

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ОДЕЉЕЊЕ ЈЕЗИКА И КЊИЖЕВНОСТИ
СРПСКИ ЈЕЗИК У СВЕТЛУ САВРЕМЕНИХ ЛИНГВИСТИЧКИХ ТЕОРИЈА
Књига 3

**ЕТНОЛИНГВИСТИЧКА ПРОУЧАВАЊА
СРПСКОГ И ДРУГИХ
СЛОВЕНСКИХ ЈЕЗИКА**

У част академика Светлане Толстој

Примљено на IX скупу Одељења језика и књижевности
од 25 новембра 2008. године на основу реферата
академика Александра Младеновића и дописног члана Предрага Пипера

Уредници

ПРЕДРАГ ПИПЕР
дописни члан САНУ

др ЉУБИНКО РАДЕНКОВИЋ

БЕОГРАД 2008

Александар Лома

(Белград)

КРИВОЙ ВЕТЕР И ОТКУДА ОН ПОДУЛ К истокам дуалистического понимания ветра и огня в индо-европейских традициях

Для южнославянского названия вредного ветра с.-х. *кривац*, болг. *кривец*, слов. *krivec* и т.п. предполагается первичное значение 'одноглазый, *кривой*', в связи с мифологическими представлениями об одноглазом ветре и о водоворотном вихре. Далее рассматривается образ «злого ветра» на индо-европейском фоне и делается попытка возвести его, вместе с мотивом великана прикованного к горе или внутри горы, к кавказскому источнику, учитывая вулканический характер Кавказа и уточняя старую гипотезу Ольрика предположением, что причерноморские иранцы и древние славяне являлись промежуточными звеньями в распространении данных образов и сюжетов вплоть до Скандинавии.

Ключевые слова: мифология (славянская, сравнительная); этимология; ветер, вихрь; одноглазость; вулканы; Кавказ

Настоящая работа возникла из заметок на полях двух статей Светланы Михайловны посвященных семантике прасл. **krivъ* (ТОЛСТАЯ 1998; СДД 2, 674–675). Приводим из последней следующий обобщающий вывод:

Кривой, кривизна — в символическом языке народной культуры знак причастности к миру нечистой силы (ср. общеязыковые значения слав. **kriv-* 'аномальный, несправедливый, ложный, неправый': *кривая вера, кривые боги*, серб. *крив* 'виноватый' и т. п.). В отношении к человеку *кривой* означает 'одноглазый' (рус.), реже 'косой' (бел.), или 'хромой' (укр., бел., пол., словац., болг., макед., серб.); оба признака приписываются мифологическим персонажам — черту, лешему и др.

Соответствующие статьи праславянского словаря (ЭССЯ 12/1985, 171 и д. s.v. **krivъ(jь)*, **krivъсь* и т. д.) осведомляют нас о том, что на общеславянском фоне значение «одноглазый» действительно прису-

ще только восточно-славянским языкам. Напрашивающееся заключение, что оно является сравнительно поздней семантической инновацией,¹ было бы все-таки слишком поспешно, учитывая и.-е. параллели, указывающие, что в основе лежит семантика не только кривизны, а и изувеченности, обломанности и т. п.² Более того, возможно, что следы значения «одноглазый» сохранились и на славянском юге в фольклорно-мифологическом контексте. Эта возможность является собственно темой настоящей статьи.

Речь идет о названии ветра **krivъсь*, встречающемся во всех южнославянских языках, обозначающем ветры разных направлений. В следующем опираемся на материалы, собранные Велимиром Михайловичем (МИХАЛЛОВИЋ 1966, 111), которые дополнены позднее опубликованными словарными данными РСА (X/1978, 527 д. s.v. *krivaц*), БЕР-а (3/1986, 5–7 s.v. *krив*), ЭССЯ (12/1985, 174 и д. s.v. **krivъсь*) и др. Слово *krivaц*, род. *krivъца* (*krивъц* в говорах юго-восточной Сербии, ср. Динић 129, единичные варианты *krивша*, *krившо* там же, *krивача* с.-з. Сербия, *krивчина* Полица в Далмации, *krивајац* Невесине в Герцеговине) в значении западного, северного, восточного, юго-западного, северо-западного, северо-восточного или ветра переменчивого направления употребляется во всех сербо-хорватских областях (Сербия, Хорватия, Далмация, Босния, Герцеговина, Черногория); в Герцеговине отмечено множественное число *krивци* как обобщающее обозначение всех ветров кроме северного и южного.³ И в словенском языке есть название *krivec* ‘северо-восточный, северный ветер’; согласно устному сообщению Р. Коларича в МИХАЛЛОВИЋ 1966, 111, прим., оно особо распространено в междуречии Муры и Савы. По данным, предоставленным Михайловичу И. Дуридановым и БЕР-у, названия *krивец*, *krивѐц*, *krивъц*, *krивецо*, *Kривия вятър*, единично *Kривио*, *krивъца*, означающие северный, северо-восточный, восточный или западный ветер, хорошо известны на всей территории Болгарии, от Кюстендила, Софии и Брезника до Сливена, Варны и Разграда.⁴ Более того, слово вошло в румынский язык в виде *crivăț* ‘северо-восточный

¹ Шедшей через ‘косой, косоглазый’.

² Ср. лит. *kreivas* ‘кривой, косой’, *kreisva ūda* ‘физический недостаток’; гр. *kroiós* ‘хилый, слабосильный; искалеченный’.

³ Дополнительно к Михайловичем собранным данным можно привести, что в среднем Полимле день Св. Марии Магдалины (серб. *Блага Марија*) называют *вјејре-ни дан* и празднуют его веря, что тогда дуют сильные, вредные ветры, а особенно северо-западный *krивац* (НЕДЕЛКОВИЋ 1990, 57).

⁴ БЕР 3, 6 s.v. *krив* (приводит и пункт Дойран в юго-восточной Македонии), 10 s.v. *krивъца*.

холодный ветер; (устар.) север', тоже *criveț* 'северный ветер' (БЕР 3, 7). Русс. диал. *кривец* 'северный, северо-восточный или восточный ветер, господствующий в Молдавии' (СРНГ 15/1979, 242), по всей вероятности, из молдавского и именно по той причине не учтено в ЭССЯ I.с.; все-таки, присутствие слова в Приднестровье не безынтересно для наших выводов, см. ниже.

Для анемонима **krivьсь* характерна отрицательная коннотация. Он, как правило, штормовой, холодный, приносит метель или сильный дождь, ср. с.-х. *кривац* 'најјачи и најхладнији источни ветар' Заглавак (юго-восточная Сербия, РСА), *крив'и* 'хладан источни или североисточни ветар који дува у Високу и доноси снег, а понекад и кишу' Пирот (Живковић 71), «плахи вјетар кривац» в сборнике народных рассказов Вука Врчевича, «задува страховити јужно источни кривац» там же, «ударно кривац, не да ока отворити» Ускоци в северной Черногории, *кривајац* 'североисточни ветар, доноси жестоку мећаву' Невесине (Герцеговина, РСА), слов. *krivec* «se oglašā, kader je po tem gerdo vгeme» Мотник у Камника (МИХАЛЛОВИЋ 1966, 11, прим.). В некоторых описаниях подчеркивается его почти демоническая природа: «У области појављује се кад када страховити ветар, познат под именом *Кривац* или *Кривача*, који дува у променљивом правцу, особитом јачином, обара и руши све пред собом и циганска насеља уништава» Колубара и Подгорина (ПАВЛОВИЋ 1907, 397). В последнем доводе проявляется тенденция к истолкованию слова *кривац* как серб. *кривудајући*, т.е. 'поворачивающий, отовсюду дующий', ср. еще: «Кривац је вјетар који долази са сваке стране» Невесине, или как 'косо дующий', ср.: «вјетру Източњаку, кривцу или кривчини, како га зову по сјеверним отоцима Далмације, ваљда за то, што пуха косо преко обале Далматинске» (РСА), «Като се 'сбият', 'бъркат' ветровете, тогава започва да духа *кривио ветър*, *кривецът*, *кривакът* 'въртелив вятър, кото духа от всички посоки'» (ГЕОРГИЕВА 1980, 461). Все это едва ли больше народной этимологии, а то же самое можно сказать для дефиниции в БЕР-е 3, стр. 6: *кривец*, *кривец* 'студен северен или североизточен вятър, който криви [подчеркнуто автором] дърветата и осакатява животните'. В самом деле, вышеупомянутые свойства *кривца* общи с одноглазым, *кривым* в русском значении слова ветром южнославянского фольклора.

