

- Straubergs — K. Straubergs. Latviešu buņamie vārdi. I. Maģija un buņamo vārdu tematika. Rīga, 1939.
- Trautmann — R. Trautmann. Baltisch-slavisches Wörterbuch. Göttingen etc., 1923.
- Vaitkevičius 1998 — V. Vaitkevičius. Senosios Lietuvos šventvietės. Žemaitija. Vilnius, 1998.
- Vaitkevičius 2000 — V. Vaitkevičius. Radžiunai, Taujėnų s-ja Ukmergės r. // Senosios Lietuvos šventvietės. Aukštaitija (Статья из готовящейся к печати второй книги В. Вайткавичюса была любезно предоставлена им автору этих строк в декабре 2000 г. в Вильнюсе).
- Viķe-Freiberga — V. Viķe-Freiberga. Trejādas saules. Hronoloģiskā saule. Rīga, 1999.
- Vitkauskas — V. Vitkauskas. Šiaurės rytų dūnininkų šnektų žodynas. Vilnius, 1976.

Д. РАЗАУСКАС

МАТЬ МАЙЯ.  
РАЗМЫШЛЕНИЯ ПО ПОВОДУ ДВУХ ЛИТОВСКИХ ОМОНИМОВ:  
*тóја* 'мать' и *тоја* 'мах'

1. Лит. *тóја* — др.-гр. μαῖα и др.

Точным значением слова *тóја* в «Словаре литовского языка» является 'motina, močia (с пренебрежительным оттенком)' [LKŽ VIII, 310], что в русском языке соответствовало бы 'мать, матуха' — ср. определение последнего у Даля как соответственно «неприветливое» обозначение матери [Даль II, 307]. В дальнейшем для краткости мы иногда будем указывать просто значение 'мать'.

Слово редкое, все примеры употребления в LKŽ — из Пакруойского района на севере Литвы; в этимологическом словаре Френкеля [Fraenkel 462, 1349] оно отсутствует и, насколько известно автору данной статьи, вообще еще не этимологизировалось.

Тем не менее, этимология слова не вызывает сомнений: лит. *тóја* 'мать, матуха', разумеется, восходит к и.-е. \*mā Lallwort für 'Mutter' словаря Покорного, т. е. к тому же «слову детской речи», из которого образованы и.-е. \*māmā, \*mamā 'мама' и \*mātér- 'матерь', пополняя тем самым список таких примеров, как др.-гр. μαῖα 'мать, матушка, кормилица, повивальная бабка (повитуха)', ср.-нидерл. *moie*, нидерл. *moei*, ср.-н.-нем. *mōje* 'тетя, сестра матери', др.-в.-нем. *holz-тuoја* 'ведьма, колдунья', буквально 'лесная матушка', а также, видимо, и болг. *ма́йка* 'мать; родильница; свекровь; уважительное обращение к старой женщине; самка и т. п.', сербохорв. *та́јка* 'мать, свекровь, кормилица, няня, бабушка', словц. *тајка* 'самка, мать', польск. диал. *тајка* 'русалка (?)' и др. [ЭССЯ XVII, 135–136; Pokorny, 694; см. также Фасмер II, 565, 583; Fraenkel, 404–405, 465–466; Karulis I, 571 и др.]. В данный список легко вписывается и указанный выше оттенок литовского слова.

2. Лит. *тоја* — др.-инд. *māyá*

«Словарь литовского языка» за значением слова ж. р. *тоја* (ударение не указано) обращается к форме м. р. *mōjis, mójis* 'мах, замах, намек, взгляд' [LKŽ VIII, 310, 311], которая в свою оче-

редь Френкелем совершенно справедливо представлена в статье *móti* (*móju*, *mójai*) 'махать, махнуть (рукой), замахнуться (для удара или на что-либо), подать знак (рукой, головой, глазом), мигнуть' [LKŽ VIII, 365–366] наряду с лит. *mojútoti* 'махать', *móstelėti* 'махнуть' и др., лтш. *māt* (*māju*, *māju*) 'махать, махнуть (рукой), подать знак (головой, глазом)' и др., русск. *махать*, *махнуть*, *на-маять* 'подать знак, обмануть', *об-мануть*, *манить* и др. и, наконец, кроме всего прочего, др.-инд. *tāyá* 'превращение, видение, обман, иллюзия' [Fraenkel, 466]. На чрезвычайно емком понятии *майи*, рассчитывая на достаточную известность его, мы здесь отдельно останавливаться не будем, приведем лишь значение др.-инд. *tāyá* из «Санскритско-русского словаря» Кочергиной: 'иллюзорность материального мира; иллюзия, обман; сила волшебства, магия, колдовство' [Кочергина, 509].

Связь указанных русских и балтийских слов, а также русск. *маять* 'махать', *маячить*, укр. *маяти* 'двигать туда-сюда, махать', но и 'виднеться, мелькать', болг. *за-мая*, *о-мая* 'чарую, одурманиваю', словен. *májati* 'двигать туда-сюда', польск. *majak* в частности 'мираж' и др. — с др.-инд. *tāyá* признается и Фасмером [Фасмер II, 569, 587] и, с дополнительными ссылками на Бернекера, Траутманна и Покорного, «Этимологическим словарем славянских языков» [ЭССЯ XVII, 133, 236]. Действительно, того же мнения и Покорный, помещая как древнеиндийское, так и балтийские и славянские слова в одной и той же словарной статье и.-е. *\*mā-* 'mit der Hand winken; verstohlen zuwinken; vorspiegeln, betrügen, zaubern', т. е. 'махать рукой, тайком махнуть (мигнуть), прикидываться, обманывать, колдовать' [Покорну, 693]. Однако в скобках им указана и другая возможная связь др.-инд. *tāyá* с и.-е. *\*mē-* 'мерить, измерять'. Эта же неопределенность, видимо, заставила и Бака назвать «сомнительной» этимологию др.-инд. *tāyá* [Buck, 1496]. Вслед за Покорным связь перечисленных балтийских и славянских слов с др.-инд. *tāyá* отмечает и Сабалаяускас, также напоминая о существовании другого мнения, со ссылкой на Майрхофера [Sabaliauskas, 138]. Майрхофер же, хотя и признает этимологию др.-инд. *tāyá* затруднительной и отказывается от категорического мнения, на самом деле называет рассматриваемую нами связь «в принципе пубедительной» и отдает предпочтение этимологии древнеиндийского слова на основе глагольного корня др.-инд. *mā-* 'мерить, измерять' и, следовательно, и.-е. *\*mē-* с тем же значением [Mayrhofer II, 624–625].

Дело в том, что гласный др.-инд. *ā* может возводиться и к и.-е. *\*ā*, и к и.-е. *ē*. Следовательно, с формальной точки зрения обе рас-

смаатриваемые этимологии (других мы здесь вообще не будем касаться) др.-инд. *tāyá* — как связь его с и.-е. *\*mā-* 'махать и т. д.', так и с и.-е. *\*mē-* 'мерить, измерять' — равноценны. «Измерительная» этимология древнеиндийского слова основывается по существу на двух аргументах: это, во-первых, наличие в древнеиндийском глагольного корня *mā-* 'мерить, измерять' и отсутствие другого семантически более подходящего, при помощи которого существительное *tāyá* можно было бы объяснить на собственном древнеиндийском материале; во-вторых, это возможность интерпретировать космогоническую функцию *майи* как «измерение», и отсюда — оформление, образование космоса из «неизмеренного», т. е. бесформенного, безобразного хаоса. Ср., например, гимн Ригведы III, 38, где «корень *mā-* 'мерить' вообще употребляется [...] в космогоническом ключе [...] — 'меряя, создавать (вселенную)', 'придавать форму'» [Елизаренкова I–IV, 707]. Следовательно, по словам Радхакришнана, «*tāyá* есть то, что измеряет бесформенное, образуя в нем формы» [Radhakrishnan PU, 83]. Такая этимология на самом деле отвечает вполне понятному стремлению объяснить столь значимое для индийской традиции слово на собственном языковом материале, и это как раз сильная сторона такой этимологии. Тем не менее, этот аргумент не может считаться решающим, окончательным, поскольку само представление о творении путем измерения может рассматриваться как следствие вторичной этимологизации случайного созвучия в древнеиндийском корнях *mā-* 'мерить, измерять' и *mā-* в существительном *tāyá*. Тем более, что данная этимология не в состоянии удовлетворительно объяснить «некосмогонических» значений последнего, таких, как 'видение, иллюзия, обман'. По словам того же Радхакришнана, *майя* есть «обман, искусство говорить одно, а делать другое», и как раз «это употребление слова *tāyá* и привело к представлениям об обманчивости мира» [Radhakrishnan PU, 665]. Во избежание такого противоречия приходится изобретать особый глагольный корень др.-инд. *mā-* 'формировать, выстраивать' (to form, to build: [Radhakrishnan BhG, 40]) или 'образо(вы)вать' (to fashion: [Keith, 231]), при помощи которого можно было бы объединить космогоническое значение др.-инд. *tāyá* со значением обманчивой видимости, иллюзии и просто обмана.

На самом деле, как последняя, так и первая — космогоническая — функция *майи* не менее, а во многих случаях значительно более удачно, вопреки Майрхоферу и вслед за большинством названных выше авторов, может быть объяснена на индоевропей-

ском уровне именно в связи с рассматриваемыми балтийскими и славянскими словами на основе и.-е. \**mā-* 'махать и т. д.'. Единственным слабым местом такой этимологии по существу является отсутствие в древнеиндийском глагола от и.-е. \**mā-* со значением 'махать'. И как раз здесь на первый план выступает лит. *toja* 'мах и т. д.'. Дело в том, что в случае этимологии др.-инд. *tāyá* на основе и.-е. \**mā-* 'махать и т. д.' литовское слово является формально совершенно точным соответствием древнеиндийского, позволяющим тем самым реконструировать уже на индоевропейском уровне существительное и.-е. \**mājā* и, следовательно, рассматривать др.-инд. *tāyá* в качестве непосредственного рефлекса последнего, независимо от судьбы в древнеиндийском соответствующего глагола.

Что касается реконструкции праформы и.-е. \**mājā*, следует также обратить внимание на такие русские существительные, как *майка* и особенно *мая* 'мука, мучение, томление и т. п.', образованные от глагола *маять* в значении 'мучить, утомлять и т. п.', представленного Далем вместе с *маять* 'махать', *маячить* и т. п. [Даль II, 310]. Фасмером, правда, русск. *маять* 'мучать' и *маять* 'махать' отделяются друг от друга как два независимых омонимичных глагола [Фасмер II, 587], однако, по словам авторов «Этимологического словаря славянских языков», такое отделение и «отдельная этимологическая трактовка основаны на чисто семантическом разграничении [...]». Но вполне правомерно другое объяснение, исключающее омонимию и предлагающее этимологическое тождество [...]. Семантика не может служить препятствием для объединения данных глаголов в одно этимологическое гнездо, поскольку расхождения в значениях вполне объяснимы как результат внутриславянского семантического развития» [ЭССЯ XVII, 133–134]. Таким образом, русск. *мая*, *мая* 'мучение, мука' [ЭССЯ XVII, 130] могут возводиться к тому же и.-е. \**mā-* 'махать' и, предположительно, рассматриваться в качестве непосредственных рефлексов того же и.-е. \**mājā* (не говоря о соответствующей форме балто-славянского уровня), тем самым дополнительно подкрепляя достоверность реконструкции такого индоевропейского существительного.

Что касается семантической стороны вопроса, то, во-первых, действенность маха, размахивания по отношению к обманчивой видимости вплоть до настоящего времени засвидетельствована в литовском фольклоре, например: *Reikia pa mosuot, kad vaiduoklis dingtų*, т. е. 'Надо помахать, чтобы привидение исчезло' [UKS 26, № 45]; а во-вторых, в этом смысле особую роль опять же игра-

ет лит. *toja*. Однако в первую очередь целесообразно обратиться к славянским производным того же корня, в которых значения 'обман', 'обманчивое видение', 'иллюзия' и т. п. выражены особенно ярко. «Если принять за исходное значение 'двигаться, двигаться туда-сюда', то именно этой исходной семантикой определяется развитие основного значения [...] 'делать знаки, махать рукой', оно служит базой для преобразования семантики в двух направлениях: 1) 'кивать, качать' > 'мелькать, мельтешить' > 'виднеться', 'мерещиться, казаться' и 2) 'привлекать, манить' > 'делать обманные движения' > 'обманывать'» [ЭССЯ XVII, 134]. Примеры такого развития обильны и хорошо известны — достаточно вспомнить русск. *ман*, *об-ман*. Наглядной иллюстрацией также могут служить такие русские слова и выражения, как *про-мах*, *про-машка* 'всякая ошибка, оплошность, ошибочный расчет', *про-махнуться* 'дать промах, ошибиться', *дать маха (маху)* 'ошибиться', *сделать что на мах* 'на авось, как ни попало' и т. п. [см.: Даль II, 308; III, 495]. Однако особое внимание хотелось бы обратить на указанное развитие значения 'мелькать, мельтешить' > 'виднеться', 'мерещиться, казаться'. Ср. русск. *маячить* 'шевелиться, двигаться на воздухе, мельтешить' и 'показываться', *маячиться* 'мельтешить, мелькать' и 'появляться неясно', укр. *маячити* 'виднеться вдали, быть на виду', *маяти* 'развеваться, колыхать(ся), махать' и 'мелькать, виднеться', *майти* 'рябить в глазах', польск. *majaczyć* 'мелькать, мигать' и 'виднеться, вырисовываться', *majaczyć się* 'мерещиться, чудиться', *majak* 'мираж, бредовое видение' и т. п. [Даль II, 310; ЭССЯ XVII, 130, 131, 133]. В свою очередь нам представляется возможным уточнить и дополнить ход такого развития следующим образом: 'двигать туда-сюда, махать' > 'махать веком глаза, мигать' > 'мелькать, мельтешить' > 'виднеться', 'мерещиться, казаться'. Значение 'мелькать' действительно самым близким образом связано с 'мигать, моргать': ср. в обоих значениях русск. *мигать*, *моргать*, лит. *mirksėti*, англ. *blink*, *wink* и т. д. Дело в том, что мелькание является прямым и непосредственным оптическим проявлением моргания, т. е. соответствующего движения «туда-сюда» веками глаз. В свою очередь, типологический пример перехода от 'махать' к 'мигать, моргать' представляет собой нем. *winken* 'махать, махнуть' и '(под)мигнуть', англ. *wink (at)* 'мигать, моргать (подмигнуть)'; кстати, именно нем. *winken* в словаре Покорного, как мы видели, представляет основное значение и.-е. \**mā-* 'махать'. В этой связи ср. русскую поговорку *Кому глазком мигают, а нам руками машут*, а также выражение

глаз не маячит 'не сягает, не видит или не показывает' [Даль II, 308, 310], также такие слова, как русск. диал. *мануть* 'звать знаком пальцев, кивая, мига я' или же 'подзывать, делая знаки рукой, взглядом и т. п.', *мановѣние* 'знак рукою, головою, глазами или иного рода, в виде приказания' [Даль II, 297; ЭССЯ XVII, 200, 201] и особенно русскому *мах* формально тождественное сербохорв. *mâh*, или *mâha*, как в значении 'взмах', так и непосредственно 'миг' [ЭССЯ XVII, 129].

Именно в этом смысле особенно ярко выражены литовские данные. Ср., во-первых, уже упоминавшееся лит. *móti* 'махать, махнуть' в значении 'подать знак (рукой, головой, глазом), мигнуть', *pa-móti* 'подать знак глазами, подмигнуть', *pri-móti* 'подать знак глазами, смигнуться' [LKŽ VIII, 365–366], а также собственно *moja*, *mōjis*, *mójis* 'мах' в значении 'взгляд' или, по определению Скарджюса, «мах, мановение, т. е. рукой, глазами, головой подан знак, англ. wink, blink, нем. Wink» [Skardžius III, 293, 294; Skardžius I, 63], в частности именно 'миг'; а во-вторых, такие слова и выражения, как *akies (mirksnio) moja* 'миг, мгновение', буквально 'мах глазом (мигом)'; *akių (mirksnio) moju* 'мигом, махом', буквально 'махом глаз (мига)'; *akių mojų, ant akių mojo* ('идти) на мах, напрямую, куда глаза ведут'; *akies móju* 'на глаз, на мах'; *akių mojųt* 'мигом, махом', *akių mōjus* 'взгляд' или, по определению Скарджюса, 'Ansehen' [LKŽ VIII, 310–312; Skardžius I, 76]; *aki-mojis, akų-mojis, aki-mōjis* 'миг, мгновение', буквально 'мах глазом'; *ant aki-mójo* 'с глаза, вслепую, на мах'; *aki-moju, akų-moju, akų-móju* 'мигом, махом' или же 'с глаза, вслепую, на мах, напрямую'; *akų-mōjus* 'миг, мгновение', буквально 'мах глазом'; *ant akų-mójaus* 'без дороги, напрямую' [LKŽ I, 58] и т. д.

Развитие значений 'двигать туда-сюда, махать, мах' (лит. *moja*) > 'мах глазом, миг' (лит. *moja*) > 'обманчивое видение, иллюзия' (др.-инд. *māyā*) к тому же имеет хорошо известную типологическую параллель. Ср. чеш. *mihati se* 'двигаться туда-сюда, мелькать' — русск. *мигáть, миг* — лит. *miegóti* 'спать', *miėgas* 'сон' [Фасмер II, 618–619; Buck, 269; Būga I, 470; Fraenkel, 447; Karulis I, 589; Mažiulis III, 96; Pokorny, 712; Sabaliauskas, 133–134], причем первичные значения восстанавливаемых глагольных корней балт.-слав. \**meig-* (у Мажюлиса) и и.-е. \**meigh-* (у Покорного) — именно 'моргать, мигать, мелькать', а значения 'спать' и 'сон' (лит. *miegóti, miėgas* и соответствия в других балтийских языках) — производные. Вариант того же корня и.-е. \**mei-s-* в свою очередь представляют др.-инд. *miṣāti* 'открывает

глаза, смотрит на', *ni-miṣāti* 'мигает; закрывает глаза', *ni-miṣa-* 'мигание, моргание' и, с другой стороны, др.-инд. *a-ni-miṣá-* 'не смыкающий глаз' и 'бодрствующий' (как эпитет многих богов), *miṣa-* 'обман, видимость, иллюзия' (т. е. именно «маяя»), русск. *об-михнѹться* 'ошибиться' и т. п. ([Pokorny, 714]; ср. [Mayrhofer II, 641–642] с неуверенностью насчет *miṣa-*; а также см. [Кочергина, 39, 331, 513; Фасмер III, 104]). Ср. еще лит. *márkstyti* 'мигать', но *išsi-márkstyti* 'пробудиться' [LKŽ VIII, 867], буквально «вымигаться» (ср. лит. *miegóti*). Ср. соответственно также чеш. диал. *mrgat* 'двигать, махать', но и 'мрачно смотреть', польск. *margać* 'махать, кивать, вилять, шевелить', но диал. 'мигать, мерцать', русск. *моргать* и т. п. далее одного корня с лтш. *murgi* 'видения, грезы' ([ЭССЯ XX, 237–238]; см. [Фасмер II, 652; Karulis I, 609]; о семантике и возможной этимологии данного гнезда в самом широком плане см. [ЭССЯ XXI, 134–135]).

