

После краткого обзора высказанных мнений о происхождении имени Орфея А. В. Лебедев подчеркивает, что др.-гр. *Ὀρφεύς* не имеет надежной этимологии, и заключает: «Отсутствие греческой этимологии само по себе указывает на то, что это до- или негреческое имя (что допускает и Шантрен), переоформленное по типу имен на *-εὐς*. Поскольку античная традиция настойчиво говорит о фракийском происхождении Орфея, представляется возможным сопоставить *Ὀρφεύς* с алб. *rrufeje, rrefeje* ‘молния’, болг. (диал.) *рофея, руфя* ‘молния’, для которых предполагается „палеобалканский источник“ <...>, отражение которого видят в греч. *ῥομφαία* ‘меч’ (у фракийцев), что однако сомнительно»¹. Сомнения относительно последнего заключаются в том, что «вопреки большинству фракологов нет достаточных оснований считать греч. *ῥομφαία* фракийским заимствованием <...>. У греческих авторов *ῥομφαία* никогда не означает ‘стрела’, но только ‘обоюдоострый большой меч’ (что препятствует семантическому сближению с ‘молнией’), и не обязательно у фракийцев»; что касается этимологии слова, то «объяснение Фриска (к **ῥέμφω* ‘изгибать’) неприемлемо семантически, так как *ῥομφαία* — прямой меч (*ὄρθαξ ῥομφαίας* Plut., Aem. 18). Сопоставление с ц.-слав. *рѣжь* ‘rappus [кусочек ткани, лоскут]’, рус. *рубить*, лит. *rėmbėti* и т. д. одновременно проясняет и семантическую связь между *ῥομφαία* ‘рублю’ > ‘меч’ и *ῥομφεῖς* ‘рубцы’»². Можно добавить, что наряду с *rėmbėti* ‘покрываться рубцами, рубцеваться’ к тому же корню в литовском относятся также *rumbėti* ‘то же’, *rumbóti, rumbúoti* ‘обрубать, оставлять рубцы’ (отсюда страдательное причастие прошедшего времени *rumbótas, rumbúotas* ‘в рубцах, рубцеватый, рубчатый’), (*ap*)*rum̃bti* ‘зарубцеваться, покрыться рубцами’, *rum̃bas* ‘зарубка, рубец, шрам’, также в латышском *robīl* ‘рубцевать’, *robots* ‘в рубцах, зазубринах’, *robs* ‘зарубка, рубец, зазубрина’ и т. п. < и.-е. **remb(h)-/*romb(h)-/*rmb(h)-* ‘рубить, делать зарубку, рубец, шрам’³, с чем мы как раз будем иметь дело ниже.

¹ Лебедев А. В. Происхождение имени Орфея // Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры (Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму). М., 1986, с. 37–38.

² Там же, с. 40; см. Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch, II. Heidelberg, 1970, S. 662.

³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996, III, с. 510, 511; Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1999, II, с. 125; *Būga K. Rinkiniai raštai*, II. Vilnius, 1959, p. 111, 464, 540–541; *Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg; Göttingen, 1962–1965, S. 696; *Karulis K. Latviešu etimo-*

Здесь сразу же стóбит не согласиться с утверждением А. В. Лебедева о том, что значение слова *ρόμφαία* '(обоюдоострый большой) меч' якобы «препятствует семантическому сближению с 'молнией'». Так, «по карпатским поверьям, молния происходит от того, что св. Илья размахивает золотым мечом или что *Алей Божий* замахивается на сатану (*Юду*) сверкающим мечом»⁴. По словам Т. С. Макашиной, «на лубочной картине Илья-пророк изображен на колеснице с огненными колесами, запряженной четырьмя крылатыми конями, окруженный со всех сторон пламенем. Лошадьми управляет ангел. Илья-пророк держит в руках меч»⁵. В латышской даине из собрания К. Баруонса Солнце вешает на дуб свой венок, а *Pērkon savu zobentiņu* 'Перкуонс свою сабельку'⁶. В литовской народной мифологической песне из собрания Л. Резы громовержец Перкунас саблей разрубает пополам Месяц: *Perkūns, didžiai supykęs, / Jį kardu perdalijo* 'Перкунас в великом гневе разделил его саблей'⁷. Ср. литовские поверья: *Žmonės sako, kad Perkūnas esąs kunigaikštis su ugniniu kalaviju, ir kai tuo kalaviju pašvytuojas, tada žaibuoja* 'Люди говорят, что Перкунас — князь с огненным мечом, и когда он этим мечом размахивает, сверкают молнии'; *Žmonės įsivaizduoja Perkūną vyrą su apsiaustu, kurio rankose yra ugninis kalavijas — kai juo sušvytuoja, tada žaibuoja* 'Люди представляют Перкунаса как мужчину в плаще, у которого в руках огненный меч — когда он им замахивается, сверкает молния'⁸ (причем лит. *žvytruoti* одновременно может означать как 'махать, размахивать', так и 'сверкать, поблескивать'). Подобным образом финский небесный бог, громовержец Укко «машет своим огненным мечом, и от этого происходит молния»⁹. Особенно подчеркнутым в этом отношении выглядит образ осетинского Батраза: «герой со стальным телом — как пламенный смерч», представляющий собой одновременно персонификацию меча и молнии и неоднократно сопоставлявшийся с древнеиндийским классическим громовержцем Индрой¹⁰; при этом, когда «начинает сверкать молния, осетины приписывают это

loģijas vārdnīca. Rīga, 1992, II, l. 127, 136; Lietuvių kalbos žodynas, XI. Vilnius, 1978, p. 427, 948–953; Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, I. Bern; München, 1959, S. 864–865.

⁴ «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Составление и комментарии О. В. Беловой. М., 2004, с. 140; см. Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под редакцией Н. И. Толстого (далее СД), III. М., 2004, с. 280.

⁵ Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 85.

⁶ Krišjāņa Barona Dainu skapis // <<http://www.dainuskapis.lv>>, № 33742-1.

