ржаной сноп женского обличия“ (ср. *Bûga* I 448), „в котором, убегая с места жатвы ржи, пряталось божество урожая“, т.е. реконструируется культ божества женского рода.

*A priori* нужно упомянуть то, что такие соображения не подтверждаются никакими достоверными фактами. Главным недостатком такой гипотезы является игнорирование информации Христбургского договора (где нет ни малейшего намёка на те выводы, к которым приходит Мажюлис).

Мажюлис (PEŽ II 308) утверждает, что прусс. *Curche* „Куркà (богиня урожая)“ <...> – не „бог урожая, *deus*“, а „богиня урожая, *dea*“. Главным аргументом такой предпосылки, по его утверждению, являются финские заимствования – фин. *kurko* „злой дух, дьявол, приведенье“. Сразу необходимо отметить, что автор этой гипо-

тезы основывается на **ошибочной** и только ему понятной интерпретации законов фонетической транспозиции и адаптации балтизмов в финских языках Прибалтики (см. PEŽ *ibid.*), т.е. придерживаясь такой теории, всякий флективный *-o* заимствованных слов должен истолковываться как признак субстратного балт. *\*-ā*. По той же самой причине должен реконструироваться теоним зап.балт. *\*Kurkā* „Курка (богиня плохого урожая)“.

Такое положение ошибочно, поскольку не доказуемо лингвистически [не говоря уже о полном отсутствии мифологического анализа] – флективный формант *-o* в языках прибалтийских финнов рефлектирует не только балт. *\*-ā* (g.fem.), но и балт. *\*-as* (g.masc.), ср. фин. *havo, havu* „хвойное дерево, (его) ветвь; nadelholzzweig, baumnadel“ – лит. *žābas* „прут, хворостинка“ (g. masc.); фин. *kouko* „смерть“ – лит. *kaikas* „домовой; душа умершего некрещеного ребёнка; дьявол“ (g. masc.); фин. *kuuro* „глухой“ – лтш. *kuorns* „т.ж.“ (g. masc.); фин. *lahto* „силос; петля, привязываемая на верху дерева для поимки птиц; Dohne, in dem Wipfel eines Baumes aufgestellte Vogelschlinge“ – лит. *slāstai* „т.ж.“; la. *slasts, slazds* (g. masc.), а иногда и балт. *\*-as* (g.masc.), и балт. *\*-ā* (g.fem.) – фин. *rahna, rahno, rahnu* „щепка, обломок, заноза“ – лит. *rāstas* „бревно“ (ср. Sabaliauskas 1963, 124).

Флективный формант *-o* присутствует и при формировании форм других основ мужского рода: (основы на *ī- // īō-*) лит. *lėlis, lėlys* „camprimulgus europaeus“, лтш. *lēlis* „Nycticorax nycticorax“ → фин. *lielo* ↔ *yölielo* „camprimulgus; strix funerea“ (ср. Sabaliauskas *op.cit.* 121)<sup>26</sup>.

Так что говорить о какой-то закономерности, на которую ссылается Мажюлис, не приходится – **её не существует**. С связи с этим нет никакой надобности прусс. *Surche* отождествлять с божеством женского рода.

Необходимо отметить, что, анализируя морфологическую структуру данного теонима, совсем не нужно усматривать рефлексии **женского рода**, имея в виду его флексию, т.е. *-e* < *\*-ā* [Мажюлис делает такое предположение по принципу *ἀπό τοῦ αὐτομάτου*, ссылаясь на изыскания Буги (Büga II 138), а тот – на гипотезу Фортунатова (см. Trautmann 1910, 229), ср. прусс. *sarke* „сорока“ E 725 < прусс. *\*sarkā* „т.ж.“ (PEŽ IV 63 д.), прусс. *berse* „берёза“ E 600 < балт.диал. *\*berzā* „т.ж.“ (PEŽ I 138), прусс. *līpe* „липа“ E 601 < зап.балт.диал. *\*līpā* „т.ж.“ (PEŽ III 69), прусс. *warne* „ворона“ E 722 < зап.балт. *\*varnā* „т.ж.“ (PEŽ IV 225)], поскольку нужно принять во внимание особенности передачи прусских теонимов [а не нарицательных существительных (!)] в письменных памятниках колонистов.

В связи с выдвинутой гипотезой о важности флективного форманта необходимо установить его значимость для решения вопроса о половой принадлежности божества. То же самое окончание (т.е. *-e*) встречается в структуре имён многих прусских богов и жрецов **мужского рода**: прусс. *Pecole* „бог смерти и подземелья“ – в *Агенде* (см. 27 сноску) (Mannhardt *op.cit.* 233), прусс. *Criwe* „старейшина прусского

<sup>26</sup> Здесь необходимо упомянуть тот факт, что не всегда флективный формант заимствований в финских языках сопоставим с первичной субстратной формой. Бывают случаи, что изменения окончания происходили под влиянием суперстратных обстоятельств, т.е. инновационных процессов самих финских языков, ср. фин. *perho(nen)* „бабочка; Schmetterling“, флективный *-o[-]* который К. Люкконен (Liukkonen 1999, 103) объясняет тем, что „Das -o am Wortende von finn. perho vertritt in diesem Fall m. E. keinen baltischen Vokal, sondern ist auf finnischer Seite entstanden“.

жречества“ (SRP I 53) [впервые имя его упомянул Пётр из Дусбурга] < прусс. \**krivīs* [т.е. субстантив мужского рода на *ǰō*- основе] (PEŽ II 281 т.д.).

В *Ятвяжской книжке* (подробнее о ней см. BRMŠ II 123 т.д.) представлены такие аналогичные германизированные флективные соответствия указанным *nomina propria* [с герм. *-e* < прусс. *-is, -as*]: *Peckolli* \*R J<sup>27</sup>; *Wourschaiti* A ↔ *Wourschaitē* A, *Wourschayti* B ↔ *Wourskayte* B ↔ *Wourskayti* B, *Wourschayte* C, *Wurschkaytte* F (Mannhardt 1936, 247 т.д.). Половая принадлежность [мужскому роду (!)] обоих мифологем не вызывает сомнения. Подтверждением этому являются иллюстрации данного источника жреца *Wourschaitē* – в рукописных и печатных его вариантах изображается мужчина, а не женщина (ср. Lukšaitė 1999, 186; Vyšniauskaitė 1994, 97).

Основываясь на этих фактах, можно сделать осторожное предположение о существовании форм теонима на *-ī*- или *-ǰō*- основы \**Kurki(i)s* (g.masc.) (о замене *-ē*- и *-ī*- основ см. Trautmann 1910, 230), ср. флективную реконструкцию *nomina propria*: прусс. *Tule-koyte* (Trautmann 1925, 47, 108, 141, 153) ~ прусс. \**Pāst-kaitis* // \**Pās-kaitis* (Kregždys 2008, 58), прусс. *Ackuthe* = лит. *Akūtis* (фамилия из Лейпалингис 15 в.) (Būga III 386; Trautmann op.cit. 182), прусс. *Borssythe* < \**Barzītis* (подробнее см. Kregždys 2006, 164).

Реконструкцию форм теонима прусс. \**Kurki(i)s* на *-ī*- или *-ǰō*- основы можно аргументировать морфологической структурой фин. *kurki* „злой дух, дьявол, привидение, медведь, вошь“ и закономерностями адаптации флективных формантов заимствований из балтийских языков: фин. *hanhi* „гусь“ ~ лит. *žąsis*, лтш. *zuoss*, прусс. *sansy* E 719 [< (*-ī*- основа) прусс. \**zansis* „гусь“ (PEŽ IV 62)]; фин. *hirvi* „олень, лось“, эст. *hirv* „косуля“ ~ (*-ī*- основа) прусс. *sirwis* „т.ж.“ E 653; фин. *kirvi* „жаворонок“ ~ (*-ǰō*- основа) лтш. *cīrulis* „т.ж.“ (g.masc.) и др. (ср. Sabaliauskas op.cit. 116 т.д.).

Возможно, что прусс. *Curche* можно интерпретировать и как имя собственное на *-ō*- основе, ср. прусс. *Waydote* ~ лит. *Váidotas* (ср. Trautmann 1925, 183), ср. похожее соответствие [по флективному признаку] с *nomina propria* прусс. *Patulle* 161, 125<sup>v</sup> KA., *Patolle* Na. 7, 271 Sa. ~ пр. *Patol* 162, 93<sup>v</sup> (1407 m.) (Trautmann op.cit. 75). Эту гипотезу можно аргументировать и уже ранее упомянутыми морфологическими и семантическими соответствиями финских языков Прибалтики: фин. *kurko* „злой дух, дьявол, привидение, медведь, вошь“ ~ фин. *kouko* „смерть“, выводимый из лит. *kaukas* „домовой; душа умершего некрещеного ребёнка; дьявол“, la. *kauks* „гном; heinzelmännchen“, прусс. *sawx* „дьявол“ E 11 [< прусс. \**kaukas* (PEŽ II 148 д.)] и др. (ср. Sabaliauskas op.cit. 119). Всё-таки главным аргументом для реконструк-

<sup>27</sup> Маннхардт (Mannhardt op.cit. 265 д.) данную форму считал ошибкой переписчика: „Denn nicht nur werden die nämlichen Götter (nur durch einen Namen an siebenter Stelle und durch einen Anhang von drei weiteren Namen am Schlusse vermehrt) genau in derselben Reihenfolge aufgezählt, sondern auch der charakteristische Fehler Pockols für Peckolli findet sich hier wieder“.

Всё-таки эту догадку Маннхардта можно объяснять и по-другому – не усматривая в структуре слова никакой ошибки, но закономерные морфонологические изменения прусского языка, т.е. *Pecole* (ср. Mannhardt op.cit. 233, [Pecolle] 235) *Агенды* (источник 1530 г. – о нём подробнее см. Kregždys 2008, 50 [и литературу]) по сравнению с *Peckolli* \*R J *Ятвяжской книжки* можно интерпретировать как позднейший [германизированный] вариант того же самого *Peckolli* \*R J, который рефлектирует субстантив *-ǰō*- основы вместо более старой формы *-ō*- основы (ср. PEŽ III 280), ср. прусс. *sirsilis* „шершень“ < \**sirsilas* (PEŽ IV 116), ср. ещё формы теонимов, упоминаемые в *Ятвяжской книжке*: *Peckolls* A, C, *Pockolls* A, B, *Pokols* C (Mannhardt op.cit. 246), т.е. слова *-ō*- основы.



ции имени собственного на -ō- основу является топонимический материал: топ. прусс. *Curchussadil* 1374 LI, 51 [т.е. композит из двух составных частей *Curchus* + *sadil* ⇔ словообразовательный тип *nominativus* + *nominativus*, ср. прусс. топ. 1388 г. *Dewslauks* (Семба) < прусс. *deywis*, *deiws* [*nom.sg.* сембийского диалекта (!) – PEŽ I 192] „бор“ + прусс. *laucks* „поле“ III 105<sub>10</sub> [65<sub>28</sub>] (*nom.sg.* – PEŽ III 49), ср. ещё топ. лит. *Dievai*[*nom.pl.*]-*balis* !!! (Gerullis 1922, 28), 1357 г. *Geyzelawken* < прусс. *geeyse* „цапля“ E 718 (*nom.sg.* – PEŽ I 333) + прусс. *laucks* „поле“ (*nom.sg.*) (Gerullis op.cit. 39) и др.]<sup>28</sup> (Gerullis op.cit. 77), так как флективный формант -as, если он находился после губного или нёбного согласного (в говоре Эльбинга, т.е. памядян), был произносим „более замкнуто и обозначался как u(-us)“ (Kaukienė 1999, 21; 2000, 54; 2004, 65)<sup>29</sup>, т.е. можно делать осторожное предположение о существовании имени прусского божества \**Kurkus* (g.masc.).

Так же нужно акцентировать, что реконструируемая Мажюлисом форма \**Kurka* не обязательно должна рассматриваться как образец женского рода по **формальным** причинам, т.е. её можно соотносить со словами **мужского рода** очень старого словообразовательного типа – *nomina collectiva*: лат. *nauta* „моряк“, ст.слав. *sluga* „слуга“ и др. (см. Valeckienė 1984, 227 т.д. [и литературу]).

Несмотря на возможность разработки данной проблемы несколькими способами, присутствие в слове германизированного окончания *-e* никаким образом не способствует *a priori* реконструкции прототипа *nomina propria* женского рода – это не является какой-либо закономерностью, которую пытается установить Мажюлис (PEŽ II 308).

Дальше анализируя гипотезу Мажюлиса, основанную на предпосылках Буги и Топорова, необходимо упомянуть главный аргумент её несостоятельности – автор решения проблемы ссылается не на лексический материал источников прусского языка, а на реконструированные – по образу соответствий восточно-балтийских и славянских языков – формы глагола балт.-слав. \**kurk-* „крутиться, сгибаться“

<sup>28</sup> Возможное существование формы женского рода имени божества опровергает сам автор этой гипотезы Мажюлис, поскольку в указанном топониме он усматривает компонент \**Kurku-* (с соединительным гласным – концом основы \*-u-) или (gen.sg.) \**Kurkus*“, т.е. реконструирует имя на -ū- основу [Мажюлис (Mažiulis 1970, 270 д.) при этом ссылается на свои изыскания по поводу деklinационных закономерностей имён на -ū- основу *ab origine*], а женский род слов на такую основу, по мнению А. Каукиене (Kaukienė 2000, 55), возможен только в плане реконструкции, поскольку достоверных данных о существовании такого морфологического типа нет. Совсем маловероятной кажется гипотеза Мажюлиса (PEŽ II 309) по поводу реконструкции гидронима оз. \**Kurku* (nom.-acc.neutr.), не зафиксированного в каких-либо письменных источниках (ср. Kregždys 2008, 89). Это разыскание основывается только на догадках автора предположения и на его же реконструированной форме (!) имени прилагательного зап.балт. \**kurkus* „(с)крученный, загнутый“, якобы рефлексированной опять же реконструируемой Мажюлисом формой (!) реки прусс. \**Kurkus* (nom.sg.). К сожалению, приходится констатировать, что все эти догадки Мажюлиса должны расцениваться как лингвистически не доказуемые. Нельзя согласиться с автором этих изысканий, что можно реконструировать лексическую форму [да ещё и название озера или реки (!)], основываясь не на данных исторических источников или тезаурусе прусского языка, а на реконструируемой форме другого морфологического типа, существование которого недоказуемо.

<sup>29</sup> По причине такой морфонологической перестройки, данное слово, по-видимому, склонялось как слово деklinационного типа на -i- основу, который должен расцениваться как вторичный, т.е. прусс. *Curchus-sadil*, если он и рефлексировывает генитив первой части композита, является поздним новообразованием такого типа склонения, несоздающим предпосылку для реконструкции других грамматических категорий того же инновационного (!) типа.

(PEŽ II 310). Из этой, якобы существовавшей, формы выводится зап.балт. \**kurkus* „(с)крученный, загнутый“ (см. 28 сноску) (PEŽ II 309). Реконструкция таких протоформ весьма осложняет дальнейшее разыскание по этимологии прусс. *Curche*, поскольку она соотносима с псевдоэтимологическими попытками, искажающими лингвистические данные восточно-балтийских языков (см. дальше). Следует ещё раз подчеркнуть, что Мажюлис (*ibd.*), делая такие предпосылки, ссылается не на достоверные факты письменных источников, а на ничем не основанное утверждение Буги, что прусс. \**Kurkā* „последний ржаной сноп“ < \*, „то, что скручено (связано), загнуто“.

Главным недостатком гипотезы Топорова и разделяющего его мнение [основанного на догадке Буги] Мажюлиса является морфологическая и семантическая **несовместимость** реконструированных глагольных форм и разбираемого теонима. Мажюлис почему-то не проанализировал главный аргумент теории Топорова (1984, 316) – словообразование и этимологию лтш. *ķurķi* „Kleinkorn“ (ME II 392). Топоров, желая доказать истинность своей гипотезы, приводит значения слов, которые им не свойственны [и это свойственно не только установлению семем лтш. *ķurķi* – ср. Kregždys 2008, 59 д.]. Так случилось, что лтш. *ķurķi* он придаёт значение „мелкое, засохшее, съёжившиеся зерно“ (Топоров *ibd.*). Приходится сожалеть о том, что Топоров **разные по происхождению** слова относит к одному лексико-семантическому гнезду: и.с. лтш. *ķurķil*/гл. лтш. *kūrkt*. Возможно, что такая гипотеза обусловлена данными ЕН I 708: гл. лтш. *ķurkt* = гл. лтш. *kurkt* „квакать“ – оба слова ономотопеического происхождения. Всё-таки Топоров не обратил внимания на разный начальный согласный данных слов [о происхождении мягкого *ķ* см. Endzelynas 1957, 41] и разницу в значении: и.с. лтш. *ķurķi* может быть сравниваем с гл. лтш. *kūrkt* только в единственном случае – **если он означает** „квакать (о звуках, издаваемых лягушкой)“ (ME II 322), а не „катить, свёртывать“ [лтш. *ķurkt* = лтш. *kurkt* только в случае значения „квакать“ – ЕН *ibd.*], лтш. *kuīkt* „становиться пористым, раздувшимся, изнутри высохшим“ (ME II 322 д.), лтш. *kūrkumi* „икра; точащийся [пузыристый] берёзовый сок; geronnenes Birkenwasser; желтоватая, слизняная масса на траве; eine gelbe, speichelartige Masse auf Wiesengräsern“ (ME *ibd.*).

Можно сделать предположение о том, что лтш. *ķurķi* по своему происхождению близко лит. *kiūrti* „становиться дырявым“<sup>30</sup> (Skardžius 1996, 475; Būga II 462) > [с консонантным расширителем -*k*-, выполняющим (иконо)графическую функцию, ср. лит. *kūšta* „исчезать, пустеть и др.“ ↔ *kukšta* „т.ж.“ – подробнее см. Jakulis 2004, 62, 72 д.] лит. (*su*)*kiūŗkti* „прихварывать, становиться тщедушным“ Zr, Km (LKŽ), т.е. „дырявым → слабым → становиться тщедушным“; лит. *kiurksóti* „сидеть или сто-

<sup>30</sup> Ср. семантическое поле глагола: лит. *kiūrti* „становиться дырявым“ K, J, Lkv, Kv, Rm, Slm, Up, Grz, Gršl, Šts, Skr, *apkiūrti* „становиться отчасти дырявым, обтрепаться“ Žln; *atkiūrti* „становиться дырявым, продырявиться“ Ds, Kp, Sdk; *iškiūrti* „становиться дырявым, появляться (о дыре)“ Šts, Š, Zr, „становиться дырявым (о всех предметах)“ rš, Ėr, Skr, Varn, „совсем дырявым становиться“ Šts, Žr, „укатить, уйти, исчезнуть“ Bsg, Trk; *nukiūrti* „становиться дырявым“ Šts, Ggr, „становиться дырявым, раскрыться (о всех предметах)“ Šts; *prakiūrti* „становиться дырявым в одном месте“ J, Ėr, Ds, Gršl, rš, Vaižg, Tl, Grš, M, Valanč, Krs, „раскрыться“ rš, A, Strazd, „начать с разу что ни будь делать, распусться, посыпаться“ Užv, Btg, rš, Srv, Jnšk, P.Cvir, Žem, Dr, Ėr, Gs, Vb, „становиться мокрым, промокнуть после выхода весенней мерзлоты“ Jnšk, Ėr, Pc, JD 1019; *sukiūrti* „становиться дырявым“ J.Marc, rš, Š, Pmp, Grž, Pc, Šts, An, „быть больным, слабым, нездоровым“ Šts, Gs, Vdš, Rod, Prng, „исчезнуть“ Šk и др. (LKŽ).

ять съёжившись, окоченевши“ (Skardžius op.cit. 513)<sup>31</sup>, предполагающие вост.балт. диал. \**kur-k-t-* „становится дырчавым; маленьким, слабым“ > лтш. *kurķis* „дудочка; маленькая комната, небольшая палатка, тюрьма<sup>32</sup>; дубина овальной формы; некрасивый человек“ (ЕН I 708), родственный и.п. лит. *kiáuras*<sup>33</sup>, лтш. *caurs* „дырчавый, порванный, растерзанный, раненый, пустой, глухой, пронзающий бок (о боли), постоянный“ (МЕ I 365 д.), а эти генетически близки рус. *чур* „рубеж, стена“, *чурка* „обрубок“ (Büga II 293; ещё см. LEW 249). Поэтому лтш. *kurķi* „Kleinkorn“ можно разъяснить как „мелкозернистый, потому, что из высypавшихся колосьев [уже высypавшихся, т.е. сжатых с опозданием (!)] урожа́й“, ср. семемы лит. *kiurksóti* „стоять съёжившись“, т.е. так колосья „стоят = съёживаются“, когда они на почву высypают зёрна, соответственно они не обремененные тяжестью зерна = „осypавшиеся колосья“. Это был единственный и по всей видимости ошибочный аргумент фрументальной теории Топорова, предназначенной для укрепления семантической связи между именем прусс. *Curche* „дух урожая“ и выше указанными лексическими соответствиями восточно-балтийских языков.

Ещё менее вероятным кажется сравнение имени божества с гл. лтш. *kuřkt* „становится пористым, вздутым, изнутри высохшим“ (МЕ II 322 д.), для которого Топоров (1984, 316) определяет значение „высыхать“, хотя в МЕ II 323 указывается семема „innerlich dürr, schwammig werden“, т.е. „становится пористым, изнутри высохшим“ = III. высохший ↔ II. пористый ← I. вздутый. Значит, семема „высохший“ является вторичной и с этимологией глагола не связана. По этому тут уместно проанализировать смысл сопоставления данного глагола с прусс. *Curche*. Не возникает никаких сомнений, что глаголы латышского языка *kūrkt*, *kuřkt* и их производные формы лтш. *kūrķumi*, *kuřķe* „чирок; Anas cressa“, *kuřķis* „пруд с лягушками; дудочка; молоток, предназначенный для выбивания сердцевины ствола; Holzhammer zum Eintreiben von Pfählen; обмотка ткацкого станка [т.е. пустотелое деревянное приспособление, на которое обматываются нити]“ (МЕ II 322 д.) являются **ономатопеичес-**

<sup>31</sup> Эти глагольные формы не следовало бы сопоставлять со словами ономатопейного происхождения: межд. лит. *kiūrkt* и *kiuřkt* „бурчать (о животе)“ Ёр, „шмыг; юрк (для определения быстрого движения прочь)“ Snt, Up, „чирк, щёлк“ rš, „чик“ Vvr > лит. *kiuřkti* „постоянно квакать, брякать“ J, J.Balč, Kv, Šv, Skr, Jrb; „спать“ J, Škn; „литься струей, очень сильно дождить“ J, Rs, Kv; „томить, щипать (петуха)“ Kl; *apsikiuřkti* „запачкаться (страдая поносом)“ Jž; *iškiuřkti* „медленно уйти“ J.Jabl; *sukiuřkti* „квкнуть; вскрикнуть“ rš, J, „ударить, хлестнуть чем-либо“ Šll; *kiūrkteletti* „квкнуть“ rš, „стукнуть, щёлкнуть“ Vvr, rš, Kl. Такую ошибку, по видимому, делает В. Урбулис (Urbutis 1969, 155), который лтш. *ķura* „похлёбка из хлебных корок с заправкой, хлебная похлёбка“ (МЕ II 392) объясняет как словообразование ономатопейного происхождения, хотя его семантика напрямую связана с лтш. *caurs* „дырчавый“, т.е. можно реконструировать семеме \*, „худой ↔ не густой суп, т.е. очень скудное блюдо“, ср. балтизм блр. *цю́ря* „тюря, хлебная похлёбка (приготавливаемая из холодной воды с солью, в которую добавляют хлеб и лук)“.

<sup>32</sup> Связь этого слова с протосемемой „дырчавый“ подтверждается семемой „тюрьма“, своим возникновение соотносима с методом казни языческих времён: в *Annales Polonorum* (1279 г.) утверждается, что осуждённый к смертной казни узник заточался в **выдолбленный** ствол дерева. Это дерево-тюрьма после этого поджигалась (см. BRMŠ I 270 д.).