Объяснить и понять такое развитие значений помогают некоторые экстралингвистические данные. Так, Юнг вспоминает происшествие с одним своим пациентом, больным параноидальной шизофренией: «Однажды я нашел пациента стоящим у окна. Он махал головой перед солнцем и мигал, и мне велел поступать так же, ибо тогда я должен увидеть нечто интересное». По словам Юнга, «призывая меня вместе с ним мигать и махать головой перед солнцем, он, очевидно, хотел поделиться со мной своим видением» ([Jung ACU, 50, 52]; см. [SDP, 150]). Далее следует обратить внимание на известные в психиатрии случаи самовывызывания больными эпилепсией припадков путем размахивания, махания руками у себя перед глазами в ярком (солнечном и пр.) свете. Вообще «в механизме развития приступов большое значение имеют зрительные раздражители. Во время записи биотоков мозга для провокации патологической активации и приступов нередко используют прерывистую световую стимуляцию. Яркие световые мелькания в некоторых случаях способствуют возникновению пароксизмов. [...] У некоторых больных приступы наступают при просмотре телевизионных передач, особенно если они сопровождаются световыми мельканиями на экране и другими помехами. [...] Известны редкие случаи [...], когда больные сознательно подвергают себя воздействию солнечных лучей, с тем чтобы вызвать эпилептический припадок». И, наконец, «описаны отдельные наблюдения, когда больные способны вызвать у себя [...] припадки медленным закрытием глаз в сочетании с их круговыми движениями» [Болдырев, 26, 28],

т. е. как бы имитируя процессы, происходящие при наступлении сновидения. Рибо по этому поводу говорит: «Умственное расстройство, наблюдаемое после припадка, по моему мнению, замечательно хорошо определено Джексоном, который дал этому состоянию название „эпилептической грезы“. [...] Будем сравнивать умственное состояние эпилептиков с сонной грезой» [Рибо, 28, 29]. С лингвистической стороны в этой связи ср. опять же лит. *márkstyti* 'мигать' и того же корня русск. диал. *мóрбк* в таких значениях, как 'затмение сознания, помрачение рассудка, обморок, припадок' (но и 'хитрость, плутовство, обман', ср. «майю»), далее 'сон, в котором человек видит самого себя' и, наконец, именно 'припадок эпилепсии' [ЭССЯ XIX, 236].

В связи с упомянутыми круговыми движениями глаз, при помощи которых некоторые больные вызывают себе «эпилептическую грезу», отдельного внимания заслуживают также и так называемые «быстрые движения глаз» (БДГ; англ. REM — rapid eyes movements), происходящие у каждого здорового человека именно во время погружения в грезу, сновидение. «Еще в 1892 году Дж. Т. Лэдд сделал предположение о вероятной связи между наличием сновидений и движением глаз у спящих. В 1938 году [...] Эдмунд Якобсен предсказывал, что при попытке разбудить спящего тогда, когда его глаза движутся, последний сообщит о наличии сновидения. Эти догадки долгое время оставались без внимания, пока Юджин Азерински и Натаниель Клейтман не предприняли в 1953 году лабораторного исследования движения глаз во время сна. [...] Азерински и Клейтман сообщили, что в 74% случаев, когда они пробуждали своих испытуемых в период БДГ-сна, те сообщали о наличии сновидений (пробуждение во время сна без БДГ-активности давало сообщение о сновидениях лишь в 7% случаев)» [Криппнер, Диллард, 233]. Короче говоря, БДГ — это «быстрые, согласованные движения глаз по горизонтали или по вертикали. Часто наблюдаются во время сна, реже — во время дремоты, при грезах наяву, во время „гипнотического сновидения“ и т. п. И, что особенно интересно, во время БДГ-сна у человека «картина электроэнцефалограммы сходна с той, что наблюдается при бодрствовании» [там же, 59]. Т. е., с одной стороны, греза, сновидение, вообще видение возникает у человека именно в связи с быстрыми движениями глаз туда-сюда — своеобразным «маханием глазами» или «внутренним миганием» (лит. *toja*), а с другой, этот нейрофизиологический процесс сродни тому, при котором мы наяву наблюдаем, видим окружающий нас мир (др.-инд. *tāyá* как 'иллюзорность материального мира').

Следует также обратить внимание на упомянутые Болдыревым случаи наступления приступа у больного эпилепсией при просмотре им телевизионных передач. Дело в том, что, независимо от содержания появляющихся на экране телевизора образов, само изображение, сама их видимость — т. е. само видение — возникает именно вследствие достаточно быстро движущейся туда-сюда (по вертикали и одновременно по горизонтали — ср. БДГ) одной-единственной световой точки, к тому же непрерывно гаснущей и вспыхивающей опять — т. е. машущей, маячащей, мигающей, мелькающей — и таким образом создающей в зрительном восприятии человека светлые и темные пятна изображения.

Похожим образом вследствие непрерывно сменяющихся друг друга — т. е. про-махивающих перед глазами, мигающих, мелькающих — кадров на белом пустом полотне экрана появляются «движущиеся картинки» кинематографа.

Для того чтобы представить в таком свете космогоническую функцию *майи*, на самом деле, по словам Грофа, «уместно проиллюстрировать [...] прозрения относительно природы реальности, используя аналогию с кинофильмом, который является современной технической версией магического представления. [...] В некоторых случаях фильм оказывает на зрителей такое сильное воздействие, что эмоционально они воспринимают его как реальность. Это происходит вопреки тому, что умом они сознают, что все ими наблюдаемое — просто игра электромагнитных волн различной частоты внутри единого неделимого светового поля». И «мы, к собственному удивлению, можем обнаружить, что то же самое применимо к нашему переживанию повседневной реальности. Все, что кажется нам миром плотных объектов, — всего лишь игра вибаций, в сущности пустых. Естественно, мы переживаем мир более полно и богато, нежели кино, поскольку переживание мира включает ряд таких измерений, которые современная киноиндустрия передать не может, например тактильные ощущения, запахи и вкусы». Тем не менее «современные исследования в области виртуальной реальности уже экспериментируют со специальными перчатками, которые обогатят переживание визуальных и акустических электронных миров тактильными ощущениями» [Гроф, 75]. Таким образом, можно предположить, что «мир, в котором мы живем, реально не существует в той форме, в какой мы его воспринимаем. Духовные писания Востока сравнивают наше повседневное переживание мира со сном, от которого мы можем пробудиться» [там же, 121].

Под «духовными писаниями Востока», надо полагать, подразумевается в первую очередь именно древнеиндийская духовная и

философская традиция, оставившая через буддизм глубокий отпечаток на культуре всего Дальнего Востока вплоть до Японии. Однако представление о том, что «мир, в котором мы живем, реально не существует в той форме, в какой мы его воспринимаем», отнюдь не является исключительной особенностью ни Древней Индии, ни Востока вообще, ни каких-либо изощренных эзотерических учений. Во-первых, такое представление скрывается за самым обыкновенным русским словом *видимость*, обозначающим как видение вообще, т. е. (визуальное) восприятие окружающего мира, так и видение, обманчивое, иллюзорное восприятие; также и за самыми обыкновенными литовскими словами *regimybė* и *regimas*, буквально 'видимость' и 'видимый', но именно в значении обманчивой, ложной видимости [LKŽ XI, 369]. Во-вторых, следует признать, что именно такое представление лежит в основе всей современной западной науки, которая именно из-за недоверия к непосредственной видимости окружающего мира прибегает как к увеличивающим диапазон восприятия техническим средствам (микроскоп, телескоп, рентгеновский аппарат и т. п.), так и к логическим рассуждениям и вычислениям. Любопытно, что современная физика, гордость западной науки, в конечном счете приходит к тому же заключению о принципиальной иллюзорности видимого материального мира, растворяющегося в волновых уравнениях элементарных частиц флюктуирующего вакуума [Сарга, 193–209].

Особый интерес в мировосприятии современной физики для нас представляет то, что «согласно квантовой теории, материя пребывает в постоянном движении. Макроскопически материальные объекты вокруг нас могут казаться пассивными и инертными, но когда мы увеличиваем такой мертвый кусок камня или металла, то обнаруживаем, что он исполнен движения. Чем глубже мы всматриваемся в него, тем более живым он кажется. Все материальные предметы вокруг нас состоят из атомов, различным образом связанных друг с другом и составляющих невероятное разнообразие молекулярных структур, которые являются не твердыми и неподвижными, а осциллируют [т. е. двигаются туда-сюда, собственно, маячат] согласно собственной температуре и термическим вибрациям окружающей среды. В самих вибрирующих атомах находятся электроны, электрическими силами привязанные к ядрам, их притягивающим, на что они реагируют чрезвычайно быстрым кружением. И, наконец, в ядрах, до мельчайших размеров сжатые ядерными силами, с невообразимыми скоростями кружатся протоны и нейтроны. Для совре-

менной физики, таким образом, материя отнюдь не пассивна и инертна, а пребывает в непрерывном танце вибрирующего движения» [Сарга, 180]. Ср. в этой связи др.-русск. *махъ*, и вообще слав. \**махъ* именно в значении 'vibratio' [ЭССЯ XVII, 128–129]. Наконец, «рассматриваемая как сумма вибрационных явлений, частица скорее возобновляется, чем сохраняется» [Вашляр, 90], а вместе с ней, следовательно, и весь окружающий нас мир, состоящий из элементарных частиц.

Другими словами, согласно современной науке, окружающий нас материальный мир в конечном счете представляет собой видимость, созданную высокочастотным миганием непрерывно «маячащих» элементарных частиц, — собственно, как в кино. Наконец, продолжая аналогию с кинематографом, «мы при более подробном изучении процесса проецирования обнаружим, что воспринимаемые нами плавные и непрерывные движения фактически состоят из быстрых последовательностей мелькающих дискретных изображений», а подобным образом можно предположить, что и «реальность в корне лишена непрерывности. Мир то появляется, то исчезает, подобно вспышкам света. В один миг он растворяется, в другой — воссоздается вновь» [Гроф, 77], и «основным элементом, составляющим Вселенную, является не устойчивая субстанция, но момент переживания» [там же, 120], т. е. именно «миг осознания», так сказать, «мгновение ока сознания». Другими словами, «внешний материальный мир, для буддийского индивидуума, не есть объективный мир, существующий независимо от его сознания. Он возникает в [...] момент эмпирического восприятия индивидуума, через мгновенные акты видения, слышания, осязания и т. д.» [Дандарон, 92]. К таким же выводам о природе реальности располагает, по словам А. Говинды, сама структура китайской «Книги перемен»: «В кино изображение, которое кажется нам неподвижным, создается бесчисленными мгновенными вспышками, повторяющими один и тот же образ, вследствие чего он и кажется нам неподвижным. То же самое происходит в природе [...], так что мы убеждены, что имеем дело все с тем же веществом или все с тем же живым существом» [Govinda, 62–63].

Наконец, уместно здесь вспомнить и о Кржижановском, на соответствующие пронизательные наблюдения которого, изложенные устами «чудака, математика, философа» Лёвеникса, обратил внимание В. Н. Топоров: «„Тринадцать лет тому назад, во время первых моих опытов по психофизиологии зрительного процесса, я наткнулся на вопрос о прерывности нашего видения“.

Изложение начинается с простейших примеров. Внутри моторного цилиндра авто[мобиля] взрывы бензина прерывисты и толчками бьют о поршень, снаружи же — непрерывное движение колес. „Есть, как бы сказать, известная видимость видения: человеку с обнаженным зрачком мнится, что фиксируемая им вещь непрерывно, во все доли секунды, — как бы связана с зрачком не рвущимся ни на миг лучом“. Однако Лёвеникс усомнился в этом. Искровая вспышка электрической машины длится всего одну пятидесятитысячную секунды, но задерживается в глазу на целую одну седьмую ее. Иначе говоря, семь кратких мельков искр, отделенных друг от друга паузами в одну седьмую секунды, воспринимается глазом как непрерывное, секунду длящееся горение искры. Но на самом-то деле горение отняло всего лишь семь пятидесятитысячных секунды. „[...] самый факт толчкообразности видения, прерывистости восприятия, скажем, кинофильмы, продергивающиеся перед глазом, достаточно известен. Но статья перед фактом — мало: надо уметь войти в факт. Меж мгновениями, когда лента, сняв с ретины одно изображение, продергивается, с тем чтобы дать другое, вклинен миг, когда у глаза все уже отнято и ничего еще не дано: в этот миг глаз перед пустотой, но он видит ее: видение мнится видением“, следовательно, происходит как бы «„[...] длящееся в веках творение мира, который в каждую долю мига [...] срывается в ничто, но создается вновь и вновь, из мига в миг, весь, от солнц до песчинки, мощью творческой воли“», причем, по словам другого героя Кржижановского, «„[...] если сделать сны продолжающими друг друга, а явь прерывистой, то сны покажутся явью, а явь — снами“» ([Топоров МРСО, 503, 506, 572]; разрядка наша. — Д. Р.). Трудно придумать более удачное, точное и всестороннее определение понятия «майи» — этой снопоподобной «мощи творческой воли», «из мига в миг» разрушающей и воссоздающей видимый мир.

Как известно, «*tāyā*» большинством школ индунтской философии уподобляется тому, что мешает видеть вещи такими, какие они есть», и «отождествляется именно с ограниченным феноменальным бытием», т. е. с видимым материальным миром. Другими словами, *майей* «называется та могучая сила, которая вовлекает индивида в феноменальное бытие, космическая сила, которая даже богов принуждает к бессознательности и сну», как, «например, первый эпизод в „Дэви-махатмья“, где Дэви отождествляется с грезой Вишну, порождающей обманчивое видение мира» [Kinsley, 135, 238: note 7]. Одним словом, *майя* обозначает «действительность, понимаемую как грезу божества» [Топоров Ма,

89]. Ср. «сонную грезу» больного эпилепсией, вызванную мельканием или миганием, — тем более, что эпилепсия в древности воспринималась как «божественная болезнь». В свою очередь о персонифицированном образе богини Майи, представляющей активную, творческую, космогоническую функцию божества, в «Дэви-бхагавата-пуране» (напр., 1.8.40; 3.4.38–39; 3.24.38) «говорится, что мир уничтожается, когда она мигает, и вновь воссоздается, когда она открывает глаза» [Kinsley, 137, 238: note 9]. Именно на такой механизм возникновения «иллюзии мира» указывает и то, что боги, в сущности своей превосходящие видимый мир, в Ригведе (II.27.9с) обозначаются как «не смыкающие глаз» (*ani-miṣāḥi*), «буквально „не мигающие“, что является признаком божественности по древнеиндийским представлениям» [Елизаренкова I–IV, 679]. По той же причине, видимо, боги повсеместно «не спят»: в вавилонском «Эпосе о Гильгамеше» «именно сон, подобие смерти, определяет различие между человеком и бессмертными богами» [Оппенгейм, 208]; не спит Аллах в Коране (II, 256): «не овладевает Им ни дремота, ни сон» [К, 35]; Осирис «Текстов пирамид» (§ 258–259) — «Ненавистник Сна»; наконец, Будда уже перед тем, как достигнуть окончательного Пробуждения, признается: «укрепилась во мне недремлющая бдительность» [Элиаде СТНМ, 226, 445] и т. п.

Вместе с регулярным эпитетом древнеиндийских богов *a-ni-miṣā-* ‘не смыкающий глаз, не мигающий, бодрствующий’ и уже ранее приводившимися *ni-miṣa-* ‘мигание, моргание’, *ni-miṣāti* ‘мигает, закрывает глаза’, *miṣāti* ‘открывает глаза, смотрит на’ в свою очередь вспомним *miṣa-* ‘обман, видимость, иллюзия’, а также русск. *мигать* и лит. *miegoti* ‘спать’, *miėgas* ‘сон’, представляющие собой убедительную типологическую параллель развития значений др.-инд. *tāyā* (см. выше). Таким образом, все, что мигает, моргает, — находится во власти сна *майи*, в плену «иллюзии материального мира», одним словом, живет; и наоборот, все, что живет в этом мире, — мигает, моргает. Ср. начало мира, описываемое в Айтарея Упанишаде 1.1.1: «Поистине, это было вначале одним Атманом. Не было ничего другого, что бы мигало. Он подумал: „Теперь я создам миры“». Пояснение переводчика: «мигало (*miṣat*)... — т. е. ‘жило’» [Сыркин У, 39, 239]. Ср. еще в этом смысле Ригведу X.190.2с, d: «Год же дни разделил и ночи, / царь всего, что моргает в мире», что в комментарии переводчиком объясняется как «обозначение всех живых существ» [Тихомиров, 127, 235]. В новейшем переводе: «[...] год, / Распределяющий дни и ночи, / Владыка всего, что моргает (*miṣatō*)» [Елизаренкова IX–

Х, 322, 549]. Наконец, поскольку «пробуждение к действительности вещей непременно включает противодействие или преодоление майи» [Kinsley, 135], становится понятной и соответствующая йогическая практика, в которой «йог не мигая взирает на какой-нибудь мелкий предмет до тех пор, пока из глаз не польются слезы. Таким способом достигается „божественное видение“ (*divya-dṛṣṭi*), столь часто упоминаемое в Тантра-Упасане» [Woodroffe, 202]. Этот йогический прием, впрочем, следует, видимо, понимать скорее в переносном смысле — как прекращение «мигания» в сознании и развитие устойчивой концентрации внимания. «Для непосвященного между несколькими модусами [сознания] существует разрыв; поэтому он переходит от сна к бодрствованию бессознательно», следовательно «йог должен поддерживать непрерывность сознания», и, опять же, в Шамбави Тантре духовные препятствия удаляются именно «с помощью богоподобного взгляда (взгляда широко открытых, немигающих глаз)» [Элиаде СТНМ, 478 и 249 соответственно], чтобы не проморгать сущего, так сказать. Ср. в этом смысле Бхагавадгиту (11.8): «Но ты не увидишь Меня своим глазом. Я дам тебе божий глаз (*divyam dadāmi te cakṣuḥ*). Узри Мою йогическую мощь» [Radhakrishnan BhG, 271]. За пределами традиций древнеиндийского происхождения ср., например, два лика Верховного Божества в Каббале, из которых «„Великий Лик“ не имеет век, и поэтому его глаз никогда не закрывается [т. е. не мигает], но глаза „Малого Лика“ открываются и закрываются [т. е. мигают] в медленном ритме, соответствующем судьбе Вселенной. „Малый Лик“ носит имя „Бог“, а „Великий Лик“ — имя „Я Есмь“» [Кэмпбелл, 201]. Наконец, в самой широкой перспективе, по словам Иванова и Топорова, «то, что именно по признаку закрывания и открывания глаз мифологический персонаж может отличаться от людей, подтверждается мифом индейцев кликитат, где выступает чудовище-людоед, наяву (как Вий) держащее глаза закрытыми, а открывающее их во сне (по Леви-Строссу). Смертоносность взгляда оказывается выводимой из соотношения: открывание глаз — смерть (или сон); закрывание глаз — жизнь» [Иванов, Топоров ИОС, 129]. Т. е. раскрытие «божьего глаза», прекращение его мигания означает конец видимого мира и тем самым смерть для живущего в нем человека; ср. смертельный взгляд «третьего глаза» Шивы и т. п.

В таком свете др.-инд. *māyā* и лит. *moja* не отличаются уже не только формально, но по существу и семантически. Здесь надо не упускать из виду того факта, что наследие древней индоевропей-

ской традиции, вследствие разной исторической судьбы Индии и Литвы (балтов и, шире, балтославян), до нас донесли представители разных сословий: жрецы брахманы, предрасположенные к философским обобщениям, — в Индии и, наоборот, «вайшьи», связанные с конкретным, бытовым восприятием вещей, — в Литве. Литовское и индийское отражения индоевропейского *\*māiā* в этом смысле вполне отвечают «зеркалам». С другой стороны, ничего нельзя сказать о понятии лит. *moja* в утерянной древнелитовской (древнебалтийской и, шире, древнебалтославянской) жреческой духовной традиции, а следовательно нельзя и отрицать возможности соответствующего более глубокого философского осмысления его, особенно если принять во внимание значение русского *мáя, ма́я*, вполне отвечающее состоянию существа, погруженного в *майю*, — во всей глубине этого древнеиндийского понятия.

Во всяком случае, в связи с древнеиндийскими представлениями о немигающем «божьем глазе» (*divya-cakṣu-*) и «божественном видении» (*divya-dṛṣṭi-*), достигаемом йогами путем прекращения мигания, следует обратить внимание как на родственное древнеиндийскому *divya-* литовское существительное *diēvas* или, в более древней форме, *deīvas* 'бог', так и на глагол того же корня *deivóti* в основном значении 'смотреть, взирать' [LKŽ II, 379, 380], ср. также чеш. *dívati se* 'смотреть, глядеть' и др., праслав. *\*divati (se)* (см. [Urbutis, 61–62]; ср. [Фасмер I, 513–514]; в [ЭССЯ V, 34] утверждается, что «и.-е. *\*deij-* 'свет', 'небо', 'божество' не объясняет существенных значений слав. лексич. гнезда 'смотреть', 'дикий', однако это не совсем так: о теснейшей связи значений 'свет' и 'смотреть' с многочисленными типологическими примерами см. [Razauskas, 204–209], с другой стороны, представления о 'диком' как о 'божьем' не менее хорошо известны, см. [Гамкрелидзе, Иванов, 488]). Того же корня, возможно, и лит. *dyrėti, dyroti* 'смотреть и т. п.' ([LKŽ II, 577, 583]; см. [Pokorny, 186]; иначе — [Fraenkel, 89–90; Mažiulis I, 264–265]). Тут уместно иметь в виду и весьма распространенное, в том числе в Литве, представление Божества в образе (небесного) глаза и т. п.