⁷ Reza L. Lietuvių liaudies dainos, I. Vilnius, 1958, p. 93: Nr. 27.

⁸ Balys J. Raštai, I. Vilnius, 1998, p. 50, Nr. 360, 361; см. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 93; Laurinkienė N. Senovės lietuvių dievas Perkūnas: kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose. Vilnius, 1996, p. 90.

⁹ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989, с. 400; см. Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах, II. М., 1982, с. 546.

¹⁰ См. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976, с. 58–60, 62–65, 134–135, 253–255; Он же. Скифы и Нарты. М., 1990, с. 14–17.

блеску меча Батраза»¹¹. Наконец, ср. изображение змеборца св. Георгия, христианского заместителя громовержца, с мечом вместо копья в русской иконописи¹², с саблей и/или копьем в новогреческих народных песнях, связанных с распространенным сказочным сюжетом АТ 300¹³, и т. п. Таким образом, меч не только может символизировать молнию, но, видимо, с определенного исторического времени является одним из основных ее символов в традициях воинского сословия — т. е. оружием Громовержца как бога воинской знати, как «бога-князя». Особый случай, имеющий свою историю и требующий отдельного подхода, в этом отношении представляет собой всадник с поднятым мечом в гербе Литовского государства, «Витязь», в связи с соответствующими изображениями «фракийского всадника» Хэроса, в реконструкции бога-громовержца, в некоторых votивных надписях названного именем Перкус (*Περκουσ*) и Перконис (*Περκωνισ*), совпадающим с балтийским названием громовержца **Perkūnas* (лит. *Perkūnas*, лтш. *Pērkons*, др.-пр. *Percunis*), буквально: *Περκω "Ηρωι, "Ηρωει Περκωνει*¹⁴.

В нашем случае заслуживает внимания также представление оружия Громовержца в виде плети, кнута, бича, известное широко (например, у африканского племени бамбара¹⁵). В балто-славянском ареале ср. новгородское поверье: *молния — плетка, которою Илья пророк погоняет лошадей*; также соответствующую полесскую интерпретацию удара грома: *Бог едет на кане и пугай бьет*¹⁶. Ср. также белорусскую воловчбную песню: *Ходзе Илья на Василя, / Носе пузу, плеченую драцвененую...*¹⁷ Более выражено это поверье в Литве: *Perkūnas važiuoja su ratais per dangų, turi ilgą botagą; kai botagu pliaukšteli, tai žaibuoja* ‘Перкунас едет на колеснице по небу с длинным бичом; как хлестнет бичом, так засверкает молния’; *Žmonės kalba, kad griauštinis turi botagą ir švaistosi, kai botagas pliaukši, tai griaudžia* ‘Люди говорят, что у грома есть бич, и он им размахивает (поблескивает), а когда бич щелкает, слышен гром’; *Kai šv. Alijošius važiuoja per debesį dideliu vežimu, užkinkytu ketvertu arklių, tai mes girdim griaudžiant. O kai jis su savo ilgu*

¹¹ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, с. 58.

¹² Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте // Труды по знаковым системам, VIII. Тарту, 1977, с. 114–115.

¹³ Ручкина Н. Л. Греческие критские песни о герое, убивающем дракона // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984, с. 234–255.

¹⁴ Гиндин Л. А. Некоторые вопросы древнего балканского субстрата и адстрата // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев: методология и историография. М., 1976, с. 63–64; Топоров В. Н. К древнебалканским связям в области языка и мифологии // Балканский лингвистический сборник. М., 1977, с. 51–58; Он же. Еще раз о фракийском всаднике в балканской и индоевропейской перспективе // Балканские чтения I. М., 1992, с. 21 и др.

¹⁵ Chevalier J., Gheerbrant A. A Dictionary of Symbols. London, 1996, p. 1005.

¹⁶ «Народная Библия», с. 140 и с. 137, № 258 соответственно; см. СД, III, с. 280.

¹⁷ Макашина Т. С. Указ. соч., с. 89.

botagu pliaukštelia, tai girdimas trenksmas ‘Когда св. Илья едет по облакам на огромной колеснице, запряженной четверкой коней, то мы слышим гром. А когда он своим длинным бичом щелкает, слышен удар грома’; *Kai griaudžia, tai Elijošius per bruką važiuoja, jo ratai tarška. O kai žaibuoja, tai arkliams botagu pila* ‘Когда гром гремит, это Илья по мостовой едет, колесница его гремит. А когда молния засверкает, это он бичом коней сечет’¹⁸. Дело в том, что исконное литовское обозначение плети, кнута, бича *riñbas*, замененное в приведенных текстах получившим широкое распространение славизмом *botāgas* (видимо, из блр. *баторг*), восходит к тому же корню и.-е. **rñb(h)-/*remb(h)-/*romb(h)-* ‘рубить, делать зарубку, рубец, шрам’, что и лит. *rėmbėti* ‘покрываться рубцами, рубцеваться’, *rumbėti* ‘то же’, *rumbóti, rumbúoti* ‘оставлять рубцы’, рус. *рубить* и др.¹⁹, что тоже ставит этот корень (по меньшей мере литовские его отражения) в непосредственную связь с громом и молнией.

Что касается собственно имени Орфея, продолжая цитату А.В.Лебедева, то «следует предполагать метатезу начального слога (или протезу δ -) в греческом слове и постулировать значение ‘убитый молнией’ <...>; теоретически мыслимо также пассивное причастие от глагола со значением ‘поражать молнией’, ср. *κεραυνωθείς* [‘пораженный молнией’]. По основной версии легенды о смерти Орфея он был растерзан менадами (впервые в „Бассаридах“ Эсхила), по другой — убит молнией Зевса: впервые у софиста Алкидаманта <...>. Вторую версию считали позднейшей, даже антиорфической, но если предлагаемая этимология верна, именно ее надо считать исконной, а версию Эсхила — перенесением на Орфея страстей Диониса-Загрея и созданием поэтов <...>. „Молния“ имеет особую значимость в орфической антропологии (*κεραύνωσις* титанов) и эсхатологии; в текстах на золотых пластинках из Южной Италии покойник говорит о себе, что он был убит молнией», в чем, вслед за Роде, усматривается «феномен санктификации и культа убитых молнией. Если наша гипотеза верна, то парадигматическим пра-покойником, „убитым молнией“, оказывается сам основатель орфической религии. <...> Адаптируя гипотезу Роде, можно предполагать существование у фракийцев санктификации и культа убитых молнией; „орфеев“ в таком случае могло быть много. Могилы Орфея в Дие и Киконии, возможно, были настоящими могилами убитых молнией. Многочисленные „родины“ Орфея — Киконы, Одрисы, Бистоны, Сифонийцы, Геты, Пиерия, Гем, Родопы, Исмар, Стримон, Гебр — возможно, не просто Ersatzwörter für Thraker (Циглер), а свидетельство о распространении интересующего нас феномена»²⁰.