<sup>33</sup> Ср. семантическое поле и.п. лит. *kiáuras*: „дырчавый; продырчавленный“ K, N, J V 177, Skr, Km, Ёр, Ll, Dr, Dkš, LTR (Jnš), B.Sruog, Vlkv, Jrb, Bsg, Žml, „расколотый, открывшийся, раздвинувшийся (о земле)“ BsP II 217, Žem, Kp, A.Vien, Rm, BsP IV 35, „пустотелый“ VM 10, rš, Ls, „текущий, не замерзший“ SD 29, Skr, Tl, Varn, Blv, Rs, Skr, „израненный“ K II 362, Šts, Krtv, S.Dauk, Blv, rš, Upt, Gs, „легко пропускающий сырость“ Šs, Mlt, Šts, „весь целиком“ P.Cvir, rš, Grž, Srv, J V 1066, D 22, Ds, Up, Ms, Tat, V.Kudir, Ch 6, Dr, „пустой, дысыый“ B, MŽ549, „неспокойный, чувствительный, чуткий (о сне)“ Klov, Blv (LKŽ).

кого происхождения, т.е. они возникли по образу подражания звукам, издаваемым лягушками<sup>34</sup>, ср. лтш. *kurkuļi* „лягушки“ (Balkevičius, Kabelka 1977, 334 д.), *kurkulis* „болтун“ (ME II 323), гл. лит. *kurkėti, kūrkti* „ворчать, кричать“ M. Valanč (LKŽ), и.с. лит. *kūrķė* „индейка“ Klvr, Mrj, Vv, Žl, Jž, An, Rk, Al, Ds, Paj, A. Strazd, Sdk, rš, NS1343, Ds; *kūrķis* „индюк“ MPs, flk [т.е. „тот(та), который(-ая) квакает, курлычет“]. Все другие значения этого лексико-семантического гнезда связаны с издаваемыми звуками (1) референта или с образом его размножения (2): 1) лтш. *kūrkt* „квакать (о звуках, издаваемых лягушкой)“ (ME II 322) [> лтш. *kurķe* „чирок“] – у самцов этих земноводных есть пузыри-резонаторы, при вздутии которых усиливается испускаемый лягушкой звук (ср. LE XXXIII 140) > лтш. *kūrķumi* „точащийся [пузыристый] берёзовый сок; geronnenes Birkenwasser“; лтш. *kurķuliši* „(блюдо) клёцки из пшеничной муки“; 2) лтш. *kūrkt* „скатывать, свёртывать“, т.е. *лягушачья икра, скатанная и свёрнутая в кучки* > лтш. *kūrķumi* „икра; желтоватая, слюнная масса на траве“.

Ещё одно семантическое звено, не связанное с первичным референтом лягушкой, но с его сигнификатом – вздутыми пузырями-резонаторами, обусловило возникновение семемы „пористость“, т.е. „пустой, пустотелый“: лтш. *kurķis* „дудочка; молоток, предназначенный для выбивания сердцевин ствола; обмотка ткацкого станка [т.е. пустотелое деревянное приспособление, на которое наматываются нити]“.

Семема „молоток, предназначенный для выбивания сердцевин ствола“, была причиной возникновения гл. лтш. *kuŗķēt* „разрушить, измельчить“ (ME II 323).

Семемы, связанные с издаваемыми лягушкой звуками и их референтом – пузырями-резонаторами, обуславливают возникновение денотата „вздутость (как пузыри в конце челюстной части лягушки)“, ср. лтш. *kurka* „пробка“ (ME II 322 – неверное значение этого слова приводят Иванов и Топоров (СМ 299)), т.е. „пустотелый или пористый, вздутый объект“. С течением времени значение „вздутость“ ↔ „пористость“ было соотнесено с плохим урожаем, ростом растений и т.п., ср. гл. лит. *kūrķėti, kurķėti* „скудно, не тучно расти“ J; *iškūrķėti* „разбухнуть, перерасти“ Šts; *sukūrķėti* „обнищать, размозжиться“ J (LKŽ).

Ссылаясь на гипотезу Топорова, Мажюлис (PEŽ II 310) реконструирует видимо никогда не существовавшую глагольную форму балт.-слав. \**kurk-* „крутиться, сгибаться“ [> лит. *kuŗkti* „спутывать, сваливать в кучу, связывать по образу строения икры лягушки“ (ср. Топоров *ibid.*)], значения которой должны расцениваться как вторичные, т.е. возникшие из-за влияния референтных семем (2 типа) и денотата пейоративного значения „вздутость“ ↔ „пористость“ → „плохой, негодный“, повлиявших на появление семем диал. лит. *kuŗkti* „плохо шить, вязать или делать

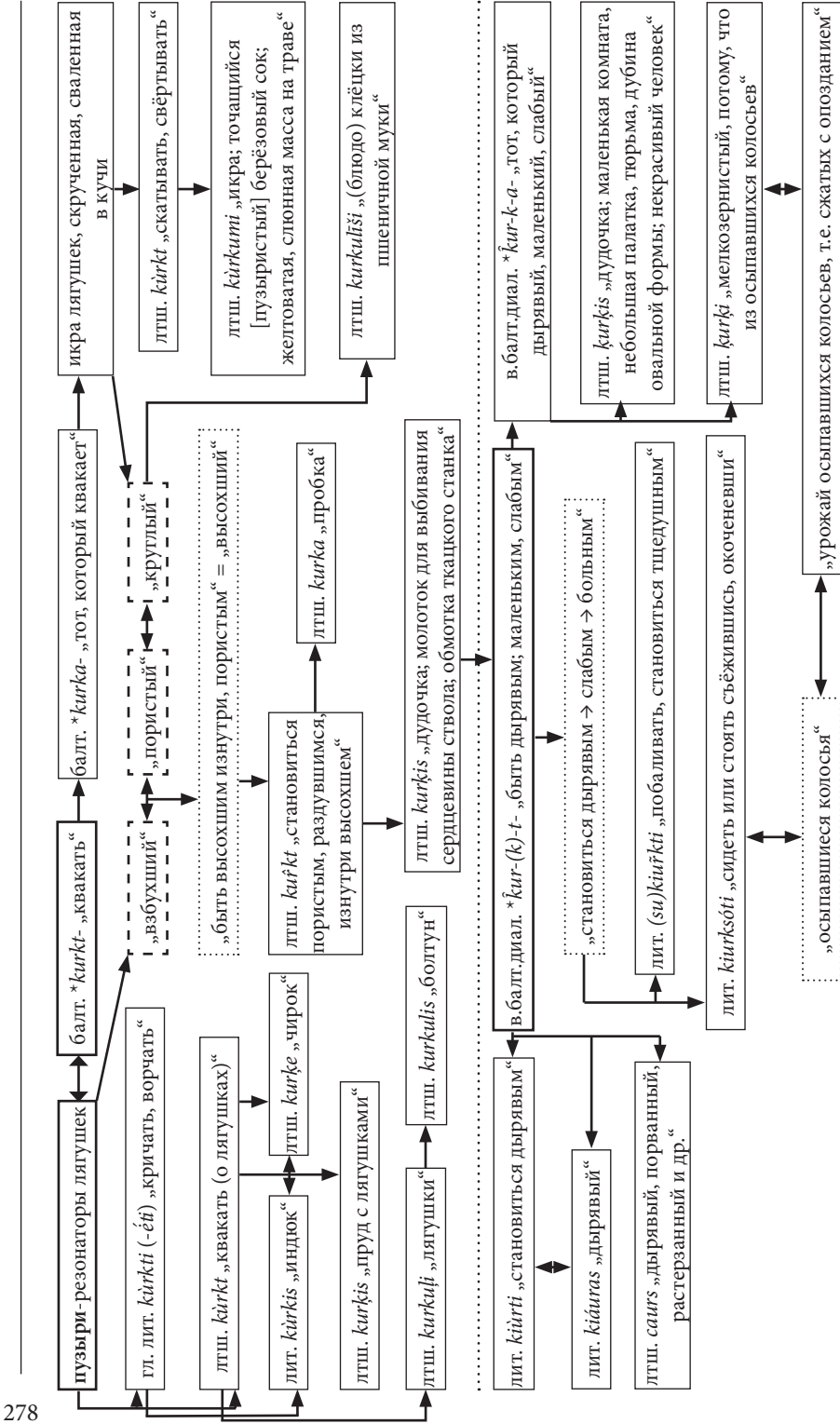
<sup>34</sup> Ср. межд. лит. *kūrkt, kuŗkt* „для обозначения звука лягушачьего кваканья“ Grž, Šts (LKŽ) > гл. лит. *kuŗkti* „кричать, квакать“ SD 330, 340, K, J, Šmk, Šts, Slnt, Plt, Čk, Pn, Rm, Zem, P.Cvir, A. Vien, BsMt I 126, Kp, Ėr, BM 413, J.Marc, Vaižg, Alk, Lk, Ds, Trg; „клась, выпускать икру (о лягушках)“ J; „квакать“ Sg, Krk; „назойливо просить, уговаривать“ Slnt, J.Marc, P.Cvir, Stak, Rs, Skr, Krš, Užv, „некрасиво петь“ Č, Ėr → диал. лит. *įsikuŗkti* „дать волю квакать (о лягушках)“ Š; *iškuŗkti* „выпустить икру (о лягушках)“ Šts, MTt V 76 (Kln), „выпросить, вымолить“ Šts, Skr; *pakuŗkti* „кричать, квакая“ Ėr, „попросить, молить“ Skr; *pėrkurkti* „перестать квакать“ Užv; *prikuŗkti* „напустить икры (о лягушках)“ Slnt, Šts, „наговорить, насплетничать“ Vl, Skr, Šk, Rs, rš, „напеться“ Vl, „нахапать, нагрузить“ Vks, „много напиться“ Dkšt, „наплевать, нахаркать“ Sut, Plt, „накопиться, набиться“ J, Žvr, Plt; *sukuŗkti* „крикнуть квакающим голосом“ rš, Vaižg, „выпускать икру (о лягушках)“ J, „сплотить, собрать в кучу“ Šts, Slnt, Brs, Al, „сжаться, согнуться“ Klvr, J, Slnt; *užkuŗkti* „начать квакать“ Ilg, Kp, „оглушить кваканьем“ Trgn, Ds (LKŽ).

что-то иное по рукоделию“ Gs, Rs, Šk, Jrb, Alvt, Lkš, Skr; „связывать по образу строя лягушачьей икры“ Trg, J; *apsikuŗkti* „неаккуратно, некрасиво нарядиться или обставить [свой дом] какими-то вещами“ J, Slnt; *nukuŗkti* „плохо сшить, сделать“ Vdžg; *pakuŗkti* „плохо сшить, собрать“ Rs, Šll; *prikuŗkti* „плохо что-нибудь пришить“ Snt, „плохо напрясть“ Rs Up; *sukuŗkti* „плохо напрясть, сшить, заштопать и т.п.“ Up, Vl, Slv, Gs; „сплести, спутать, свалить; смять“ Rs, Šll, Ktk, Trg; „сделать ни к чему негодным, осмеять“ Slč, Lnkv; *užkuŗkti* „кое-как зашить, заштопать“ Vdžg, Vdk (LKŽ), т.е. они являются поздними – это утверждение подтверждается и отсутствием сообразных семем в латвийском языке. Всё звено этих семантем отличается пейоративным оттенком, поскольку издаваемые лягушкой звуки и в безобразные кучки сваленная икра этих земноводных истолковывались как дисгармония, беспорядок и образец какофонии [ср. выделенные семемы 34 сноски].

Делая обзор этой части исследования, можно утверждать, что **нет никакого основания** для сравнения прусс. *Curche* с выше оговоренными восточно-балтийскими глаголами ономотопейного происхождения и их производными формами (см. 1 схему) – ни один из них не имеет ничего общего с функциями божества [которые до конца так и не установлены]. Главный недостаток такого сравнения – мотив поиска генетической взаимосвязи. Соотносимость данного бога со снопом злаковых, которую декларируют Буга, Топоров, Мажюлис и др., невозможна, поскольку, придерживаясь такой точки зрения [имея в виду приводимый ими лингвистический анализ], нужно было бы идол бога объяснять как **разбухшийся, распушенный объект** [т.е. сноп злаковых (!)], но это противоречило бы истине – снопы злаковых крепко связываются и складываются в копны. Поэтому приходится констатировать, что такая гипотеза немотивирована и лингвистически, и мифологически.

Определяя этимологические истоки имени божества, дабы избежать **атомистического подхода** к анализу проблемы, необходимо обратить внимание на фактологический материал по ИЕ мифологии, полученный путём сравнительного метода, который, несмотря на скепсис Мажюлиса (PEŽ II 309) по поводу слишком мифологизированного анализа имени прусс. *Curche*, проделанного Топоровым, является первостепенной важности. Именно существование мифологических соответствий, имея в виду данные договора ордена от 1249 г., в обрядовой системе других ИЕ народов может быть довольно важной предпосылкой не только для реконструкции функций божества, но и его имени, поскольку нынешние попытки объяснить происхождение культа и теонима или часто не соответствуют принципам элементарной логики [ср. предложение И. Нарбутаса божество интерпретировать как **плевок Диеваса**], или основываются на ложных лингвистических теориях, сравнивающих группы слов разного происхождения, не имеющих ничего общего с прусс. *Curche* не только в плане семантическом, но и в морфологическом [ср. гипотезы Буги, Топорова, Мажюлиса] (см. 1 схему).

Один из таких, возможно генетически близких культу прусс. *Curche*, обрядовых эквивалентов – почитание **быка** [ср. в начале студии упомянутый М. Стрыйковским описанный праздничный обряд, во время которого совершалось жертвоприношение **телёнка//молодого быка** (BRMŠ II 548)], божества урожая, древними греками в Элладе, иранцами [культ этого бога считается главным элементом митраизма], индийцами, кельтами (ср. Pisani 1950, 37), германцами и др.



1 схема: лексико-семантическая корреляция балт. \**kirkt-* „квакать“ и в. балт. диал. \**kir-k-t-* „быть дырявым“

ИЕ народами (ср. Vries 1937, 99). Правда, очень разнится календарное время<sup>35</sup> выполнения обряда, но культовый объект и ему приписываемая функция всегда те же самые. Уже издавна отмечается, что во многих представлениях ИЕ народов **бык** сопоставляется с божеством урожая (LE IX 358 д.), а обрядовая традиция его почитания [позже и его же культовое жертвоприношение] – со стремлением избежать неурожая или такие обуславливающие обстоятельства:

1) в конце июня или начале июля в Аттике (в Афинах, на предназначенном Зевсу культовом месте на Акрополе) совершался обряд жертвоприношения быка Βουφόια [о ней упоминается в сочинениях Аристофана]. Главным моментом культового действия было сдирание шкуры с жертвенного быка, набивание её соломой и помещение чучела (т.е. идола быка, запряжённого в плуг) на вспаханное поле. Смыслом этого действия считается стремление прервать засуху и предопределить хороший урожай (ср. Vries 1937, 128, 132);

2) функционально похожее действие проводилось и в области Орлеана ещё в 20 в. [видимо это рефлексии культурного наследия древних кельтов, ср. Фрейзер *op.cit.* 731]: 24-25 апреля из соломы сплетался идол, символизовавший старый год урожая, и вешался на самую старую яблоню. Сняв урожай яблок – это должно было происходить в начале сентября – чучело бросалось в реку или сжигалось;

3) с обрядом древних греков весьма сходен и обычай иранцев набивать шкуру быка соломой или колосьями злаковых и жертвовать идола богу солнца Митре [всё это действие связано с формированием культовой оппозиции солярного и лунарного обрядов – эта проблема затрагивает обширнейший мифологический материал многих ИЕ народов, поэтому должна исследоваться в отдельном порядке] (ср. Фрейзер *op.cit.* 516 т.д.); 4) соломенного идола быка изготовляли и ставили на вспаханное поле германцы, жившие в Нижней Австрии (Vries 1935, 298 д.).

Причина возникновения таких культовых обрядов ясна – в традиции поверий ИЕ народов бык соотносился с богом воды [а это связано с лунарным культом, ср. 1) функции и атрибутику Сомы, индийского бога луны: его зооморфный символ – **бык** (RV IX 113,3) – подробнее см. Macdonell 1897, 10, 80, 86; Murthy 2003, 8; 2) хетты сопоставляли быка с главными небесными светилами – подробнее см. Масквеев 1975, 126 (эта проблема должна исследоваться в отдельном порядке)] – хетты даже держали водяных быков – буйволов (подробнее см. Масквеев *op.cit.* 77; сакральное значение этих животных, которых сопоставляли с уранистическими божествами, подтверждается весьма частым их изображением в декоре посуды – Масквеев *op.cit.* 85 д., 144).

Такие мифологические мотивы также часты не только в индийской традиции, но встречаются и в преданиях балтийских народов, ср. литовский материал (подробнее см. ED 15, 17, 65, 69). С течением времени культовое жертвоприношение богу воды быку – когда кочевой образ жизни сменился земледельческим (см. 2 схему) – стало восприниматься как обряд богу урожая.

Зная все эти важные мифологические и культурные факты, совсем не трудно определить не только путь возникновения имени божества прусс. *Curche*, но и его

<sup>35</sup> Его установление связано с климатическими условиями страны, например, в Элладе время посева нового урожая начинался в конце февраля, т.е. 60 дней после солнцестояния, когда Арктур, самая яркая звезда созвездия **Быка**, была лучше всего видна в полночь (ср. Mireaux 1980, 100 д.). Всё это связано с астрономическими мотивами.

функции. Нужно отметить и то обстоятельство, что эти факты, по мнению Мажюлиса, второстепенной важности, в самом деле определяют не возникновение весьма сомнительных гипотез и поиск лексических соответствий в лексиконах других языковых групп [ср. уже упомянутое сравнение прусс. *Curche* с названием лягушачьей икры (!)], а морфологические семантические эквиваленты той же самой западно-балтийской языковой ветви. Из зафиксированного лексического материала прусского языка по значению и структуре этому теониму ближе всего стоит прусс. *curwis* „бык“ E 672, поэтому можно сделать осторожное предположение о следующем этимологическом развитии данного слова:

прусс. *Curche* /Kurkē/ < \**Kurkas* /Kurkus/ „бог рогатых, т.е. тот, в чём распоряжении находится рогатый скот“ [с абсорбцией корневого *-va*<sup>36</sup>, ср. лит. *lajà* „сово-

<sup>36</sup> Здесь очень кстати упомянуть возможное соответствие такого же фонетического изменения – имя божества *Deus Auxtheias Viffagiftis*, *Deus omnipotens*, упоминаемый в сочинении Я. Ласицкого (Lasickis 1969, 39), которого до сих пор ошибочно объясняют как *Aukštėjas Visagaljſis* (Lasickis op.cit. 72). И невооружённым глазом видно, что такая этимология невозможна из-за несоответствия морфонологической структуры сравниваемых форм: совсем не понятно, почему *-i*- второго компонента слова *-giftis* нужно объяснять как жемайтский *-in-* [этот *-i-* наверное обозначает долгий *-i-* (ср. Girdenis, Girdenienė 1997, 27)], а *-ft-* исправлять на *-ss-* неуместно по той простой причине, что в литовском языке и жемайтском диалекте употребляется слово, соответствующее данному теониму в плане морфологическом и семантическом, усматривая те же изменения в структуре имени божества, которые произошли и в прусс. *Curche*: и.с. лит. *gyvastis*, *gyvastis* „жизнь“: Lkv, K II 13, Ёв, P.Cvir, Sch 109, C II 190, V.Kudir, Krkl, BsP I 27, Skr, BsP II 303, A 1884, 50, BsP IV 110, rš, Šn, Prk, K II 13, Alk, Ldvn; „жизнь, век“ J, Skr, Dkšt, Dglš, BsP III 315; „слабое существо“ Vl, Rs; „живое существо (насекомые)“ Plk (LKŽ). Неудачное установление лексических соответствий данного теонима обусловлено совсем корректной записью имён божеств данного сочинения, автором основного фактического материала которого был Лясковский, почти не говоривший по-литовски.

Все выше упомянутые „исправления“ *a pedibus usque ad caput* должны быть полностью отклонены из-за непоследовательности их авторов. Их родоначальник Т. Гринбергер (LM I 440) анализирует не балтийский материал *in situ*, а начинает своё разыскание от анализа лат. *omnipotens* „всемогущий“ и поисков возможных его соответствий в литовском языке, т.е. реконструирует такую морфологическую очередность: *wisgaljſ* < *wisas* „весь“ + *galėti* „мочь“ – *wisgaljſis*. Его (LM I 441) положение о том, что *-ft-* < *-ss-*, потому, что в первой части слова находится *-ss-*, является казуистичным.

Приходится выразить своё сожаление по поводу последнего разыскания по проблематике данного теонима, выполненного П. Вильдьюнасом (Vildžiūnas 2009, 69 т.д.), в котором опять повторяется та же самая теория происхождения теонима, основана на принципах народной этимологии, которую 50 лет назад в своей статье изложил В. Яскевич (Jaskiewicz 1952, 75 д.). Странно, что Вильдьюнас (Vildžiūnas op.cit.72 д.) не пытается выполнить лингвистический анализ данного теонима [а с него-то и надо было начать разработку этой проблемы, поскольку Яскевич (op.cit. 76) [живший в США], по-видимому, не имевший ни малейшего понятия о принципах лингвистического анализа, имя существительное, записанное Ласицким, объясняет как имя прилагательное (!)], но сразу же берётся за поиски мифологических соответствий: он „христианизирует“ [повторяет весьма сомнительные догадки Гринбергера (ibid.)] языческого бога, после этого опять переводит его в разряд языческих божеств (такого метода „двойной метаморфозы“ в своих работах, кажется, не употребляет ни один исследователь балтийской мифологии, кроме упомянутого Вильдьюнаса. Так что это положение Вильдьюнаса из-за полного отсутствия лингвистического анализа надо отвергнуть *ad hoc*. При том этот исследователь свои догадки основывает не на мифологическом материале балтов и других ИЕ народов, но на жизненном опыте адептов Вуду Гаити (Vildžiūnas op.cit. 75). До сих пор, кажется, никому не было известно, что между балтийской и культурой гаитян было бы что-нибудь общее, кроме, разумеется, новой религии – христианства).

По той причине, что до сих пор не существует научного анализа по этимологии *Auxtheias Viffagiftis*, здесь приводится только одна из возможных гипотез по вопросу его происхождения: второй компонент *Viffagiftis*, по-видимому, эпитет божества, может быть истолкован как \**Visagyvastis*, т.е. \*, „божество, дающее всем и всему жизненную силу“, возникший путём абсорбции корневого слога *-av-*. Это могло произойти из-за неудобного произношения длинного слова [сложного слова !]. Похожие сло-



купность ветвей и листьев дерева, корона (дерева)“ DŽ, rš, P.Snar (LKŽ) < lie. *la-pi-jà* „листья деревьев, растений, совокупность листьев“ K; R 213, K I 96, J, rš, Šv, Vrb, V.Piet, „место, где много листьев“ Tv (LKŽ)]<sup>37</sup> < \**Kurva-ka-* „т.ж.“ – производная форма с суфф. ИЕ \*-ko- от и.с. (masc.) зап. балт. диал. \**kurvas* „бык“ < зап. балт. \**karvā* „корова“ (о происхождении данного слова подробнее см. PEŽ II 317 т.д.).

Так что в первую очередь приходится привести детальный анализ морфологического строя слова, а именно, описать семантической многообразности балт. суфф. *-ka-*. С. Амбразас (Ambrazas 1991, 27 д.; 1993, 164 д.; 2000, 73), основываясь на гипотезе Кноблоха о формировании сингулятивов с этим суффиксом (см. Гамк-релидзе, Иванов 1984, 283), делает адекватное заключение и констатирует первичность такой функции. Сам суффикс выводится из детерминатива ИЕ \*-k/ek-, семантическая разновидность которого до сих пор является полностью не выясненной (ср. Benveniste 1984, 150).