Кроме описательного обозначения *једноок* 'одноглазый', в сербо-хорватском языке употребляется, в том же значении, турецкое заимствованное *ћор(ав)*. В той же части с.-з. Сербии (Колубара и Подгорина), где *кривац*, *кривача* означает опасный, свое направление меняющий ветер, тем же исследователем отмечено название северо-западного

ветра *ћора*, сопровождаемое примером: «*Чувај се ћоре, јер кад заћори* [когда бросится бурно, вслепую], *леди мајци дејје у њрбуху* каже се за овај ветар, кад веје снег и засипа» (ПАВЛОВИЋ 1907, 396, с прим. 4). Именем *Ђорава Анђелија* в Ресаве (восточная Сербия) обозначают восточный ветер, а в Среме (северная Сербия) — метель. В области Поляницы и Клисуре (юго-восточная Сербия), название южного ветра *ћорча* объясняется следующей сказкой: «однажды Юг (= южный ветер) растопил весь снег и гордился тем, но один старик сохранил комок снега и крикнул ему что весь снег еще не растаял. Когда Юг оспорил его утверждение, старик бросил тем же самым снежком в Юга и выбил ему глаз» (Р. Николић, Пољаница и Клисура, по МИХАЈЛОВИЋ 1966, 117). Вариант той же сказки, запомненный им с детства, приводит Веселин Чайканович в своей статье, посвященной названию *Ђорава Анђелија*. Юг и Север (= северный ветер) спорили, кто из них сильнее; кто выиграет пари, выбьет другому глаз. Первый подул Север, и все заморозил, потом начал дуть Юг и все растопил, кроме одного комка снега, спрятанного под кучкой соломы. Итак, Север выбил Югу глаз, вследствие чего Юг получил прозвище *ћоравац*. В другом варианте из Боснии Юг выбил глаз Буре (с.-х. *Бура*, здесь в значении северо-восточного ветра) когда она набросилась на него, потому что он растопил ее ледяной дворец. Чайканович указывает и на болгарский вариант, опубликованный Д. Мариновым в СНУН 28/1914, 31, согласно которому Югу глаз выбил обманным путем *Горњак* (западный ветер), побежденный им в соревновании (ЧАЈКАНОВИЋ 1927, 75). Мотив борьбы между Севером и Югом известен и в народной поэзии, ср. ЛОМА 2002, 211, но для нас самым интересным является вариант сказки, который приводит Троянович, без ссылки на источник. И здесь речь идет о споре между северным и южным ветрами, который Север выиграл из-за нерастопленного комка снега под соломой, и потом веткой выбил Югу глаз; рассказ кончается следующей констатацией: «С тех пор как окривел, Юг слабее дует и, что самое важное, поворачивает (*кривуда*), потому, что у него слабое зрение». Троянович примечает, что в окрестностях Дубровника и в соприкасающейся части Герцеговины (Попова Шума, Попово поље), *бура* — южный а *кривац* — восточный ветер (ТРОЈАНОВИЋ 1930, 14); кажется, что Троянович осознал связь между окривелым (серб. *ћорав*) и переменчивого направления (серб. *кривудајући, кривац*) ветрами, но и заметил то противоречие, что первый — южный ветер, а последний — восточный. Представленные нами материалы как будто подтверждают это наблюдение: **krivьсь* — это в большинстве случаев (северо-)восточный, тогда как «одноглазый» чаще всего — южный ветер. Правда, данное противоре-

чие отчасти ослабляется переменчивостью направления обоих ветров, но не разрешается. У сербов *кривац* отождествляется прежде всего с северо-восточным ветром, дующим с низовьев Дуная с осени до ранней весны, который иначе называется *кошава* или *устока*; он силен и холоден, но теплее северного ветра и обычно растапливает снег, который тот приносит — хотя потом и производит гололедицу. Другие названия того же ветра, *свињоморац*, *козомор*, *козодер*, *свињодерац* и т. п., объясняемые его пагубностью для скота, предположительно возникли вследствие переосмысления первичной формы *свињоморац* «дующий от *Синего*, т.е. Черного моря». ⁵ Его тоже называют *Дунавац* «Дунаец», *зли ветар* «злой ветер» (МИХАЛЛОВИЋ 1966, 116). Кажется вероятным, что **krivьсь* — именно этот, *злой* и в мифологическом смысле *кривой*, одноглазый ветер, дующий вверх по Дунаю и от Черного моря. ⁶ Но когда и где возникло это название, общее для всех южнославянских языков? Нельзя исключить, что это случилось только по приходу предков южных славян на Балканы и в соприкасающиеся части Средней Европы, но в том случае надо было бы, ввиду широкого ареала слова, допустить, что оно распространилось из одного, придунайского центра, до Альп и Адриатики. Если это не исключено, то и не слишком вероятно. Правдоподобнее выглядит предположение более раннего и более восточного происхождения слова, когда предки южнославянских народов жили где-то на юго-западе славянской прародины, недалеко от Черного моря и, с другой стороны, в соседстве предков восточных славян, у которых сохранилось значение 'кривой = одноглазый'. Черное море находилось для них на юге, и дующий с него ветер был следовательно южным, прямо противопоставленным северному, точно так, как и в сербско-болгарской сказке о том, как Юг потерял один глаз. О том, что в этих странах южный ветер в старину считался плохим, злым, свидетельствует Слово о Полку Игореве, где столкнувшиеся стороны — русская и половецкая — описаны в рамках дуалистического противопоставления. Последнее явствует из

⁵ Эта форма действительно отмечена на Косове и в юго-восточной Сербии. См. Лома 2002, 37 и д., там и предположение о возможной связи праславянского названия **sin'e mor'e* с иранским именем Понта **Axšaina-*.

⁶ Что касается названия *Анђелија*, это у сербов довольно частое женское имя христианского происхождения («Ангелия»); Чайканович предполагает, что им мог быть обозначен демон бури и метели по той причине, что у сербов ветер иногда связывается с ангелами (ЧАЙКАНОВИЋ 1927, 79), но более вероятным кажется романское происхождение его, от лат. *ingelare* 'заморозить, замерзнуть, обледенеть'; женский пол мифологического образа, по видимому, отражает южнославянское представление об одноглазой ведьме, стерегущей ветер в пещере (ср. А. А. Плотникова, СД I, 358 и см. ниже).

обозначения половцев как «детей бесовых»; явно отрицательный характер его указывает, что метонимическое выражение *Даждбожь внукъ*, обозначающее русских князей, должно иметь позитивную коннотацию. Более того, если ветры, дующие с (юга, с Черного) моря⁷ и помогающие половцам, означены как *Стрибожи внуци*:

Съ вѣтри, Стрибожи внуци, вѣють съ моря стрѣлами на храбрыя
плѣкы Игоревы,

в этом проявляются одновременно эквиваленция *Стрибожь* = *бесовый* и оппозиция *Стрибожь* : *Даж(д)ьбожь*. Поскольку Стрибог в Повести временных лет входил, наряду с Дажбогом, в состав воздвигнутого князем Владимиром в 980 году пантеона

и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна
древяна ... и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симарьгла, и Мо-
кошь. И жряху имъ, наричюще я богы ...,

можно сказать, что в летописи Дажбог и Стрибог сопоставлены, тогда как в «Слове» они противопоставлены. В энциклопедийной статье «Стрибог» В. В. Иванов и В. Н. Топоров отмечают: «В древнерусских текстах имя С(трибога) постоянно сочетается с именем Дажьбога, что дает основание противопоставлять или сближать их функции и значение» (МНМ II 471а). Последнее предположение опирается на этимологию Якобсона, объясняющую имя *Стри-божь* как «распространяющий долю, благо», т.е. анализирующую его как словосложение параллельное и почти синонимичное с *Дажь-божь* «дающий долю, благо».⁸ Нам кажется более правдоподобным, что при наличии в составе одного «пантеона» двух сложных имен, имеющих общую вторую часть, речь идет о каком-то функциональном разграничении, или что, пожалуй, данные божества находились друг к другу в какой-то бинарной оппозиции. Те, кто интерпретирует члены «киевского пантеона» как олицетворения природных стихий, считая Дажьбога богом солнца на основе летописной глоссы к переводу Малалы, склонны видеть в Стрибоге бога ветров, исходя из его единственного упоминания в Слове, но более вероятна выше принятая интерпретация, согласно которой там внуками Стрибога обозначены не все ветры, а только

⁷ Точнее, с Сурожского моря в юго-восточном направлении, если битва 1185 года происходила, как предполагает большинство исследователей, на территории донецких половцев.

⁸ Довольно странно, теми же авторами несколько строк выше принято к Вею восходящее истолкование имени *Стрибог* как косвенного отражения и.-е. формулы **Djēus pHztēr* 'Небо Отец'.

злые. В самом деле, различие между добрыми и злыми ветрами проведено в разных мифологических системах. Гесиод в своей Теогонии, стихи 868 и д., различает благотворные божественные ветры Нота, Борея и Зефира от вредных, возводя происхождение последних к Тифону (Тифоею).

Пасмурно в Тартар широкий Кронид Тифоея забросил.
 Влагу несущие ветры пошли от того Тифоея,
 Все, кроме Нота, Борея и белого ветра Зефира:
 Эти — из рода богов и для смертных великая польза.
 Ветры же прочие все — пустовей, и без толку дуют.
 Сверху они упадают на мглисто-туманное море,
 Вихрями злыми крутясь, на великую пагубу людям;
 Дуют туда и сюда, корабли во все стороны гонят
 И мореходчиков губят. И нет от несчастья защиты
 Людям, которых те ветры ужасные в море застигнут.
 Дуют другие из них на цветущей земле беспредельной
 И разоряют прелестные нивы людей земнородных,
 Пылью обильною их заполняя и тяжким смятеньем.⁹

У важного древнеиранского бога ветра и атмосферы Ваю две ипостаси: Ваю добрый (пехл. *Vāi i vēh*) и Ваю злой (*Vāi i vattar*); это единственный случай, когда в рамках для древних Иранцев характерного дуалистического противопоставления сил добра и сил зла, олицетворенных в Ормузде и Ахримане соответственно, одно божество объединило в себе оба иначе несовместимых признака. В двух разнонаправленных лицах литовского «Господина Ветров» Вейопатиса можно, прежде всего, узнать его добрую и злую ипостась, в связи с древнебалтийскими эсхатологическими представлениями, согласно которым, при обряде трупосожжения, «добрый ветер» сопровождал душу умершего в рай, тогда как «злой» вел ее прямо в преисподнюю.¹⁰

Трудно сказать, является ли амбивалентность ветров, отраженная в вышеупомянутых представлениях, плодом самостоятельного развития, основанного на мифотворческих универсалиях, или обязана своим происхождением одному центру, в данном случае иранскому. По меньшей мере, надо подчеркнуть, что у Гомера вообще нет этого дихотомного разделения ветров на добрые и злые, встречающегося позже у Гесиода, у которого наблюдаются разные восточные влияния.