Санктификация человека, пораженного молнией (громом). Сакрализация людей, пораженных молнией, очень хорошо известна в литовской традиции. Ср. следующие народные поверья, записанные в первой половине XX века в разных местах Литвы: *Perkūno nutrenktas žmogus laikomas šventu, ščėslyvu* ‘Человек, пораженный Перкуна-

¹⁸ Balys J. Raštai, I, p. 49, 54, 56, 57, Nr. 349, 441, 504, 507.

¹⁹ Būga K. Rinkiniai raštai, II, p. 111, 464; Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch, S. 696.

²⁰ Лебедев А. В. Указ. соч., с. 38–39.

сом, считается святым, счастливым»; *Griausmo užmuštas žmogus eina dangun* ‘Человек, убитый громом, идет на небо’; *Griausmo nutrenktą žmogų skaito laimingu danguje* ‘Пораженного громом человека считают счастливым на небесах’; *Perkūno nutrenktas žmogus esąs laimingas, nes jis patenkaš po mirties Perkūno dvaran, ir visų esąs labai gerbiamas ir mylimas* ‘Человек, пораженный Перкунасом, счастливый, так как после смерти он попадает во дворец Перкунаса, и все его очень уважают и любят’; *Apie griausmo nutrenktą žmogų pasakoja, kad jis yra laimingesnis, ne kaip pats numiręs* ‘О человеке, пораженном громом, говорят, что он более счастливый, не как умерший своей смертью’; *Perkūno nutrenktas žmogus yra laimingas, nes jam atleidžiamos nuodėmės* ‘Человек, пораженный Перкунасом, счастливый, потому что ему прощаются грехи’; *Jeį griausmas žmogų užmuša, tai Dievas iš rozo jį pasiima — laimingas skaitos* ‘Если человека убьет гром, Бог его сразу забирает к себе — счастливым считается’²¹ и т. п.

По обобщению С. Даукантаса (XIX в.), в Древней Литве, «если когда кого поражал гром или поджигал дом, то жрецы считали, что этот человек или дом был любим богом Перкунасом, и сами желали себе смерти от Перкунаса»²². Так, М. Преториус (XVII в.) описывает случай, как один жемайтский нищий поспешил к месту, где, как он каким-то образом заранее почувствовал, должен был ударить гром, но не успел, и только припал к этому месту, ел пепел и плакал, «что Бог не забрал его из мира сего» (*dass jhn Gott nicht hätte von der Welt genommen*), а позже на расспросы священника ответил: *jch wolte gern der Welt loss sein, und wen mich Gott durch seinen donner zu sich genommen hätte, würde jch ohne einige schmerczen aufgelöset seyn und dort im Himmel meinem Gott dienen, und daraus hätte jch schliessen können, dass jch Gottes Kind wäre* ‘Я желал оставить этот мир, и если бы Бог взял меня к себе через свой гром, то я исчез бы совсем безболезненно и там, на небе, служил бы моему Богу, и из этого я мог бы заключить, что я Божье дитя’. Пепел он ел от всех болезней в надежде здоровым дождаться того часа, когда Бог все же возьмет его к себе («Preussische Schaubühne» IV.6.10)²³.

Наконец, Громовержец имел силу посвящать человека в жрецы: в одной сказке заболела королевская дочь, и никто не мог ее вылечить, пока не появился один нищий, имеющий необычные знания и способности. *Jis tą turėjo apreiškima nuo perkūno. Žynys buvo, daug žinojo* ‘У него это откровение было от грома. Жрецом был, много знал’²⁴.

У белорусов также «в народе считалось, что душа человека, убитого Перуном во время борьбы с нечистым, попадала прямо на небо, поэтому пораженных ударом молнии не принято было спасать»²⁵. Например: «*P’aruná zabítý čalav’ék* (синтакси-

²¹ *Balys J. Raštai*, I, p. 76, Nr. 875, 880, 879, 876, 878, 877, p. 182; см. *Laurinkienė N. Senovės lietuvių dievas Perkūnas*, p. 135–137.

²² *Daukantas S. Raštai*, I. Vilnius, 1976, p. 83.

²³ *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, III: XVII amžius / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 2003, p. 135–136; *Mannhardt W. Letto-Preussische Götterlehre*. Riga, 1936, S. 537.

²⁴ *Pasakos, sakmės, oracijos / Surinko Mečislovas Davainis-Silvestraitis*. Vilnius, 1973, p. 138: Nr. 33.

²⁵ *Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік*. Мінск, 2004, с. 337, ср. с. 303.