Не ставя под сомнение предположение Кноблоха [связанное с детерминационными процессами семантики *nomina collectiva*], можно реконструировать и другие подтипы семантической корреляции данного словообразовательного типа, основываясь на данных ИЕ языков:

1) **адъективационный** (суфф. \*-ko-)<sup>38</sup>: др. инд. *ánta-ka-ḥ* „губящий, уничтожающий, убивающий (эпитет Ямы), последний“ ← др. инд. *ántaḥ* (masc.; neut.) „конец; край, граница, предел; смерть, гибель“; др. инд. *sān-ukā-* (RV.) „жадный молитв“ ← др. инд. *san-* „добиться, получить, (о)дарить“ (подробнее см. Macdonell 1910, 120) и др. (ср. Brugmann 1903, 327<sup>39</sup>; Macdonell op.cit. 137; Мейе 1914, 239; IEW 48; Барроу 1976, 186); **субстантивационный** (ср. Brugmann 1903, 340): *nomen proprium* др. инд.

вообразовательные соответствия можно найти в памятниках прусского языка, ср. прусс. *wissaseydis* „вторник“ E 19 и др.

<sup>37</sup> Абсорбция согласного, гласного или всего слога особенно часто встречается в языках восточно-балтийской группы, ср. лит. *gyvena* „образ жизни“ (LE XIV 222) - *gyvenà* „жизнь, существование“ A1883,15, BŽ142, Ll, Rt, J, Žem; „образ жизни, состояние“ Vdk, Up, Pvn, J; „описание жизненного пути, биография“ rš (LKŽ III 370) < *gyve-nse-na*, ещё ср. лтш. *tūma Ēvele* (268) < *tu-vu-mā* (больше примеров см. Endzelins 1951, 154 д.; Zinkevičius 1966, 124 т.д.).

Следы такого фонетического изменения встречаются и в языковой зоне западных балтов, ср. прусс. *aclocordo* „leitseył (Leitseył)“ E 313 < \**a-r-klakardā* (PEŽ I 61), прусс. *geytko* „хлеб“ GrA 12, *gaytko* GrF 5, *geitka* GrG 16 „т.ж.“ < \**geit-i-kā* „хлебушек“ (PEŽ I 342), прусс. *malnijks* „ребёнок“ III 11523 [7132] < прусс. \**mal-de-nikas* „т.ж.“ (PEŽ III 107), прусс. *gertoanax* „ястреб“ E 713 < \**gertā-v-anags* (PEŽ I 357) и др. (ещё см. Trautmann 1910, 182).

Анализируя причины абсорбции слогового *-va-*, нужно отметить, что их не следовало бы связывать с феноменом табу, поскольку данное имя божества является эвфемизмом, оно может быть объяснено как эпитет бога. Слово, морфологическая структура которого подверглась влиянию феномена табу, часто изменяется до полного несоответствия изначальной формы (ср. Kregždys 2008a, 85 [16 сноски]), а убывание только одного его компонента такого изменения не обуславливает.

<sup>38</sup> А. Макдонелл (Macdonell 1910, 137, 152) высказал предположение о том, что суфф. *-ka* в древнеиндийском языке употреблялся для образования относительных прилагательных, обозначающих признак другого предмета, свойства или действия. С течением времени семантическая особенность этого суффикса была утрачена, ср. др. инд. *vamra-kā-* „муравей“ ↔ др. инд. *vamrā-* „т.ж.“.

Из-за слишком неприметного семантического признака [по словообразовательной терминологии – плеонастического] этот словообразовательный подтип был соотнесён с формированием имён существительных, также им стали обозначать деминутивный признак. Поэтому адъективационную функцию Л. Рэну (Renou 1930 (I), 210) рассценивал как новшество и по происхождению вторичную.

<sup>39</sup> Нужно отметить, что Бругманн (Brugmannas 1903, 326) адъективационную, деминутивную, детериотивную и гипокористическую функции не анализировал, беря за основу темпоральный аспект, а извьяснял их как самостоятельные и по отношению словообразования идентичные.

*peru-ká-* (RV.) ← и.п. др. инд. *perú-* „проходящий мимо“<sup>40</sup> (ср. *nomen proprium* др. перс. *aršaka* ← др. перс. \**arša-* „самец“ (Weissbach 1911, 130)); и.п. ав. *fratará-* „отличный, подготовившийся“ → и.с. (в арамейском папирусе Элефантина) *frtrk, frataraka* „вождь, начальник“ (ср. Meillet 1931, 158 д.); с.сл. *novakъ* „новичок“, др. гр. *véfāξ* „юноша“ ↔ *vefo-* „новый“ + суфф. \**-ko-* (ср. IEW 769; Frisk II 306), ср. (производное слово с суфф. *-uka-*) лит. *raudūkas* „конь коричневого цвета“ Krž ↔ и.п. лит. *raūdas* „красно-коричневый [= каштановый] (о расцветке лошадей)“ Kvd, Ms, Slnt, J I108 (Būga I 479, II 480);

– смешение обеих этих функций в словообразовательной системе (и в плане морфологическом, и семантическом) одной лексемы прослеживается в и.с. ав. *gaušaka* „подчинённый“ [> пехл. *niyōšay, niyōšay* „слушатель“], т.е. „тот, который кому-либо подчиняется“ < и.п. \*, „бдительно слушающий, подчиняющийся и т.п.“ ← ав. *gauša* „ухо“, хотя следует иметь в виду, что семантическая корреляция суфф. *-ka-* в иранских языках особо затруднена и часто не поддаётся объяснению (ср. Meillet *ibid.*), лат. *senex* „старик“ < \**sen-(i // o) -k-s* „старый“ [атематический суффикс, ср. Барроу *ibid.*] < ИЕ \**sénos* „старый“ (Walde 1938, 513 д.);

2) **притяжательный** (поссесивный)<sup>41</sup>: др. инд. *vadhá* „разрушитель, уничтожитель“ ↔ др. инд. *vádh-a-ka-* „стрела (употребляемая на войне)“ (AV. – Macdonell *op.cit.* 110) [> \*, „имеющий убивающие стрелы“] ↔ др. инд. *vadhaka* „убийца, палач“; др. инд. *rīrá-* „форма, внешность, красота и др.“ ↔ др. инд. *rīpa-ka-* (AV.) „имеющий определённую форму“ (ср. Macdonell *op.cit.* 88); др. инд. *sana* „достижение, получение“ ↔ др. инд. *sanaká-* „старый; мудрец“ [< \*, „имеющий достижения, награды и т.п.“]; др. инд. *tvám* „ты“ ↔ *yuṣmá-ka-* „ваш“ (gen. pl.); др. инд. *mádhu-* (neutr.) „сладкий напиток, -ая пища; мёд; молоко; нектар; напиток сомы“ ↔ др. инд. *madh ūka-* (masc.) „пчела; *Bassia latifolia* (название дерева)“<sup>42</sup>, т.е. обуславливается семантическая функция объекта и его обладателя – \*, „тот, которому принадлежит мёд“ [Майрхофер (Mayrhofer II 572) словообразование этой формы оставляет невыясненной, хотя и указывает, вопреки Чатерджи (Chatterji), что это слово по своему происхождению принадлежит ИЕ лексическому пласту], ср. др. инд. *madhu-lih* „(и.п.) слизывающий нектар; (masc.) пчела“ - др. гр. μέλισσα „пчела“ < μέλι-λιχ-ία, т.е. нельзя реконструировать адъективационную словообразовательную модель рефлектирующую форму \* „сладенькая, сладости“ (как это пытается делать Майрхофер (*ibid.*)), поскольку мало вероятно, что когда-то могла существовать семасиологическая последовательность между „та, которая сладкая“ и объектом, из-за качественной особенности которого ей было бы присвоено значение данного объ-

<sup>40</sup> По-другому эту форму интерпретирует – правда, сомневаясь – Макдонелл (Macdonell *op.cit.* 110): др. инд. *per-uká-* (RV.).

<sup>41</sup> Здесь умышленно употребляется этот термин, поскольку наименование сингулятивности, которой придерживается Амбразас, для определения данных примеров явно не подходит.

<sup>42</sup> С. Амбразас (Ambrasas 1993, 140), ссылаясь на теорию Бругманна, причисляет эту лексико-семантическую пару к словообразовательным формам с суфф. лит. *-ūkas* („присоединяемому к долгому гласному основы слова“). На самом деле, в др. инд. *madhūka-* -ū- является удлинённым гласным, ср. др. инд. *madhuka-* (Mayrhofer II 572).

Также необходимо отметить, что это рефлексия первичного субстантива ИЕ \**medhu* „мёд“ (Brugmann 1903, 355; Mayrhofer II 570 т.д.; IEW 707), а не субстантивационное новообразование (ср. и.п. др. инд. *mádhus* (masc.; fem.), *mádhu* (neutr.) „сладкий“). Такая догадка подтверждается и теорией о возможной интерпретации данного слова как заимствования из семитских языков (ср. PEŽ III 118).

екта, т.е. свойство сладости – очевидно, что это не соответствует истине: пчела не является сладкой и соответственно она не может быть соотносима с мёдом, как составляющая часть этого понятия, ср. уже упомянутый др. инд. *madhu-lih* „(и.п.) слизывающий нектар; (masc.) пчела“. Необходимо подчеркнуть, что эта функция суффикса является **первичной**, а такие словообразовательные формы уже в текстах Вед встречается весьма редко (ср. Елизаренкова 1982, 166). Сходную словообразовательную и семантическую модель рефлектирует прусс. *lonix* „бык“ E 671 < прусс. \**lāni* „самка оленя“ + суфф. *-ko-* „(самец) олень“, т.е. „тот, которому принадлежит самка оленя“ [иначе объясняет Мажюлис (PEŽ III 79)], также прусс. *wosux* „козёл“ E 675, до сих пор объясняем как прусс. \*(*v*)*āzukas* „козлёнок“ < прусс. \*(*v*)*āzē* „коза“ + суфф. \**-uk-* (PEŽ IV 265). С таким толкованием Мажюлиса согласиться нельзя, поскольку „козёл“ не является „козлёнком“ [здесь уместно упомянуть и приводимый Мажюлисом мифологический аргумент, который не соответствует его же теории, поскольку по данным письменных источников в жертву богам приносился взрослый козёл, а не маленький козлёнок (ср. BRMŠ II 147 д.)]<sup>43</sup>.

Поэтому усматривать в этом слове деминутивный суффикс не приходится. Слово, наверное, рефлектирует очень старое значение суффикса *-uk-*, которое, как уже упоминалось выше, не отслеживается даже в текстах Ригvedы (ср. Елизаренкова *ibid.*). В связи с этим можно сделать осторожное предположение о возможной идентичной семантической связи между прусс. *wosux* „козёл“ ↔ прусс. \*(*v*)*āzē* „коза“ и др. инд. *mādhu-* (neutr.) „мёд“ ↔ др. инд. *madhūka-* „пчела“ [<др. инд. *madhu-* + суфф. \**-ka-*], т.е. возможно реконструировать прусс. \**vāzukas* „тот, которому принадлежит коза = самец козы ↔ козёл“, а не \*„козлёнок“ (ср. PEŽ IV 265).

Именно **притяжательное (поссессивное) значение** может рефлектировать и семантическая структура теонима \**Kurvakas* „тот, кому принадлежит рогатый скот“

Другая проблема, связанная с этимологией прусс. *Curche*, – установление причин изменения фонетической структуры корневой части теонима, поскольку

<sup>43</sup> Мало вероятным кажется утверждение Мажюлиса (PEŽ IV 266), что прусс. „козёл“ E 675 < (диминутив.) \*„козлёнок“, поэтому возникла форма прусс. *wolistian* „козлёнок“ E 677, якобы из-за того, что „пруссы очень долгое время придерживались старого обычая жертвовать богам козлов (а не коз)“. Ссылаясь на уже оговоренную поссессивную функцию суфф. *-uk-*, реконструируемая Мажюлисом семема „козлёнок“ могла вообще не существовать – на это указывает словообразовательная модель других форм, обозначающих названия молодняка: прусс. *eristian* „ягнёнок“ E 681 [словообразовательная форма с деминутив. суфф. \**-istija-*] (PEŽ I 284), хотя мысль о многовековой традиции жертвоприношения козла и её живучести конечно является правильной, ср. упоминание этого обряда как повсюду распространённого празднества в *Уставах Прусского Княжества*, утверждённых на собрании Представителей управляющих сословий от 1525 г. 10 декабря (LM II 313), и в *Ятвяжской книжке*. В ней утверждается, что именно ятвяги богам в жертву приносили козла (BRMŠ II 147 д.). Возможно, что этой традиции придерживались и настоящие пруссы [основываясь на разысканиях Бути (Būta III 120) и Мажюлиса (Mažiulis 1966, 15) это жители Пагуде], поскольку такой же обряд жертвоприношения козла или быка приписывается и литовцам [об этом упоминается в письме Я. Малецкого Г. Сабину (ср. Lukšaitė 1999, 180)] – см. LE XXI 281, и жители Памяде, поскольку Эльбингский словарь написан, как известно, на наречии памядян. Всё-таки так и остаётся не выясненным то обстоятельство, почему семантически „козлёнок“ должен был превратиться в „козла“, если автор данной гипотезы Мажюлис реконструирует нессуффиксальное прусс. \*(*v*)*āzīs* „козёл“ (masc.) (PEŽ IV 264 д.). Кстати, данных о каком-либо особенном экстралингвистическом [религиозно-обрядовом] влиянии не предъявляют и восточно-балтийские языки, хотя, как уже отмечалось, празднества сходные прусским проводились и в Литве.

до сих пор никто не привёл убедительных доказательств, почему в прусс. *curwis* „бык“ Е 672 < \**kurvas* „т.ж.“ вместо ожидаемого корневого *-a-* присутствует *-u-*, ведь прусс. \**karvas* „бык“ (ср. Топоров 1984, 346) соотносим с прусс. \**karvā* „корова“ (ср. PEŽ II 318). Мажюлис выдвинул гипотезу [ссылаясь на работы Х. Станга (Stang 1966, 79 д.)] о вторичном появлении экспрессивного *-ur-* вместо унаследованного *-ar-*. Недостатком такой догадки является отсутствие надёжных примеров лингвистического материала и мотивировка её исключительно соображениями авторов такой предпосылки. Станг (ibid.) обосновывает такой фонеморфологический феномен перечнем балтийских слов, якобы сходных по мене корневого гласного, не предприняв даже наималейшей попытки проанализировать их методом ареальной лингвистики, имея в виду рефлексии возможных диалектных изменений [т.е. очевидно игнорирование диалектологического метода исследования], не говоря уже о возможном присутствии элементарных изменений фонетического плана.

Имея в виду сомнительную аргументацию установления данного феномена, видимо ключ к разрешению этой проблемы следовало бы искать, применяя классические методы лингвистического анализа. К тому же, Мажюлис не приводит ни одного веского аргумента культурного плана в пользу поддержки гипотезы экспрессивности. К сожалению, они отсутствуют и в работе Станга [слова пейоративного значения вряд ли могли повлиять на структуру форм других лексем, не отличающихся таким смысловым оттенком].

Весьма возможно, что фонетическое изменение корневого слога прусс. \**karvas* „бык“ могло произойти вследствие регрессивной ассимиляции, т.е. уже упоминалось, что флективный *-as* после губных и задненёбных согласных в говоре Эльбинга, т.е. памядян, произносился как *-us*, ср. прусс. *tauris* „тур“ Е 649 ↔ топ. прусс. *Taurusgalwo* (Gerullis 1922, 181)<sup>44</sup> < \**tauras* (PEŽ IV 186). Значит, в говоре памядян могло произойти такое изменение слова: \**karvus* > \**kurvus*. По этой причине, такую мену гласного нужно объяснять не как рефлекс экстралингвистического феномена, а как диалектизм, соотносимый с фонетическими изменениями пабятского наречия.

Здесь необходимо упомянуть, что, основываясь на лексических и возможных мифологических соответствиях у народов восточно-балтийской языковой ветви, можно привести предположение о существовании имени анализируемого божества несколько другой словообразующей формы, т.е. \**karvas* [см. дальше].

О том, что выше изложенные догадки не являются лишь догадками на гипотетическом уровне, свидетельствуют восточно-балтийские культурные заимствования из западно-балтийского ареала. Ян Ласицкий в произведении *De diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum* (1582 г.) утверждает, что жители Жемайтии почитали божество *Kurvvaiczin*<sup>45</sup> *Eraiczin*: „Sunt etiam

<sup>44</sup> Этот топоним, по-видимому, возник по аналогии со сходными по словообразовательной модели названиями местностей, имеющих *-as* после губных и задненёбных согласных, поскольку такое изменение не имело места после сонантов.

<sup>45</sup> Р. Балсис (Balsys 2006, 179) предлагает читать этот теоним как *Kurvaitis*. Всё-таки такое предложение необходимо дополнить лингвистической аргументацией, поскольку одного утверждения „именно так следовало бы восстанавливать Я. Ласицким упоминаемое имя бога ягнят“ (Balsys ibid.) не достаточно. Фонологический анализ теонима способствовал бы и подтверждению ареального распространения имени божества, поскольку само по себе представленное Ласицким имя не может быть читаемо как /*Kurvaitis*/. Следуя графике теонима, его следовало бы произносить /*Kurvaičin*/, т.е. восстановимо имя

quædam veteres Nobilium familiae, quæ peculiare colunt deos. vt Mikutiana Simonaitem, Michelouiciana Sidzium, Schemietiana & Kiesgaliana Ventis Rekeicziouum, aliae alios. Kurvvaiczin Eraiczin agnellorum eft deus; <...>“ (Lasickis 1969, 40; ещё см. BRMŠ II 581), т.е. „Есть древние знатные семьи, почитавшие особенных своих богов, например, Микучай чтят Симонайтиса, Микелавичи – Сидзиса, Шеметы и Кястагилы – Вентиса Рекичониса; у других семей есть иные боги. Карвайтис и Эрайтис являются богами ягнят <...>“ (BRMŠ II 594)<sup>46</sup>. В пользу сравнения этих теонимов можно привести гидроним Прусской Литвы *Kurvė* [наверняка пруссизм] Gst. [нем. Heinrichswalde – LE VII 38] < прусс. *curwis* „бык“ (Gerullis 1922, 77; ср. ещё лингвистически не мотивированную гипотезу Петерайтиса – Pėteraitis 1992, 112), происхождение которого было не ясно А. Ванасагас (Vanagas 1970, 214). Значит, можно сделать осторожное предположение о том, что прусс. *curwis* „бык“ Эльбингского словаря могло употребляться не только в Памяде, но и в Надруве (!), а этот факт несомненно не только свидетельствовал бы о существовании генетической связи между теонимом прусс. *Curche*, субстантивом прусс. *curwis* „бык“ и местом почитания божества – оно распространяется на весьма обширную территорию Пруссии (!), но и направлении культурных заимствований, т.е. имя божества *Kurvvaiczin* литовцы могли перенять от пруссов, ср. прусские топонимы: *Curwin*, *Curben* 1405 (фолиант ордена № 103, стр. 70<sup>v</sup>) (Gerullis op.cit. 77).

Основываясь на фонетических изменениях тавтосиллабического слога данного теонима и на его структурном совпадении с прусским эквивалентом, можно выдвинуть гипотезу о том, что в жемайтский диалект это слово попало в совсем другом словообразовательном образе по сравнению с прусс. *Curche* < \**Kurva-ka-*, ср. заимствование [ещё см. 45 сноску] лит. *kurvaičinas* sm. IM 1864,9 = *eraičinas*, *eraičynas* „(bot.) вид кормовой травы колосовых (*Festuca*)“ DŽ; LBŽ, P, BŽ 310, Mt,

---

бога на *-jō-* основу \**Kurvaitis* + суфф. *-in-* + оконч. *-as* → \**Kurvaičinas*, ср. фонетическое выражение аффрикаты [č] путём сочетания букв *cz* в более позднем письменном источнике жемайтского языка „*Ziwatas*“ (1759 г.; памятник северного наречия жемайтского языка) (ср. Girdenis, Girdenienė 1997, 20). Тут нужно отметить, что употребление графом аффрикат весьма различается не только в работах жемайтских, но и польских авторов (ср. Subačius 1996, 17, 25; Girdenis, Girdenienė op.cit. 38).

Именно корневой гласный теонима явствует, что слово в литовский язык попало из прусского [об этом свидетельствует присутствие корневого зап.балт. \**K-ur-v-*, а не вост.балт. *Karv-*], а не куршского ареала, ср. топонимы Куршской косы *Carwaiten* 1758, *Karweiten* 1870 и др. (ср. Kiseliūnaitė 1999, 65). Основываясь на этих данных, можно сделать осторожное предположение о том, что упоминаемое в труде Ласицкого божество *Kurvvaiczin* на самом деле является не жемайским богом, а прусским, т.е. он должен трактоваться как культурное заимствование восточных балтов.

<sup>46</sup> По поводу перевода с латинского языка, представленного в BRMŠ, необходимо ещё раз повторить замечание Балсиса (Balsys 2006, 179) о том, что словосочетание „*Kurwaiczin Eraiczin agnellorum est deus*“ должно переводиться „Курвайтис Эрайтис является богом ягнят“, а не так, как оно представлено в переводе Л. Валкунаса.

Это замечание очень важно и для установления этимологии теонима и возможного сравнения его с лексическими соответствиями других языков. Перевод Валкунаса может расцениваться как искажающий подлинные факты и поэтому должен подвергнуться коррекции. Приходится сожалеть о том, что этот переводчик не только исказил аутентичную информацию Ласицкого – ср. его перевод „Бог Tavalas (Tawals) – доставитель благих услуг“ (BRMŠ II 594), хотя Ласицкий пишет о „*auctoꝝ facultatum*“, т.е. „боге наследуемого скарба *Tavvals*“ –, но и меняет фонетическую структуру имён божеств. Такую позицию Валкунаса нельзя ничем оправдать, поскольку транспозиция *Kurwaiczin* в *Kurvaitis* невозможна из-за формальных причин – лингвистического обоснования: лит. *-ar-* в жемайтских говорах не переходит в *-ur-* (ср. Grinaveckis 1973, 221; Zinkevičius 1966, 102).

J. Krišć, P. Snar, rš. (LKŽ)<sup>47</sup>, т.е. производная форма с суфф. *-ait-*, обусловившая возникновение лит. *\*Kurv-ait-is*, gen. *\*Kurvaičio* – именно форма gen. sg. может быть сопоставима с упоминаемой Ласицким, т.е. с аффрикатой (!), ср. [по поводу флексии] теоним прусс. *Bangputtis* „бог ветров и волн“ (PEŽ I 133), лит. *bangputys* „бог вод, морской ветер“ (LKŽ), обусловивший вост. балт. [заимствование] *\*Kurvaitis* < прусс. *\*Kurvaitis* [из-за прусс. *\*-as* > *-is* (ср. *Kaukienė* 1999, 21)].

По этому можно реконструировать прусс. *\*Kurvaitas* [с суфф. *-ait-*], морфологически сходного с теонимами прусс. *Puschayts*, *Puschkayts* (подробнее см. *Kregždys* 2008, 57), суффикс которых выражал семантическую функцию обладателя признака [а семантической валентности суффикса прусс. *-ait-* подробнее см. *Kregždys* ibd. (27 сноску); 2008<sub>a</sub>, 88], т.е. можно реконструировать протосемему *\*„бог рогатого скота = тот, кому принадлежат рогатые (животные)“*, ср. функцию божества *Karwaitis* „бог телят“, указываемую Преторием (BRMŠ III 261), которая семантически очень близка и даже идентична реконструированной функции прусс. *Curche* *\*„бог рогатого скота“*. Курвайчина Ласицкого с прусс. *curwis* „бык“ очень удачно сопоставил Балсис (*Balsys* 2006, 180), установивший значение „покровитель рогатых (видимо, будущих баранов), ягнят“. Это значение, принимая во внимание данные морфологического анализа, нужно корректировать, но оно близко к уже реконструированному. К сожалению, аргументировать эту гипотезу культовыми соответствиями не приходится из-за отсутствия таких данных в произведении Ласицкого (*Balsys* op.cit. 153)<sup>48</sup>.