⁹ Перевод В. В. Вересаева.

¹⁰ См. Лома 2004; там и о Совие как о «добром Вие (= Ваю)», и о праславянском понятии «доброй смерти (**sb-mьrtь*)»; об удвоенном образе Веяса см. ниже.

О возможных восточных, в частности, иранских элементах в Слове написано уже много. Здесь надо только напомнить, что один из важнейших терминов иранского дуализма, ст.-иран. *daiva*- «демоническое существо» получил свое отражение в *Диве*, сверхъестественном союзнике врагов-половцев, имя которого является, в контексте Слова, изофункциональным имени *бѣсъ* (половцы = дети бесовы). На том же полюсе бинарного противопоставления находится в Слове и имя *Стрибогъ*, которое противопоставлено имени божественного родоначальника и защитника русских князей *Дажьбогъ*. Ввиду того, что единственные два имени с второй частью *-богъ* в древнерусской мифологической системе составляли, судя по Слову, бинарную пару, кажется не безынтересным факт, что единственный западно-славянский теоним аналогичной структуры *Чернобог* (*Czerneboch*) означает у Гельмольда злое божество, отождествляемое с христианским дьяволом и противостоящее доброму богу, что он, другими словами, входит в рамки бинарной оппозиции явно дуалистического характера. Её другой член, видимо, назывался *Белобог*, хотя этот теоним только косвенно засвидетельствован.¹¹ Подлинность свидетельства Гельмольда о Чернобоге неоднократно поставлена под сомнение, якобы он, в миссионерских целях, приписал языческим славянам почитание христианского дьявола. В этом проявляется гиперкритицизм, при недостаточном учёте фактов славянских традиций и сравнительной истории религий. Имя *Чернобог* сохранилось в кашубском фольклоре (*čarni bō(ć)k*), а обряд похожий на тот, который описывает Гельмольд, встречается в сербской эпической песне (ЛОМА 2002, 185 и д.). В древнейшие времена наряду с белой возникла и черная магия; даже на гораздо высшем уровне развития религии, в дуалистической системе с четким разграничением добра и зла, какой является зороастризм, осталось место для почитания самого Злого духа (Ангра Маинью, Ахримана).¹² Злую силу надо было отворотить от себя и своих и по ме-

¹¹ Если пара оронимов *Čornoboh* : *Běloboh* у Будишина и является вторичной, распространение последнего имени в исторической ономастике славянских стран и словосочетания **beľ(jь) bogъ* в отдельных славянских языках подтверждает их праславянскую древность. Ср. поморский топоним *Belbog* (и сл.), засвидетельствованный с 1208 г., ст.-чес. имя собственное *Bělboh*, топоним *Bělbožice*, рус. *Белые боги* у Москвы, *Белобожский монастырь* в Костромской области, словин. и кашуб. *b'ǎli b'ǒg* 'добрый бог', болг. *вика до бяла бога, да видя бяла бога* и сл., серб. *не видеѣи белог(а) бога* 'жить в четырёх стенах', и т. д. (сравнительный материал полнее представлен Н. И. Толстым в СДД I 151 s.v. *белый бог* чем в SP 1, 238 и д. s.v. *běľь*, где м. п. опущено сербское выражение, которое отмечено в PCA 1, 676a s.v. *bōg* и нам самим хорошо знакомо из разговорного языка).

¹² Особенно в рамках таких религиозных течений как зурванизм, митраизм, см. WIDENGREN 1965, 216; 225 и д.

ре возможности направить ее на своих врагов. Согласно Плутарху (*Vita Themistoclis* 28, 6), когда знаменитый афинский государственный деятель и полководец Фемистокл перебежал к нему, персидский царь Артаксеркс I помолился, чтобы Ариманий, т.е. Ахриман, всегда внушал врагам его мысль изгонять из своей страны самых лучших людей, а потом принес жертву богам. Надо считать, что обращение славян на пирах к Чернобогу¹³ содержало похожие желания.

Из выше сказанного проявляется возможность отождествления Чернобога со Стрибогом как покровителем вражеских, злых ветров и присутствия дуалистического компонента внутри славянской религии и мифологии, восходящего к иранскому влиянию. Речь идет, конечно, о старой контроверзе; нами только указано на одно из направлений, в которых можно проводить дальнейшие исследования. Здесь надо вернуться к мотиву одноглазости ветра. Чайканович упоминает суеверие жителей Полиц в Далмации, согласно которому мореходам удастся усмирить шторм, бросив в его глаз кинжал в черных ножнах; будто бы случалось, что через несколько дней, или лет, бросивший встретил одноглазого человека, который в самом деле был нечистым духом, вызывающим штормы. И в Среме в подножии Фрушкой горы верят, когда дует сильный ветер или вихрь, если бросишь в него кинжал или вилы, он перестанет (ЂОРЂЕВИЋ 1958, 68). Чайканович оставил открытым вопрос, является ли эта магическая практика объяснением (*aition*) мифологической одноглазости ветра, или, наоборот, данный признак возник из нее (ЧАЛКАНОВИЋ 1927, 76); однако последнее кажется менее вероятным. Но Чайканович попытался поместить сербское представление о «кривом ветре» в более широкий сравнительный контекст. С одной стороны, он сопоставляет русского лешего, интерпретируемого Маннхардтом как демона грозы и бури (ЧАЛКАНОВИЋ 1927, 78); данная интерпретация подкрепляется тем обстоятельством, что в большинстве случаев появление лешего сопровождается страшным ветром (Е. Е. Левкиевская, СД 3, 105). Но особый вес сербский ученый придал сравнению с древнегерманским Воданом-Одином, который одноглаз и проявляется как предводитель «дикой охоты», пронесившейся в небе во время зимних бурь.¹⁴ Справедливо отвергая солярную ин-

¹³ Helmold, *Chr. Slav.* I 53, в русском переводе Л. В. Разумовской: «Удивительное суеверие славян, ибо они на своих празднествах и пирах обносят круговую чашу, возглашая над нею слова — не скажу благословения, но проклятия, во имя богов доброго и злого, так как ожидают от доброго бога счастливой доли, а от злого — несчастливой; поэтому злого бога даже называют на своем языке дьяволом или Чернобогом.»

¹⁴ Чайканович подчеркивает сходство сербского обозначения ветра как *пум-шка* и Одина-путешественника (*Vidförull* 'Weitfahrer', *Vegtamr* 'Weggewohnt', *Gangleri* 'Wanderer', *viator indefessus* у Саксона).

терпретацио одноглазого Водана, принятую натуральной мифологией, Чайканович исходит из предположения, что слепота — признак потустороннего мира; тем самым полуслепота Водана — мифологическое выражение его двойственной природы, так как он связан с обоими мирами, этим и тем.

Именно на такой двойственности божества ветра настаивает Я. В. Васильков¹⁵ в своей попытке реабилитировать гипотезу В. И. Абаева о родстве гоголевского Вия с иранским Вайю. Его выводы в большой мере совпадают и дополняются взаимно с наблюдениями, сделанными в свое время нами в исследованиях, базирующихся преимущественно на сербском материале (ЛОМА 2003), тогда как у Василькова особое внимание посвящено балтийскому и древнеиндийскому звеньям в цепи сравнений. Он не только убедительно опровергает утверждение В. В. Иванова, что различение доброго и злого Вайю — сравнительно поздняя и как будто маргинальная черта, указывая на авестийский образ «беспощадного Вайю», путем которого «одним лишь не пройти», очевидно относящийся к стражу загробного мира, но и обнаруживает сходные черты у древнеиндийского Ваю, особенно у его ипостаси «непреодолимого» Параваха, ветра, уносящего в запредельность, т.е. в царство Ямы. Более того, Васильков приводит пассажи, свидетельствующие, что и у иранского Вайю и у индоарийского Ваю оказывается смертоносый взгляд, мотив, возводимый им, как и у гоголевского Вия, к представлению о взаимной невидимости живых и мертвых. Связь Вия с ветром он видит в мотиве волчьего воя, возвещающего его появление, интерпретируемого как голос ветра.¹⁶ Что касается балтийского Веяса-Вейопатиса, он не только изображался с двумя лицами, но и распадается на два образа, два брата Веяса, одно-

¹⁵ С результатами исследований автора по данной теме мы знакомы посредством его доклада на интернет-ВАСИЛЬКОВ 2002; ср., далее: «К вопросу о связи гоголевского Вия с праиндоиранским божеством смерти», *Семиотика культуры. III всесоюзная школа-семинар*, 15–20. сентября 1991. г. Тезисы докладов, Сыктывкар, стр. 35–36; «Some Indo-Iranian Mythological Motifs in the art of Novosvobodnaya ('Maykop') Culture», *South Asian Archaeology 1993*, ed. by A. Parpola and P. Koskikallio, Helsinki, vol. II, pp. 777–787; «Вой Ветра (Вайю) в евразийском степном пространстве», *Евразийское пространство: Звук и слово*, Междурнар. конф. 3–6. сентября 2000, Тезисы и материалы, Москва, стр. 60–64; «Indo-Iranian Vayu and Gogoleian Viy: An Old Hypothesis Revisited», *Vidyarnavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*, Helsinki 2001, pp. 483–496; (с Д. Разаускас), «Балтийский ключ к проблеме Вия-Вайю», *Scripta Gregoriana. Сборник в честь семидесятилетия акад. Г. М. Бонгард-Левина*, Москва 2003, 24–46.

¹⁶ Добавим, что Фомой очерченный магический круг можно интерпретировать как безопасный центр, «глаз» вихря, см. ниже.