ческий литуанизм) *ščas'ľvy, bóx jačó γrachí pras'ćić toč rás, jón užó n'a čstajé na síd*»²⁶. Или же: *Праведный, говорить, светый, як гром убье; И гром человека убье — он уже там, на ответ ни иде, ему Бог усё прастил; Если гроза человека убьёт, то это святая смерть. Это значит, он весь свой грех отдаёт; Убитый молнией попадает в Царствие небесное; Як молния удари человека, то он щастливый вроде, он не будет уже вставать на Страшный суд; человек, убитый громом, — спасённый человек и т. п.*²⁷. В Полесье смерть от удара молнии называлась *свята́ смерть* или *бóжа смерть* (ср.: *Як грóм убьё, бóжа смерть*)²⁸. «Украинцы, подобно белорусам и русским, считали: *которого чоловіка грім заб'е, той щасливий у Бога*; хорваты также говорили: *Grom bije dobra čoveka jer neće grom koprivu* ‘Гром бьет в хорошего человека, ибо не бьет гром в крапиву’»²⁹. В России, согласно свидетельству С. В. Максимова, «людей, убитых молнией, многие считают святыми»³⁰. У славян «практически повсеместно распространено поверье, что убитый молнией (громом) человек — праведник; после своей „святой“ смерти он сразу попадает в рай и не должен „вставать на Страшный суд“. В то же время иногда (возможно, под влиянием рассказов о поражении молнией нечистой силы) убитый молнией считался грешником (оба эти представления могут сосуществовать даже в пределах одного села)»³¹. Это видимое противоречие, по существу мнимое, легко объясняется тем, что Громовержец поражает, собственно, черта, который любит прятаться у доброго, праведного человека, однако человек, у которого скрывается нечистый, под влиянием христианства вскоре переосмысливается в грешника. Ср. на этот счет следующие восточнославянские поверья: *Як убьэ гром людыну, дак то людына правэдна. Дьявал пад тшэлавэка хаваеца, а Бог кажэ: «Я тебя паражу, тшэлавэка убью, а душу його забэру»; Пророк Илья поражает черта. Убитый молнией попадает в Царствие небесное; с человека, убитого молнией, все греха Бог сняў, и на Страшный суд он не встанет. Гром бье сатану, [который] в человеке сидит. Человек погиб через Бога*³²;

²⁶ Судник Т. М. Материалы к белор. *P'arún*, лит. *P'arkúnas* в связи с архаичными представлениями // *Baltanica: Лингвистические исследования*. М., 1979, с. 230; о белорусских представлениях этого рода см. еще: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей, с. 76; также *Balys J. Raštai*, I, p. 182–183 (приводится несколько белорусских и украинских текстов в переводе на литовский язык).

²⁷ «Народная Библия», с. 42, № 62; с. 54, № 91; с. 137, № 261; с. 138, № 262; с. 402, № 864; с. 403, № 866, см. еще с. 52, № 84; с. 53–55, № 88–93; с. 402–403, № 863–870.

²⁸ См.: *Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы*. М., 2001, с. 333, 334, 357, 362, 374, 409.

²⁹ СД, I, М., 1995, с. 560.

³⁰ *Максимов С. В.* Нечистая сила, неведомая сила // *Собрание сочинений в 20-ти томах*. СПб., 1912, XVIII, с. 216; цит. по: *Энциклопедия суеверий / Составители: Э. и М. А. Рэдфорд (английские суеверия); Е. Миненок (русские суеверия)*. М., 1998, с. 266.

³¹ СД, III, с. 281; см. *Славянская мифология: Энциклопедический словарь / Издание 2-е, исправленное и дополненное*. М., 2002, с. 120.

³² «Народная Библия», с. 54, № 90; с. 138, № 262; с. 402, № 863, см. еще с. 52, № 84; с. 54, № 91, 92.

сходные литовские: *Griaustinis gali dažniau gerą žmogų nutrenkti, nes velnias, Dievą erzindamas, labiau lenda slėptis prie gero žmogaus* ‘Гром чаще может ударить в доброго человека, поскольку черт дразнит Бога и предпочитает прятаться у доброго человека’³³; с другой стороны, *Žmagui, nars anas būtu didžiausias griešnykas, pa kuriuo buva palindys velnias ir perkūnas ažumušė, Dievas atleidžia visus griekus ir inleidžia jį dungun* ‘Человеку, хоть бы он был величайшим грешником, под которого забрался черт, и гром его убил, Бог отпускает все грехи и впускает его на небо’³⁴. Таким образом, по обобщению В.Н. Топорова, «смерть от молнии в народной традиции почитается знаком избранничества: так пораженный человек признается святым, а смерть священной»³⁵.

Наконец, решающим аргументом в пользу изначально положительной оценки как человека, пораженного молнией, так и самого удара молнии можно считать тот факт, что во многих традициях, в том числе «высоких», вспышка молнии является одним из основных образов духовного озарения, просветления и/или богоявления. Специальное внимание образу молнии в этом отношении уделил Мирча Элиаде в «Мефистофеле и андрогине», откуда приведем несколько цитат: «Мифология — или даже метафизика — молнии представляет особый интерес. Моментальное духовное озарение уподоблялось молнии во многих религиях. Более того, вспышке молнии, прорезающей тьму, приписывалось значение *mysterium tremendum* („жуткой тайны“), которая, преображая мир, наполняла душу священным ужасом», что тоже могло послужить поводом для амбивалентности восприятия этого явления, глубочайшая суть которого, тем не менее, однозначно положительна. Так, «в Китае, во времена династии Мин (XVI в.) некий ученик поселился по соседству с мастером, тридцать лет медитировавшим в пещере. Как-то ночью, в одиночестве идя по горной тропе, ученик „почувствовал, как в теле его струится свет, и услышал в голове раскат грома“. Гора, поток, мир и „Я“ ученика исчезли. <...> Вернувшись в состояние обычного сознания, ученик почувствовал, что стал совершенно иным человеком и очистился своим собственным Светом»; согласно «Тибетской книге мертвых», когда процесс развоплощения достигает конца, умирающего внезапно «будит спящий свет; это — встреча с истинным „Я“, которое в соответствии с учением, общим для всех индусов, одновременно является и абсолютной реальностью, Бытием. „Тибетская книга мертвых“ называет этот Свет „Чистой Истиной“ и описывает его как „неуловимый, сверкающий, яркий, спящий, величественный, пронизывающий все вокруг“. Текст побуждает покойного: „Не пугайся, не страшись, не испытывай ужаса. Это сияние твоей истинной сущности. Познай его!“ В это мгновение из сердцевины сияния вырывается звук, подобный раскатам тысячи громов, звучащих одновременно. „Это естественный звук твоего подлинного „Я“, — говорится в тексте, — не пугайся“»; в «Бхагаватгите» (XI.17) Арджуна при виде открывшегося ему истинного

³³ *Balys J. Raštai*, I, p. 76, Nr. 873.