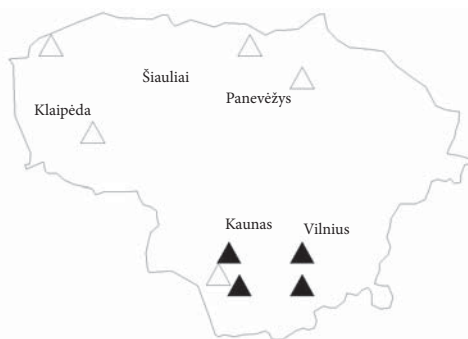
Основываясь на сравнении этих двух божеств [прусс. *\*Kurv-ait-is* и заимствования из диалектной зоны на границе с Пруссией диал. лит. *Kurwaiczin*], можно отвергнуть утверждение о якобы совершённой Ласицким орфографической ошибке, т.е. *-a-* запись через *-u-* (ср. *Jaskiewicz* 1952, 87; *Lasickis* 1969, 78), ибо форма с корневым *-u-* является подлинной, рефлектирующей старое заимствование из прусского языка.

Здесь необходимо оговорить и возможное существование литовского бога *\*Karvaitis*, который не упоминается в письменных источниках [можно лишь упомянуть мифологический мотив Претория – *Karwaitis* „бог телят“ (BRMŠ III 261); о проблеме национальной принадлежности культурных мотивов и племенной структуре Пруссии см. 60 сноску], но его имя могло уцелеть в названии целебного растения: диал. лит. *karvaitis* „калужница“ *Vlk, Mrk, Nmn: Karvaičiai geltoni, prišutinus duodami gert nuog zapalenios* LTR (Vrn) (LKŽ), т.е. „(отвар) жёлтой калужницы даёт-ся от воспаления“.

Это название лекарственной травы гипотетически может рефлектировать такую семасиологическую последовательность и связь с мифологемой лит. *\*Karvaitis*

<sup>47</sup> Эрайчины (*Festucetum sabulosae*, *Hieracio-Festucetum arenariae* ir kt.) сейчас на побережье взморья Литвы очень редки, поэтому охраняемы (*Valevičienė* 1995, 52 д.).

<sup>48</sup> О втором имени *Eraiczin* нужно упомянуть, что этот теоним, по-видимому, должен истолковываться как жемайтское соответствие прусскому, ср. лит. *ėraitis* „ягнёнок“ *Plt, S. Dauk., M. Valanč., I. Simon.* (LKŽ II 1138) – слово употребляется исключительно в Жемайтии (!) ≠ лит. *ėras* „ягнёнок“ *Lnkv, S II 184, K II 3, Ns 1851, I (LKŽ ibd.)*, поскольку его нельзя напрямую сопоставлять с производным словом другого типа прусс. *eristian* „т.ж.“ *E 681* < прусс. *\*ġēra-* „т.ж.“ (PEŽ I 284). Поэтому можно выдвинуть гипотезу о введении жемайтами в лексический состав нового слова вместо прусского заимствования Курвайтис, значение которого для них, по-видимому, было не ясное – эти имена бога они должны были употреблять смежено.



1 карта „Ареальное распространение лит. *kurvaičinas* = *eraičinas*, *eraičynas* // лит. *karvaitis*“: белый треугольник обозначает лит. *kurvaičinas* = *eraičinas*, чёрный – лит. *karvaitis*.

(ср. Jaskiewicz op.cit. 87): „бог рогатых“ → „тот, кто заботится о здоровье [рогатого] скота – его попечитель“ → „целебное средство от хвори (воспаления)“ → лит. *karvaitis* „(бот.) калужница“, название которого генетически связано с заимствованиями из прусского языка.

Смысл выдвижения такой гипотезы можно определить желанием реконструировать всебалтийское почитание данного божества, поскольку его культ рефлектируется не только в лингвистическом и культурном наследии пруссов и литовцев, но и куршей, в местах проживания которых остались возможные реликты его поклонения – на Куршской косе когда-то были поселения *Carwaiten* 1758, *Karweiten* 1870 и др., причину возникновения названий которых до сих пор никто так и не определил (ср. Kiseliūnaitė 1999, 65 т.д.). Главным препятствием соотнесения этих топонимов с лит. *kárvė* „корова“ является тот факт, что на этой территории невозможно содержать коров (Kiseliūnaitė ibd.). Поэтому можно предположить, что курши, как и остальные балты, почитали того же самого бога рогатого скота – о каком-то **общем празднике всех балтов**, во время которого в жертву приносился **телёнок (!)**, упоминается в сочинении Стрыйковского (BRMŠ II 548). Связи с выдвижением этой догадки, можно предусмотреть возможность курш. *Carwaiten* 1758, *Karweiten* 1870 и др. считать культовыми местами бога \**Karvaitis*.

Всё-таки почти невозможно найти непоколебимые доказательства для подтверждения существования божества лит. \**Karvaitis*. Может быть, что это имя бога представляет собой лишь адаптационные изменения заимствованного слова [\**kurv-* > \**karv-*], т.е. фонетические изменения позднего периода, не обуславливающие реконструкции восточно-балтийского эквивалента прусскому, хотя ареальная его распространённость – лит. *karvaitis* „(бот.) калужница“ VlK, Mrk, Nmn, LTR (Vrn) (LKŽ) отмечается в говорах южных аукштайтов Литвы – свидетельствует о обратном, т.е. о возможной рефлексии культа данного божества, в то время как лит. *kurvaičinas* sm. IM 1864,9 [Šil – Жемайтия] должен расцениваться как заимствование из прусского языка, ср. его семантические соответствия в говорах западных и восточных аукштайтов лит. *eraičinas* DŽ; LBŽ, P [Vč], *eraičynas* BŽ310; Mt [Kp], J.Krišć [Stb], P.Snar [Švb] (LKŽ) (см. 1 карту).

Заканчивая этимологический анализ прусс. *Curche* нужно акцентировать, что фин. *kurko*, *kurki* „злой дух, дьявол, привидение, медведь, вошь; ein böser Geist, Teufel, Gespenst, Bär, Laus“ (Sabaliauskas op.cit. 120) [о возникновении экстенционала данных семантем см. дальше], видимо, обуславливающие прусс. \**Kurkas*, являются

вторым веским подтверждением наличия такого бога в пантеоне балтийских божеств.

*Мифологическая типология семем „бык“ ↔ „божество урожая“ ↔ „злой дух; дьявол; привидение“ ↔ „медведь“ ↔ „вошь“*

Следуя данным текстологического и этимологического анализа функций и теонима прусс. *Curche*, может показаться, что это божество никак не связано с земледелием, а только со скотоводством. Так возникла бы некоторая неувязка между данной интерпретацией и фактологическим материалом единственно достоверного письменного источника – Христбургского договора 1249 г., поскольку сразу же возник бы вопрос о том, зачем летописец употребил словосочетание „убрав урожай (*collectis frugibus*)“, т.е. почему он акцентирует время уборки урожая. Нужно сразу подчеркнуть, что дело обстоит несколько иначе.

Можно сразу выдвинуть предположение о том, что анализируемое божество и ему посвящённый праздник рефлектируют самые древние обрядовые элементы не только балтийских, но и ИЕ народов, которые могли бы быть датированы тем периодом времени, когда наши предки составляли один ИЕ социум.

Для выдвижения такой предпосылки аргументов больше, чем достаточно. Если новая этимология слова является правильной и анализируемое божество может быть интерпретировано как „бог быков [и других рогатых]“, в его честь проводимые обряды можно было бы связывать с уже упомянутыми древнейшими обычаями древних греков, иранцев, кельтов, германцев и др. народов.

О возможно похожем культе упоминается в труде Маннхардта (Mannhardt 1936, 46 д.), где утверждается, что и германцы, и славяне придерживались обычая изготовлять идола бога плодородия из соломы или древесины [проведение такого обряда, по утверждению самого Маннхардта, он наблюдал в округе Гданьска, а реликты данного празднества известны и в Памяде (!) – он ссылается на информацию католического священника, наблюдавшего нечто похожее в 13 в.]. Только упоминаемое им божество соотносили не с быком, а с петухом, курицей [их иногда (очень редко) мог изображать переодевшийся человек]<sup>49</sup>. С течением времени, по словам Маннхардта, этого бога стали чествовать как божество пашни и урожайности зерновых, и тем самым отождествлять с последним снопом злаковых.

Так возникает вопрос, который необходимо детально исследовать – он является как бы ядром обрядовой традиции почитания быка как божества плодovitости этих животных ИЕ народами [о экстралингвистических мотивах данной проблематики подробнее см. Журавлев 2007, 102, 106] – каким образом культ быка сопоставим с почестями божеству земледелия? Кроме того, нужно идентифицировать и восточно-балтийских богов, которых можно было бы отождествлять с прусс. *Curche*.

Решение этой проблемы следовало бы начать с разъяснения Маннхардта, что прусс. *Curche* якобы является „божеством последнего снопа злаковых“. Основываясь на выше представленном анализе, такое положение должно расцениваться крити-

<sup>49</sup> Ср. обряд, проводившийся в Жемайтии, во время которого, по словам Балиса (LE XIII 394), из соломы изготовляли чучело „куршиса“, наряжаемого в мужскую одежду. Оно было передаваемо закончившими молотью зерна или мятьё льна тому, который ещё трудился над этими работами.



чески, но оно весьма важно для установления иерархической системы литовского пантеона и генетических связей между богами восточных и западных балтов.

В первую очередь следовало бы объяснить: 1) как прусс. *Surche* „бог быков“ связан с традицией почитания быка, божества плодородия, других ИЕ народов; 2) какие параллели можно провести между функциями этого бога и фрументальным культом других ИЕ народов [восточных балтов, древних греков, иранцев, германцев – в письменных источниках северных германцев упоминается о жертвоприношении быка во время голода и неурожая (подробнее см. Vries 1937, 99)]. Рассматривая данные вопросы необходимо иметь в виду весьма архаичный культурный аспект – в древнейшие времена вспахивание земли проводилось не лошаадьми [они, видимо, были приручены позже, чем быки (ср. Трубачев 2003, 72) и очень рано соотнесены с военным делом, т.е. использовались как средство передвижения воинов на войне и в разного рода путешествиях – Тейлор 1897, 179; ещё ср. Кэйпер 1986, 87; Крореј 1998, 153, а быки, впряжённые в упряжки, волокли тяжёлую военную амуницию, разную кладь и др. – Тейлор *op.cit.* 131, 234, 241, 243; Macqueen 1975, 97; Рыбаков 1984, 6; Трубачев *ibid.*], а быками<sup>50</sup>, ср. абхаз. *a-swaywara*, абаж. *jčwaywara* „пахать“ ← „**бык**“ + ??? компонент (ср. Эдельман 2007, 330) (ср. фольклорный материал балтов – JBR II 49, III 501; ED 39 [20], 133 [205]; на быках с древнейших времён пахали и славяне – Рыбаков 1981, 227, 519). В Литве эта традиция продержалась до второй половины 20 в. (подробнее см. Merkienė 1993, 14). Так что не возникает никаких сомнений, что люди могли соотнести с животным для вспашки и самое тяжёлое и трудное занятие земледельца – вспахивание почвы. Именно из-за соприкосновения с землёй бык – он разрывает поверхность почвы, т.е. происходит прямая связь с Матерью Землёй –, мог быть очень рано деифицирован (здесь к месту упомянуть обычай<sup>51</sup> литовцев (Dulaitienė 1968, 199) и латышей (Šmitas 2004, 61)

<sup>50</sup> Основываясь на сообщениях Геродота об образе жизни скифов-иранцев кочевого периода, можно делать предположение о использовании быков ИЕ народами для перевозки тяжёлых вещей [домашнего обихода] (подробнее см. Рыбаков 1984, 6).

<sup>51</sup> Эта традиция берёт свои истоки в доисторические времена культурного развития ИЕ народов: в эпоху Гомера рога жертвенного быка позолачивались, а в поздний период украшались венками и лентами (ср. Guhl, Koner 1896, 471). Украшение коров гирляндами цветов жителями древней Европы датируется эпохой раннего неолита (подробнее см. Рыбаков 1981, 156).

Возникновение обычая балтов плести венки, конечно гипотетически, можно было бы связывать с введённым представителями христианства табу на древние празднества и языческие обряды, т.е. вместо изготовления идола быка – за такое мероприятие грозила смертная казнь – был выбран более нейтральный и не нуждающийся быть исполняемым публично способ почитания бога, т.е. сакрализован один из атрибутов священного быка – венок украшавший его рога, из-за чего с течением времени была утеряна смысловая связь между исконным референтом и одним из его атрибутов в пользу второго. Традиция плетения венка стала не только более нейтральной, но и мало связанной с древним культом зооморфного божества, поскольку поменялся не только объект почитания, но и место проведения празднества [видимо, из-за ранее упомянутого табу] – культ воображаемого божества плодородия в виде снопа злаковых или венка из этих же колосьев с места собрания всей общины был перенесён в жилой дом крестьянина [ржаной сноп приносили в дом и ставили в углу избы, называя его „гостем дома“]. Венок из ржи или других злаковых [данные только из Шаукенай и Папиле], полевых цветов и ржаных колосьев [данные из Жемайтии, западной и восточной Литвы], ржаных колосьев и цветов палисадника [данные западной и восточной Литвы] жителями Литвы был сопоставляем с местопребыванием божества урожая [„гостя дома“]. Похожие празднества проводились и в Пруссии, и в Латвии (ср. Dundulienė 1963, 186 д.). Дундулиене (Dundulienė *op.cit.* 186) балтийскую традицию плетения венков датирует эпохой неолита, когда эти племена уже занимались земледелием.

украшать головы быков и коров гирляндами цветов и венками из берёзовых веток [дерева дьявола (Вялниса) (!) – ср. Vēliūs 1987, 73, 77]).

И всё же функция божества урожая не является первичной. После одомашнивания этих животных индоевропейцами [этот процесс, по данным археологических раскопок, начался с эпохи раннего неолита – Тейлор 1897, 59, 80, 87, 126, 152, 238; Рыбаков 1981, 178], видимо, важнейшей ценностью для наших предков была их многочисленность (Тейлор *op.cit.* 151), т.е. их функция плодovitости [ср. акцентирование большого коровьего стада в обрядовой системе древних индийцев (TS I 7.6.7), имеющее прямую связь с почитанием небесных тел – ср. миф о похищении коров Индры и сказание о стаде Ушас [= лучи Солнца (RV VII 75,7; 76,6; 77,2); Солнце (RV I 130,3)] (Кёйпер 1986, 13 д., [особенно] 17, 54, 56 т.д., 67); похищение Гермесом стада быков Аполлона в греческой мифологии (подробнее см. Allen 1924, 43 – V 17 стр.; Рыбаков 1981, 367)<sup>52</sup>], а она несомненно соотносима с быком [или племенным быком – так „самца коровы“ именует Мажюлис – PEŽ II 317 т.д.], ср. превращение Зевса в быка [или его присылку им] и интимную связь с Европой (подробнее см. Тейлор *op.cit.* 300) – корни этого мифа, видимо, рефлектируют верования древних шумеров, генетически соотносимых с лунарным культом [ср. Европа = Луна (подробнее см. СМ 204), отождествляемая с коровой – животным Сомы, богом Луны, символом и с ним соотносимым животным (RV I 91,20), означающим жизненную силу (RV VI 28,6), божественную силу Индры (RV VIII 4,9), медиатора между человеком и Индрой (RV IV 17,16 – перевод текста см. Кёйпер *op.cit.* 161; следы раннего формирования такой функции уже можно усмотреть в росписи пещер эпохи палеолита в Европе и способе погребения человека и быка [чаще всего – его головы] – подробнее см. [и литературу] Рыбаков 1981, 148, 172, 231, 254 т., 279) и даже вселенную (AV X 10,30) и т.д.], которая до сих пор является полностью не выясненной (см. СМ 45, 259 д.) [из-за сложности данной проблемы её целесообразно исследовать в отдельном порядке].

Значение коровы и быка в быту человека подчёркивается и в свящённом писании иранцев – Авесте (ср. Yasna 48,5). Значимость этих животных свойственна и для балтов – латыши верили, что у духов умерших есть свои коровы (ср. Šmitas *op.cit.* 14, 88). Подтверждением архаичности функции плодovitости является обычай усыновления у германских племён, имеющий признаки инициации: отец, глава семьи, усыновляемый и все представители семейства должны были один за другим обуть ботинки, сшитые из кожи трёхлетнего быка (Vries 1937, 39). Этот обряд, по-видимому, символизировал суть мужского начала и плодovitости [ср. свадебные обычаи славян, которые отождествляли корову и быка с невестой и молодым (Иванов, Топоров 1974, 256)] – мифологический образ быка в традиции древних индийцев часто соотносится с рождением сына, т.е. продолжателя рода, ср. др. инд. *Rudrāh* – бык, творец мира (RV VI 49,10); божество, имеющее влияние на рождаемость детей (RV II 33,1) и др. Необходимо упомянуть и тот факт, что племена германцев деификацию быка связывали с действием позитивных сил – для них видеть быка во сне означало удачу (ср. Vries *op.cit.* 352).

<sup>52</sup> Интерес вызывает тот факт, что в латвийской мифологии коровы причисляются к сфере влияния Велнса (лтш. *Vēlns*), которых у него увёл уранистическое божество Диевас (ср. Šmitas 2004, 167).

Так со временем это животное приобрело сакральный облик [ср. миф древних индийцев о сопоставимости солнечного света и коровы – AV III 10,1; TS IV 3,11] – от него зависело благополучие всего племени, а позже и семейства: большое стадо коров ↔ много пищи ↔ благосостояние (ср. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 572 т.д.; Топоров 1993, 171), ср. миф древних индийцев о матерях [всех благ – Р.К.] – коровах (RV I 92,1 [особенно 14]; символ власти протогелен – лабрис, который изображается между бычьими рогами (Vries 1935, 120), и относимые к этому же символично-смысловому пласту *nomina propria* аланцев Гвар „ловящий коров“ (5 в.н.э.), *Beorgos(-r)* „имеющий много коров“ (ср. Шапошников 2007, 296).

Особое значение быка в быту индоевропейцев можно аргументировать и способом установления стоимости вещей по числу быков в итальянской и греческой традиции, на самых древних монетах римлян изображался бык, который, по утверждению Тейлора (op.cit. 154), означал единицу обмена, а греки таким же самым способом устанавливали стоимость рабов, бытовой утвари, наград и др. вещей. Видимо, похожей расценки богатства придерживались и арийцы Деканского плоскогорья (ср. RV I 92,7).

Этому богу, видимо, издавна приписывали функции плодovitости быков и коров, заботы над их здоровьем и т.п. – несомненным подтверждением такой догадки является употребление в говорах литовского языка уже упомянутого названия целебного растения, может быть, рефлектирующего культ божества \**Karvaitis* [о нём подробнее см. подраздел *Опись графической структуры имени божества. Этимологический анализ теонима*]. Возможно, что эта самая древняя, т.е. первичная, функция божества отражается и в семантике имени прусс. *Curche* „бог быков“. Правда, в мифологическом наследии ИЕ народов обнаруживаются рефлексы и ещё одной, очень важной функции, связанной с водной стихией и соответственно с уже не раз упомянутом культом почитания луны, корни которого уходят во времена ИЕ общности.

Многочисленные смысловые реликты такой функции представлены в Ригведе, где утверждается, что у **Варуны** (*Varuṇa*), бога вод, было стадо коров, которое он держал в пещере на дне океана (Кёйпер op.cit. 14). Он был не только хозяином скота, но и его создателем [ср. связь этого бога с Сомой, божеством луны, при болезни которого, сталидохнуть и все животные (подробнее см. СМ 170); его аватара – **бык** (RV IX 113,3), т.е. сестра ночи Ушас (RV IV 52,1) и жена **Луны** (*Pūṣan*) (RV V 55) является прародительницей **коров** [= рогатого скота (!)] (RV V 47,1)] (ср. зооморфный образ дьявола (лит. *Vėlnias*) в **облике быка**, довольно частого в литовской мифологии (JBR I 190 [2]); DSP 426 [415], 427 [426], 428 [440]); упоминание быка со стальными рогами, царапающего ими края пещеры, в славянских былинах (Шиндин 1993, 115); ещё ср. русскую загадку: *Бык на дворе – рога на стене = Месяц* (Молюшная 1994, 240)). Коровы, видимо, очень рано были сакрализованы, поскольку арийцы Деканского плоскогорья верили, что на небесах текут реки **молока** [также мёда и сомы] – продукт коров Варуны (подробнее см. Lüders 1951, 10 д.; Škof 2002, 169).

Следуя этому исследованию, можно сделать осторожное предположение о том, что мифологема „молоко“ была очень важной и повлияла на возникновение вторичного денотата „бог воды“ [ср. название одного из атрибутов Ушас – **вымя** (RV I 92,4) – подробнее см. Witzel 2005, 37], символизировавшего божество в облике быка в мифологической традиции многих ИЕ народов, хотя первичная его функ-

ция, как уже упоминалось, была связана с способностью этого животного преумножать поголовье стада.

С течением времени, при переходе кочевого образа жизни в оседлый, стали меняться – точнее, были дополнены – и функции божества, также на лицо и появившееся новшество – сопоставление бога быков с хтоническими божествами (ср. верование латышей, что опекунами коров являются ужи (Šmitas op.cit. 62, 64)), хотя и на этом новом этапе [аграрный период] были сохранены и некоторые реликты древнейшего мифологического пласта, ср. соотнесение молока [а не хлеба, зерна и т.п. (!)] с пищей богов – в литовском фольклоре утверждается, что домовые [= черти] „при рвоте извергают творог и масло“ (DSP 424 [386-8]), которые и являются их пищей [архаичность этого мотива подтверждается другими образцами литовского фольклора, основываясь на которых, можно утверждать, что черти питались исключительно молоком [продукт кочевого периода времени – ср. исключительную важность его как главного агрибута коров, присутствующего в ведийских текстах (TS VII 5,18 и др.; ещё см. Кёйпер op.cit. 89)], а не хлебом [пища оседлого или аграрного периода]: „Naktigonis girdi artinantis šauksmą, vos rabėga. Palik tą puodą su duona randa sutrupintą“ (DSP 425 [396]), т.е. „Ночной пастух слышит надвигающийся крик, едва уносит ноги. Оставленную кринку с хлебом находит раздробленную“, т.е. чёрт не ест хлеб, как непригодную пищу, поэтому растаптывает его, ср. образец мифологического пласта уже намного более позднего периода [аграрного] – упоминание о пиве [изготавливаемом из зерна (!)], как питья чертей: „Vaikiniai nusineša į karšėmą baltą šmėklą, duoda jai gerti“ (DSP 423 [369]; ещё см. DSP 426 [416]), т.е. „Парни приволакивают с собой в корчму призрак белого цвета, дают ему пить [видимо, пиво – Р.К.]“ – так меною мифологем „молоко“ ⇔ „пиво“ символизируется очень важная перемена культурной жизни человека – переход от кочевого образа жизни к оседлому, обусловленному распространением земледелия [это, видимо, общеевропейская традиция, поскольку пиво пили и шведские трюли (JBR I 201 [4])].

До времени соотнесения бога быков с божеством подземелья, по-видимому, возникла и уже упомянутая функция покровителя хорошего урожая [не только злаковых, но и других культур, а также отраслей производства, связанных с природными ресурсами, напр., пчеловодства и др.], которая является вторичной, нерелевантной семантикой теонима. Реликты именно этой функции, кстати, смешанные с древнейшей, т.е. покровителя рогатого скота, можно отследить в мифологических эпизодах обрядовой системы литовцев – с давних времён жители Литвы насаживали череп быка на длинную жердь и ставили её рядом с дубом у пахотного поля, что должно было символизировать охрану посевов от проливных дождей и бурь, а скота – от болезней (см. Dundulienė 1982, 345). Поэтому уже оговорённая гипотеза Маннхардта о первичной функции прусс. *Curche* как божества последнего снопа злаковых является ошибочной, не имеющей ничего общего со значением и соответственно с этимологией имени бога.