Изначальные представления, предполагаемые в качестве семантической основы и.-е. *māiā*, в двух словах можно было бы обобщить следующим образом: божество (лит. *diēvas*, др.-инд. *devá-* или же сам небесный *Dyáus*) взирает (лит. *deivóti* и др.) немигающим божественным взглядом (др.-инд. *divya-dṛṣṭi-*) на истинную реальность, однако божий глаз (др.-инд. *divya-cakṣu-* и пр.) начинает моргать, мигать, т. е. «махать веком» (лит. *moja*), и божество



погружается в сон, в сновидение, в грезу, тем самым порождая «иллюзию мира» (др.-инд. *māyā*), в чем и заключается космогоническая функция *майи*.

(Дальнейшее развитие можно представить так, что божество вообще теряет контроль над своим сном, теряет главенствующее положение в им же созданном мире и само превращается в нем во второстепенное и сомнительное *диво*, а реальность, бытие, существование одновременно начинает восприниматься сознанием как сущая *мáя, майя*).

### 3. Размышления

На некоторые размышления наводит, кроме самой омонимичности лит. *mója* 'мать' и *moja* 'мах' (для последнего тоже вполне допустимо ударение *mója*, ср. м. р. *mójis*, см. выше), то, что древнеиндийская майя традиционно персонифицируется в богиню Майю или Маха-Майю (др.-инд. *Mahā-Māyā*), т. е. «Великую Майю», отождествляемую далее, кроме всех частных проявлений, с самой Маха-Девы (др.-инд. *Mahā-Devī*), т. е. с «Великой Богиней» вообще, ср. еще такое ее имя, как *Māyā-Devī* и т. п. [Топоров Ма, 89; Kinsley, 133–136; Kramrisch, 248; Radhakrishnan PU, 82–83]. А поскольку «Великий Бог» — отец всего и вся на свете, «Великая Богиня» есть мать. Одним словом, *майя* как творческая, космогоническая сила божества представляет собой мать Майю, породившую видимый мир. А в таком случае можно поставить вопрос, не скрывается ли в имени богини-матери др.-инд. *Māyā* корень и.-е. *\*mā*, определяемый как детское слово для обозначения матери, от которого произошли лит. *mója* 'мать, матуха', др.-гр. *μαῖα* 'мать, матушка, кормилица, повитуха', др.-в.-нем. *holz-muoja* 'ведьма, колдунья' и др., другими словами, не являются ли др.-инд. *Māyā* и *māyā* такими же омонимами, как лит. *mója* и *moja* (*mója*)? Более того, нельзя ли заподозрить исконного родства всех этих слов и, следовательно, корней и.-е. *\*mā* 'мать' и *\*mā-* 'махать', как бы это странно ни казалось на первый взгляд?

Вспомним, что мать Будды Гаутамы — тоже Майя, др.-инд. *Māyā*, или Маха-Майя, др.-инд. *Mahā-Māyā*, т. е. «Великая Майя», или же сама Майядеви, др.-инд. *Māyā-Devī*, т. е. «Богиня Майя» [Кочергина, 509; Мьялль Ша, 637; BW, 603–612]. Таким образом, сам Будда из исторического пространства и времени переносится в мифическое; другими словами, исторические обстоятельства рождения Будды позволяют прочесть себя в мифологическом ключе. А поскольку апеллатив др.-инд. *buddhá-* буквально значит

'пробужденный', то в самом рождении Будды из «Богини Майи» сразу же можно узреть аллегория и предзнаменование его будущего пробуждения из сна *майи*. Вместе с тем, как после пробуждения исчезает сон, так вскоре после рождения Будды умирает его мать [Davies, 24]. Налицо сопоставление рождения с пробуждением и наоборот. Забегая вперед, можно сказать, что вообще ключом к пониманию символики процесса рождения, по словам Грофа, «является его функция, а именно освобождение нас от оков изолированного, непросветленного существования и пробуждение сознания» [Гроф, 141]. Мать тем самым приравнивается к грезе, а рождение — к пробуждению.

Следует также обратить внимание на древнеиндийское название планеты Меркурий *Budha-* того же корня др.-инд. *budh-* 'будить, пробуждать', что и имя Будды др.-инд. *Buddha-* [Гринцер, 195; Кочергина, 468; Maurohofer II, 449]. Дело в том, что мать Гермеса, греческого предтечи римского бога Меркурия, — именно Майя, др.-гр. *Μαῖα* [Тахо-Годи Ма, 89], и отец его — Зевс, т. е. сам «Великий Бог», и пользуясь своим «жезлом, усыпляющим и пробуждающим людей, Гермес выполняет одну из своих древнейших функций проводника душ умерших в аид, „психопомпа“ или помощника на пути в царство мертвых» ([Тахо-Годи Ге, 292]; см. «Одиссею» XXIV.1–5). Будда, воплотивший идею о пробуждении и освобождении из пут иллюзии земного существования, кстати, тоже своего рода «проводник душ». Возникает вопрос, не натолкнулись ли мы здесь на некий индоевропейский миф, позволяющий, к тому же самым серьезным образом, сопоставить древнеиндийское имя *Māyā*, а может быть, и апеллатив *māyā*, с древнегреческими *Μαῖα* и *μαῖα* 'мать, матушка, кормилица, повитуха' и, следовательно, лит. *moja* (*mója*) 'мах' с *mója* 'мать'?

Мать римского Меркурия, как известно, тоже Майя, лат. *Māja*, богиня земли, отождествлявшаяся римлянами с греческой Майей и давшая свое имя месяцу маю, лат. *Mājus*, однако этимологическая связь латинского и греческого имен ставится под сомнение или вообще отрицается, поскольку римляне называли Майю также Майестой, лат. *Mājesta*, буквально 'великая, величественная', а это слово происходит от лат. *magnus* 'большой, великий, могучий' [Дворецкий, Корольков, 531–532; Тахо-Годи Ма, 89; Роконгу, 708]. Тем не менее, бросается в глаза близость обоих латинских имен богини, т. е. *Mājesta* 'Великая' и *Māja*, считающегося сокращением первого, с древнеиндийским сложным именем *Mahā-Māyā* 'Великая Майя', так как лат. *magnus*, *mājestus* и др.-инд. *mahā-* 'большой, великий, величественный, сильный' (в сложных сло-

вах) являются отражениями одного и того же и.-е. корня [Maurohofer II, 609–610; Pokorný, 708]. Если предположить другую этимологию лат. *Māja* и связать это слово как с др.-гр. Μαῖα, так и с др.-инд. *Māyā*, то лат. *Mājesta* можно было бы воспринять в качестве эпитета богини, и 'Великая Майя' лат. *Māja Mājesta* в таком случае представляла бы собой точный двойник древнеиндийской *Mahā-Māyā* (и.-е. \**meg*'(h)- & \**mājā*). Эпитет 'большой, великий' со значением 'мать' мог бы дать значение 'бабушка' (ср. франц. *grand-mère*, нем. *Großmutter*, англ. *grandmother* 'бабушка', буквально 'большая, великая мать') или именно 'матушка' в самом широком смысле (ср. имя древнегреческой богини земли Деметры др.-гр. Δημήτηρ и т. п.). Одним словом, «личному имени Майя, по меньшей мере, несколько тысяч лет. Так звали мать Будды, основателя буддизма. Майей именовалась догреческая богиня, мать Гермеса, наконец, Майя было именем еще более архаичной богини, олицетворявшей землю» [Суперанская, 124].

На правах размышлений заметим и то, что день рождения Будды, согласно традиции ежегодно высчитывающийся по лунному календарю, приходится на конец апреля или начало мая, т. е. в среднем приблизительно на первое мая — именно на праздник римской Майи или Майесты. В свою очередь, в Древней Греции «Гермес почитался на анфестериях — празднике пробуждения весны» [Тахо-Годи Ге, 293]. Наряду с др.-гр. Μαῖα 'мать Гермеса', др.-инд. *Māyā* 'мать Будды', лат. *Māja* 'мать Меркурия' и *Mājus* 'месяц май', ср. соответственно лит. *mója* 'мать', *moja*, *mójis*, *mōjis*, *mōjus* 'мах и т. д.' и *mojas*, *mōjus* 'месяц май'. Последние, разумеется, считаются заимствованиями через славянский в конечном счете из латыни [LKŽ VIII, 311, 312; Zinkevičius, 133]. Ср., однако, очевидную связь названия месяца *mōjus* с глаголом *móti* 'махать' в народных представлениях: «*Mojus* (gegužės mėnuo) ar *su-moja*, ar *iš-moja* (nuo gegužės mėnesio priklausodermius arba nederlius)» [LKŽ VIII, 365], буквально «май (месяц) либо с-махнет, либо вы-махаает (от месяца мая зависит урожай или неурожай)». В России, в свою очередь, «из-за созвучия с *маяться* возникло поверие, что бракосочетание в мае приносит несчастье: в *мае* жениться — век *промаяться*» [Фасмер II, 559]. Ср. также русск. *май* 'горемыка, тот, то мается' или сама 'маета, длительная, хлопотливая, надоедливая работа' или просто 'о большом беспорядке' — одного корня с *мая*, *мая́* 'мучение, мука' и в конечном счете с *маять*, *махать* и т. д. [ЭССЯ XVII, 130, 133–134]. В свете предполагаемого индоевропейского мифа о рождающемся/пробуждающемся в мае месяце (1-го мая?) из Майи/майи ге-

рое (ср. «пробуждение» природы весной и т. п.) такие созвучия могли бы интерпретироваться совершенно неожиданным образом.

Далее следует обратить внимание, с одной стороны, на то, что на Западе Гермесу и Меркурию издавна присущи эпитеты «знающий», «мудрый» [Штаерман, 140]. Средневековые алхимики часто называют его «сыном мудрости», *filius sapientiae*, и непосредственно отождествляют с мудростью, *Sapientia* [Jung AS, 229, 319; PChA, 77]. Само за себя говорит название такой философской дисциплины, как герменевтика. Интеллектуальную, умственную деятельность и сам принцип рациональности в астрологии, как известно, представляет собой Меркурий. С другой стороны, древнеиндийское название планеты Меркурий *Budha-*, вернее апеллатив др.-инд. *budha-*, буквально значит как 'пробуждающий', так и 'смышленный, (раз)умный, мудрый' или, в качестве существительного, 'ученый, мудрец' (и в частности 'бог') [Кочергина, 468]. Соответствующие значения наряду с 'пробужденный' может принимать и апеллатив др.-инд. *buddhá-*, заключенный в имени Будды [там же, 467]. Таким образом, связь последнего с Гермесом/Меркурием и в этом смысле оказывается весьма тесной.

Семантику знания и мудрости проявляет как сам глагольный корень др.-инд. *budh-* 'будить, пробуждать', но и 'учить, изучать, понимать, знать', так и другие его производные: ср. др.-инд. *buddhi-* 'размышление, раздумие' и 'ум, разум', 'мудрость', а также 'дух, душа'; *bodhi-* 'совершенное просветленное сознание (Будды), просветление', вообще 'духовное знание, мудрость' и т. п. Семантику как пробуждения, так и (по)знания проявляют и родственные слова в других и.-е. языках: ср., с одной стороны, лит. *budėti* 'бодрствовать', *būdingi* 'будить, пробуждать', *budrūs* 'бодрый', русск. *будить*, др.-гр. βούθομαι 'бодрствую' и др., а с другой, лит. *budrūs* в значении 'бдительный, осмотрительный', русск. *наблю́датель*, др.-гр. βούθομαι, βουθάομαι 'расспрашиваю, выведываю, узнаю, знаю', βουθή 'известие, весть', авест. *baodah-* 'ощущение, восприятие, опыт, знание, понимание' и др. [Кочергина, 467, 468; Мяль Бо, 180–181; Фасмер I, 178, 230; Buck, 271; Fraenkel, 62; Karulis II, 460; Keith, 509, 534; LKŽ I, 1121, 1124, 1127; Maurohofer II, 449–450; Mažiulis I, 294–296; Pokorný, 150–152; Sabaliauskas, 82]. Семантический переход от пробуждения к (по)знанию и, в конечном счете, к мудрости не требует особых пояснений: знать, ведать, (у)видеть, заметить что-либо значит, в первую очередь, открыть (на это) глаза, т. е. проснуться, пробудиться.

Здесь уместно вспомнить о том, что Сократ свой философский метод называл «мэевтикой», др.-гр. μαεβτική, что определяется

как 'метод раскрытия понятий путем последовательных вопросов'. Прямое значение данного слова, однако, — 'повивальное искусство', и образовано оно от глагола  $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$  'помогаю при родах, принимаю ребенка'. Ср. у Платона:  $\tau\grave{\alpha}$   $\acute{\upsilon}\pi$   $\epsilon\mu\omicron\upsilon$   $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$  'те мысли, которые при моей помощи родились на свет'. Дело в том, что глагол этот в свою очередь образован от существительного  $\mu\alpha\iota\alpha$  'мать, матушка, кормилица, повивальная бабка (повитуха)' ([Дворецкий, 1045]; впрочем, у литовцев мысли тоже «рождаются», примеры см. в [LKŽ III, 313]). А поскольку др.-гр.  $\text{Μαῖα}$  — это имя матери Гермеса, др.-гр.  $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\tau\iota\chi\acute{\eta}$  по сути дела представляет собой повивальную помощь при рождении Гермеса — «сына мудрости» (*filius Sapientiae*), зачатого в «любви к мудрости» ( $\phi\iota\lambda\omicron\text{-}\sigma\omicron\phi\iota\alpha$ ; или же к Софии); т. е. повивальную помощь при рождении мысли, нового смысла, более глубокого (высшего, тайного) знания, являющегося сутью герменевтики; в конечном счете — повивальную помощь при пробуждении сознания: семантически ср. др.-гр.  $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\tau\iota\chi\acute{\eta}$  'метод раскрытия понятий путем последовательных вопросов' и  $\pi\epsilon\upsilon\theta\omicron\mu\alpha\iota$ ,  $\pi\upsilon\theta\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\alpha\iota$  'расспрашиваю, выведываю, узнаю, знаю' одного корня с лит. *būdinti*, русск. *будить*, др.-инд. *budh-* и др. Наконец, Фенарета, мать самого Сократа, по сведению Платона, была повитухой ([Nafperis, 258]; см. [Дворецкий, 1711]), т. е. «майей». В этом смысле Сократа можно назвать «древнегреческим Буддой», а его философию — своеобразным «древнегреческим буддизмом» (ср. рассуждения Сократа о постоянном перерождении, соответствующем заслугам прошедшей жизни, т. е. своего рода «карме», и о том, что философы в этом мире больше не возродятся, см. «Федон», особенно 81d–82c). В свою очередь в самом буддизме можно увидеть отражение той же предполагаемой нами индоевропейской мифологемы, которая скрывается и за сократовским методом.

Юнг сравнивает сократовское  $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\tau\iota\chi\acute{\eta}$  с современной техникой психоанализа, т. е. с анализом подсознания и/или бессознательного путем выявления «еще нерожденного, зачаточного состояния психики», что одновременно является самой сущностью духовной инициации [Jung PC, 289]. В России в этом смысле «ср. старообрядческий беспоповский толк, известный под названием „Бабушкино согласие“, где младенцев крестят именно повивальные бабки» [Успенский, 104]. Соответствующий обычай известен и в Литве (см.: [Jucevičius, 251; Lebedys, 201] и др.). Надо сказать, что, по словам Грофа, процесс рождения сам по себе обладает высоким духовным потенциалом: «Как сами роженицы, так и люди, помогающие процессу родов или наблюдающие его,

могут переживать мощное духовное раскрытие», ибо ключом к пониманию семантики процесса рождения, как уже говорилось, «является его функция, а именно освобождение нас от оков изолированного, непросветленного существования и пробуждение сознания нашей истинной природы» [Гроф, 128, 141]. Не случайно вообще «нахождение истины в мифопоэтической образности и в языке приравнивается к рождению („нахождение истины“ во многих языковых традициях синонимично „рождению сущего“)» [Топоров ДП, 406]. Здесь в первую очередь подразумевается тождественность корней и.-е.  $*g'en-$  'родить(ся), родить(ся)' и  $*g'en-$  'позна(ва)ть, знать' или же один и тот же корень и.-е.  $*g'en-$  в обоих значениях [Топоров ЗРТ, 129; Фасмер II, 101; замечание Трубачева; Karulis II, 562, 566; Sabaliauskas, 26, 110, 117]. По словам Элиаде, «неофит, когда умирает для своей младенческой, мирской и невозвратной жизни, чтобы возродиться в новом, освященном существовании, также возрождается в новом облике, которое делает для него доступными знания, сознание и мудрость. Новообращенный является не только заново рожденным, но и человеком образованным, которому известны таинства, который знает откровения метафизического порядка. [...] Инициация равнозначна становлению духовной зрелости. И во всей религиозной истории человечества постоянно повторяющейся темой является новообращенный, который познал таинства, стал человеком образованным» [Элиаде МСМ, 228–229]. Следовательно, «сама мудрость, а значит, и все священные и созидательные знания постигаются как плод инициации, то есть как результат [...] духовного рождения. Сократ не ошибался, сравнивая себя с акушеркой, так как он помогал людям родиться в самосознании. Еще более ясно выражается св. Павел в своем „Послании к Титу“, говоря о своих „духовных сыновьях“ — сыновьях, которых он породил своей верой. Тот же символизм снова встречается в буддийской традиции: монах отказывается от своего родового имени и становится „сыном Будды“» [Элиаде МСМ, 265].

В таком контексте сопоставим следующие пары: др.-инд. *māyā* как неведение, иллюзия, сон сознания — др.-инд. *budh-* 'будить, пробуждать' и 'учить, изучать, понимать, знать'; мать Будды др.-инд. *Māyā* → ею рожденный Будда, др.-инд. *Buddha-*, буквально 'пробужденный', но и 'мудрый, обладающий знанием истины'; мать пробуждающего души и связанного с мудростью и знанием Гермеса др.-гр.  $\text{Μαῖα}$  — древнеиндийское название планеты Меркурий *Budha-*, буквально 'пробуждающий' и 'смышлелый, (раз)умный, мудрый'; мать Сократа по профессии  $\mu\alpha\iota\alpha$ , со-

кратовский философский 'метод раскрытия понятий путем последовательных вопросов' др.-гр. *μακροτική* — др.-гр. *πεύθομαι, πυνθάνομαι* 'расспрашиваю, выведываю, узнаю, знаю'. Правые члены перечисленных пар — все одного корня и.-е. *\*bheudh-* 'будить, пробуждать(ся), бодрствовать' ([Pokorny, 150–152]; также см. выше). По левую сторону мы имеем (непосредственно и в качестве основы) существительное и.-е. *\*mājā*, восходящее соответственно к и.-е. *\*mā-* 'махать и т. д.', то к и.-е. *\*mā* 'детское слово для обозначения матери' — совершенно так же, как лит. *moja* (*mója*) 'мах (глазом), миг' и *mója* 'мать'. Предположение о внутренней связи этих двух и.-е. корней мы уже высказали; типологически ср. опять же и.-е. *\*g'en-* 'родить(ся), рождать(ся)' и 'позна(ва)ть, знать' (в смысле 'пробудиться от иллюзий неведения к знанию').