му из которых сковали голову железными обручами, и теперь он уже не дует. Тот же Веяс у литовцев является, в виде страшного великана, стражем райских ворот, сдувающим грешников с моста, ведущего в Рай. Надо согласиться с Васильковым, что этот мотив, обнаруживающийся и в мифологии некоторых финно-угорских народов России, был заимствован при древних контактах с иранцами.

Одноглазость, например, осетинского Веюга, и веки Вия, опущенные до самой земли, поднимаемые сопровождающими его демонами, Иванов и за ним Васильков подводят под общий мотив «деформации органа зрения, закрытости глаз». В самом деле, оба признака изменчивы. Вию соответствующий «урод» (серб. *грдоба*) в повести сербского писателя М. Глишича одноглаз и в цепях, а появлению его предшествует сильное свистание — очевидно, ветра. Сам мотив поднимания век с помощью вил, встречающийся в восточнославянских фольклорных параллелях к «Вию», тоже присущ сербской традиции, где он связан со старейшей русалкой (*вила*), направляющей тучи, образ которой очевидно родствен женскому демону вихря «кривой Ангелие» и одноглазой ведьме, стерегущей ветер в пещере.¹⁷ Интересно, что этот мотив отмечен в той же области, горском Среме, где и выше упомянутый обычай, кидать вилы в направлении, откуда дует демонический ветер.¹⁸

Все-таки, одноглазость как мифологический и сказочный мотив поддается больше чем одному толкованию. В случае ветра с демоническими признаками, каким является *кривец*, могли бы возвести ее наряду с хромотой (означаеваемой тем же прилагательным **krivъ*) и т. п. к общему представлению об уродливости, искалеченности нечистой силы. Но есть и более простое объяснение, поскольку самые опасные ветры действительно являются «одноглазыми». Речь идет о метафорическом отождествлении «ядра вихря» с глазом в ряде языков (ср. англ. *eye of the hurricane* нем. *Auge des Wirbelsturms*, фр. *oeil de l'ouragan*, и т. д.). Близость «кривого ветра» к вихрю обнаруживается через его порывистость, изменчивое направление и отрицательный характер, имея в виду что вихрь, согласно традиционным представлениям

¹⁷ Ср. Лома 2003, 133 и д. Южнославянские представления о вилах довольно сложны (ср. С. М. Толстая, СД I 369 и д. s.v. *вила*), но их связь с ветром, вихрем, проявляющаяся особенно на востоке (Болгария, вост. Сербия), кажется древней и нуждается в особом исследовании. И у вил есть тенденция к делению их на белые и черные (темные), добрые и злые (там же, 370).

¹⁸ Ср. использование вил для защиты от града — у сербов, словенцев и словаков вилами «грозят» градоносной туче — и вообще от нечистых сил (Т. А. Агапкина, СД I 371 и д. s.v. *вилы*).

славян — «нечистый, опасный для людей ветер, результат действия и воплощения различных демонов» (Е. Е. Левкиевская, СД 1, 379 и д.). *Вихри ветрове* в народной песне из ю.-вост. Сербии (Вране) уносят Иисуса-младенца (МИЛИЋЕВИЋ 1884, 324 и д.; ср. KRSTIĆ В 2.4.1). Тридцать лет тому назад, в деревнях Горней Колубары (с.-з. Сербия) мы сами слышали рассказы, в которых вихрь (*кѡловрѣй*) является чем-то демоническим; он связывается с «нечистыми местами», где появляются призраки, и с такими мотивами как *вилино коло* (круг на траве, оставшийся на месте хоровода вил), «дьявольская свадьба» и сл. У болгаров, «вѣртелив вятѣр, но с голяма сила, кото вдига дѣрвета, снопи и предмети, се нарича *ветрушка, ветерушка, спидо ... самовила ... самовилски вятѣр ... фѣртуна*. Според народните вярвания в този вятѣр играят юди или самовили ... Човек, който попадне в такъв вятѣр, се разболява, осакатява, ослепява, полудява и оглушава».¹⁹ Любопытно и соответствие русс. диал. «*ветрогѡн* «ветреник», диал. и «очень сильный ветер» Усть-Лабин., Краснодар. 1965 СРНГ 4, 203, серб. *в(ј)етрѡгон, в(ј)етрѡгоња* «демоническими способностями обладающий человек, душа которого во сне на время покидает тело и водит тучи; ветреник»; повидимому, мифологическое значение — исконное.²⁰

Надо подчеркнуть, что в образе «кривого», злого ветра пересекаются уровни высшей и низшей мифологий.²¹ Вихрь — низший демон, но отчасти перенимает черты архидемона или божества смерти. Последнее было бы более понятно в тех частях мира, где возникают тропические циклоны (тайфуны, ураганы), сравнимые по разрушительной силе с землетрясениями, чем в евроазиатской зоне континентального и умеренно-континентального климата. Но есть и вид ветра, появляющийся, редко и спорадически, в разных климатических зонах, который опаснее сильнейших ураганов и тайфунов. Это сильные ветры, сопровождающие извержения вулканов, распространяющие ядовитые газы, разносящие на большие расстояния облака извергнутого пепла, засыпая ими поля и наполняя воздух; этот пепел, состоящий из частиц вулканического стекла с острыми зазубренными краями, пагу-

¹⁹ ГЕОРГИЕВА 1980, 461; ср., в. с.-и. Болгарии, *вихрушка* в том же значении, ТОДОРОВ 1985, 264. Знакомством с этими книгами я обязан коллеге Л. Раденковичу.

²⁰ В том же значении и серб. *вейрењак*, ср. русс. диал. *ветреник* — нечистый дух, не злой, а игривый, являющийся в виде вихря и в виде пара, врывающегося клубами в теплую избу, когда отворят дверь на мороз (ЧЕРЕПАНОВА 1983, стр. 36; СРНГ 4, 199).

²¹ Следующее во многом перекликается с Лома 2008а и 2008б, где некоторые из выдвигаемых здесь тезисов более подробно изложены и документированы.

бен для растительности и животных. Более того, крупный выброс пепла, затмив солнце на несколько недель, может вызвать глобальное похолодание, результатом чего становятся плохие урожаи в большой части мира. Например, извержение вулкана Тамбора на индонезийском острове Сумбава 1815 г. вызвало эффект вулканической зимы и катастрофический неурожай в северном полушарии (1816 слывет за «год без лета»²² Кроме того, если для нас ветры и вулканические извержения — между собой четко различаемые природные явления, в мировоззрении древнего человека было иначе. Древние греки извержения вулканов понимали как своего рода порывы ветра, судя по словам, которыми их обозначали, ср. др.-гр. *anaphýsēma* в обоих значениях (н. пр. Arist. Meteor. 367a.), *pyròs anapnoḗ* досл. «выдыхание огня» (Strabo VI 2, 19); на похожем представлении основано и русское название *огнедышащая гора*. В вулканологических наблюдениях античных авторов Аристотеля (ср. Meteor. 366b–367a), Страбона и Лукреция (Lucr., de rerum natura VI 680–702), основной причиной вулканических активностей является именно действие ветров. Эти ранненаучные гипотезы возникли на мифологической почве. Не случайно родителем вредных ветров, к имени которого возводится слово *тайфун*, англ. *typhoon*, считался именно под Этной похороненный, рыгающий пламя Тифон, явное олицетворение вулканической стихии. Другие мифологические существа, связанные с вулканами юга Италии и Сицилии — циклопы, которые мифологами помещены в недра Этны, Везувия и вулканических островов Липарского архипелага как подручные бога огня и кузнечного дела Гефеста. Это могло произойти только после греческой колонизации данной части Средиземноморья, но допускается, что уже гомеровский образ гороподобного Полифема, бросающего в море скалы, своим возникновением обязан вулканическим явлениям.²³ С другой стороны, имена трех циклопов *Bróntēs* «гром», *Sterópēs* «молния» и *Árgēs* «перун» и традиция, согласно которой они

²² Гораздо более серьезные последствия извержений так называемых мегавулканов или супервулканов; последним было извержение вулкана Тоба на Суматре около 70–75 тыс. лет назад; выброшенный в атмосферу пепел закрыл тогда солнце на шесть месяцев, на планете средняя температура опустилась на 11 градусов, началась «ядерная зима», погибли пять из каждых шести населявших Землю существ. Человечество прошло через «бутылочное горлышко», численность его сократилась до 5–10 тысяч; возможно, что именно эта катастрофа помогла кроманьонцам одержать верх в борьбе с неандертальцами. Ср. статью Википедии «Toba catastrophe theory».

²³ Эту гипотезу можно подкрепить параллелями из мифологий стран, расположенных вдоль тихоокеанского вулканического «кольца огня», для которых характерен мотив олицетворения двух соседствующих вулканов в виде исполинов, которые борются друг с другом, бросаясь огромными скалами. Подробнее см. Лома 2008б.