Конечно, можно принять положение Маннхардта лишь в том отношении, что реконструированная им функция действительно имела место в обрядовой системе данного божества, но она никоим образом не была первичной. Следуя такой точке зрения, можно также допустить возможность, что с течением времени первичная функция, рефлектируемая семантикой теонима, была подзабыта. Соотнесённый с земледелием бог быков впоследствии был сопоставлен [возможно, что эта функ-

ция параллельна первичной – см. 53 сноску] с божеством подземного мира<sup>53</sup> (ср. литовский фольклорный материал – JBR III 501 д.; реликты такого процесса можно проследить и в культовой системе славянского божества *Véles* – подробнее см. Иванов, Топоров 1974, 46, 58, 170; Рыбаков 1981, 429; Виноградова 1993, 163) – причины возникновения такого новшества наверное можно связывать с обычаями доаграрного периода почитать корову (Рыбаков *ibid.*). Важность данного мотива и взаимосвязь между коровой и быком, имеющая большую ценность для реконструкции мифологического строя ИЕ народов [в литовском пантеоне покровительство над этими животными отведено божеству *Vaubis* (ср. МР III 299) – см. выше], являются причиной для проведения более подробного анализа этих мифологем, напрямую связанных с формированием зооморфной символики лтш. *Velns*, лит. *Velnias* (божество выступает в облике быка, козла – объединяющим звеном этих животных являются **рога** [подтверждающие связь с лунарным культом, ср. *cornua lunae* „рога луны = луна“ Ов. Met. 12.264 (OLD 1047)]) и функций покровительства над этими животными, имея в виду тот факт, что этот бог одновременно является и создателем рогатого скота (см. МС 121): „Ir kaip davė žaibas tan jautin, tai tik klanas smalos ten pasidarė“ (JBR I 190 [2]), т.е. „И как грянула молния на этого быка, только лужа смолы там осталась“; „Nedorą poną senelis (Dievas) paverčia jaučiu (arkliu) <...>“ (JBR III 86 [\*773]), т.е. „Бессовестного господина старец (Диевас) превращает в быка (лошадь) <...>“.

Присутствие несомненной связи между функциями прусс. *Curche* и хтонического божества подтверждается вторым подлинным источником по изучении данного бога – лексическими заимствованиями прибалтийских финнов, точнее семьей, с первого взгляда не имеющей ничего общего с прусским теонимом – фин. *kurko*, *kirki* „медведь“ [ср. медведь по данным фольклора славянских народов – один из зооморфных обликов слав. \**Velsъ* (ср. Иванов, Топоров 1974, 47)]. Основываясь на данных *Хроники Быховца* (1520-1530 г.) и рассказах авторов [А. Гуаньини (Guagnini) – BRMŠ II 483, М. Стрыйковского (Strykowski) – BRMŠ II 511 и др.], свои догадки по поводу культовой разнообразности восточных балтов строивших именно на фактах этого письменного источника, можно сделать осторожное предположение о связи этого значения с **погребальным обрядом** этих народов [соответственно и хтоническим божеством – богом умерших (!)], во время которого использовались **когти медведя** – былина гласит, что в мир иной усопший мог попасть, используя когти этого животного для восхождения на высокую гору, где жил бог, судивший живых и мёртвых (см. BRMŠ II 373 д.), а у подножья её, по словам С. Даукантаса, жил ужасный дракон (LM I 156). В рассказе Даукантаса (LM *ibid.*), использовавшего *Хронику Быховца*, можно усмотреть присутствие мифологических реликтов основного мифа ИЕ народов – рассказ о борьбе небесного (*Перуна*) и подземного (змея) богов [ср. миф о поединке Индры и Вритры, т.е. уранистического бога и чудовища подземного мира; мотив о жилище Ушас (Утренней Зари) = Сурьи (Солнца), т.е. горы и т.д.]. По-видимому, древнейшим реликтом ИЕ мифологического наследия является и факт упоминания о существовании единого бога, приводимый в *Хронике Быховца*, который имел власть над живыми и умершими [вряд ли этот мотив

<sup>53</sup> В традиции мифологической системы ИЕ народов деятельность антипода уранистического божества [= лит. *Velnias*, слит. *velinas*, лтш. *velns*, др. инд. *Varuṇa* и др.] связывалась со скотоводством, а подземный мир представлялся как пастбище (ср. Dini 2000, 200).

нужно связывать с новшествами христианства], т.е. его функции идентичны с элементами культовой системы древних греков доархаического периода: Зевс „дневной свет“ ↔ Зевс-змея „Зевс подземелья“ [ср. мифологически идентичное сравнение двух разных начал в ипостаси быка в фольклоре восточных славян: *Два быка бодутся – вместе не сойдутся = Небо-земля* (Головачева 1994, 207)].

На упомянутую связь прусс. *Curche* с подземным миром указывают и мотивы этиологических сказаний восточно-балтийских народов (ср. JBR III 301 д.; Šmitas op.cit. 62, 64, 167), не только свидетельствующие о сотворении быка дьяволом, но и указывающие причины, по которым это животное должно быть соотносимо с хтоническим божеством. Главной причиной такого суждения является внешность животного: „<...> *velnias dirbęs visokius negražius gyvulius: juodus, su ragais, be ausų, neperskeltomis nagomis*“ (JBR III 301 [№ 134]), т.е. „<...> дьявол произвёл на свет всяких некрасивых животных: чёрных, рогатых, безухих, с нерассечёнными копытами“. Видимо этот факт надлежавшим образом должен быть исследован культурологами, поскольку подчёркивание рогов<sup>54</sup> быка или козла как основного атрибута дьявола может быть соотносимо не только со значением жертвоприношения этих животных, но и с орудием умерщвления – такие мотивы изобилуют в письменных источниках германцев (ср. Vries 1937, 263): „острый рог“ ⇔ „поражение рогом [на охоте диких животных (период кочевого образа жизни) – ср. Тейлор 1897, 116, 236]“ ⇔ „смерть“ ↓ „хтонический мир“ ↑ „божество хтонического мира“ ⇔ „рогатое, имеющее копыта божество хтонического мира“<sup>55</sup> ↔ „бык“ // „козёл“ ⇔ „антропоморфное божество хтонического мира с атрибутикой быка (или козла)“ [ср. до сих пор бытует непоколебимое мнение, что такой образ дьявола – ср. иконографическое отображение и фольклорное представление чёрта в славянской традиции как антропоморфного божества со **шкурою чёрного цвета, рогами и копытами** – возник во время христианства, т.е. должен восприниматься как новшество весьма позднего периода (МС 595). Видимо, весь этот процесс представления хтонического божества нужно истолковывать наоборот – древние реликты языческой веры прониклись в сознание представителей нового вероисповедания и сохраняются по сей день!].

К тому же, до сих пор принято только формально упоминать соотношение между быком и водой (ср. Иванов, Топоров 1974, 147) и божествами, живущими в ней, только потому, что он сотворён ими. Поэтому и устанавливается прямая связь между этим животным и хтонической сферой (ср. Кёйпер 1986, 17), которая делится на подземный мир [ср. данные литовского фольклора] „<...> *velnias slepiasi po velėna <...>*“ (JBR IV 137 [6]), т.е. „чёрт прячется под дерном“, „*Tai vyrai kai aria laukus saugojasi, kad ariant velėna neatvirstų atgal*“ (JBR I 39 [122]), т.е. „Мужчины, когда па-

<sup>54</sup> Несомненным доказательством того, что рога были причиной соотнесения этого животного с дьяволом, являются примеры этиологических сказаний литовцев: „*Dievas sutveria avį, velnias ožką*“ (JBR III 170 [№ 3081]), т.е. „Бог (Диевас) сотворил овцу, дьявол – козу“, т.е. безрогое существо соотносится со сферой деятельности небесного бога, а рогатое – с хтоническим божеством. Видимо, этот орган животного издавна связывали с возможностью нанести ранение [из них изготавливали оружие – подробнее см. Тейлор op.cit. 116, 236], смертью, поэтому он был причислен к атрибутике бога смерти и мира умерших.

<sup>55</sup> Рефлексией этой же мифологемы можно назвать обычай италийцев соотносить ногти человека с болезнью, ср. верование римлян, что отрезав ногти больного лихорадкой и прикрепив их воском к дверям соседа, болячка переходит к нему, а сам больной выздоравливает (Фрейзер op.cit. 604).

шут, остерегаются при пахании откинуть назад дернину“] и на водное пространство: блр. *нячистый* „чёрт“ может избежать преследования блр. *Пярун* [= лит. Перкун] в воде; лит. *vėlnias* (дьявол), бегущий от Диеваса//Перкуна, тоже прячется в воде (см. JBR I 40 [135, 137, 145], 39 [133], 150 [21], 191 [8, 10]; ВТВ VII 425 [56]; ещё см. Топоров 2002, 80 и т.д.)<sup>56</sup> и живёт в нём (JBR I 80 [961-3])<sup>57</sup>. Это соотношение очень важно для раскрытия сути и причин возникновения главного мифа ИЕ народов о распрях между хтоническими (лит. *Vėlnias*, лтш. *Vels*, др.инд. *Vrtrāḥ*, *Varuṇa*) и уранистическими (ие. *Perkūnas*, ла. *Dievs*, с.и. *Īndraḥ*) богами.

Причинную связь между водой и коровой, и соответственно быком, установить не так уж и трудно. Все эти объекты объединяет тот же самый референт – „жидкость – источник жизни“:

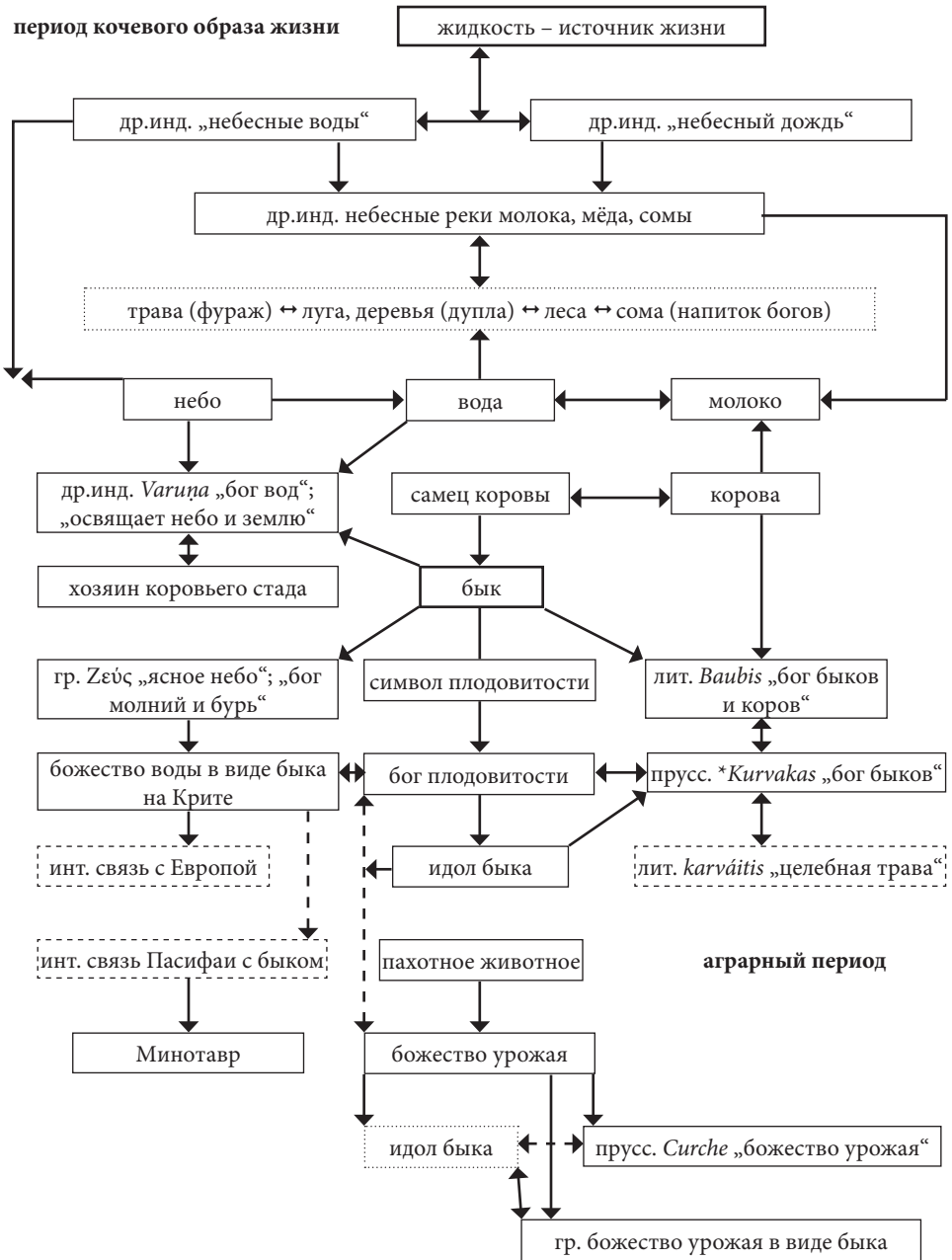
Итак можно сделать вывод о том, что в обрядовой традиции почитания быка ИЕ народами переплелись мифологические представления двух этапов культурного развития этих племён: символ плодovitости – бык ↔ хозяин коровьего стада [период кочевого образа жизни – первичный] + божество урожайности ↔ урожая, поскольку им осуществлялось вспахивание почвы [аграрный период – вторичный] (см. 2 схему).

Основываясь на этих выводах, можно выдвинуть ещё одну гипотезу: с изменением функций мифологемы „бык – символ плодovitости“ → „бык – божество

<sup>56</sup> Топоров (1998а, 80), ссылаясь на работы Рыбакова (см. Рыбаков 1981, 144), выдвинул гипотезу, что место пребывания сл. \**Veles* должно быть локализовано в водоёмах „неподвижной и соответственно стоячей“ воды, а деятельность сл. \**Regup* можно связывать с „текущими и соответственно с подвижными“ водами, что якобы соответствует главному мифу индоевропейцев о борьбе между этими божествами из-за стада коров (ещё см. Golema 2008, 154 д.).

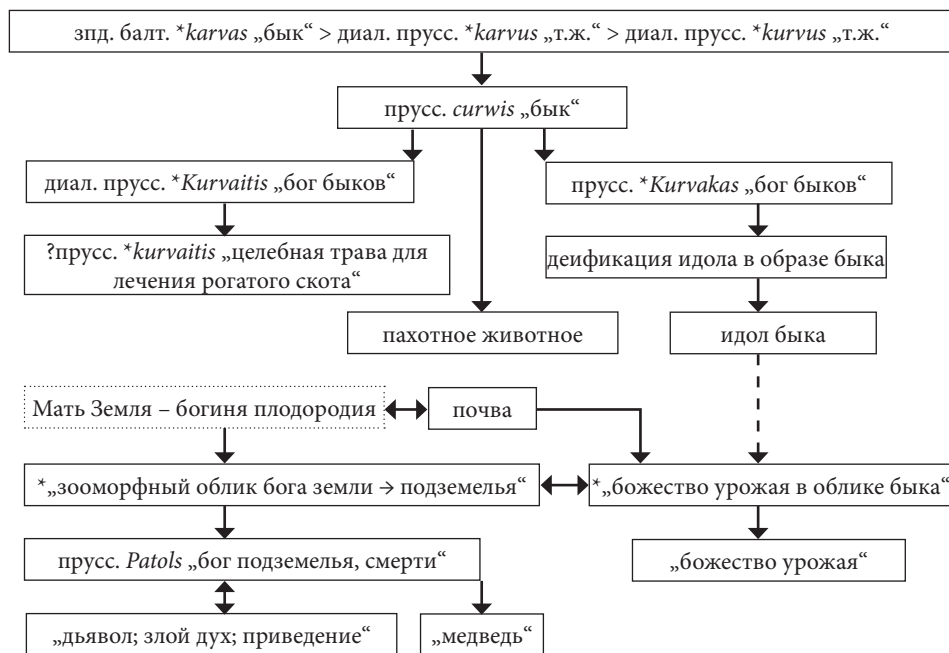
Правильность этой догадки вызывает сомнения, поскольку борьба Варуны//Вритры с Индрой по причине „освобождения“ реки мира (подробнее см. МС 116 д.; Кёйпер op.cit. 14), не находит прямых подтверждений в отношении установленного Топоровым разделения водного пространства в мифологическом наследии других ИЕ народов. В первую очередь такому решению данного вопроса препятствует мотив литовского теогонического мифа *Эгле – царица ужей*, местом действия которого является море (ср. Veresnevicius 2003, 43, 79). Но это не является главным аргументом для отклонения данной гипотезы – его указывает сам Топоров (1973, 33), т.е. он сам себе противоречит: „анчутка [„чёрт, бес“ - диал. русс. *анчутки* „чертенята“ (Даль I 19) – Р.К.] – водяной, страшилище, живущее в реках и прудах; им пугают детей“ [выделено мною – Р.К.]. Правильность установления данной локализации [т.е. реки и соответственно текущей воды] местонахождения чёрта подтверждается значением имени, по происхождению – эпитета (ср. Balsys 2006, 289), литовского божества вод [= ? чёрта] *Upinis Dewos* – т.е. *Речной Бог*, о котором упоминается в *Хронике* Стрыйковского (см. BRMS II 546; подробнее см. LM I 95; Balys, Biezais 1973, 446). Генетическая связь этого бога с хтоническими божествами подтверждается культовыми элементами – ему в жертву приносились *белые поросята* [по данным Претория] (древние греки свинью жертвовали хтонической богине Деметре (!) – Guhl, Koner 1896, 470); *курица* (BRMS II 628), которая, по верованиям литовцев, была связана с предсказаниями пожара [ей отрубили голову – JBR I 18]. Видимо, эти аргументы являются достаточно веской причиной для отклонения гипотезы Топорова, а причины определения жилища чёрта в омуте или болоте, часто встречающегося в фольклорном материале, ясны – там очень часто тонули люди (ср. Balys, Biezais ibd.).

<sup>57</sup> Эта локализация жилища чёрта встречается и в фольклоре финнов Прибалтики: [Эстонцев] „<...> pilkas žmogutis išoko upēn. Netrukus žmogutis vėl išlindo iš vandens (tai buvo vanapagan = velnias) <...>“ (JBR I 125 [1]), т.е. „<...> человек серого цвета прыгнул в реку. Вскоре он опять вылез из воды (это был ванапаган = чёрт) <...>“; „Radus šulinį, velnias nunėrė į dugną“ (JBR I 199 [5]), т.е. „Отыскав колодец, чёрт нырнул на дно“; „<...> paško iš vieno šaltinio juodas šunelis <...>“ (JBR I 199 [8]), т.е. „вскочила из одного ручья чёрная собачка <...>“, а также славян (в частности словаков – подробнее см. Golema 2008, 156 д.).



2 схема: взаимосвязь мифологем „вода“, „молоко“, „корова“, „бык“





3 схема: генезис мены функций западно-балтийского божества прусс. *Curche*

урожайности“ облик этого животного был причислен к зооморфным образам хтонических божеств (ср. JBR I 190 [2]). Для аргументирования догадки о связи коровы и соответственно быка с хтоническим, а не уранистическим божеством, весьма подходят примеры описи ритуальных обрядов славян и балтийских мифологических реликтов: русс. *Коровья Смерть*, *Чёрная Немочь* представлялась как чёрная (чаще всего [ср. эпитет дьявола лтш. *Juods* „чёрный“ – см. Šmitas op.cit. 16, 96 т.д., 107, 109, 223]) *корова, кошка или собака* (подробнее см. МС 291 д.; Иванов, Топоров 1974, 47), идентична зооморфным образам литовского *Вяляяса* (т.е. дьявола) (подробнее см. Топоров 2002, 82).

После реформы религии пруссов, осуществлённой Вайдевутисом и Брутянисом (подробнее см. Beresnevičius 1995, 105 т.д.), т.е. после утверждения правил почитания новой триады богов вместо культовой практики божеств более раннего периода, обряды прусс. *Curche* могли быть соотнесены с почитанием бога подземелья и смерти Патолом<sup>58</sup>, ср. семемы заимствований прибалтийских финских языков „дьявол, злой дух, приведение“. По данным письменных источников, со временем культ этого божества пруссы стали путать с почитанием Бардайтиса (подробнее о происхождении имени этого бога см. Kregždys 2008, 88 т.д.).

<sup>58</sup> О возможном слиянии культа этих двух богов свидетельствует один из атрибутов Патула – **череп быка**, который, по данным письменных источников, был подвешен на священном дубе в Рикойоте (см. BRMS II 347), игравший важнейшую роль в языческих обрядах земледелия балтов (ср. Dundulienė 1982, 345). Возможно, что другим реликтом культа быка в обрядовой системе Патолса является обязательное ритуальное сжигание говяжьего сала в горшках в честь этого бога. (см. BRMS ibd.).

Значит, основываясь на выводах [хотя и гипотетических] этого анализа, можно утверждать, что самую древнюю функцию рефлектирует только морфологический строй теонима и соответственно этимологическое его значение, а функции, реконструируемые по данным финских заимствований, отражают многочисленные изменения разных эпох, датируемых от времени кочевого строя ИЕ племён до аграрного периода оседлого образа жизни (см. 2 схему).

Другая проблема, связанная с реконструкцией культа прусс. *Curche*, касается установления возможных мифологических соответствий в обрядовой системе восточных балтов, славян и германцев.

Анализ этого вопроса необходимо начать с уже упомянутой гипотезы Маннхардта о важности почитания последнего снопа злаковых. Только его изыскание и представленный фактологический материал надо интерпретировать не как данные для реконструкции культа прусс. *Curche*, а мифологических элементов литовцев, славян и германцев (на то есть веские причины – см. дальше). Маннхардт (Mannhardt 1936, 46 т.д.), приводя свои аргументы по поводу реконструкции культа данного божества, по большей части ссылается на свои предпосылки и результаты сопоставления якобы генетически тождественных с прусскими обрядов славян и германцев, а не на подлинные факты письменных источников. Главным его аргументом в пользу реконструкции протосемемы „божество последнего снопа злаковых“ является уже упомянутый выше рассказ кого-то сборщика налогов (десятины) в Пруссии, якобы видевшего [приходится сожалеть, что автор представления этого фактического материала не указывает ни имя очевидца, ни источник данных], как люди, заканчивая жатву, проводили обряд почитания последнего снопа. Он сам, того не замечая, начинает сравнивать обряды, по его мнению, очень похожие, но проводившиеся в разное время, поскольку, оговорив этот обычай, он сразу же ссылается на упоминание чествования бога *Curche* в Христбургском договоре 1249 г., происходившего после уборки урожая, т.е. он не учёл то обстоятельство, что эти два праздника могут быть только сопоставляемы, но никоим образом не отождествляемы – о первом мы знаем, что он проводился на поле, где выращивалась какая-то культура злаковых, а о втором нет никаких достоверных данных, хотя наличие обстоятельства времени „убрав урожай“ в договоре ордена с прусскими племенами делает такое сравнение весьма сомнительным.

Значит, возможно, что Маннхардт отождествил два разных праздника не только по отношению к времени их проведения, но и почитания разных божеств. Конечно, нельзя полностью опровергать возможность существования типологической связи между этими двумя праздниками, объединяющей их с аграрной деятельностью человека, но надо иметь в виду и тот факт, что почти всё мировоззрение жителя Пруссии тех времён было связано с земледелием. Поэтому земледельческих празднеств в то время могло проводиться не два и не три.

Не меньшее значение имеет и то обстоятельство, что обряды, именуемые Маннхардтом прусскими, на самом деле могли являться новшеством литовских и др. колонизаторов. Для выдвижения такой предпосылки данных как в плане историческом, так и культурном более чем достаточно:

1) во времена Петра из Дусбурга (вторая половина 13 в. – первая половина 14 в.) земли Пруссии Кулм и Любавас уже были колонизированы поляками (ср. Mažiulis 1966, 16, 20; Matulevičius 1995, 137 д.);

2) самый интенсивный процесс колонизации прусских территорий германцами происходил до 15 в. (Pakarklis 1948, 146; Mažiulis op.cit. 22);

3) в 15 в. в Памяде кроме пруссов проживали немцы и поляки (Mažiulis op.cit. 23);

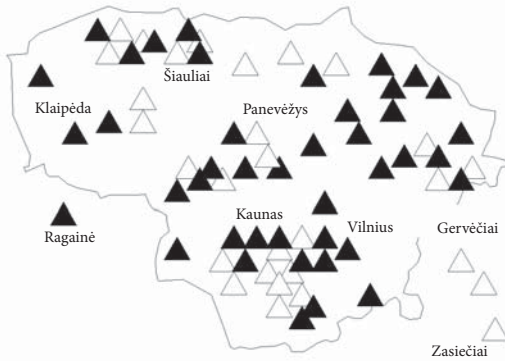
4) к концу 15 в. в северной части Пруссии<sup>59</sup> жили люди, „чей язык мало чем отличался от литовского“ (Šneidereitas 1989, 232). По утверждению Мажюлиса (PEŽ IV 47), время „литуанизации“ прусских земель началось в 6 в.н.э., т.е. со времени начала иммиграции пралитовцев в Пруссию.