Если здесь еще вспомнить о немигающем взоре божьего глаза — др.-инд. *divya-dṛṣṭi-*, *divya-caṅṅu-*, лит. *deivóti* 'смотреть, взирать' при *deivas*, *diēvas* 'бог' и т. п. (см. выше), то к и.-е. *\*bheudh-* и *\*mā-* (*\*mājā*) мы сможем добавить третий член и.-е. *\*dei-* 'ясно светить, сверкать', от которого, как известно, происходит и имя Зевса, др.-гр. *Ζεύς*, отца Гермеса (см.: [Топоров ПЯ: А–D, 324; Buck, 1464; Fraenkel, 93–94; Karulis I, 216–217; Mayrhofer II, 70; Mažulis I, 191–192; Pokorny, 183–186; Sabaliauskas, 72]; и др.).

В свою очередь, появляется возможность соответственно дополнить изначальные представления, предложенные нами в качестве семантической основы и.-е. *\*mājā*. Божество, Бог (лит. *Diēvas*, др.-инд. *devá-* или *Dyaus*, др.-гр. *Ζεύς*), представляющий собой Абсолютное Сознание, т. е. все-ведение, все-видение как непрерывное, немигающее «все-зерцание» (лит. *deivóti*, др.-инд. *divya-dṛṣṭi-*), начинает мигать, моргать, т. е. «махать веком» (лит. *moja*) и погружается в сон, в сновидение, в грёзу, тем самым порождая иллюзию материального мира (др.-инд. *māyá*). Сама материальность видимого мира (ср. лат. *māteria* 'материя' — *māter* 'мать', лит. *móteris* 'женщина') подразумевает то, что в нем выражается женская половина или ипостась Божества, а именно Великая Богиня Майя, др.-инд. *Mahā-Devī*, *Māyā-Devī* или просто *Māyā*. «Центральная теологическая точка здесь в том, что *Mahādevī* есть мир, она есть все это творение» [Kinsley, 136]. В качестве дополнительного примера связи значений 'сон' и 'женщина' целесообразно вспомнить библейское сказание о сотворении Богом первой женщины: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотью. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену» (Быт 2.21–22). Особого внимания заслуживает

данный сюжет в литовских народных сказаниях: «Бог, усыпив Адама, выломал у него ребро и, красиво обмыв в райском ручье, положил на камень, чтобы оно высохло, а сам тем временем, присев на лужайке, стал слушать очаровательное пение райских птичек и наслаждаться прелестнейшими запахами райских цветов. Так, сидя на солнышке, Бог задремал, а может быть, и заснул» [КАЖ, 25]. Через несколько шагов сюжета на свет появляется первая женщина. Таким образом, женщина появляется как олицетворение не только сна первочеловека Адама, но и сна самого Бога (лит. *Diēvas*), его космогонического сновидения. Ср. в этом смысле другое, архаичное космогоническое сказание, в котором именно во время сна Бога создается сама земля: Диевас (Бог) заставляет Вяльняса (черта) нырнуть на дно первозданного океана и принести оттуда земли; из принесенной земли Диевас создает остров, на котором ложится и засыпает; тем временем Вяльняс пытается утопить Диеваса, но никак не может дотащить его до воды, ибо земля вслед за спящим Диевасом расширяется; так Вяльняс таскал спящего Диеваса, пока из маленького островка не разраслась земная сушь [КАЖ, 18]. Имеется и соответствующий русский вариант: «Взял Бог эту землю, посыпал по воде, и на ней образовался небольшой пригорок с травой и деревьями. Бог, утомившийся от работы, лег и заснул», а Сатана тем временем решил Бога утопить. «Взял Сатана Бога на руки, чтобы бросить в воду, и видит, что земля перед ним приросла на десять шагов. Он побежал к воде, чтобы утопить Бога, но по мере того, как он бежал, земля все прирастала, и Сатана никак не мог добежать до воды» [Левкиевская, 80]. Таким образом, землю с помощью «Сатаны» Бог создал во сне.

Ср. «Дэви-бхагавата-пурану» (1.15.52), где «сама Богиня (*Devī*) объявляет, что все, что видимо, есть она» [Kinsley, 179]. То есть Бог — само видение, а Богиня — его видение, появляющееся перед ним во сне, его сновидение. Ср. в этом смысле космогонические представления южноамериканских уитото: «Вначале не было ничего, кроме чистой видимости, ничего по-настоящему не существовало. Наш отец прикоснулся к призраку, к иллюзии [...]. Не было даже дерева, которое могло бы поддержать этот призрак, и только своим дыханием Найнема скреплял эту иллюзию с нитью своего сна. [...] Он вцепился в дно призрака и принялся его толочь, так что в конце концов он смог опереться о землю, которая ему снилась» [Элиаде СТНМ, 87]. Ср. также в этой связи широко распространенные представления о расщеплении первичного двуполого существа на мужчину и женщину (см., напри-

мер, [Брихадараньяка Упанишаду 1.4.3.: Сыркин БУ, 74; Radhakrishnan PU, 164]; а также [Токарев, 358–359; Woodroffe, 35; Keith, 619–620] и др.). Расщепление, однако, этим не кончается. Так, в Субала Упанишаде 1.1 говорится о появлении между разделенными надвое небом и землей тысячеголового, тысячеглазого божественного Пуруши (*puruṣo divyaḥ*) [Radhakrishnan PU, 863]; ср. также Ригведу X.90.1–3: «Пуруша — тысячеглазый, / Тысячеглазый, тысяченогий. [...] В самом деле, Пуруша — это вселенная, / Которая была и которая будет. / Он также властвует над бессмертием. [...] Четверть его — все существа. Три четверти его — бессмертие на небе» [Елизаренкова IX–X, 235]. Ср. также предсталоющее во всем множестве существ «многоголовое» первичное божественное Сознание в воззрениях иранских шиитов [Corbin, 243] и т. п. С другой стороны, ср. космогоническое расщепление того же первосущества Пуруши (др.-инд. *Puruṣa*) и создание из его частей всего видимого мира (тот же гимн Ригведы; еще см. [Топоров Пу, 351]; и др.). Ср. др.-инд. *puruṣa-* в значении ‘душа, мировой дух’ [Кочергина, 398]. Можно сказать, что первичное единое сознание, погружаясь в сон (т. е. как бы соединяясь с только что возникшей перед ним «женщиной-видением», входя в нее и таким образом «размножаясь»), дробится, разбивается (наподобие оплодотворенной сперматозоидом яйцеклетки, ср. [Khanna, 79]) на все более мелкие части — предстает перед самим собой в виде множества как бы самостоятельных воплощений, олицетворяющих в сновидении различные его качества, тенденции и уровни. По словам Юнга, «обильным психиатрическим опытом подтверждено, что любая часть психики, в меру присущей ей известной автономии, обнаруживает характер личности — вроде отколовшихся продуктов истерии и шизофрении, медиумистических „духов“, фигур, наблюдаемых во сне, и т. д.» [Jung ST, 255]. А по словам Дж. Гилльмана, известного представителя психологии архетипов и последователя Юнга, «на самом деле мы состоим из того же вещества, из которого сделаны сны. Поскольку непосредственно мы воспринимаем лишь образы воображения и именно из них творим свои миры, которые называем реальностью, то и живем мы в мире, который нельзя назвать ни „внутренним“, ни „внешним“. [...] Парадоксально, но в то же самое время и эти образы находятся в нас, и мы живем среди них. Психический мир эмпирически воспринимается как внутренний, и, тем не менее, он окружает нас своими образами. Я вижу и воспринимаю свои сновидения как внутренние, и в то же самое время расхаживаю и нахожусь в них» [Hillman, 23]. С одной стороны, сновидение во

всем своем разнообразии происходит и «находится» в едином заснувшем сознании, с другой — сознание, заснув, само как бы входит в свое сновидение и раздробляется в нем на множество существ или действующих лиц. В этом смысле можно сказать, что сила сна, оплодотворенная заснувшим, т. е. позволившим увлечь себя в сновидение сознанием, порождает «от семени сознания» все появляющиеся в сновидении существа и, следовательно, может быть названа их матерью (лит. *mōja*, др.-гр. *μαῖα* и др.), а они, в свою очередь, могут считаться ее детьми. Таким образом, Бог как видение является Отцом; Богиня Майя как возникшее перед ним видение, «иллюзия материального мира», является Матерью; а порожденные ими существа — их детьми, соединяющими в себе природу обоих своих божественных родителей: духовную и физическую, т. е. видящее сознание и видимое тело (ср., кстати, одну из наиболее убедительных этимологий русск. *тѣло*, связывающую это слово с лит. *tēls* ‘образ и т. п.’ [Фасмер IV, 39; Būga I, 148; Karulis II, 386]). Другими словами, каждое живое существо одновременно является как объектом материального мира, определенной видимостью «божьего сна», так и субъектом его, т. е. в конечном счете, самим заснувшим Божеством, приснившимся самому себе среди прочих и в таком образе. А отношение «видимости» — т. е. материального, телестного, плоти — и «видения» — т. е. духовного, души, сознания — как раз и определяет степень развития живого существа (эволюция), начиная мучительной (русск. *мáя, ма́я*) животной бессознательностью и кончая духовным пробуждением вплоть до полного пробуждения дремлющего в нем божественного Сознания (др.-инд. *Buddha-*, *bodhi-*, *budh-*, а также лит. *bud-*, русск. *буд-* и др.). Ср. в этой связи высказывание Бердяева о том, что «основная проблема жизни и есть проблема преобразования пола, просветление женственной стихии» [Бердяев, 56]; т. е. своего рода де-материализация духа. Ср. по этому поводу Евангелие от Фомы, 118: «Симон Петр сказал им: Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни. Иисус сказал: Смотрите, я направляю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное» [Трофимова, 170]. Символическое превращение женщины в духа живого или же де-материализацию последнего также можно представить в виде рождения его из материальной («материнской») плоти, т. е. собственно в виде второго, духовного — именно символического — рождения человека (др.-гр. *μαῖευτική*), как раз и представленного такими мифологическими персонажа-

ми, как сын Майи (др.-инд. *Māyā*) Будда (др.-инд. *Buddha*-), сын Майи (др.-гр. *Μαῖα*) Гермес, функцией которого является пробуждение души, сын Майи (лат. *Māja*) Меркурий (ср. др.-инд. *Budha*- 'планета Меркурий') и т. п.

«Второму рождению» в инициации, как известно, предшествует символическая смерть. При таком видении реальности в порядке вещей и то, что смерть как таковая будет связана с пробуждением. Ср. на этот счет «Тибетскую книгу мертвых» [TBD, 33–56], а также соответствующие представления иранских шиитов [Corbin, 152], европейских средневековых алхимиков [Jung A, 208] и пр. Ср. также в этой связи лит. *budỹnės* 'сидение при покойнике', буквально 'бдение'; *bũdinti* 'будить, пробуждать', но и 'сидеть при покойнике'; *budėti* 'бодрствовать', но и 'сидеть при покойнике', тем более, что в последнем значении этот глагол, как и предыдущий, употребляется в качестве переходного: *Per visą naktį budėjome numirėlių*, буквально 'Всю ночь бдели покойника'; *Kelias naktis budėjot savo tėvalio nabaštiką?*, буквально 'Сколько ночей бдели своего покойного батюшку?' и т. п. [LKŽ I, 1121, 1123, 1124]. Переходность глаголов в этом значении как бы подразумевает не столько или, по крайней мере, не только бдение живых при покойном, сколько их усилие, направленное на (посмертное) пробуждение самого усопшего, что, собственно, полностью отвечает прямому назначению «Тибетской книги мертвых».

Однако в данном случае особый интерес для нас представляет возможность приравнять именно рождение в материальный мир и, в частности, именно вхождение в чрево будущей матери к засыпанию, погружению в сон. С погружением сознания в появляющуюся перед ним иллюзорную видимость напрямую связано вхождение в чрево и последующее воплощение в материальном мире по представлениям «Тибетской книги мертвых» [TBD, 72–94, в частности 84]. Похожим образом, во всяком случае посредством сна, через сон, во сне своей будущей матери Майи, согласно традиции, в ее чрево вступает и Будда [BW, 607] — тем более, что Майя сама как бы олицетворяет сон, *майю*. Таким же образом, согласно Евангелию от Луки (1.26–36), во чрево своей будущей матери Марии вошел Христос (может быть, в связи с сопоставленными лит. *mõjus* 'месяц май' и *mõjus, mõjus, moja* 'мах', русск. *май* 'месяц май' и *май* 'маета, мая' и т. п. следует обратить внимание на народное прозвище девы Марии лит. *Marija Mojava*, т. е. *Мария Маева*, см. [Urbonienė, 29]). В одной литовской сказке Аннушка (*Onelė*) попадает на небо к «старичку»-Богу: «И так старичок этот поведал Аннушке все начало, про родителей ее и

крестных, что несли крестить. И так всю жизнь ей, как здесь было. А потом угостил красиво и таки уложил в постель отдохнуть. Но как только Аннушка заснула (*užmigo*), уложенная в постель, сразу же оказалась (*atsirado*) ночью дома у своих родителей» [PSO, 145]. Контакт с Божеством и земная жизнь здесь явно противопоставляются как пробуждение и сон, притом глагол лит. *atsi-rādo, atsi-rāsti* 'появиться, возникнуть, оказаться' восходит к тому же корню, что и русск. *родиться* [Fraenkel, 700–701; см. Фасмер III, 492; Karulis II, 97, 104–105]. И, наконец, чрезвычайно любопытно обнаружить соответствующие представления о зачатии в литовской народной песне, записанной в XIX веке Резой [Rėza, 243, № 67]:

Duktė mano, Simonienė, Kur gavai tu vaiką? Dam, dam, dali dam, Kur gavai tu vaiką?	Дочь моя, Симонене, Откуда у тебя ребенок? Дам, дам, дали дам, Откуда у тебя ребенок?
---	--

Mamuž, mamuž, garbuž ėle, Per sapnus parėjo. Dam, dam, dali dam, Per sapnus parėjo.	Почтенная матушка, Во снах пришел. Дам, дам, дали дам, Во снах пришел.
--	---

По словам двух исследователей традиционного литовского мировоззрения, Патацкаса и Жарскуса, также использующих эту песню в качестве примера, «душа, облакаясь в плоть — одеяние земного существования, засыпает. Ее надо будить, т. е. научить проявиться через свое облачение — плоть» [Patackas, Žarskus, 73], что, собственно, и представляет собой сократовская *μαευτηχή* и инициация как «второе рождение» вообще.

К приведенным словам Патацкаса и Жарскуса мы вернемся, а сейчас сказанное интересует нас в первую очередь тем, что является еще одним полезным примером семантической основы для предполагаемой связи значений 'сон, греза, обман, видение, иллюзия материального мира и т. п.' и 'мать', а также соответствующих слов и корней. На этой семантической основе теперь как раз и представляется возможным сопоставить имеющийся лексический материал с формальной точки зрения. В первую очередь, конечно, опять же идут лит. *mõja* 'мать, матуха' — *moja (mõja)* 'мах (глазом, веком), миг', а вслед за ними и др.-гр. *μαῖα* 'мать, матушка, кормилица, повитуха', *Μαῖα* 'мать Гермеса' — др.-инд. *māyā* 'иллюзорность материального мира, иллюзия, видение, об-

ман и т. п.', *Māyā* 'богиня, олицетворяющая видимый материальный мир' и 'мать Будды', русск. *мáя, ма́я* 'мучение, мука' как восприятие существования, погруженного в иллюзию материального мира; а также др.-в.-нем. *holz-тuoja* 'ведьма, колдунья' — др.-инд. *māyin-* 'колдун' [Елизаренкова I–IV, 574] или 'волшебник' [Кочергина, 510]. Кстати, *māyin-* om par excellence в Ригведе, как известно, является Варуна; ср. в этом смысле про него в Атхарваведе IV.16.2–7: «Он сосчитал даже моргание глаз человеческих» [Элиаде МСМ, 153]. Продолжая наши сопоставления, ср. цслав. *манка*, болг. *ма́йка*, сербохорв. *mājka, májka*, словен. диал. *mājka*, словц. *tajka*, н.-луж. *tajka* 'мать и т. п.' [ЭССЯ XVII, 135–136] — и, с другой стороны, русск. *ма́йка* 'мука, мучение и т. п.' [Даль II, 310]. Далее ср. прочие производные от и.-е. *\*mā* Lallwort für 'Mutter' и *\*mā-* 'mit der Hand winken и т. д.' словаря Покорного: с одной стороны, лит. *matr, motr* [LKŽ VII, 817; VIII, 343], русск. *ма́ма*, болг. *ма́ма*, сербохорв. *ма́ма*, словен. *táma* 'мама', не говоря о соответствиях во всех других и.-е. языках, — с другой, болг. *ма́ма* 'обман', сербохорв. *ма́ма* 'приманка; то, что манит, привлекает, соблазн; приманивание', диал. *мама* 'соблазнитель, обольститель', словен. стар. *tata* 'безумец' и '(голово)кружение' и т. п.; болг. *ма́мица*, сербохорв. *tāmica* 'маменька' — болг. *ма́мица* 'обман', сербохорв. *tāmica* 'приманка', *ма́мица* 'пища, которой кормят (грудного) ребенка' (ср. лат. *tamma* и соответствия во многих других языках в значении 'грудь, сосок', см. [ЭССЯ XVII, 185]); русск. *ма́мка*, болг. *ма́мка*, словен. *tāmka*, чеш. *tatka*, словц. *tatka*, польск. *tatka* 'мамочка, кормилица, нянька и т. п.' — болг. диал. *ма́мка* 'приманка, обман', сербохорв. диал. *ма́мка* 'то, что манит, привлекает, создает иллюзию, обольщает, обманывает и т. п.', женское имя *Matka* (ср. того же и.-е. корня др.-инд. *Māyā*), ст.-польск. *tatka* 'туман, мгла' и т. д. [ЭССЯ XVII, 183–186, 191–192; см. Фасмер II, 565, 569; Buck, 94; Fraenkel, 404–405, 466; Karulis I, 571; Mayrhofer II, 623; Pokorny, 693, 694]. Ср. еще славянские глаголы с обобщенным значением 'обманывать, вводить в заблуждение, обольщать и т. п.', объединенные под реконструированной формой *\*tamiti*, которая в свою очередь связывается с *\*maniti* [ЭССЯ XVII, 189–190] и, следовательно, с такими словами, как русск. *манить, об-ма́н*, а также др.-русс. *мана*, русск. диал. *манá* 'приманка, соблазн, наваждение, обман чувств, отуманение рассудка; ложное, обманчивое явление, обман, призрак и т. п.', укр. *манá* 'призрак, видение, иллюзия', блр. *манá* 'ложь, обман, туман, призрак, пустота и т. п.' [ЭССЯ XVII, 195–196; см. Даль II, 207; Фасмер II,

596; Fraenkel, 464; Pokorny, 693]. Здесь, однако, следует вернуться от славянского материала к индоевропейскому и сравнить только что перечисленные слова с малоазийским Μήνη, новогреческим μάνα, др.-исл. *mōna* 'мать', ср.-н.-нем. *mōne* (наряду с *mōte*) 'тетя, сестра матери' [Pokorny, 694]. Типологически ср. еще хотя бы словц. диал. *morgat* 'сосать матку' [ЭССЯ XIX, 236]. И т. д.