выковали Зевсу его грозное оружие (Hes. Theog. 139 и д.), дают основание для натурмифологического возведения их к демонам грозы и тем самым для интерпретации их одноглазости в вышеуказанном смысле «кривого ветра, циклона», ср. мотив борьбы небесного бога грозы-громовержца с олицетворением вулканической стихии, нпр. Зевса с Тифоном, который вероятно отражает природный феномен молний, сопровождающих извержения вулканов.²⁴ Но у циклопов, связываемых с огнедышащими горами и даже отождествляемых с ними, их единственный круглый (*Kyklōps* «круглоглазый») глаз можно интерпретировать и как метафорическое представление кратера вулкана. Широко распространенный сказочный сюжет о великане-людоеде, живущем в горной пещере, жарящем и едящем случайно пришедших, напоследок перехитренным, ослепленным, ограбленным, осмысляем на разных уровнях — Гомером он использован для первого литературного противопоставления «эллинского» и «варварского» (ср. ЛОМА 2006, 188) — но кажется совсем возможным, что он ведет свое начало от сказок о приобретении огня культурным героем-трикстером наподобие полинезийского Мауи, который похитил огонь из нижнего мира, где он постоянно горит, убежав от преследующего его владыки преисподней. Взаимосвязь между двумя сюжетами особенно ясно проявляется в их кавказских вариантах, где один и тот же герой (нпр. у кабардинцев Сосурук) фигурирует в обоих ролях, как похититель огня и как угонщик скота, а противник его и в том и в другом случае — одноглазый великан, обитающий в пещере.²⁵ Изначально герой похищал огонь, поместив палку в кратер вулкана, метафорически представленный как глаз великана, потом этот мотив переосмысляется как помещение конца палки (вертела, и т.п.) в костер великана, чтобы спрятать в нее огонь или чтобы раскалить ее (вертел, и т.п.) и вырвать ею глаз великану, в сюжете, где кража огня замещена захватом и угоном скота. Другим переосмыслением того же мотива является прилипчивая пастушеская палка, которую в сербском варианте Вука Караджича людоед Дивлян²⁶ бросил перехитрившему его дьяку; ее трудно отделить от палки, в которую в сербской версии мифа о Прометее Св. Савва спрятал огонь, похищенный им от нечистой силы (ТРОЈАНОВИЋ 1930, 14 и д.).

²⁴ См. С. Pounder, <http://volcaniclightning.tripod.com/index.htm>.

²⁵ Ср. БЕРЕЗКИН бр. 4А „Похищение огня“ и 64 „Бегство из пещеры хозяина стада“.

²⁶ Дивлян вначале проявляется через огонь своего костра в пещере на высокой горе, подобно Полифему, который сам сравнивается с высокой горой, а первый знак его присутствия — дым, извивающийся над неизвестным островом.

Заключительный мотив утопления Дивляна дает возможность связать его, при сходстве двух имен, с архидемоном Дукляном сербских преданий, который из-за своего богоборства попал в цепи в одном омуте реки Морачи, освобождение которого грозит мировым пожаром; сказочно-эпический сюжет о похищении солнца Дукляном развивается подобно кавказским сказкам о похищении огня Сос(у)руком (или его омонимом), включая сходные мотивы состязания между великаном и его противником (ныряние в озеро/море, замораживание его). Имя *Дуклян* восходит к имени римского царя Диоклециана, преследовавшего христиан, но его фольклорный образ, а особенно с ним связанный мотив похищения солнца, уподобляет его дьявольскому царю, похитившему солнце, т. е. небесный огонь, и грозившему сжечь им весь мир; со своей стороны, этот «старший черт» означает у сербов именем *Да(ж)бог, Даба*, неотделимым от древнерусского теонима *Даж(д)ьбогъ*, и этот ономастический факт безусловно указывает на пережитки славянского язычества в данных представлениях, традиционно возводимых к манихейско-богомильским влияниям более позднего времени.

Что касается имени *Дивлян*, на уровне современного сербского языка оно ассоциируется, прежде всего, с дикостью (*дивљи* «дикий»), но одновременно и с тюркизмом *div* «великан», восходящим, через персидский, к древнеиранскому **daiva-* «демоническое существо»; кажется, что оба слова не только родственны на праиндоевропейском уровне, но и связаны довольно сложной историей, в том смысле, что праславянское прилагательное **divьъ* < и.-е. **deiuos* «божий» в оппозиции к «человеческому», отсюда «дикий» в оппозиции к «домашнему» (прежде всего о растениях и животных), приняло негативный оттенок под иранским влиянием, параллельно с тем, как прасл. **bogъ*, изначально «благо, счастье», изменило свое значение под влиянием др.-ир. *baga-* «бог». Следовательно, в имени *Дивлян* мог бы, как и в Диве Слова о полку Игореве, сохраняться след дохристианского дуализма.

Надо указать на то, что и в образе Дабога-Дабы наблюдается вышеуказанное колебание границы между высшей и низшей демонологиями; он выступает то как соперник небесного бога, угрожающий мировому устройству, владелец мира мертвых или страж его, то как злой дух, наделенный чертами водяного. Такое смешение уровней является отчасти последствием деградации языческого божества, произошедшей после принятия христианства, но возможно, что оно имеет более глубокие корни, а то же самое надо допустить для амбивалентности здесь рассматриваемых мифологических образов; в частности, демонические черты сербского Дабога не следует рассматривать исключительно как продукт христианской демонизации, хотя в дуалистической перспективе «Слова» Дажбога находим на позитив-

ной стороне напротив Стрибога. Кажется в принципе вероятным, что даже в случае общеславянских мифологических персонажей не только место каждого из них в иерархии, но и позитивная или негативная оценка его могли варьировать в зависимости от племенных разделений и социальных расслоений. Одни божества пользовались большей популярностью среди земледельцев, другие — в военных дружинах, третьи — в кругах жречества, если последнее существовало как особое сословие. Достаточно напомнить конкуренцию между культурами оседлых и кочевнических племен на древнеиранской почве, в итоге которой Заратустра провел свою реформу традиционной религии, или культовое соперничество покровителя земледельцев Тора и викингами почитаемого Одина в древней Скандинавии. Но в случае здесь рассматриваемых олицетворений воздушной и огненной стихии прежде всего надо учесть изменчивость, у одного и того же мифологического персонажа, ролей в гору заточенного архидемона и внутри горы спящего героя, в зависимости от негативного или позитивного направления эсхатологической перспективы гибели нашего грешного мира или последующему восстановлению «золотого века». Спящий богатырь сербских преданий, Марко Кралевич, согласно наиболее распространенной версии, удалился из этого испорченного мира в пещеру в горах, откуда наконец выйдет, чтобы принести спасение своему народу; но есть версии, в которых он там закован в наказание за свое богоборчество, а в одной — он кривой, ослепнувший на один глаз вследствие падения сербского царства (ЧАЛКАНОВИЋ 1927, 80). Эта двойственность причисляется к ряду других черт, которыми Марко соприкасается с такими персонажами, какие, в армянской традиции, Мгер Младший, борец против злых сил, добровольно удалившийся в скалу у озера Ван, где ожидает возвращение золотого века, но согласно одному варианту ангелом прикованный к скале (ГНАЛАНЯН 785°) или Артавазд, истребитель демонических вишапов, связанный цепями в пещере на Масисе-Арарате, ожидаемый армянами, чтобы вышел из заточения и овладел миром (ГНАЛАНЯН 748°–751°); она присутствует и у грузинского Амирани, который, с одной стороны, — культурный герой и благодетель человечества, похитивший и даривший людям огонь, а с другой — противник верховного бога неба Гмерти, прикованный им в наказание к скале в одной пещере на хребте Кавказа. Ввиду его амбивалентности, понятно, как древние Греки могли отождествить его, а точнее, его северокавказский или древнеиранский прообраз, с одной стороны — с Прометеем, а с другой — с Тифоном.²⁷

²⁷ За последнюю идентификацию ср. схолию к Аргонавтике Апполония Родосского, II 1210.

Имена вышеупомянутых персонажей указывают на их иранское происхождение (*Мгер* < *Mihr* < *Miθra*- «Митра»; *Амирани* < *Ахриман*; *Артавазд* — имя исторического правителя, как и серб. *Марко*, но перенятое армянами у персов). Иранское по своему происхождению и само имя высшей вершины Кавказа *Эльбрус*, восходящее к *Нара Вэрэ-зайти* «Высокая Хара», как в космологии Авесты называется священная гора древних иранцев, поднимающаяся в центре мира. Есть и другая реальная гора, к которой прикрепилось то же самое мифологическое название — это Эльбурс (перс. *Elborz*, *Alborz*) на севере Ирана, у южного побережья Каспийского моря, самая высокая точка которой Демавенд, в жерле которого, согласно древнеиранскому мифу, покоится Траетаоной-Феридуном скованный трёхглавый змей Ажи-Дахака, у Фирдоуси лжецарь Зохака, который в конце света разорвет цепи и сожжет третью часть мира, прежде чем будет сражен воскресшим богатырем Керсаспой.

Теперь надо подчеркнуть, что те горы, в которые помещаются наказанные или спящие демоны и герои как правило — вулканы, активные в доисторическое и историческое время, подающие до сих пор знаки своей огненной природы. Арарат был активным в третьем тысячелетии пре Хр., доказательством чего являются пирокластические отложения поверх артефактов раннего бронзового века и человеческих остатков. Землетрясение и обвалы июля 1840, повидимому, сопровождались пирокластическими потоками и фреатическими извержениями. На вулканическую природу горы намекает ее курдское название *Сiyayê Agirî* «Огненная гора».²⁸ Жерло Демавенда теперь потухло, и дата его последнего извержения неизвестна, но в десятом столетии н.э. Масуди описывает гору как курящуюся, упоминая треск пылающего огня в ее недрах и сернистые испарения, поднимающиеся из ее тридцати ущелий (OLRIK 1922, 349 и д.); и сегодня там встречаются фумаролы и горячие минеральные источники. Наиболее активным в доисторическую и историческую эпоху был Эльбрус. Его вершина и склоны покрыты ледниками, так что катастрофические действия извержений не ограничивались излияниями лавы и вулканическими бомбами, но включали тоже наводнения и буйные потоки горячей грязи (лахары), которые опустошат подножье вулкана в считанные минуты. При больших извержениях, как уже сказано, вредные эффекты их ощущались не только мгновенно в районе вулкана, но в гораздо больших масштабах пространства и времени. Последнее извержение Эльбруса 900 лет назад захватило огромную территорию, о

²⁸ Ср. <http://www.volcano.si.edu/world/volcano.cfm?vnum=0103-04->.