³⁴ Iš gyvenimo vėlių bei velnių / Surinko Jonas Basanavičius. Vilnius, 1998, p. 380: Nr. XXV.5; *Balys J. Raštai*, I, p. 183.

³⁵ *Топоров В. Н.* Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции. М., 1998, с. 246.

облика Кришны, кроме всего прочего, восклицает: «Труднозримого, неизмеримого, в блеске огня и молнии я Тебя вижу!»; «в XII книге „Махабхараты“ Вишну открывается в виде вспышки молнии, яркой, как свет тысячи солнц. Вслед за этим описанием в тексте сказано: „проникаясь этим светом, смертные, искусные в йоге, достигают конечного освобождения“»³⁶. Уже в «Ригведе» озарением и прозрением поэта одаривает громовержец Индра³⁷. Ср. еще «Брихадараньяка упанишаду» V.7.1: «Говорят, что молния — это Брахман. Он — молния, ибо рассеивает [тьму]. Кто знает, что молния — Брахман, тот рассеивает зло, ибо, поистине, молния — Брахман»; также «Кена упанишаду» 4.4: «Вот наставление об этом [Брахмане]: это то, что сверкает в молнии...»³⁸. На Западе, в свою очередь, ср. Евангелие от Матфея 24.27: «ибо, как молния исходит от востока и светит до запада, так будет пришествие Сына Человеческого». В христианском гностическом апокрифе «Трехчастный трактат» («Библиотека Наг Хаммади» I.5) говорится о том, что достойные спасения (гностики) «почитали явление света в виде молнии, и они были свидетелями того, что это стало [для них] спасением»; тем более в апокрифической «Беседе со Спасителем» («Библиотека Наг Хаммади» III.5) последний «сказал своим ученикам: „Разве я вам не говорил, что словно видимое слово и вспышка молнии праведный будет взят во свет?“ <...> И пока они стояли, он увидел двух духов, уносящих с собой одну душу в великой вспышке молнии»³⁹, что чуть ли не дословно вторит приведенным выше народным поверьям, христианское влияние на которые, ввиду архаичности и архетипичности образа, можно считать лишь вторичным и в известном смысле даже «обратным». Ср., наконец, описание своего опыта люминофании канадским психиатром доктором Р.-М. Бьюком (1837–1902): «Это ощущение сопровождается такими эмоциями, как радость, уверенность, переживание триумфа, чувство, что ты „спасен“, и вместе с ними — сразу или мгновение спустя — приходит интеллектуальное просветление, описать которое невозможно. Лучше всего сравнить это моментальное озарение со вспышкой молнии в ночной темноте»⁴⁰.

Поэтому повсеместно «люди, пораженные молнией, считались отмеченными Богом, если выживали, или попавшими прямо на небеса, если погибали»⁴¹. Сущест-

³⁶ Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998, с. 332, 351, 345 и 340 соответственно (шире см. полностью с. 330–370).

³⁷ Gonda J. The Vision of the Vedic Poets. New Delhi, 1984, p. 71.

³⁸ Упанишады / Перевод с санскрита, исследование, комментарий и приложение А. Я. Сыркина. М., 2003, с. [139], [528–529].

³⁹ The Nag Hammadi Library in English / Translated and introduced by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California; general ed. James M. Robinson, managing ed. Richard Smith. San Francisco, 1990, p. 100, 251.

⁴⁰ Элиаде М. Азиатская алхимия, с. 368.

⁴¹ Тресиддер Дж. Словарь символов. М., 1999, с. 225; см. Энциклопедический словарь символов / Автор-составитель Н. А. Истомина. М., 2003, с. 541, который по большей части представляет собой перевод словаря Biedermann H. Knaurs Lexikon der Symbole. München, 1998 без указаний на то, см. литовский перевод: Biedermann H. Naujasis simbolių žodynas. Vilnius, 2002, p. 495; также De Vries A. Dictionary of Symbols and Imagery. Amsterdam; London, 1976, p. 297.

вовало также убеждение, что «те, которых поразила молния, поднимаются вверх, на Небо, в то время как остальные умершие идут вниз, в Преисподнюю. Такие поверья были распространены среди многих народов Алтая», а «жрецы инков утверждали, что свое дарование они получили будучи пораженными громом»⁴². В свою очередь, «от молнии, то есть от брака неба и земли, рождаются люди, отмеченные особыми дарованиями, — таково славянское предание о рождении волхвов»⁴³. Ввиду известного духовного осмысления признаков душевных заболеваний в древних традициях здесь также заслуживают упоминания рус. *божево́льный* ‘одержимый припадками, помешанный, сумасшедший и т. п.’, при том, что *божья воля* — ‘молния’; ср. в этой связи *уда́ренный* и т. п.⁴⁴; то же лит. *treñktas*, буквально ‘ударенный’, но и ‘слегка сумасшедший, не в своем уме’⁴⁵. Ср. также словен. *mólňjav*, *mólňjen* ‘ошеломленный’, диал. *mólňjenost*, *munjenost* ‘безрассудство’⁴⁶. В этой связи здесь можно упомянуть, например, что «патагонский колдун, приступая к делу, бьет в барабан и вертит трещотку до тех пор, пока с ним не делается действительный или мнимый эпилептический припадок. В Южной Индии и на Цейлоне так называемые бесноватые плясуны доводят себя до пароксизма, чтобы прийти во вдохновенное состояние, необходимое им для лечения больных. Таким же образом в результате плясок под музыку и пения окружающих на жрецов племени бодо находит припадок безумия, во время которого божество нисходит в жреца и начинает пророчить через него. На Камчатке женщины-шаманы пророчествуют, когда Биллукай входит в них при громе и молнии»⁴⁷. При этом бубен (или барабан) повсеместно подразумевает гром и является основным музыкальным инструментом Громовержца, на чем здесь специально останавливаться нет возможности. «Важно отметить, что у многих племен шаманом или жрецом становился лишь тот человек, который вошел в смертельно опасный контакт со сверхъестественными силами и чудом остался в живых. Так, у современных кечуа руководитель аграрных обрядов пако получает свой статус после того, как рядом с ним ударила молния»⁴⁸. Поскольку, по словам М. Элиаде, «слепящая вспышка молнии ведет к духовной трансформации, в результате которой человек получает провидческие способности», то и «ясновидение приобретает в результате мистического опыта, который у эскимосов называется „удар молнии“ или „озарение“ (*кавманек*), и, не пройдя через него, шаманом стать невозможно»⁴⁹.