Таким образом, представляется возможным высказать предположение, как бы это опять-таки ни казалось странным на первый взгляд, о более глубокой, чем просто случайная омонимичность, связи корней и.-е. *\*mā* (Lallwort für 'Mutter') и и.-е. *\*mā-* ('mit der Hand winken') и т. д. вплоть до попытки этимологизации одного на основе другого. Заслуживают внимания, в таком случае, прецеденты подобной этимологизации. Так, «Ф. Бопп производил *\*māter* из *mā-* от др.-инд. *mā-* 'мерить, измерять' [ср. др.-инд. *mātār* 'мать' и *mātar-* 'измеряющий, измеритель'] [...], что неприемлемо: лат. *mētiri* 'мерить, измерять' и другие родственные ему слова восходят к и.-е. *\*mē-*, но не к *\*mā-*» [ЭССЯ XVII, 258]. Вспомним здесь, кстати, рассмотренную во втором разделе настоящей статьи этимологию др.-инд. *māyā*, основанную на том же глагольном корне др.-инд. *mā-* < и.-е. *\*mē-* 'мерить, измерять', с которой мы вслед за многими названными авторами осмелились не согласиться. Интересен, однако, сам прецедент сближения др.-инд. *māyā* и *mātār-* 'мать' на этой основе, хотя оно и несостоятельно из-за указанных формальных возражений. Этимология обоих на основе и.-е. *\*mā-* 'махать и т. п.' возражения формального характера снимает. Следует упомянуть также попытку Видемана этимологизировать и.-е. *\*mātēr* 'мать' на основе глагольного корня и.-е. *\*mā-* 'хватать, ловить' [ЭССЯ XVII, 259], убедительность которого, однако, снижается отсутствием такого корня в словаре Покорного [Pokorny, 693–694]. В нашем случае снимается и этот контраргумент. С другой стороны, значение 'хватать, ловить' по сути дела достаточно близко к значению и.-е. *\*mā-* 'махать (рукой)'.  
 Весь вопрос сводится по существу к согласованию первичных значений. Тут видятся два возможных подхода, по сути дела не исключających друг друга. Во-первых, рассматривать название матери в качестве просто «детского слова», конечно, весьма убедительно. Тем не менее, именно значение как таковое это слово получает уже в контексте представлений о матери и материнстве у взрослых. Ср., например, обобщенное значение матери 'то, что является источником, давшим жизнь кому-чему-нибудь, откуда черпают силу, энергию, жизненность' [ЭССЯ XVII, 256], что в свою очередь весьма созвучно с понятием древнеиндийской *майи*

(ср. отождествление *майи* с *шакти*, др.-инд. *śakti-* 'сила, мощь, творческая сила божества и т. п.', см. [Kinsley, 133–136; Radhakrishnan PU, 83]). Дело в том, что такое «взрослое» значение слова, тем более, что оно связано с соответствующими мифологическими представлениями, никоим образом нельзя считать вторичным и несущественным для этимологии. Не говоря уж об известной внутренней связи языка и мифологии, надо иметь в виду, наконец, и теорию архетипов, разработанную в первую очередь Юнгом, в которой образ матери и понятие *майи* оказываются психологически связанными между собой на самом глубоком уровне [Jung A, 11–13]. Во-вторых, и.-е. *\*mā-* 'махать', в свою очередь, тоже может рассматриваться в качестве «детского слова» как первичного обозначения движения (рукой), в частности связанного с матерью как первым, самым близким и особенно впечатляющим представителем внешнего мира, и на правах такого «детского слова» опять же связываться с обозначением матери и.-е. *\*mā*. Таким образом, первое произносимое ребенком существительное — это на индоевропейском уровне реконструированное *\*mā* в значении 'мать', а первый произносимый ребенком глагол — это на индоевропейском уровне реконструированный *\*mā-* 'махать', в частности 'махать (махнуть) рукой в сторону матери' (ср. в этом смысле лит. *mótinai* 'матери' в дательном падеже и наречие *motinai* 'махом, махая', не говоря вообще о созвучии *móté* 'мать' и *móti* 'махать, махнуть' и т. п.) или, допустим, 'мигать, моргать' (например, 'раскрыть глаза и увидеть мать' или, наоборот, 'рядом с матерью закрыть глаза и уснуть', вспомним и слов. диал. *morgai* 'сосать матку', см. выше) или же вообще 'двигать(ся) туда-сюда (по отношению к матери, при помощи матери и т. п., например, качаясь у матери на руках, в колыбели и т. д.)'. И первичную «мантру матери», так сказать (см.: [Woodroffe, 28]), составляют оба — существительное и глагол — в изначальной неразделенности.

Когда мать в колыбели или на руках укачивает, убаюкивает ребенка, а тот, глядя на нее, произносит «ма», на каком основании (кроме совершенно понятной предрасположенности самой матери) мы можем утверждать, что это «ма» является именно существительным со значением 'мать'? Во всяком случае, у самого ребенка спросить об этом пока нельзя: у него пока просто нет средств для определения таких сугубо «взрослых» грамматических категорий, как существительное или глагол, не говоря уж о некоторой сомнительности, мягко говоря, самого предположения о его способности их различать. Не будет ли на самом деле

менее предвзятым предположить, что это «ма» в устах ребенка еще не разбито на грамматические категории, и, таким образом, при помощи его малыш еще волен обозначить не только саму мать, но одновременно и определенное действие, движение, совершаемое как им самим по отношению к матери, так и матерью по отношению к нему, — а именно, что и.-е. *\*mā* одновременно является и существительным в качестве детского слова для обозначения матери (Lallwort für 'Mutter'), и глаголом со значением 'махать' ('mit der Hand winken' словаря Покорного)?

#### 4. Дальнейшие размышления

Поводом для дальнейших размышлений служит действительная близость значения 'качать' к рассматриваемым нами понятиям. С одной стороны, ср. русск. диал. *махать* 'мерно колебаться, качаться из стороны в сторону' (ср. 'двигаться туда-сюда'), *махаться* 'мерно колебаться, качаться; качаться на качелях', укр. *маятися* 'качаться, колебаться (от ветра и т. п.)', словен. *tájanje* 'колебание, качание', *tájati se* 'качаться, колебаться', вообще значение гнезда праслав. *\*ma-* 'двигать, качать' [ЭССЯ, 125, 131, 132]. Ср. также русское выражение *маятник качается* и т. п. С другой стороны, ср. такое употребление глагола *качать*, как «укачала, закачала ребенка» (подразумевается — мать), и далее *качка* в значении 'колыбель, качалка, люлька и т. п.' [Даль II, 99]. Ср. также русск. *колыбэль* одного корня с *колыбать* 'качать, укачивать', *колебать* 'то же' [Фасмер II, 299].

Обращают на себя внимание приставочные образования *за-качать*, *у-качать* в значении 'усыпить'. Ср. примеры употребления лит. *sùpti* 'качать (в частности, колыбель), убаюкивать': *Supk kūdikį, jau akis blaudo, pumirkos akys, tuo užmigs*, т. е. 'Качай ребенка, глаза уже слипаются, закрываются глаза — сейчас заснет'; *Mane vėjas, perkūnija ir lietūs migdo, rodos sùptė sùpa*, т. е. 'Меня ветер, гроза и дождь усыпляют, словно укачивают'; ср. также *už-sùpti* в значении 'усыпить качая', т. е. 'укачать'; а также примеры употребления *sūpuoti* = 'supti': *Vėjas pavargusią tave sūpuos, migdys*, т. е. 'Ветер тебя, уставшую, будет качать, усыплять'; *Užmik, užmik, vaikeli, sūpuos vėjužio dainos*, т. е. 'Усни, усни, дитя, укачают песни ветра'; а также *už-sūpuoti* = 'už-sùpti': *Žmogus, nakties tylos užsūpuotas, užmigo*, т. е. 'Человек, укачанный ночной тишиной, заснул' и т. д. [LKŽ XIV, 201, 204, 205, 206]. Ср. еще, например, ощущения Мухаммада при его Вознесении: «мною овладели такая радость и сча-



стве, что я начал раскачиваться направо и налево, как будто меня одолела дремота» [Элиаде СТНМ, 500]. Подобное развитие значений мы уже наблюдали выше в словах корня и.-е. \*mā- 'махать и т. п.', а именно: 'двигать(ся) туда-сюда' > 'кивать, качать' > 'мелькать, мельтешить' > 'виднеться, мерещится, казаться' (ср. др.-инд. *māyā* как 'сон' и т. д.). Следует отметить, что родственные литовским словам славянские русск.-цслав. *свѣпѣти* 'качаться, двигаться туда-сюда', др.-русск. *свѣпатися, свѣпатися* 'кивать, качать', словен. *svépati* 'качаться, ковылять', *svēpatáti* 'колебаться' и 'мерцать', *svēpèt* 'мерцание' буквально в точности повторяют такое семантическое развитие, точнее, первые три ступени его. Это позволяет нам, завершая тем самым данное семантическое развитие, высказать предположение об исконном тождестве корня и.-е. \**сѣер-/sup-* 'кидать, бросать, метать, сыпать', к которому возводятся перечисленные литовские и славянские слова, с омонимичным (омофонным), согласно до сих пор преобладавшему мнению, корнем и.-е. \**сѣер-/sup-* 'спать'. К первому, т. е. к и.-е. \**сѣер-/sup-* 'кидать, бросать, метать, сыпать', восходят также лтш. *šūpot(ies)* 'качать(ся)', русск. *сыпать, сон, сонка*, лат. *supāre* 'бросать', *dis-sipāre* 'рассеивать, расстилать, разбрасывать' (ср. выше о рассеивании, рас-сыпании за-сыпающего сознания) и, может быть, др.-инд. *svapū-* 'метла' [Фасмер III, 573, 719, 816; Būga II, 359, 610–611; Fraenkel, 943–944; Karulis II, 366–367; Mayrhofer II, 561; Pokorny, 1049; Sabaliauskas, 105], а ко второму, т. е. к и.-е. \**сѣер-/sup-* 'спать', как известно, — лит. *sāpnas* 'сон, сновидение', лтш. *sapnis* 'сновидение, греза, мечта', русск. *сон, спать*, лат. *sōpire* 'усыплять', др.-гр. *ὑπνος* 'сон', др.-инд. *svāpiti, svāpati* 'спит', *suptá-* 'уснувший, спящий' (буквально 'усыпленный'), *svāpna-* 'сон, сновидение, мечта' и др. [Кочергина, 737, 763; Фасмер III, 716–717, 732–733; Buck, 268–269; Būga III, 667; Fraenkel, 762; Karulis II, 154–155; Mayrhofer III, 561–562; Pokorny, 1048; Sabaliauskas, 73–74]. Ср. еще др.-инд. *suptá-* 'усыпленный' и лит. *ūž-suptas*, буквально 'укачанный', т. е. 'усыпленный качанием', лит. *suptinė* 'колыбельная' [LKŽ XIV, 204] и пр. Типологически ср. еще лит. *svajr̃, svajōnė* 'мечта, греза', *svajóti* 'мечтать' одного корня с лит. *siūbuóti* 'качать(ся), раскачивать(ся), колыхать(ся)', русск. *хвѣяться* 'колебаться', англ. *sway* 'колебать(ся), качать(ся)', др.-исл. *svími* 'головкружение, потеря сознания' и др. [Būga I, 317–318; Fraenkel, 787–788, 948; Фасмер IV, 230], причем этот корень и.-е. \**seu-* с формантом \**-p-* как раз и дает корень и.-е. \**сѣер-/sup-* 'кидать, бросать, метать, сыпать' > лит. *sùpti* 'качать' и др. [Karulis II, 342, 366–367; Ма-

žiulis III, 231–232]. Так что сравнение это на самом деле более чем типологическое.

С другой стороны, ср. такие характерные примеры употребления лит. *sūpuóti* 'качать, убаюкивать', как: *Žaliam berže gegutė kukavo, motinėlė sūnelį sūpavo*, т. е. 'На зеленой березе кукушка куковала, а матушка сыночка качала'; *Atėjo močiutė dainuodama, margąją vygelę sūpuodama*, т. е. 'Пришла матушка (бабушка) припеваая, пеструю колыбель качая'; а также *už-sūpuóti* 'усыпить качая': *Neprašiau aš tave, nesūpuok tu mane, — užsūpavo mane sena motinėlė [...]*, т. е. 'Не просил я тебя, не укачивай меня, — укачала меня старая матушка [...]; *Plėšų lopišely, pūkę perynelį užsūpavo matušėlė [...]*, т. е. 'В плетеной колыбели, в пуховых перинах укачала матушка [...]' и т. п. [LKŽ XIV, 205, 206]. В латышской даине: *Šūpo mani, māmulīņa, / Neba mani daudz šūposi, / Šūpos mani Zemes māte / Aparaš zaļa velēniņa*, т. е. 'Качай меня, матушка, / Не долго будешь меня качать; / Мать земли будет меня качать / Под зеленой дерновиной' (цит. по: [Топоров РОЦ, 57]) и т. п.

Таким образом, налицо наглядная, притом совершенно очевидная связь значений 'махать' > 'качать' — 'спать', 'сон' — и 'мать', существенно дополняющая понимание предполагаемого тождества и.-е. \**mā-* 'махать и т. п.' и \**mā* 'детское слово для обозначения матери'.

Между тем существует возможность пойти еще дальше. Объясняя отношение между родственными лит. *sùpti, sūpuóti* 'качать' и русск. *сыпать*, Буга замечает, что «переход значения от 'сыпки' к 'качанию' или обратно не может быть признан вполне естественным. Основным значением литовского *sùpti* было не 'качать', а другое; ср. *ap-sùpti* 'окутать, повязать (напр. голову платком); обернуть; окружить, осадить', *ap-si-sùpti* 'закутаться' [...]. Значение 'кутать', 'по-, об-вязывать' развилось из значения 'кидать', 'бросать'; ср. *накинь* на себя тулуп = *ap-si-sùpk, užsisùpk káiliniai, накидка* = *apsupas, apisupalas* [...]. Итак, в литовском *sùpti* значение 'качать' развилось из значения 'подкидывать', 'подбрасывать (бросать вверх)', а значение 'окутывать', 'повязывать', 'обертывать' — из 'накидывать', 'набрасывать'. Значение 'сыпать' также выводимо из первоначального значения 'кидать', 'бросать'. Ср. лат. *dis-sipāre* 'рассыпать' [...]: *supāre* 'бросать, кидать, метать'» [Būga II, 610–611]. В общем соглашаясь с объяснением Буги, в нашем случае все же следует по этому поводу сделать две оговорки. Во-первых, любой бросок предполагает за-мах, а кидать, бросать, метать, собственно, значит тем самым раз-махивать,

махать (руками). Эти два разных обозначения одного и того же действия, по сути дела, различаются лишь тем, что первое направлено на объект (кидается что-то куда-то), а второе выражает сам образ действия, само движение. Ср. реконструируемое Мажюлисом первичное значение этого гнезда: 'двигать рукой (махать, качать) разбрасывая, рассыпая семена (сея их) и т. п.' [Mažiulis III, 231]. Во-вторых, что касается значений 'сон', 'сно-видение' и, шире, вообще 'видение', надо иметь в виду, что именно из лит. *mėtyti* 'кидать, бросать, метать' и русск. *метать* выводятся такие слова, как соответственно лит. *matyti* 'видеть' и русск. *смотреть* [Фасмер II, 614; Fraenkel, 415–416; Karulis I, 572; Sabaliauskas, 186].

Тут нам хочется обратить внимание на другое названное Бугой значение лит. *sùpti*, а именно 'кутать, закутывать, окутывать, обертывать, обвязывать и т. п.', *į-sùpti* 'завернуть', *su-sùpti* 'закутать, запеленать', *už-sùpti* 'укутать', также *už-supalas* 'накидка, покрывало, облачение'. Например: *Šiltu šaltu nuprausė, storu plonu susupė mano miela motulė*, т. е. 'Теплой холодной [водой] умыла, в толстое тонкое закутала моя милая матушка' и т. п. [LKŽ XIV, 200, 202, 204; XVII, 698].

В таком контексте возникает соблазн сопоставить лит. *motulė* 'матушка', а также *motė* (s. gen. *moters*) 'мать', *moteris* 'женщина, жена' с *mōtulti* 'обматывать, окутывать, обертывать, обвивать', *mōtuluotis* 'окутываться, обертываться', *motuoti* 'обвязывать, обвивать', *mōturas* 'связка (веревки)', *mōturė* 'такой платок', *mōturti(s)* 'мотать, обматывать(ся), неаккуратно одевать(ся)' и т. п. [LKŽ VIII, 361, 362, 373–374]. Последние принято возводить к лит. *matāras* 'веретено', *mataruoti* 'мотать', родственным русск. *мотать*, *мотор* 'рычаг, дубина, коромысло и т. п.', и далее к лит. *mėsti* 'кинуть, бросить', *mėtyti* 'кидать, бросать, метать', русск. *метать* и др. [Фасмер II, 663–664; Fraenkel, 414], т. е. объяснять при помощи того же значения 'кидать, бросать, метать', что и лит. *sùpti*. С одной стороны, надо иметь в виду существенную близость значений 'кидать, бросать, метать' и 'махать, размахивать', о чем говорилось выше. Вспомним здесь и о несостоявшихся попытках связать с тем же и.е. *\*mē-* 'мерить, измерять', к которому в конечном счете возводятся лит. *mėsti*, *mėtyti*, русск. *метать* и др. [Рокорну, 703–704], как др.-инд. *māyā*, так и и.е. *mātēr* 'мать'. С другой стороны, следует подчеркнуть, что указанное Фасмером значение лит. *mataruoti* 'мотать' в «Словаре литовского языка» стоит последним, а первое, основное значение этого глагола — именно 'махать, размахивать, болтать(ся) и т. п.'

[LKŽ VIII, 907–908]. Ср. соответственно русск. *мотать* в значении 'махать, вертеть, качать туда-сюда', *мотаться* 'колебаться, качаться, болтаться и т. п.', ср. выражение *маятник мотается* и пр. [Даль II, 350].

Ср. также русск. *из-мотать(ся)* в значении, близком к *из-маять-ся*, и т. п. Насчет корневого гласного ср. лит. *mosuoti* 'махать, размахивать', *mostaguoti* 'то же' и, с другой стороны, *mastaguoti*, *mastakuoti* 'то же', *maskautoti* 'болтать(ся), мотать(ся), развеиваться и т. п.' [LKŽ VII, 891, 894–895; VIII, 356, 359] — все к лит. *mōti* 'махать', и.е. *\*mā-* 'махать и т. п.' [Fraenkel, 398]. Ср. соответственно русск. *матасуться* 'мотаться, качать', чеш. *mata-ti*, *mátati* 'хватать, щупать, пугать', польск. *matać* 'пугать, врать' и др., которые Фасмер связывает с русск. *мотать*, а Бернекер и, наконец, «Этимологический словарь славянских языков» — именно с *маять* 'махать', и.е. *\*mā-* 'махать и т. п.' [Фасмер II, 580; ЭССЯ XVII, 235–236]. Таким образом, вслед за сопоставленными нами и.е. *\*mā* 'мать' и и.е. *\*mā-* 'махать' не должно казаться совершенно неоправданным — в качестве предположения — и сопоставление лит. *motulė* 'матушка' с *mōtulti* 'обматывать, окутывать, обертывать, обвивать' и др. С фонетической точки зрения наряду с лит. *motulė* 'матушка', *motė* 'мать', может быть, следует обратить внимание на *matulė* 'матушка, бабушка', *mātė* 'мать' [LKŽ VII, 910, 924], хотя, впрочем, Френкель рассматривает последние в качестве заимствований из польского [Fraenkel, 416]. Но ср. этимологически связанные между собой гидронимы лит. *Matarė*, *Matarôs ežeras*, *Mataryčir* и т. п. и, с другой стороны, *Moterrė*, *Moteris* [Vanagas, 206]. Что касается семантической стороны данного сопоставления, т. е. отношения между значениями 'мать' и 'обматывать, окутывать, обертывать, обвивать и т. п.', то надо сказать, что, например, наблюдения аналитической психологии его полностью оправдывают и подтверждают. Так, Юнг на основе психиатрических и мифологических данных делает совершенно четкий вывод о том, что «мотив обматывания символизирует мать», и в качестве наглядного отражения такой глубинной связи в языке приводит латинское слово *vulva*, или *volva*, в частности 'покрывало, оболочка', одного корня с *volvare* 'катать, катить, скатывать и т. п.' [Jung ST, 245; см. Дворецкий, Корольков, 946; Рокорну, 1142]. Насчет соотносимости значений 'vulva' и 'мать', кроме всей очевидности, ср. русск. *матка*; шире «ср. шумер. детерминатив 'vulva' в значении 'женщина, женский' или араб. *ḥann* 'женщина, жена': др.-арамейск. *ḥn* 'vulva'» [Блажек, 228].