чем свидетельствует в районе Астрахани, более 700 км от вулкана, обнаруженный слой пепла толщиной в 70 см.²⁹ «Злые ветры», сопровождающие подобные извержения, должны были причинять серьезные убытки на широких пространствах и даже угрожать существованию тамошних обществ. Понятно, что такого рода события сильно врезались в память древних людей не только в области Кавказа, но и в больших частях восточной Европы и западной Азии. Эта память о разорительной силе, спрятанной в недрах горы, освежалась и в случае Эльбруса знаками вулканической активности на его склонах (термальные воды, фумаролы, запах сернистого газа) и частыми землетрясениями.³⁰

Арагат — священная гора армян, а вероятно и их предшественников, древних урартийцев; что и Эльбрус, и Эльбурс были такими для древних иранцев, доказывает перенос на них имени мифологической «мировой горы», Высокой Хары. Если сакрализация христианских «Святых гор» происходила извне, заселением их отшельниками, воздвижением на них церквей и монастырей, решающим моментом для посвящения горы в древних религиях была ее внутренняя «святость». Исходной для прилагательных со значением «святой» таких как гр. *hierós*, ст.-инд. *iṣirá-* или прасл. **svęťь*, лит. *šveñtas*, авест. *spənta-* является семантика наполненности жизненной силой; «святым» считалось то, что обладало ей в чрезвычайной мере, но больший вес, чем этому квантитативному критерию, применяемому на живые существа, придавался знакам жизни в том, что по натуре неживое, как скалистая гора, выдыхающая дым, подрагивающая, издающая из своих глубин звуки, похожие на голоса людей и животных или на лязг цепей. С древнейших времен вулканы не только возбуждали фантазию человека, но и играли роль в его ежедневной жизни; в палеолите, прежде всего как источники природного огня для его костров; в неолите как создатели плодородной почвы³¹ и ценного обсидиана, а одновременно как постоянная опасность для поселившихся вблизи них земледельцев. Если в предшествующей эпохе земной и подземный огонь

²⁹ См. <http://www.utro.ru/articles/2003/11/10/248575.shtml>.

³⁰ Со времени последнего прошло лет 300–400, по http://www.thinkquest.ru/library/40201/right_vul.htm.

³¹ Вулкан мог считаться дарителем не только огня, но и культурных растений. Исследователями Макс Планк института селекции растений в Кёльне недавно обнаружен дикорастущий предок 68 современных зерновых на склонах вулкана Караджа (Кагаса даği) в юго-восточной Турции, который последний раз изливал лаву несколько тысячелетий тому-назад, недалеко от которого расположено крупное раннеэолитическое поселение Чайеню (Çayönü-Tepsi).

нашел отражение в мифах его похищения типа вышеупомянутого полинезийского о Мауи, с преобладанием земледелия уже можно говорить о культе вулканов. Самое раннее свидетельство его датируется 8–7. тысячелетием до н.э.; это стенная живопись из неолитического поселения Чатал-Хююк в Анатолии, одного из древнейших городов мира, изображающая сам город и над ним вулкан в момент извержения, в котором узнается ближняя гора Хасан Даг. На другом краю земного шара, в Средней Америке, регионе, характеризующемся интенсивной вулканической активностью, самые древние пирамиды, называемые на языке науатл *tlachihualtepetl* «рукотворная гора», повторяют силуэты окрестных вулканов. Жители долины Тетимпа в подножии Попокатепетля в начале христианской эры почитали вулкан в виде домашних очагов, подражающих его форме, окончивающихся человековидной или змеевидной головой (PLUNKET/URUTUELA 1998); эта двоякость изображения, видимо, связана с амбивалентностью вулкана, являющегося одновременно благодетелем окрестных жителей и найстрашнейшей угрозой для них. В Старом свете, двойными существами, соединяющими в себе черты человека и змии/змея, представляются такие явные олицетворения вулканической стихии как Ажи Дахака / Зохака и Тифон.³²

В областях раннего развития металлургии железа, какими являются Кавказ и Анатолия, амбивалентное восприятие вулканической стихии неолитическим человеком обогащено мифологическими мотивами узника в цепях, которые грызет или лижет он сам или его собака, но прежде чем бы они порвались, удары кузнечных молотов укрепляют их. В этих культурноисторических процессах приняли участие древние индоевропейцы; предположительная этимологическая тождественность имен римского бога огня Вулкана (*Volcānus*) и

³² Подобная двукость характеризует вишапов, демонические существа армянских преданий, которые по желанию одеваются в «змейную рубашку» и снимают ее, приобретая облик людей, особенно чтобы сойтись с их женами. Вишапы прежде всего — демоны грозы, но показывают черты, связывающие их с образом закованного в цепи архидемона (вишап — сам Аждахака, т.е. Ажи Дахака, все остальные — потомки его; большой вишап производит затмение, проглатывая солнце, а доживший до тысячи лет может проглотить весь мир) и с вулканами (их главное место пребывания — вулканический Арарат; когда вишапы, пытающиеся проглотить солнце, сражаются с ангелами, их огненные тела, отождествляемые с грозовыми тучами, превращаются в пепел и сыплются на землю). Ср. С. Б. Арутюнян в МНМ I 327; Ганалаян 742°. Поражающее сходство вишапов (название которых тоже иранского происхождения) с южнославянскими образами огненного змея (серб. *змај огњени*), демона грозы, живущего в горах, принимающего облик то змеи, то человека, соблазняющего человеческих жен (ср., на пр., песню Вук II 43°) и аждахи (серб. *аждаја*), требовало бы особого рассмотрения.

осетинского божественного кузнеца Уаргона или Курдалегона (*Kurd-Alæ-Wærgon* «кузнец арийский Уаргон»)³³ указывает на мифологические представления, сложившееся до окончательного распада индо-европейской общности где-то недалеко от тогдашних металлургических центров. Освоением техники сварки, достигнем высоких температур и плавлением металлов, плавильная печь уподоблялась жерлу вулкана, а атмосферные явления, сопровождающие извержения вулканов, могли в будущем мифологизироваться и как дутье кузнечных мехов.

Первые контакты индоевропейцев с Кавказом можно датировать уже эпохой бронзы. Археологами поднимается вопрос индоевропейского, или, в частности, индоиранского участия в сложении тзв. Майкопской культуры середины третьего тысячелетия до н. э. на северном Кавказе. При учете путей раннеиндоевропейских миграций, ясно, что первым воплощением «Высокой Хары» был именно Кавказ с Эльбрусом, и только позже, после прихода ариев в Иран, имя перенесено с него на Эльбурс. В этой связи надо принять во внимание знаменитый серебряный сосуд из майкопского кургана, на котором изображен ландшафт, состоящий из трех горизонтальных полос: моря, равнины, горной цепи; следует согласиться с Мачинским, что здесь «представлен один из вариантов сакрализованной 'картины мира', но вариант, определенно привязанный к конкретной 'священной горе', конкретным рекам и морскому побережью». Мачинский принимает гипотезу, выдвинутую в свое время Фармаковским, что в верхней зоне рисунка изображена западная часть Большого Кавказа с двугорбым Эльбрусом, и подчеркивает, что название этой горы «является более поздней трансформацией имени священной горной цепи Хара Березайти в мифологии и эпосе ирано-ариев» (МАЧИНСКИЙ 1997). Есть и другое иконографическое свидетельство из круга памятников Майкопской культуры, которое удостоивается здесь нашего внимания — это стенная роспись гробницы, раскопанной в станице Новосвободная с изображением, повидимому, какого-то божества смерти, с чем-то вроде решетки вместо лица, напоминающей железными обручами скованную голову литовского Веяса; Васильков склонен узнать в нем именно арийского Ваю, интерпретируя вокруг него изображен-

³³ Праис. **Ulkāno-* или **Ulkāno-*, в последнем случае вероятно связано с обозначением волка **ulkaos* и древнеиранским названием страны, др.-перс. *Varkāna* «Гиркания», см. АБАЕВ IV 94 и д.; ср. и образ громадного волка Фенрира, выполняющего в древнескандинавской эсхатологии роль цепями скованного архидемона, который в день Рагнарёка разорвет свои оковы и проглотит солнце. Волк изофункционален змее как изображению отрицательной стороны природной стихии.

ных диких коней как указание на то, что данный мифологический персонаж одновременно был и божеством ветра, и связывая в гробнице найденные бронзовые вилы с вышеупомянутым мотивом поднимания вилами ресниц демонического существа.

Читатель мог уже подумать, что слишком мы расширили свою тему и удалились во времени и просторе от ее исходной точки, «кривого» ветра в южно-славянском фольклоре. В самом деле, нами затронут целый комплекс мифологических представлений и сказочных мотивов из области индивидуальной и универсальной эсхатологии, распространенный в большей части Европы и Передней Азии, сложение которого до сих пор являлось предметом многих гипотез, в частности миграционных. Тщательное исследование этого мифологического комплекса проведено почти сто лет тому-назад выдающимся датским фольклористом Акселом Ольриком (OLRIK 1922), который пришел к выводу, что образ архидемона, похитившего временно солнце, закованного внутри большой горы, который, вырываясь из цепей, вызывает землетрясение, а, если освободится, сожжет в пламени весь мир или большúю часть его, родился в области Кавказа и Каспия. Этот вывод как будто подтверждается вышеупомянутыми вулканологическими и археологическими фактами, указывающими, что именно Кавказ с Эльбрусом являлся, в той части древнего мира, идеальной почвой для возникновения данных представлений. Только приходится уточнить пути их расширения. Согласно Ольрику, в 3.–4. ст. н.э. эльбрусский миф о прикованном к горе великане в своей старшей, се́верно-эльбрусской версии, перешел от черкесов к соседствующим готам и дал рождение скандинавскому мифу о связанном Локи. В этом предположении нет логики с историко-географической точки зрения. Исходя из ошибочного отождествления антов с черкесами,³⁴ Ольрик двумя странными скачками перепрыгнул причерноморских иранцев — Сарматов и Аланов, обитавших между готами и Кавказом, и древних славян, отделяющих готов от их скандинавских сородичей. В самом деле, чтобы проследить пути, которыми миф мог добраться от Кавказа до Скандинавии, он не нуждался ни в готах в Причерноморье, ни в черкесах. Нет сомнения, что данные мифологические персонажи и сюжеты, если и не возникли в индоиранской среде, то во всяком случае были знакомы древним иранцам с очень ранней эпохи; не только сарматы, но уже скифы дохристианской эры могли их пере-

³⁴ И вождя антов Боза с легендарным главарем Баксаном в черкесской народной песни, ср. справедливую критику в DUMÉZIL 1959, 203 и д.