⁴² Chevalier J., Gheerbrant A. A Dictionary of Symbols, p. 1006, 1005.

⁴³ Мифы народов мира, II, с. 466.

⁴⁴ Меркулова В. А. Народные названия болезней (на материале русского языка), IV // Этимология 1986–1987. М., 1989, с. 148–149.

⁴⁵ См.: Lietuvių kalbos žodynas, XVI. Vilnius, 1995, p. 758.

⁴⁶ Топоров В. Н. Семантика мифологических представлений о грибах // Balcanica: Лингвистические исследования. М., 1979, с. 252.

⁴⁷ Тайлор Э. Б. Указ. соч., с. 325–326.

⁴⁸ Березкин Ю. Е. Мифы южноамериканских индейцев на сюжет обряда инициации // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. М., 1984, с. 15.

⁴⁹ Элиаде М. Азиатская алхимия, с. 332, 333.

Также у бурятов и сойотов «человек может стать шаманом в том случае, если его коснулась молния», и «это переживание выражается в виде сгорания плоти и разрушения скелета. Пораженного молнией якута Bukes Ullejeen разнесло на множество кусков, его спутник бежит в деревню и возвращается с несколькими мужчинами, чтобы собрать останки для захоронения, но они находят Bukes Ullejeen здоровым и невредимым. „Бог Грома спустился с небес и разнес меня на маленькие кусочки“, — говорит им Bukes. „Теперь я вернулся обратно к жизни шаманом, и я могу видеть все, что делается в округе на расстоянии в тридцать верст“. Bukes за одно мгновение прошел иницирующие переживания, которые у других занимают довольно длительный период и включают разрезание тела, превращение в скелет и обновление плоти»⁵⁰. В нашем же случае это может объяснить переход от версии Алкидаманта о смерти Орфея как убитого молнией к версии Эсхила, согласно которой Орфей был растерзан.

Сакрализация дерева, пораженного громом. Удар молнии изменяет не только религиозный статус человека, но и любого другого предмета или места, придавая ему качество сакральности. Например, те же самые «греки, как правило, обносили пораженные молнией места оградой и посвящали их Зевсу Низвергателю, нисходящему с небес во вспышке молнии. В этих огражденных местах устанавливались алтари, и на них приносились жертвы»⁵¹. Подобным образом «в Центральной Азии гром делал священным все, что поражал, и буряты огораживали такие места, чтобы их стада не зашли туда пастись»⁵². Места, пораженные молнией, становились священными также для индейцев Перу⁵³ и, собственно, повсеместно⁵⁴.

Среди предметов, приобретающих качество сакральности вследствие удара молнии, особое место занимает дерево. По данным Дж. Дж. Фрэзера, «когда от удара молнии загорается дерево, винаванга из Северной Родезии тушат в селении все огни и заново обмазывают очаги. Одновременно с этим подчиненные вожди доставляют зажженный молнией огонь вождю племени, который произносит над ним молитву. После этого вождь рассылает новый огонь по всем селениям, и их обитатели вознаграждают посланцев за этот дар. Это показывает, что к зажженному молнией огню они относятся с религиозным почитанием, что и понятно, ибо гром и молния представляются им самим богом, нисходящим на землю. Индейцы племени майду

⁵⁰ *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М.; Киев, 1996, с. 83, 89–90 (со ссылкой на: *Ксенофонт Г. В.* Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурятов и тунгусов. М., 1930, с. 76); ср. *Элиаде М.* Азиатская алхимия, с. 332. Ср. поверье из Галиции о том, что «части тела Иуды были разнесены громом по свету: *To striliu Perun u його части тела розньус по цылим світы*) («Народная библия», с. 343).

⁵¹ *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1998, с. 174.

⁵² *Chevalier J., Gheerbrant A.* A Dictionary of Symbols, p. 1005.

⁵³ *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend / Ed. Maria Leach.* New York, 1949, p. 1111.

⁵⁴ См. *Тресиддер Дж.* Словарь символов, с. 225; *De Vries A.* Dictionary of Symbols and Imagery, p. 297 и др.

из Калифорнии верят, что мир и всех его обитателей сотворил некий Великий муж, а молния является не чем иным, как самим этим Великим мужем, нисходящим на землю и вдребезги разбивающим деревья своей пламенной дланью. Весьма вероятно, что чувство глубокого преклонения, которое в древности испытывали по отношению к дубу народы Европы, связь, прослеживаемая между этим деревом и небесным богом, обязаны своим возникновением тому обстоятельству, что в европейских лесах молния чаще всего поражает именно дуб», и наши предки, таким образом, «без труда могли объяснить этот факт тем, что великий бог неба, объект их культа, чей ужасный голос доносился до них в раскатах грома, возлюбил-де дуб превыше остальных лесных деревьев и часто нисходил на него с грозового облака в виде молнии, оставляя в память о своем визите расщепленный, обугленный ствол и сожженную листву. Такие деревья были окружены ореолом славы, так как в их разрушении видели руку великого Громовержца»⁵⁵. По обобщению М. Элиаде, «гром — оружие бога Неба во всех мифологиях. Любое место, которое он поразил молнией, становится сакральным (*enelysion* у греков, *fulguritum* у римлян), и любой человек, пораженный молнией, считается освященным. Дерево, чаще всего поражаемое молнией (дуб), наделено величием Верховного божества (напомним о дубе Зевса в Додоне, о Юпитере Капитолийском в Риме, о дубе Донара под Гейсмаром, о священном дубе Ромове в Пруссии, о дубе Перуна у славян)»⁵⁶. Подобным образом деревьям, в которые ударяла молния, поклонялись абхазы и черкесы, с чем также связан у них культ дуба⁵⁷. До недавнего времени по народным поверьям, распространенным в Германии и Англии, человек, имеющий в кармане щепку разбитого молнией дерева, считался обладающим сверхъестественной силой, при этом в Мэриленде зубочисткой, сделанной из осколка разбитого молнией дерева, лечили зубную боль⁵⁸, и т. п.