Типологически в этой связи ср. лат. *cinnus* (\**kut-nos*) одного корня с русск. *кутать* и, далее, с такими словами, как лат. *cutis* 'кожа, шкура, оболочка', лит. *kutys* 'такой мешок', *kiáutas* 'скорлупа, кожура', др.-прусс. *keuto* (\**k'autā*) 'кожа (человека)', др.-гр. *κῦτος* 'то же' и др. [Топоров ПЯ: I–K, 351; K–L, 289; Pokorny, 952; ср. Фасмер II, 433; Mažiulis II, 302–303]; ср. еще того же корня с другим расширителем (\**keu-s-*) др.-гр. *κῦθος* 'weibliche Scham' и т. п. [Pokorny, 953]. Далее словами того же корня считаются лтш. *kūņa*, *kūniņa*, *kūnis* 'куколка, личинка насекомого' — ср. русск. *кутанка* 'то же', но и 'человек, который кутается', в частности 'ребенок, которого берегут и кутают', *кутыш* 'ребенок' и т. п. [Даль II, 226] — и, наконец, лит. *kūnas* 'тело, плоть' [Fraenkel, 310; Karulis I, 444; Mažiulis II, 169, 182–184]. Тут уже со всей очевидностью проступают глубинные связи между рассматриваемыми нами понятиями, однако для полной убедительности приведем еще такие известные типологические параллели, как русск. *плоть*, лтш. *pluta* 'тело, плоть' и 'кожа', лит. *plutė* 'корка, оболочка' [Фасмер III, 286; Fraenkel, 635]; др.-прусс. *kērmens* 'тело' и русск. *чрево*, оба в конечном счете восходят к значению 'кожа, оболочка' [Топоров ПЯ: I–K, 326–331; Фасмер IV, 337; Mažiulis II, 168–171; Pokorny, 940]; ср. еще лат. *corpus* 'тело, плоть' и, возможно, др.-англ. *hrif* 'чрево', др.-в.-нем. (*h*)*rēf* 'тело, живот, чрево' [Buck, 198; Pokorny, 620]; ирл. *colinn* 'тело, плоть' в первичном значении 'облачение, оболочка, покрывало' и *celim* 'скрываю', др.-гр. *καλύπτω* 'покрываю, закутываю' [Buck, 199; Pokorny, 553] и т. д.

Представления, о которых идет речь, в двух словах можно выразить следующим образом. Мать и, в частности, матка (чрево) есть место, где зародыш получает плоть, облекается плотью, именно во-площается. Ср. по этому поводу обобщения Юнга: «Наше существование здесь, во плоти, в трехмерном пространстве, видимо, [...] может быть представлено через аналогию с чревом — как если бы мы находились во чреве. А находиться во чреве по сути дела значит быть в матери, в состоянии развития, зародыша. Такая точка зрения должна прояснить наш символизм. Она подразумевает идею о том, что наше настоящее существование, весь этот мир есть своего рода чрево, а мы в нем — лишь эмбрионы, менее того — лишь зародыши, которым еще предстоит становление» [Jung PKY, 23–24]. Сравнение плоти человека, и особенно ребенка, с личинкой, куколкой насекомого (лит. *kūnas* — лтш. *kūņa* и др., русск. *кутанка*), в свою очередь, напоминает нам о широко распространенном образе души человека в виде ба-

бочки или мотылька: ср. др.-гр. *ψυχή* в обоих значениях, русск. диал. *дүшичка* 'бабочка' [Фасмер I, 100], соответствующее народное представление в Литве [Beresnevičius SF, 94; Marcinkevičienė, 20, 21], а также у индейцев майя [Ершова, 152] и др. В этой связи следует обратить внимание на предложенную Кипарским этимологию русск. *мотыль* — к *мотать* [Фасмер II, 665; ср. также Даль II, 351]. Таким образом, мать как бы об-матывает, окутывает, закутывает попавшую в чрево душу — словно кутанку мотылька — в материальную оболочку плоти, придает ей телесную видимость и тем самым вводит ее в видимый мир — вспомним уже упоминавшуюся этимологию русск. *тело* в связи с лтш. *tēls* 'образ и т. п.', т. е. именно 'видимость'. Ср. еще лит. *maità* 'падаль, мертвечина', т. е. мертвое тело, тело без души, тело как таковое — и, с другой стороны, частицу *maita* 'оказывается, кажется' [LKŽ VIII, 759, 760], причем первое некоторыми авторами связывается с лит. *mėsti* 'кинуть, бросить', см. [Fraenkel, 398], к которому, как уже говорилось, восходит и лит. *matyti* 'видеть'. Т. е. тело рассматривается в качестве одеяния, которое можно на-кинуть, на-бросить как бы напоказ, а потом просто с-кинуть, с-бросить. Ср. Бхагавадгиту 2.22: «Как человек сбрасывает старую одежду и надевает новую, так же и воплощающаяся душа сбрасывает изношенные тела и надевает новые» [Radhakrishnan BhG, 108]. Наряду с русск. *на-кинуть* (одеяние, одежду, в частности *на-кидку* и т. п.) в свою очередь ср. *при-кинуться* 'притвориться, принять вид', т. е. 'принять ложную видимость'. В литовском, более того, один и тот же глагол *ap-si-mėsti* означает как 'надеть, накинуть (на себя что-нибудь в качестве одеяния или покрывала)', так и 'при-кинуться, притвориться, принять ложный вид с целью обмана' и, вместе с тем, самому 'обмануться' [LKŽ VIII, 55, 56], другими словами, «прибегнуть к майе» и/или самому стать ее жертвой.

Соответствующий семантический переход мы, кстати сказать, наблюдаем и в отношении и.-е. \**suep-/sup-* 'кидать, бросать' (лит. *sùpti* 'качать' и 'обматывать, кутать и т. п.') — \**suep-/sup-* 'спать; сон' (лит. *sāpnas* 'сновидение', лтш. *sapnis* 'сновидение, греза, мечта', русск. *сон* и др.). Душа как будто лишь прикидывается плотью в своем сновидении, лишь принимает видимость тела — как по отношению к другим, ее (сно)видящим, так и по отношению к самой себе. Одним словом, повторяя уже приводившуюся выше цитату Патацкаса и Жарскуса, «душа, облекаясь в плоть — одеяние земного существования, засыпает. Ее надо будить, т. е. научить проявиться через свое облачение — плоть» [Patackas, Žarskus, 73].

Здесь представляется целесообразным сделать еще один существенный шаг и выйти к более широким обобщениям мифологического характера. Дело в том, что наряду с лит. *kūpas* 'тело, плоть', *kiáutas* 'скорлупа, кожа', русск. *кѹпать* и др. (см. выше) одного корня, оказывается, наряду с лат. *ob-scūrus* 'темный, мрачный, скрытый, укрытый и т. п.', такие слова, как др.-исл. *ský*, англос. *scio*, др.-сакс. *scio* 'облако' [Buck, 65; Pokorný, 951]. Ср. в Брихадараньяке упанишаде о жертвенном коне: «облака — его мясо» [Сыркин БУ, 67], собственно плоть (*kūnas*). А русск. *облако*, *оболоко*, праслав. \**ob-volkъ* = лит. *āp-valkas*, *āp-valkalas* 'облачение, одеяние; оболочка, скорлупа и т. п.' [LKŽ I, 279], в свою очередь, этимологически не что иное, как *оболо́ка*, *оболо́чка* [Фасмер I, 342; III, 102, 105; Fraenkel, 1191, 1253], словом, макрокосмическое *облаче́ние* (опять же «плоть», *pluta*). По определению Даля, облако — «туман в высоте, пары, сгустившие в слоях мироколицы (атмосферы), заволакивающие небо» [Даль II, 594]. (Типологически ср. еще лат. *nūbēs* 'облако, туча' и *nūbere*, *ob-nūbere* 'окутывать, покрывать'.) Однако вполне привычно употребление этого образа и в психологическом, духовном плане: «Обложило облако разум его» [Даль II, 595]; а также: «У него туман в голове (мысли не ясны, запутаны)»; *тумани́ть* в значении 'омрачать, морочить'; «Туман в глазах, я все вижу в тумане (мутно, темно, неясно, как в дыму)» [Даль IV, 422] и т. п. Насчет «тумана в глазах» ср. лит. *Matau kaip per miglas (neaiškiai)*, т. е. 'Вижу словно в тумане (неясно)'; *Galva svaigsta, miglos akise rodosi*, т. е. 'Голова кружится, туман в глазах показался'; *Galva ėmė svaigti, akys apsimiglojo*, т. е. 'Голова кругом пошла, глаза туманом заволокло' [LKŽ VIII, 164, 167] и т. п. Следует обратить внимание на использование этого образа в буддизме, например, в «Маджджиманикайе» (XXIV), где Будда, сомневаясь в целесообразности проповеди, про свое учение говорит: «Им его не усвоить, воспламененным страстью, мечущимся бесцельно под пеленою мглы», но тут же раздаётся возражающий сомнениям голос: «О почтенный, пусть Бхагаван проповедует учение! Есть существа, чье духовное око замутнено лишь одной пылинкой», см. [Элиаде СТНМ, 462].

Прежде чем остановиться на весьма обычном образе «тумана в глазах», обратим внимание на столь же распространенное сопоставление в этом смысле вообще макрокосма и микрокосма, внешнего и внутреннего, физического и психического, света и зрения. Так, средневековыми китайскими чань-буддистами истинная природа человека сравнивается с «солнцем, сияние которого могут

омрачить набежавшие тучи, но которое всегда остается ясным и чистым; облака могут даже на некоторое время полностью закрыть его и преградить дорогу исходящему от него свету, но они ничего не могут сделать самому солнцу, не могут как-либо исказить или испортить его изначальную природу» [Абаев, 114]. Повсеместные представления такого характера можно проиллюстрировать словами иранского духовного подвижника XIX в. Баха-Улы: «Знай, что душа человека возвышается над всей бренностью тела и характера; она независима от них! То, что у больного проявляется как признак слабости, происходит от тех туманностей, которые теснятся у него между душой и телом. Сама же душа остается не затронутой каким-либо телесным недугом. [...] Представь себе также солнце, затемненное тучами! Смотри: кажется, будто его сияние уменьшилось, тогда как источник этого света на самом деле остался неизменным! Душа человека подобна этому солнцу, а все остальные вещи на земле — его телу. До тех пор, пока никакое внешнее препятствие не разделяет их, тело отражает свет души и поддерживается ее силой. Как только между ними появляется туман, начинает казаться, что сила света уменьшается. [...] Только после того, как рассеялись тучи, солнце может засиять во всем своем великолепии. [...] Душа человека — это солнце, которое освещает его тело и питает его. Только так можно понять, что такое душа» [Пезешкян, 69–70]. В свою очередь солнце — это глаз: ср. лит. *saulė*, лтш. *saule* 'солнце', русск. *солнце* и др., но ирл. *súil* 'глаз' [Pokorný, 881]; ср. «смотрящее солнце» в хеттских «Гимнах солнцу» и последующей древней литературе Малой Азии [ЛУН, 105, 108, 161, 162], ср. представления о солнце как о небесном, божественном глазе и, с другой стороны, о глазах (перво)человека, связанных своим происхождением с солнцем, в Ригведе и Упанишадах [Елизаренкова I–IV, 564, 573 и др.; Сыркин БУ, 67, 110; Сыркин ЧУ, 77, 103; Keith, 81, 104, 439; Radhakrishnan PU, 149, 240, 388–389, 437, 516, 517, 639, 819, 863], о «смотрящем» солнце в русских загадках [Волоцкая, 258], в литовских [LKŽ XII, 193], вообще о солнце как о небесном глазе в литовских народных представлениях [Veliūsis SBP, 77] и т. д.

Общезвестно также распространение значения 'видеть' на восприятие и (со)знание вообще: ср. лит. *regėti* 'видеть', но и 'понимать, осознавать' [LKŽ XI, 361–366]; русск. *видеть*, но *ведать*, др.-инд. *vedyā* 'сознание', нем. *wissentlich* 'сознательный' и слова того же корня в соответствующих значениях чуть ли не во всех и.-е. языках [Фасмер I, 283, 314; Buck, 1041, 1209, 1214; Mayrhofer III, 256–257; Mažiulis IV, 215; Pokorný, 1125–1127; и др.]; на-

конец, ср. такое понятие, как 'про-зрение' (кстати сказать, синонимичное про-светлению), и т. п.

Таким образом, совершенно естественно, что «индоевропейским языкам известно в одних и тех же этимологических гнездах соседство значений 'облако' и 'сон'» [Горячева, 71]. По словам Меркуловой, «в обобщенной форме эти значения могут быть сформулированы следующим образом: 'становиться пасмурным (о погоде)': 'туман', 'мелкий моросящий дождь' и 'находиться в состоянии затемненного сознания (о человеке)': 'дремота, забытьё', 'сон, обморок'. Эту семантическую связь на материале индоевропейских языков показал Бенвенист. Он приводит ирл. *néall* 'облако' и 'обморок', лит. *blandà* 'туманная погода' и 'сон', авест. *snaoda-* 'облако' и соответствующее ему лит. *snáudžiu* 'сплю' [точнее, 'дремлю']; целесообразно привести соответствующие существительные лит. *snaudà*, лтш. *snauda* 'дремота']. К. Полянский находит аналогии в немецких диалектах: силезск.-голшт. *drisseln* 'моросить (о дожде)' и 'дремать', мекленб. *drusen* 'дремать', *drusig* 'пасмурный (о погоде)'. Ср. еще русск. *мóрок* 'туча' (арх.), *мóрок*, *морока* 'туман' (яросл., печор., олон.), *пáморочный* 'пасмурный (о погоде)' [...] и русск. *обморок*, *пóморочь* 'потеря сознания' [...]; укр. *хмара* 'облачность, предгрозовое состояние' и 'сонливость, бессилие'» [Меркулова, 58–59]; см. также [Karulis I, 593; LKŽ XIII, 243; Mayrhofer II, 681]. В отношении связи лит. *sùpti* 'кутать, закутывать' и *sàpnas* 'сон, сновидение' (см. выше) ср. следующие примеры: *Įsisupusi į debesis saulė dažė pušų kamienus*, т. е. 'Закутавшись в облака, солнце окрашивало стволы сосен'; *Ruduo atėjo, įsisiupęs į melsvą rūką*, т. е. 'Осень пришла, укутавшись в синий туман'; *Atsisėdo ir apsisupo tuo miglų apsiaustu*, т. е. 'Сел и закутался в этот плащ из мглы'; *Mane supra iš visų pusių šilta ir jauki balandžio pabaigos migla*, т. е. 'Меня окутала со всех сторон теплая и уютная мгла конца апреля' [LKŽ XIV, 200, 202, 203] и т. п. К связи сна и тумана, мглы ср. про Гильгамеша: «Сон дохнул на него, как мгла пустыни» [Элиаде СТНМ, 322, 323].

Далее Меркулова напоминает о производных от корня и.-е. *\*meigh-* (*\*meik-*) 'мигать, мерцать, темнеть (в глазах)', ярче всего представляющих связь указанных значений: ср., с одной стороны, лит. *miglė*, лтш. *migla* 'туман, мгла', русск. *мгла*, др.-гр. *μίχλη* 'туман', англ. *mist* 'то же', др.-инд. *meghā-* 'облако, туча', авест. *maēya-* 'то же' и др., а с другой, лит. *migti* 'засыпать' (ср. *miglūs* 'туманный, неясный, обманчивый' и *miglūs* 'тот, кто быстро засыпает, хорошо спит' [LKŽ VIII, 167], *miēgas*, лтш. *miegs*

'сон', др.-прусс. *maiggun* (acc. sg.) 'то же', *meicte* (*\*meigti*) 'спит' и, в свою очередь, русск. *мигать*, *миг*, др.-русс. *мѣжити* 'зажмуривать глаза', а также — что в данном случае особенно интересно — ср.-перс. *miž*, н.-перс. *miža* 'веко' [Buck, 66, 269; Karulis I, 589, 593; Mayrhofer II, 680–681; Mažiulis III, 96–97, 122; Pokorný, 712; Sabaliauskas, 447, 451; ср. Фасмер II, 587, 618–619; Fraenkel, 447, 451]. Тем более ср. праслав. *\*migla*: болг. *ми́гла* 'ресницы, веко', диал. *ми́глъ* 'веко', макед. *мигла* 'часто моргающая женщина' (!) наряду с в.-луж. *mihel* 'мелкий, моросящий дождь, туман' [ЭССЯ XIX, 28–29], т. е., собственно, лит. *miglė*. Притом связь значений 'мигать, моргать; веко' и 'мгла, туман, пасмурная погода' — явление регулярное, имеющее множество типологических примеров. Ср., например, русск. *моргать* и русск. диал. *моргáчиться* 'мокнуть (о погоде)', *моргáсүнница* 'осенний мелкий дождь, морось', но и *моргомúна* 'тошнота, дурнота, головокружение', *моргомá* 'то же' — о соответствующем внутреннем состоянии [Даль II, 345]. Лит. *márkstyti* 'мигать', но и 'хмуриться, становиться пасмурным'; *išsi-márkstyti* 'пробудиться', но и 'проснуться (о погоде, небе)'; также *mirksėti* 'мигать, моргать' и *mirksynė* 'пасмурный день'; *mirksóti* 'прикрыть глаза, дремать' и 'быть пасмурным, моросить', *mirksótas* 'ненастный, дождливый' [LKŽ VII, 867, VIII, 260–261] и т. п.

Туман или облака, обволакивающие глаза, на микрокосмическом уровне соответствуют именно векам, и когда они начинают мигать — т. е. маять, маячить, махать, — видение затуманивается, искажается, а сознание погружается в сон. Наряду с буддийским образом духовного ока, облаченного пеленою мглы (см. выше), вспомним здесь лит. *toja* 'миг' как 'мах веком, веками' и др.-инд. *māyá* в качестве сна, грезы, обманчивой видимости, иллюзии, возникшей вследствие искаженного, затуманенного восприятия. Ср. в этой связи такие славянские слова того же корня, как русск. *манá* в значении 'облако, туман', блр. *манá* 'ложь, обман, призрак' в значении 'туман' (поэтически ср. *манá*, *об-ман* и *ту-ман*), русск. *мáра* в значении 'туман, марево', *мáрево* 'мираж, видение' в значении 'мгла, туман' и др. и, наконец, ст.-польск. *tamka* 'туман, мгла', польск. *tamka* 'туман (над водой)' (см. выше; [ЭССЯ XVII, 192, 195–196, 205–206, 215–216]). Помня об имени матери Будды Шакьямуни — Майя, представляется существенным в этой связи описание рождения будущего Будды Майтрейи в «Майтрейя-вьяларане»: «Он, превосходящий людей, выйдет из ее [матери] правого бока: так сияет солнце, одолевшее гряду облаков» [Элиаде СТНМ, 391].

Таким образом, в одном ряду оказываются не только значения 'мать' и 'сон, греза, иллюзия материального мира', вообще 'материальное воплощение, плоть, телесная оболочка', но и — в атмосферном коде — 'облако, туча, туман'. А это дает нам основание подвести наши размышления под известный мифологический мотив.