дать праславянам, а те — своим северо-западным соседям, древним германцам.³⁵

Не только для предположительных индо-иранских носителей майкопской культуры в третьем тысячелетии до н.э., но и для причерноморских иранцев, исторически засвидетельствованных с первой половины первого дохристианского тысячелетия, потомками которых являются современные осетины на северном Кавказе, Кавказ должен был сыграть ту же роль священной, мировой горы, на которую между прочим указывает ономастически отраженное отождествление его с «Высокой Харой»; знакомство их с ней происходило из общеиранского мифологического наследства, а та память освежалась фактом, что главный кавказский хребет, воздвигающийся на юго-восточном рубеже Скифии и Сарматии, многократно переходимый и частично населяемый скифо-сарматскими племенами в течение столетий, являлся высочайшей горой в их кругозоре, вулканическая природа которой едва ли могла остаться для них незамеченной. В свете этого надо обсуждать намеки на культ подземного огня у скифов и сарматов, а тех есть достаточно, ввиду скудности источников по их религии и мифологии. В пещере обитающая скифская полудева-полузмея, отождествленная Геродотом с Эхидной, была, согласно свидетельству Фирмика Матерна, божеством огня. Стих 626 Еврипидовой «Ифигении в Тавриде» *pŷr hieròn éndon khásma t' eurōpòn pétras* как будто намекает, что в культе таврской Девы имел место вечный естественный огонь, горящий в какой-то скалистой пропасти, питаемый подземными газами.³⁶ Александр Полигистор, писатель I стол. до н. э., в своем описании Понта Евксинского упоминал и местность «Святое (гр. *Hágion*)» в Скифии, где почитался Асклепий. В словаре Стефана Византийского, который сохранил нам этот фрагмент, есть и статья «Псевдартаке — холм в Скифии за так называемой Святой горой (*Hágion óros*)». Вероятно, что и это сведение почерпнуто из Полигистора, и что речь идет об одной и той же священной местности. Что касается *Pseudartákē*, общепринята эмендация Маркварта на **Psendartákē* и объяснение им этого имени как сарматского словосложения от *psänd*

³⁵ ВЕРНАДСКИЙ 1951, 365 и д. предположил, что Локи мог произойти от Сирдона в результате контактов между сарматами и бастарнами в III столетии до Хр. Это предположение уже в большем согласии с историко-географическими реальностями, чем гипотеза Ольрика, только ни оно не учитывает присутствие аналогичных представлений у славян и балтов.

³⁶ Этот природный феномен и в других местах порождал мифы н.пр. о Химере (гора Янарташ в древней Ликии) и культы (н.пр. Гефеста на Лемносе, богини Джваламукхи «Пламенолицей» в Гималаях, и т.д.).

< *spanta*- «святой» и *art* < *āḡr*- «огонь» плюс суффикс *-aka*-. Кажется вероятной не только географическая, но и какая-нибудь культовая связь между «Святой горой» и «Холмом святого огня»; шла ли в последнем случае речь о возвышении, на котором верующими непрерывно поддерживался или повременно зажигался священный огонь, или о каком-то источнике земного огня, нельзя сказать. Если верно выдвинутое А. К. Шапошниковым предположение, что под Святой горой Скифии, где почитали бога врачевания — Асклепия, подразумевается современный Кара-Даг на юго-восточном берегу Крыма, вершины которого называются *Святая гора*, которому издревле приписываются целебные свойства, и если сочинение Полигистора представляло собой что-то вроде перипла, описывающего северное побережье Черного моря в западно-восточном направлении,³⁷ кажется возможным, что название «холм святого огня» относилось к какому-то из грязевых вулканов на Керченском полуострове, самым крупным из которых в наши дни является Джау-Тепе. Отпечаток ступни Геракла длиной два локтя в скале у реки Тираса, который упоминает Геродот как единственную достопримечательность Скифии, указывает на присутствие у скифов комплекса представлений о великанах, возникших на почве вулканологических феноменов.³⁸ Согласно указанию Матерна, скифский Геракл тождествен иранскому Митре и почитался вместе с своей змееногой супругой («Эхидной») как двуединое воплощение огня (РАЕВСКИЙ 1977, 56); под именем Митры в армянском эпосе выступает Мгер Младший, «спящий герой», великан, которого земля не держит, удалившийся в скалу после того как ноги коня под ним по колени увязнули в земле. Последний мотив в южнославянском эпосе связан с Кралевичем Марко, а в восточнославянском — со Святогором. Есть и другие сходства между обеими эпическими легендами, такие, что праславянская древность образа героя, спящего в горе или с горой отождествленного окаменевшего великана, едва ли вызывает сомнения. Это не любая, а *святая гора*; нами недавно показано, что постоянное связывание эпического Марка со Святой Горой Афонской, не имея исторического обоснования, восходит к предхристианскому мифологическому праобразу «Святой Горы», прасл. **svę-taja gora*, отраженному в имени *Святогора*. Ввиду вышеупомянутой

³⁷ Все другие топонимы, приводимые Стефаном со ссылкой на Полигистора, обозначают прибрежные города северного Причерноморья, расположенные близ устья одноименных рек (*Týras*, *Tánaïs*, *Hýpanis*).

³⁸ Т.е. излияния и отвердения лавы и вулканического пепла, явление хорошо знакомое палеонтологам. То же самое надо принять за распространенные мотивы окаменения, превращения в скалу или гору, и т.п., подробнее Лома 2008б.

скифской «Святой горы», название которой к нам пришло только в древнегреческом переводе *Hágion óros*, кажется вероятным предположенный Топоровым по поводу Святогора древнеиранский этимологический эквивалент этого прасл. словосочетания.³⁹ У древних балтов из мотивов, входящих в данный мифологический комплекс, находим не только вышеупомянутые двуликость Вейопатиса и удвоение Веяса, но и миф о продолжительном затмении солнца связанный с культом молота: одно из племен Литвы, посещенных Иеронимом Пражским 1413 г., поклонялось солнцу и почитало железный молот; возникновение этого культа жрецы его объяснили следующим способом: когда-то давно солнце нельзя было увидеть многие месяцы, поскольку могучий царь заточил его в весьма укрепленную башню; плененному солнцу пришли на помощь знаки зодиака; сокрушив огромным молотом темницу, они освободили его и вернули людям. И невольно вспоминаем широко распространенный обычай, требующий чтобы накануне Рождества или Пасхи все кузнецы ударом молота в наковальню укрепили цепь, которой где-то под землей связан архидемон, некогда похитивший солнце, а в тот час года грозящий освободиться и сжечь вселенную.⁴⁰

Весь этот пучок мотивов едва ли возводим к сравнительно позднему проникновению манихейских представлений посредством христианских ересей; глубоко укорененный в славянском и балтийском языке, он очевидно сложился до середины первого тысячелетия н.э., а следы его в мифологии скифов и сарматов явно ведут к Кавказу, где природные условия способствовали его возникновению.

Приходится затронуть проблему Локи, а именно возражения Дюмезиля против принятого Ольриком и другими заимствования его образа германцами из кавказского источника. Дюмезиль подчеркивает что Локи своим низким ростом, способом и обстоятельствами своего наказания не уподобляется ни одному из великих кавказских «уз-

³⁹ «*Sranta- & garay- (gairi-)* в авестийском коде» (Топоров 1983, 118), точнее: др.-иран. **tsvanta- gari-* < и.-с. **kuento- gairi-*.

⁴⁰ У сербов Черногории, где в этой роли выступает вышеупомянутый Дуклян, это суеверие было возвышено до уровня закона. В обычном праве племени Васоевичи, кодифицированном около 1830 года (*Васојевићки закон у дванаесті шочака*), точка 9, раздел 23, гласит: «Тот кузнец, кто на Рождество пред рассветом не стукнет молотом в наковальню, и это будет достоверно доказано, молот и наковальня его должны быть переломлены, а он и вся семья его уничтожены.» У древних индейцев мотив похищения солнца, вместе с мотивом ветра, спрятанного в пещере, связан именно с Ваю, сын которого, Хануман, попытался схватить на небе Солнце и проглотить его; Индра убил его своей ваджрой, а Ваю, скорбя о смерти сына, удалился с земли в пещеру, угрожая своим отсутствием жизни всего мира, ср. Васильков 2002.