У славян «дерево, пораженное громом, не употребляли для строительства или на дрова, однако ему приписывали иногда целительные свойства (щепкой такого дерева лечили зубную боль)»⁵⁹. Так, по пересказанному А. Е. Бурцевым в 1902 г. убеждению русских северян, «необходимо для излечения зубной боли всегда сохранять дома небольшой осколок разбитого молнией дерева. Маленький кусочек этого дерева, положенный на больной зуб, мгновенно уничтожает всякую зубную боль»⁶⁰. Ср. соответствующие полесские поверья: *Што гром побье дэрэвину, те шэпки бере и штоб зубы не болели; То як припадоиный чоловик, парили головзички, што гром побье, поили его головзиками тэми; Што гром побье, ў печь не берут, а шопочку ў хату заткнул, штоб гром не падал ў хату; Свято дэрэво, громовое дэрэво* и т. п.⁶¹. В Белоруссии бытовало

⁵⁵ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь, с. 740–741.

⁵⁶ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999, с. 63.

⁵⁷ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, с. 148.

⁵⁸ Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend, p. 621.

⁵⁹ Славянская мифология, с. 120.

⁶⁰ Бурцев А. Е. Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902, II, с. 182–183 (цит. по: Энциклопедия суеверий, с. 162–163).

⁶¹ Восточнославянский этнолингвистический сборник, с. 362, 374; выражено здесь, правда, и отрицательное отношение к осколкам разбитого громом дерева (ср. там же также с. 363, 370, 393, 409).

представление, что «разбитого молнией дерева черти боятся *як свенцоной воды*»; пораженное громом дерево, т.е. «громобой как защита от грома и молнии употреблялся в ряде случаев на Житомирщине (около Бердичева), где щепками от громобоя окуривали хату, и в Словении (около Любляны), где в грозу клали лучинки громобоя в печь или на горящие угли, чтобы отвратить беду. Около Бердичева щепки дуба, пораженного молнией, берегли и употребляли как „охоронное дерево“»; также «грызли щепки громобоя, чтобы зубы были крепки, *як зрім* (Черниговщина), прикладывали к зубам, полоскали отваром коры громобоя (Гомельщина, зап. Полесье), скребли обуглившуюся часть громобоя и готовили „черный компот“ от „черной болезни“ — эпилепсии, отваривали щепки громобоя для примочек от прострела (Ровенщина), для лекарства лошадям и коровам от „мокреца“ (Сумщина)»; «Щепки громобоя как защита от пули (талисман) широко применялись в Полесье и других славянских зонах. Предпочтение отдавалось щепкам пораженного громом дуба. Кусок обугленного громобоя брали с собой на войну»; «Щепки громобоя как средство от сорняков и вредителей известны в Полесье. На Брестщине щепки от громобоя закапывали в землю, чтобы не было бурьяна, и клали в хате „от клопов“ (с. Луково). Так же защищались от клопов на Сумщине и в соседних зонах»⁶². По замечанию Г.С.Виноградова, сделанному в 1915 г., «у каждой хорошей лекарки имеется *громова стрела* или щепка от разбитого грозой дерева: оба эти предмета употребляются для „откалывания“ горла, опухолей»⁶³.

Сакрализация и культ разбитого громом дерева не менее хорошо известны в Литве. По словам Н. Лауринкене, «люди хранили осколки дерева, разбитого громом, и старались их, несущих на себе след прикосновения Перкунаса, иметь дома, так как верили в их благотворное влияние. Осколки дерева, разбитого громом, клали под крышу (LTR 828/164/), под фундамент дома (LTR 832/393/), в стену (LTR 1032/33/). Во время грозы такие осколки жглись, ими окуривались все комнаты (LTR 832/ 386/))»⁶⁴. Ср.: *Perkūno sudaužyto medžio skeveldras kiša po stogais, kad Perkūnas netrenktų į namus* ‘Щепки разбитого громом дерева кладут под крыши, чтобы в дом не ударил гром’; *Perkūno trenkto medžio skeveldra reikia pakišti pastogėn, tai tą namų perkūnas netrenks* ‘Щепку дерева, пораженного громом, надо засунуть под крышу, тогда в этот дом гром не ударит’; или наоборот: *Nedėti to medžio, kur kartą griausmas mušė, trobesio sienon — muš* ‘Не класть то дерево, в которое однажды ударил гром, в стену постройки — ударит’; *Jeį perkūno trenkto medžio skeveldrą pakiši po žagre ir aparsi lauką, tai išnyks iš dirvos usnys* ‘Если осколок дерева, пораженного громом, подсу-

⁶² СД, I, с. 560–561.

⁶³ Виноградов Г.С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилго населения Сибири // Живая старина, IV, 1915, с. 359 (цит. по: Энциклопедия суеверий, с. 105). Встречающееся отрицательное отношение к пораженному громом дереву объясняется так же, как и в случае с человеком: дерево было поражено потому, что под ним прятался черт, следовательно, в переосмыслении это дерево чертово (см. «Народная Библия», с. 50, № 77, 78 и др.). Однако нам в первую очередь важна сама сакральная отмеченность такого дерева, вне зависимости от ее оценки.

⁶⁴ Laurinkienė N. Senovės lietuvių dievas Perkūnas, p. 121 (LTR – Архив Литовского института литературы и фольклора).