Во-первых, облака, тучи — исконная стихия Громовержца (ср. хотя бы родственные русск. *туча* и гот. *þeiwō* 'гром': [Фасмер IV, 129]). Во-вторых, существительные русск. *облако, оболочка*, слав. *\*ob-volkъ*, лит. *āp-vaikas, āp-vaikalas* 'облачение, одеяние; оболочка, скорлупа' и др. вместе с глаголами русск. *волоку, влеку* и лит. *velkti, velkti* 'то же', как известно, восходят к корню и.-е. *\*uelk-* с тем же значением, который в качестве расширения *\*uel-k-* далее объединяется с корнем и.-е. *\*uel-* 'раздирать', 'ранить', 'убивать', а также 'кровапролитие', 'труп на поле битвы' и т. п. [Pokorny, 1145]; конкретизацию такого объединения по другому поводу (см. [Топоров БДБ, 88, 142; МОБ, 431, 513]), к которому обычно возводится основное имя противника Громовержца в литовском языке *velinas, velnias* 'черт, дьявол' [Fraenkel, 1218–1219; Karulis II, 506; Pokorny, 1144] и с которым в конечном счете связаны русск. *Велес, Волос*, др.-инд. *Valá-* и пр. [Иванов, Топоров В, 227, 228–229; ИМ, 530; ИОС, 40–47, 70–75 и др.; Топоров ЛНП, 42–43, 50 и др. ]). Ср. литовское народное поверье о причине грозы: «Черт (*velnias*) бежит перед о б л а к о м, и молния гонится за ним. Когда ударит его, убьет» [Balys I, 36, № 63]. В Латвии о *Velns*'е говорится, что «иногда, в большую непогоду, он укутывается в черную тучу (*ietinoties melnā mākonī*) и летит над землей» [TRD 14, № 18]. И у славян, «по данным из Восточной Польши, 48% опрошенного этнографами сельского населения верило, что в тучах пребывают демонические существа или души умерших людей» [Виноградова, 145]. В свою очередь ср. определение ведийского Вала буквально как 'оболочка' (covering: [Keith, 235]), а также ср. др.-инд. *valká, valkala-* 'лыко, луб, одежда из луба' [Кочергина, 569; Mayrhofer III, 164] наряду с лит. *āp-vaikas, āp-vaikalas* 'облачение, одеяние; оболочка, скорлупа', ср. еще *vaikalas* 'облачение, покрывало; что обволакивает поверхность' [LKŽ XVIII, 34] и т. п. Кстати, известны славянские представления, по которым сила Сатанаила скрывается именно в его одежде, в облачении, см. [«Киевская старина», 1887, Май, с. 196; Balys I, 138, № 2]. С другой стороны, при затмении солнца в Литве говорили, что именно *velniai ja pridengia*, т. е. 'черти ее прикрывают' [Balys II, 25], по сути дела, именно «заволакивают». В контексте сказанного вспомним здесь о чудовище, змее, волке или другом противни-

ке Громовержца, в качестве тучи или облака проглатывающего солнце (о происхождении образа см.: [Пропп, 346–348]). Особенно интересен в этой роли волк (о связи волка и Вяльняса см.: [Vélius ChLMP, 91–97]), имя которого русск. *волк*, лит. *vilkas*, лтш. *vilks*, др.-инд. *vṛka-* и др. связывалось как непосредственно с лит. *vilkti, velkti*, русск. *волоку, влеку* и, наконец, *облако, оболочка*, слав. *\*ob-volkъ* [Фасмер I, 338; ср. Fraenkel, 1251–1252; Mayrhofer III, 240–241], так и (в качестве расширения на *\*k<sup>u</sup>-*) с и.-е. *\*uel-* 'раздирать, ранить, убивать', что и лит. *velnias*, лтш. *velns* и др. [Гамкрелидзе, Иванов, 492; Karulis II, 530]. Того же корня гот. *wulwa* 'ограбление' [Pokorny, 1145], кстати, ср. с лат. *vulva* (в свете представлений о *vagina dentata* и отождествления брюха чудовища с утробой, см.: [Элиаде МСМ, 260–262; FW, 1152; Jung ST много раз, и др.]; ср. *чрево* в значении как 'утробы', так и 'брюха', и т. п.), восходящим к и.-е. *\*uel-* 'крутить, вить, катать, скатывать' (см. выше; [Pokorny, 1140–1141]).

Те же семантические связи повторяются и производными другого корня, а именно и.-е. *\*(s)keu-* 'покрывать, окутывать', в числе которых находятся как нам уже известные лат. *cinnus*, лит. *kūnas* 'тело, плоть', лтш. *kūņa* 'личинка, кутанка насекомого', русск. *кутать*, лит. *kiāutas* 'скорлупа, кожура', также др.-исл. *ský*, англос. *scio*, др.-сакс. *scio* 'облако' и др., так и лит. *kaūkas* в частности 'velnias' [LKŽ V, 420], т. е. 'черт, дьявол', др.-прусс. *sawx (\*kauks)* 'то же' — противник Громовержца [Топоров ПЯ: I–K, 293–297; Buck, 199; Mažiulis II, 148–150; Pokorny, 588, 589, 951; см. также Фасмер II, 403–404; Būga I, 368; Fraenkel, 229–230; Sabaliauskas, 178]. См. и лит. *kāukė* 'маска', т. е. 'личина' в связи с обозначениями личинки насекомого выше (см. еще [Greimas, 51, 59–61]).

Интересно, что в другом, но тоже «небесном» контексте литовский Вяльняс связан с миганием, морганием. Существуют свидетельства, что в литовских народных представлениях «солнце считается одним божьим глазом (*Dievo akimi*), а луна — другим. Когда луна, меняя свою фазу, исчезает, говорится, что Бог (*Dievas*) лишается одного глаза. Когда луна опять показывается на небе, люди говорят, что Вяльняс вернул Диевасу Перкунасу глаз» ([Dundulienė, 120]; о солнце и луне как двух божественных, небесных глазах см. еще [Vélius SBP, 77]; ср. Ригведу I.72.10 a, b: [Елизаренкова I–IV 90, 588]). Ср. выше о связанном с морганием Варуне, в отношении Митры представляющем луну. Ср. в этом смысле два лика Верховного Божества, немигающего и мигающего, в Каббале: «„Великий Лик“ не имеет век, и поэтому его глаз

никогда не закрывается, но глаза „Малого Лица“ открываются и закрываются в медленном ритме, соответствующем судьбе Вселенной» ([Кэмпбелл, 201]; см. выше). Можно предположить, что именно Вяльняс отвечает за мигание, моргание Диеваса и, наряду с луной, отражающей или не отражающей солнечный свет, воплощается в образе облака = века, закрывающего и открывающего солнце = божий глаз.

Следовательно, Бог взирает (лит. *diēvas deivója*, ср. др.-инд. *divya-dṛṣṭi* — 'божественное видение') своим немигающим глазом (лит. *Diēvo akis*, др.-инд. *divya-cakṣu-*) или глазами (солнце и луна), однако облака словно веки заволакивают их, что в свою очередь является функцией противника Бога (русск. *облако*, слав. *\*ob-volkъ* — *волк*, лит. *vilkas* 'волк', *velnias* 'черт'; др.-исл. *ský* и др. 'облако' — др.-прусск. *sawx*, лит. *kaũkas* 'черт'). Бог, таким образом, начинает мигать (ср.-перс. *miž*, болг. *мѣгла* и др. 'веко' — русск. *миг*, *мигать*) и погружается в сон (лит. *miēgas* и др.), представляемый во внешнем мире опять-таки туманом, мглой, тучами (лит. *miglà*, лтш. *migla*, русск. *мгла* и др.-инд. *meghà-*, авест. *maēya* 'облако, туча'). Кстати, черти в Литве связываются и со мглой, см. [Beresnevičius D, 120]. Громовержцу предстоит победить своего противника, рассеять мрак, разорвать, развеять мглу и тучи, разогнать облака и тем самым опять широко раскрыть глаз божий. Ср. еще раз укр. *хмара* 'сонливость, бессилие' и 'облачность, предгрозовое состояние' (см. выше). Здесь мы имеем дело с двумя разными кодами или отражениями — макрокосмическим, атмосферным и микрокосмическим, оптическим, психологическим — изначально одного и того же явления. В Брихадараньяка Упанишаде 5.7.1., кстати, «говорят, что молния — это Брахман. Он — молния, ибо рассеивает (тьму). Кто знает, что молния — Брахман (*ya evaṃ veda, vidyut brahmati*), тот рассеивает зло, ибо, поистине, молния — Брахман» [Сыркин БУ, 136]. Здесь налицо поэтическое сопоставление слов др.-инд. *vidyūt-* 'молния' (одного корня с др.-инд. *dyótate* 'сияет, сверкает' и в конечном счете с *Dyáus*, др.-гр. Ζεύς, лит. *Diēvas* и др., см. [Buck, 57, 1048; Mayrhofer II, 69–70]) и *véda* 'знает', *vidyá* 'знание', *vedyá* 'сознание' и т. п. По словам Радхакришнана, «молния рассекает тьму туч словно познание Брахмана — мрак неведения и зла» [Radhakrishnan PU, 294–295]. Ср. образ «просветления». На самом деле, «образ молнии подразумевает внезапное просветление [...]. Сознание внезапно раскрывается, вспышка света просветляет разум»; ибо, как об этом говорится в Кена Упанишаде 4.4, Брахман — «будто вспышка молнии или миг гла-

зом» [Radhakrishnan PU, 591]. На этот счет ср. русск. диал. *мгла* 'зарница', а также «ср. наименования молнии в полесских говорах: *ми́гавка*, *ми́говиця*, *мигúшка*» [ЭССЯ XXI, 94], в свою очередь блр. диал. *маргавіца* 'молния', укр. *мóргавка* 'молния, зарница' [ЭССЯ XX, 238]. Таким же образом прусск. *Mercline*, которое, по словам Топорова, «обозначает что-то вроде посверкивания, поблескивания непосредственно перед грозой» или, по словам Мажюлиса, «молнию без грома», связывается с лит. *mérkti* 'закрывать (или открывать) глаза, подмигивать', *mirksėti* 'мигать, моргать' [Топоров ПЯ: К–L, 297; Mažiulis III, 134–135]. Ср. такие литовские народные выражения, как: *Nemėtyk akių žvilgsnių kaip Perkūnas žaibų*, т. е. 'Не бросайся взглядами глаз, как Перун молниями'; *Velniai imty, tą mergų akių žvilgsniai taip trenkia kaip Perkūno trenksmas* 'Черт побери, взгляды этих девиц — словно удары грома' [Balys I, 46, № 278 a–b]. Ср. в описании главного бога африканских масаи то, что «его взгляд — молния», а также поверья цоу с острова Тайвань, где «молния... считается блеском глаз разгневанного „деда небесного“» [Иванов, Топоров ИОС, 147, 152] и т. д. Одним словом, вспышкой молнии рассекается облако, и веки раскрываются для «божьего взгляда» (др.-инд. *divya-dṛṣṭi* и т. п.).

Таким образом, лит. *moja* 'мах (веком), миг', др.-инд. *māyá* и др. оказываются в орбите основного мифа.

Между тем, следует обратить внимание на весеннюю, пробуждающуюся природу, функцию Громовержца, «ср. представление, что животные, подверженные зимней спячке, пробуждаются лишь после первого грома» [Успенский, 89]. Причем само название оружия древнеиндийского громовержца Индры *vájra* этимологически связано с гот. *gawaknan* 'пробуждаться', *wakan* 'бодрствовать, не спать', др.-исл. *vakinn* 'бодрый', далее нем. *wachen*, англ. *wake* и др. [Pokorny, 1117–1118; ср. Топоров СКЛА, 18–19], а древнегреческий громовержец Зевс, в свою очередь, не спит, Гипнос боится к нему даже приблизиться (см. Илиаду XIV, 242–248). Вспомним здесь о весеннем дне рождения Будды, сына царевны Майи (др.-инд. *Māyá*), и о том, что сын Майи (др.-гр. Μαῖα) и Зевса «Гермес почитался на анфестериях — празднике пробуждения весны» [Тахо-Годи Ма, 293], как и сын Майи (лат. *Māja*) Меркурий, о чем уже говорилось выше. Чрезвычайно соблазнительно здесь др.-инд. *Buddha-* 'пробужденный', *Budha-* 'планета Меркурий' и 'пробуждающий, мудрый', *budh-* 'будить, пробуждать', др.-гр. πεύθομαι 'распрашиваю, выведываю, узнаю, знаю', πεύθω 'известие, весть' сопоставить с именем противника Громовержца др.-инд. *Budhnya-* 'находящийся на

дне или внизу, в глубине', др.-гр. Πυθών 'Пифон'. Ср. в гимне «К Аполлону Пифийскому»: «Глаза же драконовы мглою покрылись» [АГ, 69]. По словам Топорова, «миф о Пифоне, несомненно, принадлежит к числу наиболее интересных трансформаций основного мифа; в частности, в последнем (в ряде его вариантов) Громовержец может сражаться со своим сыном, с чем сопоставимы сведения о сыне Аполлона по имени Πυθαεύς» [Топоров ПАБ, 7]. Вспомним, что Гермес, в древнеиндийской традиции в указанном смысле представленный планетой Меркурий под названием *Budha-*, является именно сыном громовержца Зевса. «Исходная схема могла бы выглядеть так: Громовержец поражает сына по имени \**Budh-* (его матерью, возможно, была Земля), превращенного в чудовище; на этом месте начинается процветание» [Топоров ЕР, 148]. Не забудем опять же, что мать римского Меркурия Майя была именно богиней земли. Только в нашем случае речь шла бы скорее не о поражении самого сына как такового, а о поражении «мглы», покрывшей, обволокшей глаза как самого Громовержца, так и сына его (что в данном случае одно и то же, ибо сын представляет собой порождение «мглы-майи» от того же Отца) и превратившей его в чудовище, плененное в этом ужасном сне. То есть речь идет собственно о пробуждении сына Громовержца по имени \**Budh-*, погрузившегося в глубокий сон, т. е. в самую глубину (\**budh-*) сна, а заодно, в природном плане, и о пробуждении весны, о процветании вырвавшейся из глубины земли жизни. Тут приходит в голову соответствующий древнехеттский вариант мифа: «Змей победил Бога Грозы и взял у него сердце и глаза. И Бог Грозы потерял свой образ. Тогда Бог Грозы взял себе в жены дочь смертного человека — Бедного. И она родила от него сына. Сын вырос и взял себе в жены дочь Змея. [...] И Бог Грозы Змею дал бой. И он начал побеждать Змея, а со Змеем был сын Бога Грозы. И тот к отцу своему воззвал: „Ты рази! Не жалея меня!“ И Бог Грозы убил Змея и сына своего вместе с ним» [ЛУН, 52]. То есть Бог Грозы вступает в связь с миром смертных, одновременно теряя свои «божьи глаза», свое «божественное видение» и, следовательно, погружаясь в сон, «в майю», во чреве которой его же самого спящего представляет его сын от смертной женщины, который в свою очередь завязывает еще более тесные отношения с завладевшим «божьими глазами» отца сном-Змеем. Однако во глубине спящего сердца сына глеет неугасающее сознание своей истинной природы — своего «единства с Отцом», ради которого он в конце концов жертвует собой как видимостью, как образом в сновидении и, следовательно, «погибает», исчезает

вместе со сном пробудишегося, вернувшего себе свои «божьи глаза» Бога Грозы. Насчет предполагаемой связи пробуждения с противником Громовержца по имени \**Budh-*, подразумевающим глубину, дно или бездну, далее ср. лит. *būduomas* 'глубокое место, впадина' [LKŽ I, 1127] наряду с *būdinti* 'будить, пробуждать', а также ср. уже приводившееся выше литовское космогоническое сказание, в котором Диевас (Бог) посылает Вяльняса (черта) на дно первозданного океана, т. е. в бездну первичного хаоса за землей, и потом засыпает, а Вяльняс тем временем не спит, буквально: *O velnias miegoti negali*, т. е. 'А Вяльняс спать не может' [KAŽ, 18], следовательно, он бодрствует. То есть когда «Отец» заснул, относительно бодрствует во сне лишь «сын» (ср. два разных соответственно осмысленных корня в древнеиндийском *budh-* и *jāgar-*, *jar-* 'бодрствовать'). В другой сказке Вяльняс дает герою задание трое суток не спать: *Išbūsi ne miegojēs tris naktis ir tris dienas, kur nē šūnies, nē gaidžio balso negirdēsi, tai aš tau užmokėsiu tris šimtus rublių, o jei užmigs, tai aš tau galvą nutraukėsiu*, буквально 'Пробудешь без сна три ночи и три дня, где ни собачьего, ни петушиного голоса не слышно, я тебе заплачу триста рублей, а ежели заснешь, голову тебе оторву' [ŠLP, 386]. Тут нельзя обойти и упоминаемый Яном Ласицким некий тайный культ, практиковавшийся кузнецами *Budraicis*, имя которых Греймас связывает с лит. *budrūs* 'бодрый' и *budruma* 'глубокая ночь', «когда господствуют черти», и в конце концов заключает, что «культ, практикуемый *Budraicis*'ами, — ночной, и совершаемые ими обряды связаны со сферой сакральности Велинаса» [Greimas, 416; см. Lasickis, 21, 41], или Вяльняса. Ср., наконец, вообще запрет на сон или требование не спать в связи со змеем, бабой Ягой, смертью, инициацией и т. п. [Пронп, 174–175, 303]. Однако подробнее этот вопрос здесь разбирать не будем.

Отметим лишь, что и рождение, а не только засыпание и пробуждение, с которыми оно, как мы видели, неразрывно символически связано, оказывается в орбите основного мифа. К сожалению, у нас также нет возможности подробнее рассмотреть в данной статье сопоставленные Карулисом (как следствие контаминации корней) лит. *perėti, periu*, лтш. *perēt* (\**per*) 'высиживать (яйца), выводить' и лит. *peřti, periu*, лтш. *pēřt* 'пáрить (в бане веником), хлестать, пороть, сечь' — в связи с известной этимологией, на основе последних, имени Громовержца лит. *Perkūnas*, лтш. *Perkons* ([Karulis II, 38–39]; см. [Fraenkel, 573, 575, 578; Pokorny, 818–819, 822–823]; в русском ср. *пáрить* 'высиживать яйца' и 'хлестать в бане веником, сечь розгами' наряду с именем Громо-



вержца *Перун* на основе *perėti* и т. п., см. [Даль III, 21, 103]; ср. [Фасмер III, 207, 210, 240–241, 246, 355]). Вспомним, что древние литовцы, по словам Даукантаса, Творца «называли Перунасом, или Перкунасом, от слова *perėti*, ибо это он вывел (*išperėjo*) все, что видимо в этом мире» ([Daukantas, 489]; ср. далее: *nesgi pirma dumpys, beje, amžina mi gla, pasaulio vietoje viešpatavusi, iš kurios jis savo šilima ilgainiui išperėjęs ši pasaulį*, т. е. «ибо раньше хаос, вечная мгла на месте мира господствовала, из которой он своим теплом со временем вывел этот мир» [Daukantas, 491]; насчет космогонического тепла ср. аналогичные древнеиндийские представления о *tapas*-наряде с высиживанием «золотого яйца-зародыша» *hiranyagarbha*-). В качестве семантической основы сопоставления подразумевается образ вылупления из яйца (ср. произрастание весенних всходов из «распертой» Перуном земли). Наряду с лит. *kiušinis* «яйцо», *kiušas* «яйцо» и «скорлупа», *kiūtas* «скорлупа (в том числе скорлупа яйца, шелуха семени и т. п.)», «кожура» (см. [LKŽ V, 711, 714, 716–717; Pokorny, 952–953]) вспомним др.-прусс. *sawx*, лит. *kaūkas* «черт» (как противник Громовержца), а также лат. *cupnis*, русск. *кўтатъ* (как обозначение действия, совершаемого матерью с новорожденным), лит. *kūnas* «тело, плоть» (как оболочка, в которую «укутывается» зародыш во чреве матери). Ср. также сопоставлявшиеся уже лит. *vėlnias*, др.-инд. *Valā-*, а с другой стороны, лат. *vulva* и, наряду с др.-инд. *ūlva-*, *ūlba-* «оболочка эмбриона, яйца; оболочка, покров», связанное с последними лит. *nūo-vala*, (pl.) *nūo-valos* «послед, плацента» ([LKŽ VIII, 970, 971]; от глагола *nu-valyti* «почистить» [Pokorny 1138, 1140–1142]; см. [Кочергина, 131]) — как рождением «пораженная» матка. В свою очередь, в качестве противника Громовержца нередко выступает женский персонаж, например, лит. *Laumė* [Иванов, Топоров Л, 40; Vėlius MLSB, 122–124]. С одной стороны, она — именно «богиня рождения» ([LKŽ VII, 190]; см. также [Vėlius MLSB, 84, 121–122]), недвусмысленно связанная с родами и повиванием. «Как только ребенок родится, сейчас же [повивальная] бабка (*bobutė*) моет его студеной водой, и это называется „умывание в поте Лауме“ (*prausimas Laumės prakaitė*)» [Jucevičius, 251]. С другой стороны, она наводит сон [Bagdanavičius, 24]. Ср. представления о том, что Лауме укачивает, усыпляет ребенка, т. е. *sūpa, migdo* [LKŽ VII, 190; Vėlius MLSB, 101]. Наконец, ей свойственно мигать, моргать: о селе *Laumakė*, буквально «глаз Лауме», «говорится, что раньше там показывались лауме. Около полуночи они моргали глазами» (*Sako, kad seniau ten vaidendavosi laumės. Apie vidurnaktį jos mirksėdavusios akimis* [Vaitkevičiai, 200]). По морганью в