ников», т.е. прикованных к горам великанов, или стариков с бородой до земли, населяющих пещеры северного Кавказа; кроме того, у Локи нет ежегодных взрывов гнева, грозящих его освобождением (DUMÉZIL 1959, 116 и д.). На последнее можно возразить, что и у связанного Локи присутствует мотив вызывания землетрясения. Что касается великанского обличья, Дюмезиль сознательно не включает в сравнение явление Локи в обличье *Utgardaloki* «Утгардского Локи». ⁴¹ В «Деяниях данов» VIII 15, 8, Саксона Грамматика речь идет о посещении Торкилом «внешнего мира» (Утгард), где, во мрачной камере, он и его дружина находят закованного в цепи великана по имени *Utgarthilocus*, обросшего волосами, распространяющего убийственный запах. В 25. строфе Волюспы Локи обвиняется в отравлении воздуха, а в исландском выражении *Loka daun* он отождествляется с сернистым запахом молнии и вообще огня (DUMÉZIL 1959, 48 и д.). ⁴² Связь Локи с огнем, кстати, Дюмезиль не отрицает, по его словам, две природные стихии были, по видимому, предназначены для Локи: ветер и огонь — обе амбивалентны, так что у иранского Вайю различается его хорошая и плохая сторона (236; ср. и 123). В «Видении Гюльви» (*Gylfaginning*) Снорри Стурлусон рассказывает о путешествии, совершенном Тором, Локи и Тьяльфи в Утгард, главное поселение ётунов, правитель которого *Utgardaloki* приглашает своего тезку Локи к состязанию с Логи — олицетворением огня. Нет сомнения, что сам Локи олицетворяет огонь в его разрушительном проявлении, ⁴³ и что Дюмезилем проведенное сравнение Локи со Сирдоном, героем-трикстером осетинского эпоса, распространяется, вопреки Дюмезилю, посредством образа «Утгардского Локи» на кавказских прикованных к горе великанов вроде Прометея, Амирани, Рокапи, Абрскила, Артавазда, Мхера, объясняемых как мифологические олицетворения вулканической стихии. Надо ли снова подчеркнуть, что образы трикстера и прикованного великана по большей части скрещиваются — прежде всего, в мифологическом персонаже похитителя огня.

В итоге нашего исследования приходим к выводу, что южнославянское название ветра **krivьсь* связано с представлением об одноглазом демоническом ветре, вихре, а это в свою очередь неотдели-

⁴¹ Упоминает его лишь для того, чтобы подчеркнуть, что собственно Локи Саксоном не упоминается (DUMÉZIL 1959, 101)

⁴² Ср. выше вулканические связи армянских вишапов, при иранской этимологии их имени 'отравляющие', ав. *višāpa-*.

⁴³ Этой явной «натурмифологической» связью не исчерпывается вся сложность образа Локи; ср., для разысканий последних десятилетий, библиографическую справку в LINDOW 2005, 5509 и д.

мо от мифологических образов прикованного к горе великана, внутри горы спящего героя и сл., как олицетворений притаившейся вулканической стихии, родным местом которых, в той части мира, является Кавказ, откуда они уже в античную эпоху распространились вплоть до Скандинавии посредством причерноморских иранцев и их северо-западных соседей, древних славян. Это уже не «акробатика», применяемая, согласно формулировке Дюмезиля (DUMÉZIL 1959, 108), гипотезами об ориентальном (малоазийском, кавказском, фракийском) происхождении Локи в поисках промежуточных звеньев, а помещение реконструируемых исторических данных на карту Евразии.

Литература

- АБАЕВ — В. И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка I–IV*, Москва/Ленинград 1958–1995.
- БЕР — *Български етимологичен речник*, София 1971–.
- БЕРЕЗКИН — Ю. Е. Березкин, *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам — Аналитический каталог*, www.ruthenia.ru/folklore/berezkin
- ВАСИЛЬКОВ 2002 — Индоиранское влияние в языках и культуре народов Восточной Европы: арийский Вайю, литовский Вейяс и гоголевский Вий, Лекция в Интернете, на сайте «Звуковая энциклопедия» Института «Открытое Общество».
- ГАНАЛАНЯН — А. Т. Галананян, *Армянские предания*, Ереван 1979.
- ГЕОРГИЕВА 1980 — И. Георгиева, Народен мироглед, в: *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*, София.
- ДИНИЋ — Ј. Динић, *Тимочки дијалекатски речник*, Београд 2008.
- ЖИВКОВИЋ — Н. Живковић, *Речник пиротског говора*, Пирот 1987.
- ЂОРЂЕВИЋ 1958 — Т. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа I* (СЕЗ LXXI, Живот и обичаји народни 32), Београд.
- ЛОМА 2002 — А. Лома, *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*, Београд.
- ЛОМА 2003 — А. Лома, Неке српске паралеле источнословенском Вију, *Balkanica XXXII–XXXIII/2001–2002*, стр. 123–141.
- ЛОМА 2004 — А. Лома, Димом у небо. Обред спаљивања мртвих у старим и традиционалним културама, са посебним освртом на паганске Словене, *Кодови словенских култура* 9, стр. 7–64.
- ЛОМА 2006 — А. Лома, Прасл. **gospodъ bogъ*, *Ad fontes verborum. Исследования по этимологии и исторической семантике к 70-летию Жанны Жановны Варбот*, Москва, стр. 186–192.
- ЛОМА 2008а — А. Лома, Свјатогор и Марко Светогорац, *Српско усмено сиваралаштво*, зборник радова, ур. Н. Љубинковић и С. Самарџија, Београд, 69–95.
- ЛОМА 2008б — А. Лома, Вулканологија и митологија, *Кодови словенских култура* 10 (в печати).

- Мачинский 1997 — Д. А. Мачинский, Сакральные центры Скифии близ Кавказа и Алтая и их взаимосвязи в конце IV—I тыс. до н. э., *Стратум: структуры и катастрофы*, СПб. 1997, 73–95.⁴⁴
- Милићевић 1884 — М. Ђ. Милићевић, *Краљевина Србија*, Београд.
- Михајловић 1966 — В. Михајловић, Српскохрватски називи ветрова, *Прилози проучавању језика 2*, 99–122.
- МНМ — С. А. Токарев (ред.), *Мифы народов мира. Энциклопедия I–II*, Москва 1987–1988.
- Недельковић 1990 — М. Недељковић, *Годишњи обичаји у Срба*, Београд.
- Павловић 1907 — Љ. Павловић, Колубара и Подгорина, *Српски етнографски зборник VIII*, Населја српских земаља 4, Београд, стр. 345–1085.
- Раевский 1977 — Д. С. Раевский, *Очерки идеологии скифо-сакских племен*, Москва.
- РСА — *Речник српскохрватског књижевног и народног језика САНУ*, Београд 1959–.
- СДД — *Славянские древности. Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н. И. Толстого*, Москва.
- СНУН — *Сборник за народни умотворения и народописъ*, София.
- СРНГ — *Словарь русских народных говоров*, Москва / Санкт Петербург 1965–.
- Тодоров 1985 — Д. Тодоров, Народен мироглед, в.: *Капанци. Бит и култура на старото българско население в североизточна България. Етнографски и езикови проучавани*, София .
- Толстая 1998 — С. М. Толстая, Культурная семантика слав. *kriv-, *Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого*, Москва, том 2, стр. 215–229, перепечатано в: С. М. Толстая, *Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе*, Москва 2008, стр. 273–289.
- Топоров 1983 — В. Н. Топоров, Русск. *Святогор*: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов, *Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов*, Москва, стр. 89–126.
- Тројановић 1930 — С. Тројановић, *Ватра у обичајима и животу српског народа*, књ. I (СЕЗб XLV, Живот и обичаји народни књ. 19), Београд.
- Чажкановић 1927 — В. Чајкановић, Порава Анђелија, *Sborník prací věnovaných Václavu Tillovi*, Praha, 31–35, перепечатано в: id., *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942*, Београд 1994, 75–82.
- Черепанова — О. А. Черепанова, *Мифологическая лексика Русского Севера*, Ленинград 1983.
- Шапошников 1997 — А. К. Шапошников, *Старый добрый болгарский Коктебель (история, филология, культура)*, Симферополь.
- ЭССЯ — *Этимологический словарь славянских языков*, под ред. О. Н. Трубачева, Москва 1974–.

*

DUMÉZIL 1959 — G. Dumézil, *Loki*, Darmstadt.

⁴⁴ Нами скачана из интернета електронна версија статије.

- KRSTIĆ 1984 — Br. Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena* (Posebna izdanja SANU DLV, Odeljenje jezika i književnosti knj. 36), Beograd.
- LINDOW 2005 — J. Lindow, статья «Loki» в Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Thomson Gale, Detroit, etc., стр. 5507–5510.
- OLRIK 1922 — Axel OLRIK, *Ragnarok, die Sagen vom Weltuntergang*, deutsch von W. Ranisch, Berlin.
- PLUNKET/URUŢUELA 1998 — P. Plunket / G. Uruţuela, Appeasing the volcano gods, *Abstracts* Vol. 51, Nr. 4 (www.archaeology.org/9807/abstracts/volcano.html).
- SP — *Słownik prastowiański*, pod red. F. Sławskiego, Wrocław etc. 1974–.
- VERNADSKY 1951 — G. Vernadsky, Der sarmatische Hintergrund der germanischen Völkerwanderung, *Saeculum* 2, 340–392.
- WIDENGREN 1965 — G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.

Александар Лома

КРИВИ ВЕТАР И ОДАКЛЕ ЈЕ ДУНУО

О изворима дуалистичког схватања ветра и ватре у индоевропским традицијама

Резиме

За јужнословенски назив штетнога ветра с.-х. *кривац*, буг. *кривец*, слн. *krivec* и сл. претпоставља се првобитно значење „једноок“, рус. *кривой*, у вези са митолошким представама о једнооком ветру и о вртложном вихору. Даље се разматра лик „злог ветра“ на индоевропском плану и чини покушај да се он изведе, заједно са мотивом дива прикованог за планину или унутар планине, из кавкаског извора, узимајући у обзир вулканску природу Кавказа и допуњавајући стару Олрикову хипотезу претпоставком да су Иранци у северном прибрежју Црног Мора и стари Словени били посредујуће карике у распрострањењу датих ликова и сижеа до Скандинавије.