Маннхардт почему-то эти факты замалчивает и не допускает возможности в ритуале описываемого им праздника видеть новшество восточно-балтийского, славянского или германского происхождения<sup>60</sup>. Возможность такой интерпретации культурных изменений обрядовой системы пруссов подтверждается данными, представленными в письменных источниках. Преторий (BRMŠ III 186, 291) упоминает о празднике 17 века, проводившемся в **Надруве** (см. 60 сноску), во время которого люди из сжатого пучка ржаных колосьев связывали букет [Дундулиене (Dundulienė 1963, 183) почему-то переводит „сноп“] и сплетали венок, многочисленные фотографии которого представила Дундулиене (Dundulienė op.cit. 187 д., 194, 202). На литовские, а не прусские [о празднестве такого рода западно-балтийских племён не упоминается ни в одном достоверном письменном источнике] корни этого праздника указывает: 1) его ареальная распространённость на территории Литвы [архаичность и соответственно аутентичность этого обряда подтверждается его реликтами в периферийных литовских землях – см. 2 карту]; 2) идентичные празднества, описываемые Преторием, проводились, по утверждению Дундулиене (Dundulienė 1963, 184), в восточной части Литвы в Таурагнай [упоминается и о божестве злаковых, и плетении венка пожинок]; 3) термины обрядового характера, приводимые самим Преторием, т.е. лексический их состав по происхождению является литовским: *Maldininks, pabeigtuwe Rugg-pjuties, palabindams, Pradetuwe* ir kt. (см. BRMŠ ibd.).

Обычай почитания „последнего снопа“, по данным этнографического материала, собранного Дундулиене (Dundulienė 1963, 183 т.д.), был распространён почти на всей территории Литвы: [Аукштайтия] Švnč, Pkr, Vlkj, Prn, Šl, Smn, Krn, Nmј, Vl, Rm, Pg, Mrj, Trgn, Al, Ad, Mrk, Vb, Lp, Mrs, Ps; [Жемайтия] Als, Šauk, Pp, Kltn, Trš, Trk; [периферийные литовские земли] Rmd, Grv, Zs, а венки из ржаных колосьев в знак конца жатвы плели также на большей части литовских земель: [Аукштайтия] Dg, Vrn, Trak, Al, Btrm, Šmn, Rk, Šl, Ob, Pnd, Pnm, Ant, Všn, Vlkj, Rmš, Vv, Pkn, KzR, Kbr,

<sup>59</sup> Территория занимает верховье бассейна реки Приеглюс, т.е. северную часть от Приеглюса и восточную от реки Деймена (ср. Šneidereitas op.cit. 312) = земли Надрувы и отчасти Скалвы.

<sup>60</sup> С давних времён повелась традиция считать, что в Скалве и Надруве проживали прусские племена, хотя сейчас установлено, что жители этих территорий „скалвийцы и особенно надрувяне являются переходным этническим звеном между пруссами и литовцами, [генетически – Р.К.] ближе последним“ (Matulevičius 1995, 129). Не вдаваясь в подробности решения проблемы почти трёхсотлетней давности [подробнее о ней и перечень много-численных работ по этому вопросу см. указанную статью Матулявичюса], можно делать предположение о процессе постоянного переселения представителей литовских племён на территорию северной Пруссии с древнейших времён [см. того же автора представленную карту переселения жителей восточно-балтийского ареала на прусские земли]. Эти обстоятельства обусловили и тот факт, что в начале 13 в. жители этого региона Пруссии „были в большей степени литуанизированы“ (Matulevičius ibd.).



2 карта Ареальная распространённость празднеств „последнего снопа“ и плетения „венка пожинков“: белый треугольник означает места празднования обрядов „последнего снопа“, а чёрный – плетения „венка пожинков“.

Gl, Lgl, Ign, Sld, Dkšt, Švnč, Mlt, Dt, Gdž, Pg, Jz, Mrk, Jrb, Kri; [Жемайтия]: Krtn, Trk, Rt, Žd, Pp, Pž; [периферийные литовские земли] территория Малой Литвы (Dundulienė 1963, 187). Традиция плетения венка пожинков из ржаных колосьев и полевых цветов отслеживается и в окрестностях Купишкис (Dulaitienė 1968, 106).

Сравнивая эти два объекта почитания, можно выдвинуть гипотезу о существовании взаимосвязи между ними. Уже упоминалось, что традиция почитания идола плодородия [ $\llcorner$  \*бог плодovitости и покровительства над рогатым скотом в образе быка] пруссов могла иметь общебалтийские и возможно общеиндоевропейские корни. Следуя этой догадке, можно предположить существование изготовления идола и его зооморфно-изменятельного процесса в более нейтральном облике, имевшего место в обрядах восточно-балтийских народов из-за табу, введённого на языческие празднества представителями христианства. Довольно сложный праздничный обряд был упрощен максимально. Из всех атрибутов почитания божества уцелел лишь один – венок из колосьев злаковых [ими, видимо, украшался идол быка, ср. соответствующий обычай древних греков (см. выше)], а в других местностях сам идол мог быть заменён снопом сжатых колосьев, т.е. произошла замена референта и его денотатов [о идентичных семантических изменениях подробнее см. Kregždys 2005, 12 д., 29]. Следы упрощения этого ритуала прослеживаются в окрестностях города Алитус [южная часть Литвы], где, по утверждению Дундулиене (Dundulienė 1963, 185), жницы приносили в жилой дом сноп злаковых, ставили его в угол<sup>61</sup> избы [в это время все находившиеся в доме люди пели песни], а букет из

<sup>61</sup> Это место выбрано не случайно. Можно выдвинуть гипотезу о том, что после соотношения функций и образов бога плодovitости и урожая и властителя подземелья, оно стало восприниматься как хтоническое божество [см. 2, 3, 4 схемы], а это повлияло и на установление места почитания его в доме, т.е. по данным фольклора восточно-балтийских народов, местом пребывания или появления дьявола является угол помещения. До сих пор никто не акцентировал важность локализации этого хтонического божества именно в углу дома. Напротив, Велюс (Vėlius 1987, 53) утверждает, что места появления дьявола в литовских сказках и преданиях не являются постоянными: „Чёрт к людям приходит, „пристаёт“ неизвестно, откуда, а после некоторого времени уходит или прогоняется. Только по отдельным намёкам, откуда чёрт приходит к человеку и куда уходит, можно составить приблизительную картину о том, где он живёт“. Велюс ссылается на данные 300 вариантов мифологических сказаний, из которых в 195 случаях дьявол появляется в жилом доме. То, что чёрт появляется или даже поселялся в помещениях, созданных людским трудом, устанавливается по данным фольклора: нельзя жесть лучину с обоих концов, а то чёрт поселится (LTR 444/584/ – Vėlius op.cit. 51) и др. Об этом свидетельствуют и имена этого хтонического божества (ср. Vėlius op.cit. 40).

колосьев ставили на стол. В других местностях проживания литовцев имело место плетение венков и развешивание их в углу дома, где находился стол. Все эти обряды, несомненно, связаны с древними празднествами в честь божества плодородия, проводившимися публично [ср. обычай жертвоприношения быка в славянских землях – подробнее см. Иванов, Топоров 1974, 169] – об этом свидетельствуют не только обрядовое пение, имевшее место при проведении религиозных обрядов балтов, но и торжественная встреча жнеца, несущего венок поженок (ср. Dundulienė *ibid.*), т.е. можно установить такую последовательность смены обрядовой традиции: I. \*почитание идола в облике быка в присутствии всей общины ↔ \*украшение идола быка венками из колосьев злаковых и цветов [гипотетический уровень] → II. по-

Известно, что „у фольклорного чёрта литовцев много общих черт с фольклорным божеством латышей (*velns, vels*). Совпадают многие черты внешности, место появления и проживания, отношения с людьми и другими мифологическими существами“ (Vēliuss *op.cit.* 253). Поэтому необходимо сравнить локализацию этих божеств именно в доме человека.

В латвийских сказках (примеры из [www.ailab.lv](http://www.ailab.lv)) появление чёрта очень часто связывается с углом дома. Видимо, этот факт нужно объяснить той простой причиной, что в углу **темно**:

- 1) „*Kā tu šē tiki? Noslēpies pie laika, lai velns tevi tūlin ātrumā nenorij! Ieej tur tanī kaktā!*“: *Jānis noslēpjas kaktā, bet tūlin arī ieskrien velns un prasa: „Kas te par cilvēka smaku?“. Velns paskatās kaktā, redz, ka tur stāv cilvēks un rauj to no kakta ārā. Jānis nu atkal sasiņ trešo velnu līdz ar viņa bērnu gabalu gabaliem.* (Stiprinieks ar saviem biedriem);
- 2) *Ari velns jau bijis piekusis un bijis ar Lāču Krišus padomu mierā. Velns, atpūzdamijs, dzēris no ūdens mucas; Lāču Krišus tamer krietni sadzēries no spēka mucas.<...> Maldīdamijs ieraudzījis kādā kaktā mazo vīriņu, kas bijis paslēpies ar visu ozolu bārdzā un, šo ieraudzīdams, drebējis vien no bailēm. Lāču Krišus tam prasījis, lai pasaka ceļu, pa kuru no elles izkļūt, tad izņemot tam ozolu no bārdzas.* (Lāča dēls).

Мифологический чёрт литовцев тоже очень часто появляется в углу дома. Хотя Велюс и указывает, что наиболее часто дьявол приобретает облик немца [возникновение которого связано с ненавистью к немецким крестоносцам] (Vēliuss 1987, 20), но не акцентирует, что он появляется именно в углу жилого помещения:

- 1) [загадки] 5795: *Stovi kampe pūras su skardine skrybēle, skarbu nesuskaito.* 1926, Sml. LTR 459(394) – *aguona*. (LT V 490), т.е. стоит в углу прусс [= немец – P.K.], скарб не может сосчитать – мак;
- 2) 8507: *Kuliant šešiese://– Kampe tupi vokietukas.//– O kuo vardu?//– Motiejukas.* 1935, Plv. LTR 374(10b) – *spragilas* (LT V 803), т.е. при молотье шестером://– в углу сидит немчик.//какое твоё имя?//– Матвей – *цеп*.

Есть и другие ещё никем не проанализированные эпизоды фольклорного материала, связанные с локализацией чёрта в углу дома:

- 1) [верования] 9264: *Reikia spraudyt kampan pečiaus ir sakyti tris kartus: Saule saule, upe upe, eik tu, gyvate, skradžiai.* 1964, Ign. LTR 3718(157) (LT V 892), т.е. надо плюнуть в угол печки и сказать три раза: Солнце солнце, река река, пропади ты, змея, пропадом;
- 2) 8787: в примечании указывается, что, когда вилку ставят вверх остриями в угол, пропавшая вещь тут же находится (LT V 1153).

С первого взгляда не являющаяся первой важности для установления локализации места пребывания дьявола мифологема „угол дома“ [она не выделяется исследователями балтийской мифологии, ср. BRMŠ I-IV; LM I-III] может быть весьма полезна для установления происхождения некоторых имён балтийских богов и даже их идентификации. Так Топоров (Тороговас 2000, 256), при реконструкции мифологического образа Матери Земли, упоминает латвийские божества *Meža tēvs* (BW 2675), *Kakta* (*Meža*) *tēvs* (BW 30489), чьи имена встречаются в фольклоре [в дайнах (!)], и приводит свои сомнения насчёт их аутентичности. Основываясь на выше приведённом кратком обзоре локализации балтийского дьявола, можно делать осторожное предположение не только в пользу подлинности этих мифологических божеств, но и идентифицировать их как эпитеты дьявола, ср. лтш. *Kakta* (*Meža*) *tēvs* \*, „бог, живущий в углу леса“, ещё ср. образцы из литовского фольклора:

- 1) „<...> *velnias pripila pilną kamprą pinigų*“ (BLS 153; Vēliuss *op.cit.* 108), т.е. „чёрт наполняет угол деньгами“;
- 2) „*Visi kamrai pilni yra velnių arba piktų dvasių*“ (BP II 437; Vēliuss *op.cit.* 240), т.е. „все углы полны чертей и злых духов“.

читание снопа злаковых в поле ↔ плетение венков из колосьев злаковых и цветов → III. почитание снопа злаковых в жилом доме = „гость дома“ ↔ плетение венков из колосьев злаковых и цветов → IV. почитание венков из колосьев злаковых и цветов в жилом доме.

Такая „деградация“ обряда, своими корнями уходящего во времена общности ИЕ народов, привела не только к замене первичного объекта почитания [референта], но и к изменению полового признака божества [см. дальше; 4 схему] в культовой системе восточных балтов.

Всё-таки в письменных источниках прослеживается информация, имеющая лингвистическое обоснование, о проведении восточно-балтийскими племёнами возможно соотносимых празднеств [являющимися реликтами древнейшего периода, т.е. рефлектирующих протосемему \*,„божество быков“ и соответственно культ почитания его идола] с обрядом, указанным в Христбургском договоре от 1249 г. Преторий приводит рассказ о якобы прусском [хотя излагает информацию о литовских повериях – на это указывает этимология теонима –, записанных, видимо, в Надрове (см. 60 сноску)] обычае почитания рогатого скота: „Хозяин созывает своих детей, иной и всё семейство, становится на колени перед пуром и молится за скот, особенно за корову и телёнка. Во времена наших отцов они зывали к **Баубису** (*Baubis*), т.е. **богу коров и быков** [выделено мною – P.K.]“ (BRMŠ III 202, 304).

Этот обрядовый факт, приводимый Преторием, очень важен, поскольку заложенная в нём информация подтверждает сформулированную выше гипотезу о (I.) сути обрядовой традиции почитания „бога быков“, её объекта и (II.) последовательность смены функций божества, т.е. I. поклонение происходило божеству зооморфного (первичного) облика быка [на это указывает не только утверждение Претория, что „Баубис (*Baubis*), или бог домашнего скота, охранявший их стадо <...>“ (BRMŠ III 260; MP III 299), но и этимология вариантов имени божества: Баубис быков (*Jauczbaubis* – MP III 148; *Jaucziubaubis* – BRMŠ III 239, 256); II. очевидно сопоставление „бога быков“ и божества урожая, поскольку обряд почитания бога происходил перед пуром, т.е. ёмкостью в 24 гарнца зерна. Генетическая связь этого божества с прусс. *Curche* подтверждается происхождением теонима Баубис и двух его вариантов *Jauczbaubis*, *Jaucziubaubis*: лит. *baūbas* „чучело, привидение, именем которого пугают детей“ J, rš, Gs, Šts (LKŽ)<sup>62</sup> < ономастопейного гл. лит. *baūbti* „реветь низким голосом (о **быке**), мычать“ (DLKŽ<sup>3</sup>), ср. лтш. *bubināt* „бу-бу-бу реветь, подражая **быку**“ (LEW 37), соотносимый с пол. *buba* „чудовище, именем которого пугают детей“ (Būga I 435) и др. (LEW ibd.), который семасиологически сходен с лит. *маймас* „детское страшилище, **бука**“ Ml, Prng, Šd, Sdb, Ktš, Sv, Srv, Ds, Rmš, Vj, Vrn, „тихий, неразговорчивый человек, тихоня“ Ktk, Užp, Trgn, „кто неясно говорит“ Trgn, „ни к чему не годный, неряха“ Užp, „сопли“ Ds, Trgn, „**вошь**“ Ds, „невыковырянный глазок картошки“ Ds, „**бык, самец коровы**“ J (LKŽ) ↔ гл. лит. *тауміи* „реветь (как **бык**)“ (Būga ibd.), т.е. оба варианта теонима могут быть истолкованы как синонимы (по происхождению – эпитеты) божества.

Основываясь на установленной систематической связи между прагматической причиной происхождения имён и функций [а также их замены] божества, реше-

<sup>62</sup> По утверждению Балсиса (Balsys op.cit. 161 т.д.), первый имя этого божества в своём труде упомянул В. Мартиниус (1666 г.) (*Baubis* – BRMŠ III 62 д.), правда, не указал ни функции, ни особенностей обрядовой практики.

ние проблемы возникновения полисемантического поля теонима фин. *kurko, kurki* „злой дух, дьявол, привидение, медведь, вошь“ не составляет особой трудности. После сопоставления прусс. *Surche* с богом подземелья и смерти, ему также были причислены функции хтонического божества, суть которых отражается в значениях заимствованных из балтийского форм имени бога в языках финнов Прибалтики – в *Ятвяжской книжке* утверждается, что бог подземелья и тьмы *Peckolls A/Pockolls A, B* представляет собой дьяволов и летающих призраков (BRMŠ II 144).

Для объяснения происхождения семемы „вошь“ можно выдвинуть двоякое предположение: 1) оно обусловлено весьма архаичной функцией божества, определяющей плодovitость и живучесть, т.е. с течением времени она могла распространиться не только на понятие рогатого скота, но и на всякий отличающийся плодovitостью вид животного мира; 2) пейоративное значение слова связано с функцией хтонического бога насыпать на скот и людей всякого рода болезни и заразу [об этом свидетельствуют фольклорные мотивы этиологических сказаний литовцев и латышей] – в этом случае его следовало бы разьяснять как понятие вторичного происхождения.

Необходимо отметить, что обрядовая система поклонения литовцев возможно идентичному божеству прусс. *Surche* отличается большей инновативностью, чем семантическая структура упомянутых заимствований в финских языках. В-первых, до сих пор не установлено, что литовцы изготовляли идол божества [такие рассуждения являются гипотетическими]. Исходя из этого положения и выше приведённого анализа, можно сделать осторожное предположение о возможном существовании культа идентичного с прусским божества \*бог быков и в восточно-балтийском пространстве, в обрядовой системе которого произошло тройное изменение референта почитания: I. [1 референт (A) ↔ 2 референт (B) > B<sup>A</sup>] бог быков ↔ сноп злаковых > сноп злаковых [„гость дома“]; II. [1 референт (A) ≈ интегральный признак α ≈ 3 референт (C) = A<sup>α</sup> ↔ C<sup>α</sup> > C<sup>αA</sup>] бог быков ≈ [пахотное животное <] земля [→ божество земли (подземелья)] ≈ дьявол (с.лит. *velinas*) > рогатое [и ревущее как бык<sup>63</sup>] божество подземелья; III. [2 референт (B) ↔ когипоним β > 4 референт

<sup>63</sup> Здесь необходимо упомянуть изыскания А. Греймаса (Greimas 1990, 135), ошибочно истолковавшего гипотезу Брюкнера (Brückner 1980, 185 [15 сноска]) об ономатопейном происхождении теонима и сконцентрировавшего своё внимание не на мифологическом обосновании предпосылки, а на чисто лингвистическом [без какой-либо аналитической мотивации], т.е. внести несколько корректировок по поводу его интерпретации этимологии этих слов и обсудить вымысел того же рода Р. Коженяускене (*Koženiauskienė* 1990, 615), что лит. *Vaubis* „воображали как птицу, ревушую как бык“, уже начатые интерпретировать как научные (см. Balsys op.cit. 163 д.), нанося тем самым большой урон не только в смысле искажения реалий балтийской мифологии, но и нарушая методологическую практику изучения культурного наследия древности. Неслыханно, чтобы установление функций и идентификация божества производились не на фактологическом материале достоверных письменных источников [перед этим проведя верификацию данных] – тем самым искажая информацию Вильгельма Мартиния и авторов более позднего времени (подробнее см. Balsys op.cit. 162 т.д.), но на лексическом составе *Словаря литовского языка* (ср. LKŽ I 686 – см. Greimas op.cit. 181), при этом игнорируя морфологическое несоответствие сравниваемых ими теонима и якобы ему родственных соответствий литовского языка: генетическим соответствием представляется deverбатив лит. *baublỹs* – а не (!) лит. *baūbis* = *jaiūčių baūbis* „бог пастухов“ [К], Mlt; MŽ (LKŽ I 686) – „птица из рода цапли (*Botaurus stellaris*)“ Blv, JD 219, Rk, BV Ps 102,7, PPr 350; „филин“ К II 251 [> гл. лит. *baublėti* [К] „кричать (о баублице)“; *baublėnti* „кричать (о баублице)“ (LKŽ I 686)] < гл. лит. *baūbti* + суфф. -(s)lįd- (ср. Skardžius op.cit. 166 t.) < воскл. лит. *vai* „бу, му (для обозначения мычания)“ Š, Gs, Valanč., Jnšk (LKŽ I 685), значение которого может быть поздним, не имеющим ничего общего не только с обсуждаемым божеством, но и вообще с

(D)] *сноп злаковых* ↔ болезнь (снопа) *злаковых* > „ржаная баба“ (подробнее см. Dundulienė 1963, 182; 1982, 349 и т.д.; Balsys op.cit. 136 д.) [смена полового признака божества возможно обусловлена экстралингвистическим фактором, т.е. из-за сопоставления референта *сноп злаковых* со способом складывать в *копну* (лит. *gubà* – и.м. женского рода), которое в литовских диалектах именовалось „баба“ (!!), т.е. 4 снопа злаковых составляли „бабу“ или „венок“. Происхождение прототипа женского рода, видимо, обусловлено и мифологическими факторами, рефлектирующими референт коровы, тоже бывшей в попечительстве бога быков. В пользу правомочности такой гипотезы свидетельствует воображаемая внешность „ржаной бабы“ – это женщина с железными грудями, наполненными дёгтем (Т1), причиняющая вред детям (см. Dundulienė 1963, 181 д.; Balsys ibd.), ср. уже упомянутые эпизоды литовских преданий о превращении чёрного быка в лужи дёгтя. Поэтому следует весьма осторожно относиться к гипотезам (см. Balsys ibd.) о возможном вторичном происхождении пейоративного значения функций данного божества, поскольку его атрибутика, соответствующая символике хтонического бога дьявола (слит. *velinas*), может быть истолкована как реликт весьма архаичных функций божества, ср. уже оговоренный мотив неуважения дьяволом хлеба и соответственно злаковых вообще – возможно, что деятельность чёрта с древнейших времён соотносилась с плохим урожаем ↔ голодом ↔ смертью (данные такого негативного влияния хтонического божества на рост урожая весьма часты в фольклоре восточных балтов), а в латвийском фольклоре прослеживаются и его зловерные действия, направленные против детей (Šmitas op.cit. 79; ещё см. 66 сноску).

Связь этих божеств с прусс. *Curche* [точнее, с его вторичной ипостасью хтонического бога] также подтверждается представлением „ржаной бабы“ на территории Прусской Литвы как женщины, едущей верхом на коне (см. Dundulienė op.cit. 182), т.е. в этом образе можно видеть реликт культа прусского бога смерти – по представлениям древних балтов, умершие переселялись в потусторонний мир на коне. Можно сделать осторожное предположение о возможном объединении литовцами Пруссии нескольких мифологических образов в один – проводника души умершего в мир усопших [иногда он воспринимался как их умерший родственник], прибывавшего на коне (подробнее см. Veresnevičius 1990, 127 т.д.), и лит. *Ржаная баба* → „Ржаная баба, едущая верхом на коне“.