Литве опознается ведьма: *Kad koki boba, supykus ir į vidų įbėgus, im bartis, akis į visus meta mirkčiodama ir jos apatinė lūpa drebs, tai ta jau ragana*, т. е. «Если какая-то баба в злости вбегит в дом и станет ругаться и будет бросать глаза на всех моргая, и нижняя губа у нее дрожит, то это ведьма» [ŠLSA, 230, № 411]. С другой стороны, ср. представления о том, что ребенка укачивает, усыпляет именно вьяльняс, например: *Kai jis (vėlnias) užsisups sau vaiką, tai ir dūšia jam klius*, т. е. «Когда он (Вьяльняс, черт) укачает себе ребенка, то и душа ему достанется» [LKŽ XIV, 204]. Вьяльняс вообще связан с укачиванием, качанием (колыбели, ноги и т. п., лит. *sūpti*, см. [Vėlius ChLMP, 51; ŠLSA, 171] и др.; ср. выше о том, что сам он не спит, и противостоять ему можно именно не засыпая). Заслуживают также внимания такие прозвища Лауме, как, например, *Kaukė* [Vėlius MLSB, 85]; ср. лит. *kaukė* «маска, личина» наряду с *kaūkas* «Вьяльняс, черт», см. выше) и *Morė* [LKŽ VIII, 351; Vėlius. MLSB, 89, 92–93]. Последнее, кстати, неотделимо от болг. *Māpa* «название сказочного страшилища», ст.-польск. *mara* «видение во сне, иллюзия, химера; привидение, призрак», польск. *mara* «сон, греза; то, что видится спящему; привидение, призрак, дух, мечта», словин. *meta* «сновидение; привидение, призрак», а также русск. *мáра, марá* «призрак, привидение», но и «туман, марево», «туман; темнота, происшедшая от тумана», «летняя сухая мгла» и т. п., которые в свою очередь возводятся к тому же и.-е. *\*mā-* «махать и т. п.» и, следовательно, являются родственными др.-инд. *māyá* и лит. *moja* «мах (веком), миг» [ЭССЯ XVII, 204–206]. Обсудив имя и образ Мары в европейской традиции, Юнг задается вопросом, «может быть, на самом деле имеет смысл, что детское слово *ма-ма* (грудь матери) обнаруживается во всех языках, и что матери двух религиозных героев названы Марией и Майей» [Jung ST, 251]. Вспомним еще раз про Марию Маеву. С другой стороны, латышская *Māra* сопоставлялась с древнеиндийским Марой (см. [ME, 199]). Следует отметить возможность, по крайней мере формальную, связать с тем же и.-е. корнем *\*mā-* и др.-инд. *Māra-*, т. е. имя мифического злого искусителя Будды, всячески пытавшегося удержать его во сне и отвлечь от пробуждения, в частности, соблазнительной красотой своих дочерей (ср. соответствующие функции литовских лауме), хотя это слово принято объяснять иначе (к и.-е. *\*mer-* «умирать, морить» [Мяль Ма, 109–110; Maqrhofer II, 699; Pokorny, 735]; ср. однако имевшую место и отброшенную соответствующую этимологию перечисленных выше славянских слов). Но здесь мы в своих размышлениях зашли уже слишком далеко.

Вместо заключения остается лишь высказать основной вывод, что представления о рождении и познании, пробуждении сознания, предполагаемые в основе сопоставленных лит. *mōja* 'мать, матуха', др.-гр. *μαῖα* 'мать, матушка, кормилица, повитуха', *Μαῖα* 'мать Гермеса' и, с другой стороны, лит. *moja* 'мах (веком), миг', др.-инд. *māyā* 'иллюзорность материального мира, иллюзия, видение, обман и т. п.', *Māyā* 'богиня, олицетворяющая космогоническую функцию' и 'мать Будды' и др., могут рассматриваться в качестве отражений или разных кодов одного и того же мотива поражения Громовержцем своего противника, подразумевающего того или иного рода оболочку, скорлупу, покров, скрывающий «до весны» — словно шелуха семени или кожа змеи — новую жизнь, а в психологическом, духовном и, наконец, культурном плане — новое познание, новый смысл, саму живую мысль, само сознание, дремлющее в непробудном сне бессознательности.

Не случайно, по словам В. Н. Топорова, «одна из ключевых особенностей культурно-языкового комплекса в древней Индии состояла в развитии способности различать видимость и сущность, видеть за первой вторую, снимать внешние покровы, открывающие путь в смысловую глубину. [...] Все системы древнеиндийского религиозного умозрения уделяли совершенно исключительное внимание этим операциям снятия „покрова“, устранения всего того в человеке и вне его, что мешает полному знанию, понимаемому как рождение истины» ([Топоров С, 16]; разрядка — В. Т.). В свою очередь современный «поэт и конгениальный ему „этимолог“, подобно повивальной бабке, присутствуют-участвуют в этом процессе рождения новых смыслов» [Топоров ОН, 209], воспроизводя, таким образом, архетип той самой сократовской *μαευτική*, которая, в свою меру, способствует пробуждению из сна майи.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Аблев — Н. В. Аблев. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. М., 1989.  
 АГ — Античные гимны / Составление и общая редакция А. А. Тахо-Годи. М., 1988.  
 Башляр — Г. Башляр. Новый рационализм. М., 1987.  
 Бердяев — Н. Бердяев. Новое средневековье. Берлин, 1924.  
 Блажек — В. Блажек. Праслав. \**kъrъ* 'vulva' — тох. 'стыд' — специфическая славяно-тохарская изоглосса? // Балто-славянские исследования 1997. М., 1998.  
 Болдырев — А. И. Болдырев. Эпилепсия у взрослых. М., 1984.

- Виноградова — Л. Н. Виноградова. Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.  
 Волоцкая — Э. М. Волоцкая. Элементы космоса в фольклорной модели мира // Исследования по структуре текста. М., 1987.  
 Гамкрелидзе, Иванов — Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984, т. II.  
 Горячева — Т. В. Горячева. К этимологии восточнославянских метеорологических терминов // Этимология 1983. М., 1985.  
 Гринцер — П. А. Гринцер. Будха // МНМ, т. I.  
 Гроф — С. Гроф. Космическая игра. М., 1997.  
 Даль — В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1980, т. I–IV.  
 Дандарон — Б. Д. Дандарон. Буддийская теория индивидуального «я» // Он же. Статьи (переводы, редакции). Самиздат, 1980.  
 Дворецкий — И. Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958.  
 Дворецкий, Корольков — Латинско-русский словарь / Составили И. Х. Дворецкий и Д. Н. Корольков. М., 1949.  
 Елизаренкова I–IV — Ригведа. Мандалы I–IV / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989.  
 Елизаренкова IX–X — Ригведа. Мандалы IX–X / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1999.  
 Ершова — Г. Г. Ершова. Заупокойные надписи майя // Этническая семиотика. М., 1986.  
 Иванов, Топоров, В — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Велес, Волос; Велняс; Велс // МНМ, т. I.  
 Иванов, Топоров, ИМ — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Индоевропейская мифология // МНМ, т. I.  
 Иванов, Топоров ИОС — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.  
 Иванов, Топоров Л — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Лауме // МНМ, т. II.  
 К — Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. Ростов-на-Дону, 1998.  
 Кочергина — В. А. Кочергина. Санскритско-русский словарь. М., 1996.  
 Криппнер, Диллард — С. Криппнер, Дж. Диллард. Сновидение и творческий подход к решению проблем. М., 1997.  
 Кэмпбелл — Дж. Кэмпбелл. Герой с тысячей лицами. М., 1997.  
 Левкиевская — Е. Левкиевская. Мифы русского народа. М., 2000.  
 ЛУН — Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии / Перевод с древнемалоазийских языков Вяч. Вс. Иванова. М., 1977.  
 Меркулова — В. А. Меркулова. Украинские этимологии. I // Этимология 1973. М., 1975.  
 МНМ — Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. М., 1980, т. I; М., 1982, т. II.  
 Мьяль Бо — Л. Э. Мьяль Бо. Бодхи // МНМ, т. I.

- Мяль Ма — Л. Э. М я л л ь. Мара // МНМ, т. II.
- Мяль Ша — Л. Э. М я л л ь. Шакьямуни // МНМ, т. II.
- Пезешкян — Н. П е з е ш к я н. Торговец и попугай. Восточные истории и психотерапия. М., 1992.
- Пропп — В. Я. П р о п п. Собрание трудов: Морфология (волшебной) сказки [С. 5–111]. Исторические корни волшебной сказки [С. 112–436]. М., 1998.
- Оппенхейм — А. О п п е н х е й м. Древняя Месопотамия: портрет погибшей цивилизации. М., 1990.
- Рибо — Т. Р и б о. Общие амнезии (потери памяти) // Хрестоматия по общей психологии. Психология памяти. М., 1979.
- Суперанская — А. В. С у п е р а н с к а я. Как вас зовут? // Русская речь, 1990, № 5.
- Сыркин БУ — Брихадараньяка упанишада / Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1964.
- Сыркин У — Упанишады / Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1967.
- Сыркин ЧУ — Чхандогья упанишада / Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1965.
- Тахо-Годи Ге — А. Т а х о - Г о д и. Гермес // МНМ, т. I.
- Тахо-Годи Ма — А. Т а х о - Г о д и. Майя // МНМ, т. II.
- Тихомиров — Да услышат меня земля и небо. Из ведийской поэзии / Перевод с ведийского, стихотворное переложение В. Тихомирова. М., 1984.
- Токарев — С. А. Т о к а р е в. Двупольные существа // МНМ, т. I.
- Топоров БДБ — В. Н. Т о п о р о в. Балтийские данные о бобре в мифологической перспективе (опыт реконструкции) // *Senovės baltų kultūra. Danguis ir ženiės simboliai*. Vilnius, 1995.
- Топоров ДП — В. Н. Т о п о р о в. Древо познания // МНМ, т. I.
- Топоров ЕР — В. Н. Т о п о р о в. Еще раз об и.-е. \**budh-* (\**bhēudh-*) // *Этимология* 1976. М., 1978.
- Топоров ЗРТ — В. Н. Т о п о р о в. Заметки по реконструкции текстов // *Исследования по реконструкции текста*. М., 1987.
- Топоров ЛНП — В. Н. Т о п о р о в. Латышские народные песни как источник для реконструкции архаичных мифологических представлений // *Слово в нашей речи*. Rīga, 1985, вып. 5.
- Топоров Ма — В. Н. Т о п о р о в. Майя // МНМ, т. I.
- Топоров МОБ — В. Н. Т о п о р о в. Мифопоэтический образ бобра в балтийско-славянской перспективе: генетическое, ареальное и типологическое // *Балто-славянские исследования* 1997. М., 1998.
- Топоров МРСО — В. Н. Т о п о р о в. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995.
- Топоров ОН — В. Н. Т о п о р о в. О некоторых теоретических аспектах этимологии // *Этимология* 1984. М., 1986.
- Топоров ПАБ — В. Н. Т о п о р о в. *Πύθων, Āhi Budhnyū, Bḍhnyā* и др. // *Этимология* 1974. М., 1976.
- Топоров ПУ — В. Н. Т о п о р о в. Пуруша // МНМ, т. II.

- Топоров ПЯ — В. Н. Т о п о р о в. Прусский язык. Словарь: А–Д. М., 1975; I–К. М., 1980; К–L. М., 1985.
- Топоров РОЦ — В. Н. Т о п о р о в. К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете «*Latvju dainas*» // *Балто-славянские исследования* 1984. М., 1986.
- Топоров С — В. Н. Т о п о р о в. Санскрит и его уроки // *Древняя Индия: язык, культура, текст*. М., 1985.
- Топоров СКЛА — В. Н. Т о п о р о в. Славянские комментарии к нескольким латинским архаизмам // *Этимология* 1972. М., 1974.
- Трофимова — М. К. Т р о ф и м о в а. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
- Успенский — Б. А. У с п е н с к и й. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского.) М., 1982.
- Фасмер — М. Ф а с м е р. Этимологический словарь русского языка / Перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента РАН О. Н. Трубачева. М., 1996, т. I–IV.
- Штаерман — Е. М. Ш т а е р м а н. Меркурий // МНМ, т. II.
- Элиаде МСМ — М. Э л и а д е. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996.
- Элиаде СТМ — М. Э л и а д е. Священные тексты народов мира. М., 1998.
- ЭССЯ — *Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд* / Под редакцией академика О. Н. Трубачева. М., 1974–1999, т. I–XXV.
- Bagdavičius — V. B a g d a v i č i u s. *Laumės. Jų religija ir kultūra*. Chicago, 1982.
- Balys — J. B a l y s. *Raštai*. Vilnius, 1998, t. I; Vilnius, 2000, t. II.
- Beresnevičius D — G. B e r e s n e v i č i u s. *Dausos: Pomirtinio gyvenimo samprata senojoje lietuvių pasauležiūroje*. Vilnius, 1990.
- Beresnevičius SF — G. B e r e s n e v i č i u s. *Sielos fenomenologijos įvadas* // *Lietuvos kultūros tyrinėjimai* 1. Vilnius, 1995.
- Buck — C. D. B u c k. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago, 1949.
- Būga — K. B ū g a. *Rinktiniai raštai*. Vilnius, 1958–1961, t. I–III.
- BW — *Buddhist Writings* / Translated and annotated by Henry Clarke Warren // *Sacred Writings* / Edited by Charles W. Eliot. New York, 1965, vol. II.
- Capra — F. C a p r a. *The Tao of Physics*. New York, 1977.
- Corbin — H. C o r b i n. *Spiritual Body and Celestial Earth. From Mazdaean Iran to Shi'ite Iran*. London, 1976, 1990.
- Daukantas — S. D a u k a n t a s. *Raštai*. Vilnius, 1976, t. I.
- Davies — M. D a v i e s. *A Scientist Looks at Buddhism*. Sussex, England, 1990.
- Dundulienė — P. D u n d u l i e n ė. *Žalčiai lietuvių pasaulėjautoje ir dailėje*. Vilnius, 1996.
- Fraenkel — E. F r a e n k e l. *Litauisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg; Göttingen, 1962–1965.
- FW — *Funk & Wagnals Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* / Editor Maria Leach. New York, 1949.

- Govinda — Govinda, Lama Anagarika. *The Inner Structure of the I Ching*. 1981.
- Greimas — A. J. Greimas. *Tautos atminties beiėškant* [P. 345–492]. Apie dievus ir žmones [P. 5–342]. Vilnius; Chicago, 1990.
- Hafneris — G. Hafneris. *Žymūs antikos žmonės: 337 portretai*. Vilnius, 1987.
- Hillman — J. Hillman. *Re-Visioning Psychology*. New York, 1992.
- Jucevičius — L. A. Jucevičius. *Raštai*. Vilnius, 1959.
- Jung A — C. G. Jung. *Aion. Researches into the Phenomenology of the Self*. Princeton University Press, 1959, 1978.
- Jung ACU — C. G. Jung. *The Archetypes of the Collective Unconscious*. Princeton University Press, 1959, 1980.
- Jung AS — C. G. Jung. *Alchemical Studies*. Princeton University Press, 1983.
- Jung PC — C. G. Jung. *Psychological Commentary on «The Tibetan Book of the Dead» // Psyche and Symbol. A Selection from the Writings of C. G. Jung*. New York, 1958.
- Jung PCA — C. G. Jung. *The Psychology of the Child Archetype // Essays on a Science of Mythology by C. G. Jung and C. Kerényi*. 1949, 1969.
- Jung PKY — C. G. Jung. *The Psychology of Kundalini Yoga: Notes on the seminar given in 1932 by C. G. Jung*. London [?].
- Jung SDP — C. G. Jung. *The Structure and Dynamics of the Psyche*. Princeton University Press, 1969, 1981.
- Jung ST — C. G. Jung. *Symbols of Transformation*. Princeton University Press, 1976.
- Karulis — K. Karulis. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga, 1992, t. I, II.
- KAŽ — *Kaip atsirado žemė. Lietuvių etiologinės sakmės / Sudarė ir parengė N. Vėlius*. Vilnius, 1986.
- Keith — A. B. Keith. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. London, 1925; Delhi, 1989.
- Khanna — M. Khanna. *Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity*. London, 1981, 1997.
- Kinsley — D. Kinsley. *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Delhi, 1987.
- Kramrisch — S. Kramrisch. *The Presence of Śiva*. Princeton University Press, 1981, 1992.
- Lasickis — J. Lasickis. *Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus*. Vilnius, 1969.
- Lebedys — J. Lebedys. *Lietuvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime*. Vilnius, 1976.
- LKŽ — *Lietuvių kalbos žodynas*. Vilnius, 1956–1999, t. I–XIX.
- Marcinkevičienė — N. Marcinkevičienė. *Žmonės — apie mirtį ir pomirtinį gyvenimą // Liaudies kultūra*, 1997, № 5.
- Mayrhofer — M. Mayrhofer. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*. Heidelberg, 1956–1980, Bd. 1–4.
- Mažiulis — V. Mažiulis. *Prūsų kalbos etimologinis žodynas*. Vilnius, 1988–1997, t. I–IV.

- ME — *Mitoloģijas enciklopēdija*. II sēj. Rīga, 1994.
- Patackas, Žarskus — A. Patackas, A. Žarskus. *Gimties virsmas*. Vilnius, 1990.
- Pokorny — J. Pokorny. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern; München, 1951, Bd. 1.
- PSO — *Pasakos, sakmės, oracijos / Surinko Mečislovas Davainis-Silvestraitis*. Vilnius, 1973.
- Radhakrishnan BhG — *The Bhagavadgīta / With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes by S. Radhakrishnan*. London, 1948, 1956.
- Radhakrishnan PU — *The Principal Upanishads / Edited with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan*. London, 1953, 1968.
- Razauskas — D. Razauskas. *Ryto ratų ritimai: Pagrindinio kosmologinio modelio rekonstrukcija su etimologiniais priedainiais*. Vilnius, 2000.
- Rėza — L. Rėza. *Lietuvių liaudies dainos*. Vilnius, 1958, t. I.
- Sabaliauskas — A. Sabaliauskas. *Lietuvių kalbos leksika*. Vilnius, 1990.
- Skardžius — P. Skardžius. *Rinktiniai raštai*. Vilnius, 1996–1999, t. I–V.
- ŠLP — *Šiaurės Lietuvos pasakos / Surinko Matas Slančiauskas*. Vilnius, 1974.
- ŠLSA — *Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai / Surinko Matas Slančiauskas*. Vilnius, 1975.
- TBD — *The Tibetan Book of The Dead. The Great Liberation through Hearing in the Bardo by Guru Rinpoche according to Karma Lingpa / A new translation from the Tibetan with commentary by Francesca Fremantle and Chögyam Trungpa*. Berkeley; London, 1975.
- TPD — *Teikas par Dievu*. Izlase. Rīga, 1929.
- UKS — *Utenos krašto sakmės / Parengė Leonora Buičėnienė, konsultavo Bronislava Kerbelytė*. Utena, 1999.
- Urbonienė — S. Urbonienė. *Švč. Mergelė Marija tradicinėje lietuvių liaudies skulptūroje ir papročiuose // Liaudies kultūra*, 1998, № 4.
- Urbutis — V. Urbutis. *Baltų etimologijos etiudai*. Vilnius, 1981.
- Vaitkevičiai — D. Vaitkevičienė, V. Vaitkevičius. *Naujojo Daugėlišio padavimai // Tautosakos darbai*. Vilnius, 1996, t. V (XII).
- Vanagas — A. Vanagas. *Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas*. Vilnius, 1981.
- Vėlius ChLMP — N. Vėlius. *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis*. Vilnius, 1987.
- Vėlius MLSB — N. Vėlius. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius, 1977.
- Vėlius SBP — N. Vėlius. *Senovės baltų pasauležiūra*. Vilnius, 1983.
- Woodroffe — J. Woodroffe. *The Serpent Power: Two works on Laya-Yoga, translated from the Sanskrit, with introduction and commentary*. 1918; Madras, 1992.
- Zinkevičius — S. Zinkevičius. *Lietuvių kalbos istorija*. T. III. *Senujų raštų kalba*. Vilnius, 1988.