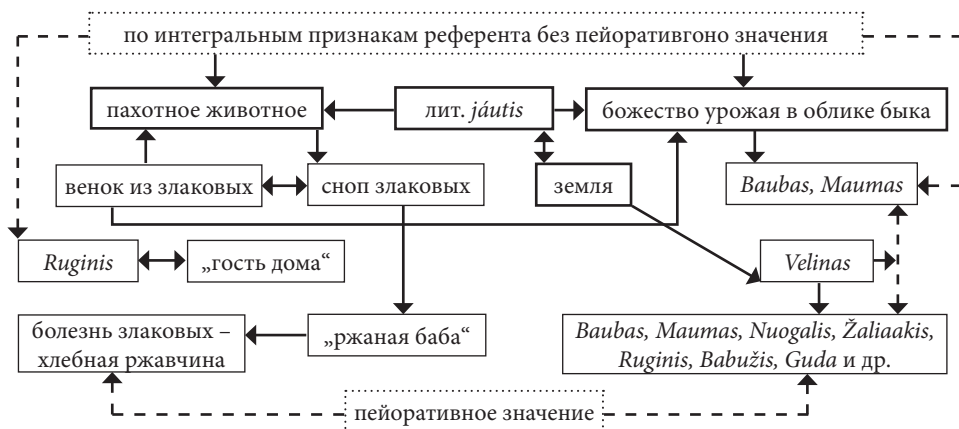
Возникновение функций покровителя урожая, а позже и его вредителя, обусловленное вторым типом изменения референта, было причиной появления синонимов теонима: волк, козёл, заяц, медведь (Dundulienė 1963, 185; 1982, 349; ещё см.

---

сакральной сферой литовцев, т.е. возникновение её может быть случайным, обусловленным сравнением ономастического созвучия слов, разных по происхождению – в пользу такой догадки можно привести ареальное распространение данной семемы: лит. *baūbis* = *jáučių baūbis* „бог пастухов“, а не Греймасом и Коженяускене (ibd.) придуманное значение „птица, ревущая как бык“, употреблялось только на территории Малой Литвы и у восточных аукштайтов аникштенцев.

Интерес представляет и тот факт, что лтш. *baūblis* „бука“ Pl, Kur, сравниваемый с лит. *baublīs* „большой баублис“ (EH I 206), возможно и мог бы быть предпосылкой для реконструкции латвийского фольклорного персонажа, именем которого пугали детей, ср. гл. лтш. *baubit* „мычать, гудеть“ Elg 6 (EH ibd.; ещё см. ME I 266), но ни в коем случае не для установления культовых реликтов восточно-балтийского пантеона (ср. Šmitas op.cit. 181). Для этого необходимо предоставить более веские данные письменных источников, а не основывать гипотезу мифологического характера на лексическом составе языка.





4 схема: семантическая корреляция литовского божества бог быков

Топоров 2002, 82). Причина этого легко устанавливается при сравнении их имён с зооморфными символами дьявола – они совпадают (ср. Vėlius 1987, 151)<sup>64</sup>.

В пантеоне литовцев этот бог [и в искажённом значении] мог именоваться несколькими именами: *Kurwaiczin Eraiczin* „бог ягнят“ (Я. Ласицкий – Lasickis 1969, 40), *Karwaitis* „бог телят“ (М. Преторий – BRMŠ III 261), *Karvaičiai Ėraičiai* „божество сада“ (Narbutas 1998, 169), *Kurwajczin* „т.ж.“ (Я. И. Крашевский – LM I 209) // *Baubas* (Мартиний – BRMŠ III 63), *Baubis*, *Jauczbaubis*, *Jaucziubaubis* „бог домашнего скота, коров и быков“ (М. Преторий – BRMŠ III 239, 256, 260), *Jaucziu Baubis* „бог пастухов“ (Я. Бродовский, П. Руйгис – см. Balsys op.cit. 163) и др.

Нужно акцентировать то обстоятельство, что наименование этого бога несколькими синонимами не представляет возможности видеть в них образы разных божеств.

Латыши культ бога быков, видимо, совсем забыли [вряд ли его реликтом является лтш. *baūblis* „бука“ – см. 63 сноску; этому вопросу следовало бы посвятить отдельную статью, поскольку в латышском языке корова именуется словом совсем другой морфологической структуры, т.е. лтш. *govs*, представляющим лексический пласт ИЕ общности] – надёжных данных, подтверждающих почитание его в базе данных латвийского фольклора найти не удалось, кроме нескольких реликтов. Интерес особой важности представляет пример I.2 (см. дальше), имеющий мифологическую ценность и лексические соответствия ономастического происхождения, семасиологически близких уже оговоренным литовским, ср. взаимосвязь между лтш. *bulubulis* „бука; чучело“ ↔ лтш. *velns* „дьявол“<sup>65</sup>, которые генетически близки

<sup>64</sup> В латышских сказках утверждается, что волка сотворил дьявол, когда тот, подражая Диевасу, пытался произвести на свет человека (ср. Šmitas 2004, 157), а медведь, вопреки литовским данным, истолковывается как оппозиционная хтоническому божеству сила, но исследователи это несоответствие склонны объяснять как мифологическую инновацию германского происхождения (Šmitas op.cit. 162 д.). По отношению к мифологеме козла сомнений не возникает – в фольклорном наследии восточных балтов это животное соотносится с дьяволом (см. Šmitas op.cit. 168).

<sup>65</sup> О такой взаимосвязи, кажется, ещё никто в своих исследованиях не упоминал, поскольку до сих пор лтш. *velns* принято соотносить с его эпитетами [в том числе и заимствованиями финскими и герман-

лтш. *buba* „бука, вошь“, лтш. *bubis* „бука“, лтш. *bubēlis* „т.ж.“ (ME I 343), т.е. они сопоставимы с лтш. *baubt* „реветь (как бык)“, лтш. *baubīt* „bombum facere“ [по поводу ономастического происхождения этих форм ср. лит. *būbas* „бука“ LT II 560, MP 350, „угрюмый человек, бука“ Km (LKŽ) < гл. лит. *bubėnti* „реветь (как бык)“ - лит. *baūbti* „кричать, мычать, реветь“ > лит. *būbė* „божья коровка“ (LEW 61; ещё см. Karaliūnas 1987, 94, 111)] (примеры взяты из www.ailab.lv):

I. [сказки]: 1) *Ak tu velns, kā traucē miegu! <...> drošinieks atteicis un devis bubulim ar krūzi (Bezbaillis mekle bailes – 8. A. 326. 952. K. Corbiks; округ Бауске)*, т.е. „Ах ты, чёрт! <...> храбрец ответил и ударил буку [= чёрта – так в этой сказке именуется не мифологическое существо, а человек, поступающий как чёрт] кувшином“;

2) *Tēvs skaitījis naudu, jo viņš bijis pārdevis labību, un nu vēl pārskaitījis, vai nauda ir visa. Mazais puisēns lūdzis, lai tēvs viņam arī dodot naudu, bet tēvs nedēvis sacīdams: „Ka nauda pieder bubulīšam, un pa to laiku izstiepis roku pa logu ārā un sacījis: „Še, bubulīti, nauda!“ (Necerēta laime A. 1654. M.; из коллекции А. Вержжалниса – Зауба, Алуksне)*, т.е. „Отец, поскольку продал зерно, всё считал и пересчитывал деньги, все ли они. Маленький мальчик попросил, чтобы отец и ему дал денег, но тот не дал, говоря: „Деньги ведь принадлежат буке“, при этом высунул руку в окно и так промолвил: „Вот, бери, бука, деньги!“<sup>66</sup>;

II. [пословицы]: *Bērnu baida ar bubuli, pieaugušos ar elli* (1341 29064), т.е. „ребёнка пугает букой, а подростка – пеклом“;

III. [даины, ср. указанные в ME (ibd.)]: 34143 <...> *Lai viņu skauģis//Aiz purviem, aiz mežiem, //Aiz greizam apsem//Pie vilkiem, pie laciem, //Pie sila bubuliem//Trisdeviņus gados//Slotas, lāvas neredzētu!*, т.е. „чтобы его скаред//за болотами, за лесами//за кривыми осинами//у волков, у медведей//у бук//тридевять лет//метёл, полков не видел бы!“

Особенно интересным мифологическим реликтом является мотив о лтш. *Putnu Bubulis* „бука птиц [= дьявол]“, превращающего людей в берёзы<sup>67</sup>, т.е. обус-

скими] лтш. *Jods, Jupis, pūķis* „домовой“ и др. (подробнее см. Šmitas op.cit. 97 т.д.).

<sup>66</sup> Возможно, что этот вариант сказки 17 в. рефлектирует весьма архаичные реликты земледельческих обрядов балтов, т.е. можно проследить существование мифологической взаимосвязи между \*, „божеством урожая в облике быка“ ↔ „зерном“ [⇒ за него выплачены деньги (ср. Šmitas op.cit. 99)] ↔ „букою (дьяволом) = лтш. *bubulis*“. Эту догадку можно аргументировать разнородностью функций лтш. *velns*: 1) „владелец коров“, 2) „божество земли и подземелья“, 3) „похититель детей“ [видимо, вторичная функция] и др. (Šmitas op.cit. 79, 97, 178).

<sup>67</sup> Этот мотив имеет особое мифологическое значение, поскольку обычно латыши соотносят берёзу с мифологемой Солнца (Dundulienė 2008, 42; 2008, 141) или деревом Диеваса, а во время праздника Лито (Иванов день) из веток берёзы плели венки, которыми увенчивали коров (Šmitas op.cit. 213).

Правда, по данным литовского фольклора, это дерево соотносимо со сферой влияния хтонического божества вьяляса, т.е. дьявола (Vėlius 1987, 72 д., 77, 92, 101, 147).

Возможно, что это реликт весьма архаичного представления хтонического бога, своими корнями уходящего в то время, когда чёрт ещё не был „христианизирован“ и не связывался с негативным влиянием на какую-либо деятельность человека или ненастьями, встречающимися в природе (ср. Šmitas op.cit. 97 т.д.), т.е. рефлектирует II тип изменения референта (см. выше) – литовцы берёзу также соотносили с антиподом дьявола и символом предохранения от его влияния (ср. Dundulienė op.cit. 38; 2008a, 90). Поэтому сравнение берёзы с хтоническим божеством можно истолковывать как результат позднего изменения символики хтонического и уранистического богов, в этиологии данного процесса усматривая и влияние суперстатного пласта мифологии других народов (ср. похожую гипотезу Шмита (Šmitas op.cit. 218) по поводу изменения функциональной трактовки рябины). В связи с этим можно выдвинуть осторожное предположение о существовании мифологической взаимосвязи между

лавливается деятельность дьявола: [сказки] „*Kādā valstī dzīvo ķēniņš, kam trīs dēli. Šie trīs dēli izzinājuši, ka viņpus deviņām valstīm otram ķēniņam tāds putns, kas visu padara, ko tik liek.* <...> *Putnu Bubulis uzsit viņam ar spārnu un, vecākais brālis pārveršas par bērzu.* (Bulbula putns A. 550. A. Lerchis - Puškaitis, Džūkstē - Pienavā. L. P. II, 4, 3; ср. ещё A. 550. P. Šmits no Bindu Annas Raunā; A. 550. Jānis Dīcmanis, Lieģos, savā „Pasaku vācēlītē“ 18.LP. VII, II 25, 4, 1 и др.), т.е. „В одной стране жил король, у которого было три сына. Они узнали, что у короля, живущего за тридевять земель, есть птица, которая выполняет все желания. <...> Бука птиц прикоснулся к нему своим крылом, и старший брат превратился в берёзу“.

Без уже указанных возможных обрядовых соответствий почитания прусс. *Curche* в культурной традиции восточных балтов, индийцев, иранцев, германцев, кельтов [гипотетически и хеттов] соответствующие реликты культа подобного божества прослеживаются и в мифологическом наследии славян. К сожалению, упоминающееся в письменных источниках 14 в. почитание славянами рогатого и быкообразного божества *Hammon* ≈ *Suentebu(e)ck* „святой бык“ Брюкнером (Brückner 1980, 198) истолковывается как шутка. Всё-таки, возможно, что не все божества, отвергнутые Ниедерле (Niederle) и Брюкнером, являются мифологическими фальшивками и вымыслами, поскольку реликты культа быка весьма многочисленны в обрядовой традиции восточных славян ([рефлексy культа аграрного характера] подробнее см. Рыбаков 1981, 54 д., 230, 418; Иванов, Топоров 1974, 169; [рефлексy культа анималистического характера и соответственно эпохи кочевого образа жизни] Рыбаков *op.cit.* 84, 104; Иванов, Топоров *ibid.*), но это вопрос других исследований.

Обобщая все рассмотренные вопросы по генезису теонима прусс. *Curche* и реконструкции культа и функций этого божества, можно сделать вывод, что принижённое некоторыми исследователями значение лингвистического анализа – „<...> вникая в сущность богов, в первую очередь надо установить их смысловые контуры, а не их имена или формы оных“ (Greimas 1990, 171) – в самом деле имеет первостепенную важность, позволяя не только раскрыть происхождение теонима, но и определить смысл почитания бога, а также установить мифологические взаимосвязи с реликтами культовой системой других ИЕ народов.

## Выводы

1. При анализе теонима и культа прусс. *Curche* в первую очередь должны использоваться два фактологические источника: I. Христинбургский мирный договор 1249 г.; II. лексические заимствования прибалтийских финнов – финн. *kurko, kurki* „ein böser Geist, Teufel, Gespenst, Bär, Laus“. Интерпретации функций и почитания

---

берёзой и дьяволом, ср. желанное кукование кукушки (одного из зооморфных образов чёрта – Šmitas *op.cit.* 176) в берёзовой роще (эти данные взяты из дайн, поэтому весьма архаичны) (Šmitas *ibid.*, 178). Всё-таки, нельзя игнорировать и возможность разрешения этой проблемы путём случайной замены ели [символа дьявола – Vēlius 1987, 72] на берёзу (ср. Dundulienė 2008, 84), ср. литовские обряды почитания умерших, когда вместо еловых веток для изготовления чучела птицы, символизировавшего душу умершего и вешавшегося над столом, были использованы берёзовые (ср. Dundulienė 2008, 32). Весьма важным фактом для аргументации такой гипотезы является и верование литовцев, что душа умершего мужчины переселяется в берёзу (Dundulienė *op.cit.* 68; Vēlius *op.cit.* 169).

божества в трудах С. Грунау, М. Претория и др. авторов является результатами их воображения, не имеющими ничего общего с истиной.

2. Прусс. *Curche* /Kurkē/ является германизированной формой прусс. \**Kurkas* /Kurkus/ „бог рогатых, т.е. тот, в чём распоряжении находится рогатый скот“ < \**Kurva-ka-* „т.ж.“, образованной при помощи суфф. ИЕ \*-*ko-* от и.с. (masc.) зап. балт. диал. \**kurvas* „бык“ < зап. балт. \**karvā* „корова“.

3. Основываясь на данных обрядовой традиции восточных балтов, славян и др. ИЕ народов, полученные методом сравнительного мифологического анализа, устанавливается такая смена функций божества: I. символ плодovitости – бык ↔ хозяин коровьего стада [период кочевого образа жизни – первичный этап] ⇔ II. божество урожайности ↔ урожая ↔ пахотное животное [аграрный период – вторичный этап].

4. Суть культа божества предопределена реликтами лунарной обрядовой системы, своими корнями уходящей во времена общности ИЕ народов.

## Литература

- Allen T. W. (1924), *Homer. The origins and the Transmission*. New York: Oxford University Press, American Branch.
- Alseikaitė-Gimbutienė M. (1943), Pagoniškosios laidojimo apeigos Lietuvoje. *Gimtasai kraštas*; 3-30.
- Ambrasas S. (1991), Baltų ir slavų kalbų vardažodžių daryba. *Baltistica* 27(1), 15-34.
- Ambrasas S. (1993), *Daiktavardžių darybos raida*, Vilnius.
- Ambrasas S. (2000), *Daiktavardžių darybos raida II*, Vilnius.
- Balevičienė J. (1995), Flora ir fauna. *Lietuvininkų kraštas*. Kaunas: Litterae universitatis; 45-63.
- Balys J., Biezais H. (1973), Baltische mythologie. *Wörterbuch der Mythologie II*. Hrsg. von H. W. Haussig. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Balkevičius J., Kabelka J. (1977), *Latvių – lietuvių kalbų žodynas*. Vilnius: Mokslas.
- Balsys R. (2006), *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Benveniste E. (1984), *Origines de la formation des noms en indo-européen* (cinquième tirage). Paris.
- Beresnevičius G. (1995), *Dausos*. Vilnius: Taura.
- Beresnevičius G. (1997), Die Religionsreform des Brutenis. *Res Balticae* 1997, 153-164.
- Beresnevičius G. (2003), *Eglė žalčių karalienė ir lietuvių teogoninis mitas*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- Bezenberger A. (1882), *Litauische Forschungen*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Brickellis Chr. (2001), *Didžioji sodo enciklopedija*. Išspausdinta Slovakijoje.
- Brückner A. (1980), *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Brugmann K. (1903), *Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen II*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Bujak F. (1925), *Studja geograficzno-historyczne*. Warszawa.
- Cruizer F. (1822), *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig und Darmstadt bei Carl Wilhelm Leske.

- Dindorf W., Hentze C. (1921), *Homervs Ilias*. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MCMXXI.
- Dini P. U. (2000), *Baltų kalbos*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Dulaitienė E. (1968), *Kupiškėnų senovė*. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- Dundulienė P. (1963), *Žemdirbystė Lietuvoje*. Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija V. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Dundulienė P. (1982), *Lietuvių etnografija*. Vilnius: Mokslo.
- Dundulienė P. (2008), *Medžiai senovės lietuvių tikėjimuose*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Dundulienė P. (2008), *Gyvybės medis lietuvių mene ir atutosakoje*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Endzelins J. (1951), *Latviešu valodas gramatika*. Rīga: Latvijas valsts izdevniecība.
- Gerullis G. (1922), *Die altpreussischen Orstnamen*. Berlin und Leipzig: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.
- Gimbutienė M. (1994), *Senovinė simbolika lietuvių liaudies mene*. Vilnius: Mintis.
- Girdenis A., Girdenienė D. (1997), *1759 metų „Ziwato“ indeksas*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Golema M. (2008), Svätý Blažej ako „vlčí pastier“ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia. *Studia Mythologica Slavica 11*; 147-172.
- Greimas A. J. (1990), *Tautos atminties beiėškant*. Vilnius – Chicago: Mokslo.
- Grigas A. (1986), *Lietuvos augalų vaisiai ir sėklos*. Vilnius: Mokslo.
- Grinaveckis V. (1973), *Žemaičių tarmių istorija*. Vilnius: Mintis.
- Grunau S. (1876), Preussische Chronik. *Die preussischen Geschichtschreiber des XVI und XVII Jahrhunderts*, Bd. 1, herausg. von M. Perlbach. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Grunau S. (1889), Preussische Chronik. *Die preussischen Geschichtschreiber des XVI und XVII Jahrhunderts*, Bd. 2, herausg. von M. Perlbach. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Guhl, Koner (1896), *Hellada i Roma*, 1. Warszawa: drukiem Emila Skiwskiego.
- Hanusch I. J. (1842), *Die Wissenschaft des Slawischen Mythus*. Lemberg, Stanislawów und Tarnow: Verlag von Joh. Millikowski.
- Hartknoch Ch. (1684), *Alt und neues Preussen oder preussicher Historien zwei Teile*, Heidelberg.
- Henke O. (1933), *Die Gedichte Homers. Erster Teil: Die Odyssee*. Leipzig und Berlin: Verlag und Druck von B. G. Teubner.
- Ivanov V. V., Toporov V. N. (1973), A comparative study of the group of Baltic mythological terms from the root \*vel-. *Baltistica 9*(1); 15-27.
- Jakulis E. (2004), Lietuvių kalbos tekėti, teka tipo veiksmazodžiai. *Baltistica 38*(1-2). Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Jaskiewicz W. C. (1952), Study in Lithuanian mythology. *Studi Baltici*. Accademia Toscana di scienze e lettere „La colombaria“; 65-106.
- Karaliūnas S. (1987), *Baltų kalbų struktūrų bendrybės ir jų kilmė*. Vilnius: Mokslo.
- Karaliūnas S. (2005), *Baltų praeitis istoriniuose šaltiniuose II*, Vilnius: Lietuvių kalbos instituto leidykla.
- Kaukienė A. (1999), Prūsų kalbos u-kamienas. *Vakarų baltų kalbos ir kultūros reliktai III*. Klaipėda, 1999; 20-30.

- Kaukienė A. (2000), *Prūsų kalba*. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Kaukienė A. (2004), *Prūsų kalbos tyrinėjimai*. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Kiseliūnaitė D. (1999), Apie Karvaičių vardo kilmę. *Vakarų baltų kalbos ir kultūros reliktai*, 3. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla; 65-67.
- Koženiauskienė R. (1990), *XVI \* XVIII amžiaus prakalbos ir dedikacijos*. Vilnius: Mokslas.
- Kregždys R. (2004), Lie. *barzdà* „barba“: samplaikos -zd- kilmės klausimu. *Acta Linguistica Lithuanica* LI, Vilnius; 15-27.
- Kregždys, R. (2005), *The hereditary names of body parts (with ð/ā Stems) in Baltic languages*. A Summary of Doctoral Dissertation. Vilnius; 1-31.
- Kregždys, R. (2006), Prūsų nom. prop. *Borssythe. Baltų onomastikos tyrimai*. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas; 158-168.
- Kregždys R. (2008), Teonimų, minimų „Sūduvių knygelėje“, etimologinė analizė – dievybių funkcijos, hierarchija: *Puschayts, Puschkayts. Res humanitariae III*. Klaipėda; 49-74.
- Kregždys R. (2008<sub>a</sub>), Teonimų, minimų „Sūduvių knygelėje“, etimologinė analizė – dievybių funkcijos, hierarchija: *Bardoayts, Gardoayts, Perdoayts. Res humanitariae IV*. Klaipėda; 79-106.
- Kregždys R. (2009), Pr. *Romow* pagal Petro Dusburgiečio „Prūsijos žemės kroniką“ ir kitos istorinės interpretacijos iki mūsų laikų (toponimo etimologinė analizė, lokalizacija). *Senovės baltų kultūra*, 8. Vilnius: Kronta; 120-184.
- Kropej M. (1998), The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage. *Studia Mythologica Slavica* 1, Ljubljana; 153-167.
- Kurlavičius P. (2003), *Vadovas Lietuvos paukščiams pažinti*. Vilnius: Lietuvos ornitologijos draugija.
- Lasickis J. (1969), *Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus*. Vilnius: Vaga.
- Laurinkienė N. (1996), *Senovės lietuvių dievas Perkūnas*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Lewis Ch. T., Short Ch. (1958), *A Latin dictionary founded on Andrews' edition of Freud's Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Linde M. S. B. (1814), *Słownik języka polskiego*, 6. Warszawa: w Drukarni Xieży Piiarów.
- Liukkonen K. (1999), *Baltisches im Finnischen*. Helsinki.
- Llobera P. J. (1919-1920), *Grammatica classicae Latinitatis*. Barcinone, MCMXIX-MCMXX.
- Łowmiański H. (1989), *Prusy - Litwa - Krzyżaci*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lüders H. (1951), *Varuņa I*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Luján E. R. (2008), Procopius, De bello Gothico III 38.17-23: a description of ritual pagan Slavic slayings? *Studia Mythologica Slavica* 11; 105-112.
- Lukšaitė I. (1999), *Reformacija Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje ir Mažojoje Lietuvoje*. Vilnius: Baltos lankos.
- Lünemann G. H. (1826), *Lateinisch=deutsches und deutsch=lateinisches Handwörterbuch*. Leipzig: in der Hahn'schen Verlags = Buchhandlung.
- Macdonell A. A. (1897), *Vedic mythology*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Macdonell A. A. (1910), *Vedic Grammar*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Macqueen J. G. (1975), *The Hittites and their contemporaries in Asia Minor*. Colorado: Westview Press.

- Mannhardt W. (1904), *Wald- und Feldkulte*. Berlin.
- Mannhardt W. (1936), *Letto-Preussische Götterlehre*. Riga: Herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft
- Matulevičius A. (1995), Prūsai, lietuviai, vokiečiai ir lenkai Prūsijoje. *Lietuvinių kraštas*. Kaunas: Litterae universitatis; 127-212.
- Mažiulis V. (1966), *Prūsų kalbos paminklai*, 1. Vilnius: Mintis.
- Mažiulis V. (1970), *Baltų ir kitų indoeuropiečių kalbų santykiai* (Deklinacija). Vilnius: Mintis.
- Mažiulis V. (1994), Dėl prūsų grafinių taisymų. *Baltistica* 27(2), Vilnius; 57-60.
- Meillet A. (1931), *Grammaire du Vieux-Perse*. Paris: Librairie ancienne Honoré Champion.
- Merkienė I. R. (1993), *Gyventųjų ūkis Lietuvoje XVI a.-XX a. pirmojoje pusėje: etninės patirties ištakos*. Habilitacinės disertacijos tezės. Vilnius: VU spaustuvė.
- Mierzyński A. (1892), *Mytologiae Lituanicae Monumenta. Źródła do Mytologii Litewskiej I*. Warszawa.
- Mierzyński A. (1900), *Romowe*. Poznań: Drukarnia dziennika poznańskiego.
- Mikhailov N. (1998), *Baltische und slawische Mythologie*. Madrid: ACTAS.
- Miltakis E. (2009), Prūsų tikėjimas XVI a. Simono Grunau kronikos duomenimis. *Senovės baltų kultūra*, 8. Vilnius: Kronta; 82-100.
- Mireaux É. (1980), *Život v homérské době*. Praha: Odeon.
- Murthy S. S. N. A note on the Ramayana. *Electronic Journal of Vedic Studies*; 10(6), 2003; 1-18 – www.ejv.com.
- Narbutas I. (1994), Curcho ir ožio vaidmenys prūsų religinėje sąrangoje. *Prūsijos kultūra*, Vilnius; 149-166.
- Narbutas I. (1995), Prūsų dievas Kurka. *Lietuvos kultūros tyrinėjimai*, I. Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1995; 140-159.
- Narbutt T. (1835), *Dzieje starożytnie narodu litewskiego, I. Mitologia litewska*. Wilno.
- Otrębski J. (1953), Randbemerkungen zu dem Werk von Pranas Skardžius Lietuvių kalbos žodžių daryba. V, 1943, S. 768. *Lingua Posnaniensis* 4. Poznań, 31-59.
- Pakarklis P. (1948), *Kryžiuočių valstybės santvarkos bruožai*. Kaunas: Valstybinė enciklopedijų, žodynų ir mokslo literatūros leidykla.
- Pėteraitis V. (1992), *Mažoji Lietuva ir Tvaksta*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Pisani V. (1950), *Le religioni dei celti e dei balto-slavi nell'Europa precristiana*. Milano: Istituto editoriale Galileo.
- Renou L. (1930), *Grammaire Sanscrite*, I-II. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Rimantienė R. (1995), *Lietuva iki Kristaus*. Vilnius: Dailės akademijos leidykla.
- Sabaliauskas A. (1963), Baltų ir Pabaltijo suomių kalbų santykiai. *Lietuvių kalbotyros klausimai* 6. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla; 109-136.
- Schütz C. (1592), *Historia rerum prussicarum*. Zerbst.
- Skardžius P. (1998), *Rinktiniai raštai*, 1; parengė A. Rosinas. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Stang Chr. S. (1966), *Vergleichende Grammatik der baltischen Sprachen*, Oslo.
- Subačius G. (1996), Jurgio Ambraziejaus Pabrėžos žemaičių kalba. *Lietuvių atgimimo istorijos studijos* 8. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 10-113.
- Šimkūnaitė E. (2007), *Sveiko gyvenimo receptai. Iš žiniuonės palikimo*. Vilnius: Žuvėdra.
- Škof L. (2002), Rūgvedske himne Varuņi in vprašanje moralnosti v stari vedski religioznosti. *Studia Mythologica Slavica* 5; 163-188.

- Šmitas P. (2004), *Latvių mitologija*. Vilnius: Aidai.
- Šneidereitas O. (1989), *Prūsai*. Vilnius: Mintis.
- Toporov V. (2000), *Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai*. Vilnius: Aidai.
- Trautmann R. (1910), *Die altpreussisches Sprachdenkmäler*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Trautmann R. (1925), *Die altpreußischen Personennamen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Urbutis V. (1969), Dabartinės baltarusių kalbos lituanizmai. *Baltistica* 5(2), 149-162.
- Usačiovaitė E. (2009), Kristupas Hartknochas apie prūsų religiją. *Senovės baltų kultūra*, 8. Vilnius: Kronta; 39-68.
- Valeckienė A. (1984), *Lietuvių kalbos gramatinė sistema. Giminės kategorija*. Vilnius: Mokslas.
- Vanagas A. (1970), *Lietuvos TSR hidronimų daryba*. Vilnius: Mintis.
- Vėlius N. (1977), *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius: Vaga.
- Vėlius N. (1983), *Senovės baltų pasaulėžiūra*. Vilnius: Mintis.
- Vėlius N. (1987), *Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis*, Vilnius: Vaga.
- Vildžiūnas P. (2009), Auxtheias Vissagistis – supagonintas krikščionių Dievas. *Senovės baltų kultūra*, 8. Vilnius: Kronta; 69-81.
- Vyšniauskaitė A. (1994), *Lietuviai IX a. – XIX a. vidurio istoriniuose šaltiniuose*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Vries de J. (1935), *Altgermanische Religionsgeschichte*, I. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Vries de J. (1937), *Altgermanische Religionsgeschichte*, II. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Walde A. (1938), *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Weissbach F. H. (1911), *Die Leilinschriften am Grabe des Drius Hystaspis*. Leipzig.
- Wheelock F. M. (1995), *Wheelock's Latin*. New York: A Division of Harper Collins Publishers.
- Witzel M. (2005), Vala and Iwato. The Myth of the Hidden Sun in India, Japan, and beyond. *Electronic Journal of Vedic Studies*, 12-1; 1-69 – www.ejv.com.
- Wołowska T. (1860), *Historya Polska*, I. Paryż: w drukarni L. Martinet.
- Zinkevičius Z. (1966), *Lietuvių dialektologija*, Vilnius: Mintis.
- Барроу Т. (1976), *Санскрит*. Москва: Прогресс.
- Виноградова Л. Н. (1993), Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*. Москва: Наука; 153-164.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вч. Вс. (1984), *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, 1-2. Тбилиси: Universiteta.
- Головачева А. В. (1994), К вопросу о прагматике загадки. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст, 1*. Москва: Индрик; 195-213.
- Дворецкий И. Х. (1986), *Латинско-русский словарь*. Москва: Русский язык.
- Елизаренкова Т. Я. (1982), *Грамматика ведийского языка*. Москва: Наука.
- Журавлев А. Ф. (2007), Из наблюдений над славяно-иранскими семантическими параллелями (Slavo-Ossetica). *Этимология 2003-2005*. Москва: Наука; 86-108.



- Иванов В. В. (1989), Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели. *Славянский и балканский фольклор*. Москва: Наука; 79-87.
- Иванов В. В. (1990), Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. Москва: Наука; 5-11.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. (1974), *Исследования в области славянских древностей*. Москва: Наука.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. (1983), К проблеме лтш. *Jumis* и балтийского близнечного культа. *Балто-славянские исследования 1982*. Москва: Наука, 1983; 140-175.
- Кейпер Ф. Б. Я. (1986), *Труды по ведийской мифологии*. Москва: Наука.
- Мейе А. (1914), *Грамматика индо-европейских языков*, Юрьевъ: Типография К. Маттисена.
- Мирошенкова В. М., Федоров Н. А. (1985), *Учебник латинского языка*. Москва: Издательство Московского университета.
- Молошная Т. Н. (1994), Заметки по синтаксису простого предложения в загадках (сопоставительный русско-болгарский анализ). *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст, 1*. Москва: Индрик; 226-247.
- Рыбаков Б. А. (1981), *Язычество древних славян*. Москва: Наука.
- Рыбаков Б. А. (1984), *Из истории культуры древней Руси*. Москва: Издательство Московского университета.
- Тейлор И. (1897), *Происхождение арийцевъ. Доисторическій человекъ*. Москва: Издание магазина „Книжное дѣло“.
- Толстая С. М. (1998), Магические способы распознавания ведьмы, *Studia Mythologica Slavica 1*; 141-152.
- Топоров В. Н. (1973), Из истории балто-славянских языковых связей: анчўтка. *Baltistica 9*(1), 29-44.
- Топоров В. Н. (1984), *Прусский язык. Словарь: К-Л*. Москва: Наука.
- Топоров В. Н. (1993), Еще раз об „авсеневых“ песнях: язык, стих, смысл. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*. Москва: Наука; 169-195.
- Топоров В. Н. (1998), Балтийские данные к реконструкции балто-славянского мифологического образа земли-матери – \*Zemjā & Mātē. *Res Balticae 1998*, 159-193.
- Топоров В. Н. (1998), *Предыстория литературы у славян: Опыт реконструкции*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет.
- Топоров В. Н. (2002), К интерпретации некоторых мотивов русских детских игр в свете “основного” мифа (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки), *Studia Mythologica Slavica 5*; 71-112.
- Трубачев О. Н. (2003), *Этногенез и культура древнейших славян*. Москва: Наука.
- Фрейзер Дж. Дж. (1980), *Золотая ветвь*. Москва: Издательство политической литературы.
- Шапошников А. К. (2007), Сарматские и туранские языковые реликты Северного Причерноморья. *Этимология 2003-2005*. Москва: Наука; 255-322.

- Шиндин С. Г. (1993), Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*. Москва: Наука; 108-128.
- Эдельман Д. И. (2007), Еще раз о кавказском названии плуга. *Этимология 2003-2005*. Москва: Наука; 327-333.

## Сокращения

- av. – Avesta  
AV – AtharvavedaSaṃhitā.  
BRMŠ I-IV – *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla (t. 1-2), Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas (t. 3-4), 1996-2005.  
BTB – *Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka: Iš gyvenimo vėlių bei velnių* (VII t.). Parengė K. Aleksynas. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.  
Būga I-III – Būga K. *Rinktiniai raštai*. Sudarė Z. Zinkevičius. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958-1961.  
CDW – *Codex Diplomaticus Warmiensesis oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands*, 1. Gesammelt und in Namen des historischen Vereins für Ermland herausgegeben von Carl Peter Woelky und Johann Martin Saage. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim, 1860.  
DLKŽ<sup>5</sup> – *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas* (kompiuterinis variantas; vyr. redaktorius St. Keinys).  
DSP – Davainis-Silvestraitis M., *Pasakos, sakmės, oracijos*. Vilnius: Vaga.  
ED – *Ežeras ant milžino delno. Lietuvių liaudies padavimai*. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mintis, 1995.  
EH – Endzelins J., Hauzenberga E. *Papildinājumi un labojumi K. Mūlenbacha Latviešu valodas vārdnīcai* I-II, Rīga:, 1934-38 (I), 1938-46 (II).  
Frisk I-III – Frisk H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960.  
IEW – Pokorny J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I-II, Bern und München, 1959–1969.  
JBR I-V – Balys J. Raštai, 1-5. Parengė R. Repšienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998-2004.  
LE I-XXXVII – Lietuvių enciklopedija (t. 1-37). Bostonas: Lietuvių enciklopedijos leidykla, 1953-1985.  
LEW – Fraenkel E., *Litauisches etymologisches Wörterbuch I-II*. Heidelberg: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962-1965.  
LKŽ I-XX – *Lietuvių kalbos žodynas*, 1-20. Vilnius, 1956-1999; www.lkz.lt.  
LM I-III – *Lietuvių mitologija*, 1-3. Vilnius, 1995-2003.  
Mayrhofer I-III – Mayrhofer M., *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 1-3. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1956-1976.  
ME I-IV – Mūlenbachs K., *Latviešu valodas vārdnīca*, 1-4. Rediģējis, papildinājis, turpinājis J. Endzelins. Rīga: Izglītības ministrija (t. 1), Kultūras fonds (t. 2-4), 1923-1932.

- MP I-III – Pretorijus M., *Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla*, 1-3. Parengė Ingė Lukšaitė. Vilnius: Pradai (1 – 1999), Lietuvos istorijos instituto leidykla (2 – 2004, 3 – 2006).
- OLD – *Oxford Latin dictionary*. Oxford: at the Clarendon Press, 1968.
- PEŽ I-IV – Vytautas Mažiulis. *Prūsų kalbos etimologijos žodynas*, 1-4. Vilnius: Mokslas (t. 1), Mokslo ir enciklopedijų leidykla (t. 2, 3), Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas (t. 4), 1988-1997.
- RV – ṚgvedaSaṃhitā.
- SRP – *Scriptores rerum Prussicarum: Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft*, hrsg. von Theodor Hirsch, Max Töppen und Ernst Strehlke, Bd 1-5, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1861-1874.
- TS – TaittirīyaSaṃhitā.
- Даль I-IV – Даль В., *Толковый словарь живого великорусского языка*, 1-4. Москва: Русский язык, 1989-1991.
- МС – *Мифологический словарь*. Москва: Советская энциклопедия, 1990.

#### Сокращения названий и диалектов

- Až – Ažulaukė (Вильнюсский р.)
- Bēr – Bērzaune 337
- Ddv – Didvyžiai (Вилкавишкский р.)
- Dr – Drusti 303
- Ēv – Ēvele 268
- Gst – Gastos (Калининградская обл. – Российская Федерация)
- Jer – Jeri 260
- Jēr – Jērcēni 269
- Jnpb – Jaunpiebalga 310
- Klv – Kalviai (Кайшядорский р.)
- Lgl – Laugaliai (Аникштенский р.)
- Mzs – Mazsalaca 248
- phv. – persų (pehlevi)
- Pž – Pėžaičiai (Клайпедский р.)
- Raun – Rauna 296
- rg. – ragūzų [смешанный диалект долматов и боснийцев]
- Rmd – Rimdžiūnai (округ Юратишкю, Беларусская Республика)
- Rūj – Rūjiena 254
- Sal – Salgale 228
- Stb – Stebuliškės (Мариамполский р.)
- Švb – Švobiškis (Пасвальский р.)
- Val – Valmiera 273
- Vč – Večiai (Скуоденский р.)
- Vkšn – Vieksnaliai (Тялшяйский р.)
- Zs – Zasičiai (Зиетяльский р., Беларусская Республика)
- [другие названия местностей как в LKŽ (см. [www.lkz.lt/dzl.php?11](http://www.lkz.lt/dzl.php?11))]

### Другие сокращения

ibid. – смотрите там же, т.е. в цитированном месте произведения

op.cit. – opus citatum = уже цитированное произведение

д. – дальше = смотрите одну страницу дальше

гл. – глагол

и.п. – имя прилагательное

и.с. – имя существительное

т.д. – так далее = смотрите другие страницы дальше

т.ж. – того же самого значения

**OPr. Curche: etymology of the theonym, functions of the deity; problematics concerning the establishment of cult conformity of the Eastern Baltic, Slavic and other IE tribes' ceremonial tradition**

*Rolandas Kregždīs*

For the first time the name of the Prussian god *Curche* is mentioned in the peace treaty *Friedensvertrag zwischen dem deutschen Orden und den abgefallenen Preussen in Pomesanien, Warmien und Natangen, geschlossen unter vermittlung des päpstlichen Nuntius und Assistenz des Bischofs von Culm* (1249). It is possible to assert that it is not only the earliest mention of this deity in historical sources of the 13<sup>th</sup> century, but also one of a kind, as many authors of the latest period refer to this information.

On the basis of data of the textual analysis, it is possible to put forward the assumption that sacrifice to the Prussian deity *Curche* in the usual way occurred at the end of September or the beginning of October. Therefore the cult ceremony of the god can not be correlated to a festival of the last sheaf of the grain, which happened in summertime.

When summarizing the OPr. *Curche* mention data in the written sources and a way of its interpretation, it is necessary to emphasize, that there are no original gens on this deity, except for the Chrisburg peace treaty and the Finnish loans. It is obvious that interpretations of its functions and cult offered by Grunau, Praetorius and the other authors are determined by their imagination. Therefore it is necessary to agree with Mannhardt that the unique and valuable source of the data on this question is the fragment of the mentioned peace treaty which should be translated with special accuracy.

Up till now, a total of about ten attempts have been made to explain the etymology of the word, but none is comprehensible, as all of them are based not on the objective facts or linguistic laws, but on the desire of the author to confirm the hypothesis of a reconstructed cult and functions of the deity. More often the pedigree guesses at the theonym are based not on the detailed analysis of a word – let alone the pseudo-etymological researches, using the argument of a phonetic homonymy: *Kurche* =? *Kurikas* –, but on the taken roots position, that the god *Curche* is a deity of crop and the patron of grain – that it is connected with a problem of translation of the Chrisburg text fragment. All researchers who have even fragmentarily mentioned a name of the god adhere to such an opinion.

When defining etymological sources of the deity name on purpose in order to avoid the atomistic approach to the analysis of the problem, it is necessary to pay attention to the IE mythological material, received by a comparative method, which, despite Mažiulis' scepticism concerning the too mythologized analysis of the name OPr. *Curche*, done by Toporov, is of vital importance. The existence of mythological conformity – meaning the facts of the peace treaty, in the ceremonial system of the other IE tribes – can be a rather important precondition not only for reconstruction of the functions of the deity, but also its name, as present attempts to explain an origin of cult and the theonym either frequently do not correspond to the principles of elementary logic [cf. I.Narbutas' offer to interpret the deity as the spittle of Dievas], or else are based on false linguistic theories, e.g. the comparison of the word groups of different origin, having anything in common with OPr. *Curche*, not only in the semantic but also in the morphological layer [cf. Būga's, Toporov's, Mažiulis' hypotheses].

One of such ceremonial equivalents, possibly genetically close to a cult of OPr. *Curche*, is the veneration of the bull [cf. mentioned by M. Strykowski as the celebratory ceremony, during which was made the sacrifice of a calf], the deity of crops, worshipped by the ancient Greeks, Iranians [the cult of this god is considered as a main element of Mithraism], Indians, Celts, German and the other IE tribes.

From the stated lexical material in the Prussian language on the value and structure to this theonym closely stands OPr. *curwis* “bull” E 672, therefore it is possible to make the cautious assumption of the following etymological development of the god’s name: OPr. *Curche*/*Kurkē*/*\*Kurkas*/*Kurkus*/ “the god of horned cattle” [with absorption of the radical *-va-*] < *\*Kurva-ka-* “ditto” – the derivative form with suff. IE *\*-ko-* from subst. (masc.) West. Balt. (dial.) *\*kurvas* “bull” < West. Balt. *\*karvā* “cow”.

It is necessary to mention that, being based on lexical and possible mythological conformity of the East Baltic ethnic branch, it is possible to conclude the assumption of existence of the analyzed deity name in another little compositional form, i.e. *\*karvas*.

The Finnish *kurko*, *kurki* “a malicious spirit, a devil, a ghost, a bear, a louse”, probably supporting the reconstruction of OPr. *\*Kurkas*, are the second weighty acknowledgment of the presence of such a god in the Baltic pantheon.

Also, it is possible to put forward the assumption that the analyzed deity and its feast not only reflect the most ancient Baltic ceremonial elements, but also the tradition of the other IE tribes, which could be dated to that period of time when our ancestors made one IE society.

Probably, long since to this god has been attributed functions of the fruitfulness of bulls and cows, care over their health, etc. – doubtless confirmation of such a guess is the usage of a curative plant name in the dialects of the Lithuanian language, which possibly reflects a cult of a deity *\*Karvaitis*. It is possible that this most ancient, i.e. primary, function of the deity is reflected in the semantics of the name OPr. *Curche* “the god of bulls”. The truth is that in the mythological heritage of IE peoples reflexes are found of one more very important function connected to water elements and the cult of the moon the roots of which reach back to the days of the IE tribes’ generality. Numerous semantic relicts of such a function are submitted in *ṚgvedaSamhitā*.

Eventually, at the transition from a nomadic way of life to a settled one, began to vary – more precisely, have been added – the functions of the deity, also obvious in the emerging innovation: comparison of the god of bulls with terrestrial deities though at this new stage [the agrarian period], but some relicts of the most ancient mythological layer have been kept.

By the time of the correlation of *Curche* with a deity of a vault, there had apparently arisen the function of the patron of a good harvest [not only cereal, but also other cultures and the branches of manufacture connected to natural resources, cf., beekeeping, etc.] which is secondary, and not reflected in the semantics of the theonym. Also, it is possible to admit the likelihood that eventually the primary function, reflected in the semantics of the theonym, had been partially forgotten. The god of bulls correlated to agriculture has subsequently been compared [probably, that this function is parallel primary] with a deity of the underground world. The reasons for the occurrence of such innovation probably can be connected with customs of cow idolatry in the prepedial period. The connection between functions of OPr. *Curche* and a terrestrial deity can be proved using the second original source – lexical loans of Baltic Finns. After the reform of the Prussian reli-

gion, carried out by Vaidevutis and Brutenis, i.e. having ratified rules of the reverence of a new triad of gods instead of cult practice of the earlier period deities, ceremonies of OPr. *Curche* could be correlated to reverence of Patulas, the god of a vault and death.

So it is possible to judge that two stages of cultural development of bull reverence commingled in the ceremonial tradition of the IE tribes: a symbol of fruitfulness – the bull ↔ the owner of the cow herd [the period of a nomadic way of life – primary] + a deity of productivity ↔ crop, as by it was carried out the ploughing of the ground [the agrarian period – secondary].

Due to the change of mythologeme sense “the bull – a symbol of fruitfulness” to “the bull – a deity of productivity”, the shape of this animal has been ranked to zoomorphic images of terrestrial deities.

Being based on the conclusions [though also hypothetical] of this analysis, it is possible to assert that the most ancient function of the god can be traced only from the morphological build and etymological value of the theonym. The functions, reconstructed according to the Finnish loans, reflect numerous changes of the different epochs dated from the time of the nomadic to the agrarian period of a settled way of life of the IE tribes.

Proceeding from the accomplished analysis, it is possible to make the cautious assumption about the possible existence of an identical Prussian deity \**the god of bulls* cult in the East Baltic space in which the ceremonial system underwent a threefold change to the referent of reverence: I. [1 referent (A) ↔ 2 referent (B) > B<sup>A</sup>] *the god of bulls* ↔ *a sheaf of cereals* > *a sheaf of cereals* [“*the visitor of a house*”]; II. [1 referent (A) ≈ an integrated attribute α ≈ 3 referent (C) = A<sup>α</sup> ↔ C<sup>α</sup> > C<sup>αA</sup>] *the god of bulls* ≈ [an arable animal ↔] **the ground** [→ a deity of the ground (vault)] ≈ a devil (Old Lith. *velinas*) > *horned* [and roaring as a bull] *a deity of a vault*; III. [2 referent (B) ↔ cohyponym β > 4 referent (D)] *a sheaf of cereals* ↔ illness (sheaf) of cereals > “the rye woman”.

In the pantheon of Lithuanians this god [and in the deformed value] could be called by several names: *Kurwaiczin Eraiczin* “the god of lambs”, *Karwaitis* “the god of calfs”, *Karvaičiai Eraičiai* “a deity of a garden”, *Kurwajczin* “ditto” // *Baubas, Baubis, Jauczbaubis, Jaucziubaubis* “the god of the domestic cattle, cows and bulls”, *Jaucziu Baubis* “the god of shepherds”, etc. It is necessary to stress that naming the god by several synonyms does not presuppose an opportunity to explain them as different deities.

Latvians, probably, have absolutely forgotten a cult of the god of bulls – the reliable data confirming its reverence is lacking in the database of the Latvian folklore, except for several relicts.

Without the already specified possible ceremonial conformity of the reverence of OPr. *Curche* in the cultural tradition of the East Balts, Indians, Iranians, German, Celts [hypothetically and Hittite], corresponding relicts of a similar cult are traced in a mythological heritage of the Slavs. Unfortunately, the veneration of the horned and bull-shaped deity *Hammon* ≈ *Suentebu(e)ck* “the sacred bull”, mentioned in the Slavic written sources of the 14<sup>th</sup> century is interpreted as a joke by Brückner.

By generalizing all considered questions of the genesis of the theonym OPr. *Curche* and by reconstructing of its cult and functions, it is possible to draw the conclusion that the value of the linguistic analysis belittled by some researchers – “<...> penetrating in essence of gods, first of all it is necessary to establish their semantic contours, instead of their names or forms of these” (Greimas) – really is of vital importance, allowing one not only to reveal the origin of a theonym, but also to define the reverence sense of a god, and

also to establish mythological interrelations with relicts of the cult system of the other IE tribes.