нешь под лемех и опашешь поле, из почвы исчезнет чертополох' и т. п.⁶⁵ «Осколки разбитого громом дерева используются при лечении от лихорадки, ими окуривают, их пьют (LTR 840/181/9/), от припадков (испуга, конвульсий) (LTR 757/74, 154/) и вообще для лечения „чертовых болезней“ (LTR 832/388/). Чтобы скот был здоровым, осколки разбитого Перкунасом дерева надо держать в хлеве (LTR 828/175/). В упомянутых здесь случаях осколки разбитого громом дерева считаются оберегом, а в то же время и освящающим средством»⁶⁶.

Причем в известном мифологическом сюжете о споре Громовержца с его противником чертом налицо параллель между пораженными громом деревом и человеком (наряду с другими объектами, в которых прячется черт). Например:

...*Velniās sako: «Aš palīsiu po akmeniū». Dievas sako: «Aš akmeni suskaldysiu, vis tiek užmušiu». Velniās: «Aš palīsiu po medžiu». Dievas: «Aš medī suskaldysiu, vis tiek užmušiu»...* *Velniās: «Aš ilīsiu žmogun». Dievas: «Žmogui dangū dovanosiu, ale vis tiek tave užmušiu»* '...Черт говорит: «Я залезу под камень». Бог говорит: «Я камень разобью, все равно убью». Черт: «Я залезу под дерево». Бог: «Я дерево расщеплю, все равно убью»... Черт: «Я залезу в человека». Бог: «Человеку подарю небо, а тебя все равно убью»'⁶⁷.

В русском варианте, опубликованном в собственном пересказе Г. С. Виноградовым в 1915 г., эта параллель отражается еще наглядней:

«Спорит однажды Бог с сатаной... Сатана говорит:

— Я от тебя в дереве спрячусь.

— А я дерево расщеплю и в дереве тебя найду, — отвечает Бог.

— Тогда я спрячусь в камне.

— И в камне я тебя найду.

— А я в рабу твою спрячусь.

— Я рабу свою убью, тебя там найду, а рабу грехам прощу.

С тех пор во время грозы сатана прячется — то в дерево, то в скотину, то в человека. Если дерево разобьет грозой, говорят: *Ишь, ведь, куда спрятался — проклятый!*.. А про убитых грозой людей говорят: *Богу достойный...*»⁶⁸.

Иногда вообще упоминаются только человек и дерево, как, например, в следующих коротких полесских вариантах:

Кажуть, чорт ховатца ў человека. Бог кажа: «Возьму душу ў рай», — а чорта убье. А душа ў рай иде. Уже бачить гром, дак чорт прячетца ў человека ти ў дерево.

⁶⁵ Указанные примеры и множество других текстов такого рода см. в: *Balys J. Raštai, I, p. 72–74, Nr. 802–825; Tauta ir žodis: Humanitarinių mokslų fakulteto leidinys / Red. prof. V. Krėvė-Mickevičius. Kaunas, 1928, V, p. 644.*

⁶⁶ *Laurinkienė N. Senovės lietuvių dievas Perkūnas, p. 121; множество примеров см. в: Balys J. Raštai, I, p. 74–75, Nr. 826–848.*

⁶⁷ *Balys J. Raštai, I, p. 182, см. 181–183 в сопоставлении со славянскими примерами.*

⁶⁸ *Виноградов Г. С. Самоврачевание..., с. 355, примечание (цит. по: Энциклопедия суеверий, с. 102). Оригинальные записи данного сюжета из Белоруссии см., например, в: «Народная Библия», с. 52–54, № 84–92; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, с. 75–76.*

*Чорт с Богом поспорили. Бог сказав — я тэбэ убью громом, а чорт говорит — а я сховеюся пид дэрэво, а Бог говорит — а я дэрэво побью и тэбэ забью. Чорт: а я пид чоловика подлечу. — А я тэбэ вбью, а чоловика (его душу) спасу!*⁶⁹

Сакрализация дерева с расщепленным стволом. Обращает на себя внимание намерение Громовержца, выраженное в приведенных только что примерах, расщепить дерево (*А я дерево расщеплю...* и т. п.). При этом расщепление это можно понять двояко: и как раздробление в щепу, в осколки, и как разделение, расщепление ствола дерева на несколько частей; ср. соответствующие примеры, приводимые В. Далем: *Грозой дуб расщепило пополам* или *расщепило намелко*⁷⁰. Соответствующий диапазон значений обнаруживает и литовский глагол (*su*)*skaldyti* ‘дробить, раздроблять, расщеплять, колоть (дрова), раскалывать’. Весьма вероятно поэтому, что почитание деревьев с раздвоенным (в том числе впоследствии сросшимся) или сходным образом выделяющимся стволом связано с сакрализацией деревьев, пораженных молнией. На это, в частности, указывают русские поверья-обереги о том, что «нельзя стоять под деревом во время грозы, особенно под сосной с двумя верхушками»⁷¹.

Во всяком случае, в русской традиции, по словам Е. Левкиевской, «чаще всего священными считались старые деревья, с наростами, дуплами, выступающими из-под земли корнями или расщепленными стволами, а также имевшие два или три ствола, выросшие из одного корня. Между стволами таких деревьев пролезали больные, протаскивали больных детей в надежде на выздоровление. Об одном таком дереве сохранились сведения середины XVI века: „Было некогда в Пошехонском пределе (Ярославской губернии) при реках Ияре и Уломе... дерево, зовомое рябиною. Люди же, для получения здравия, сквозь оное дерево пронимали детей своих, иные же, совершенного возраста и сами пролазили и получали исцеление“»⁷². «У всех славян в качестве лечебного, а также профилактического средства практиковалось пролезание (протаскивание) больного через расщепленный ствол дерева, через ветки, дупло, через отверстие между двумя деревьями, растущими из одного корня, или между выходящими наружу корнями дерева (ср. в „Житии Адриана Пошехонского“ [XVI в.]: *у рябины сквозе сучие проимаху дети малые и юноши*)»⁷³. «Замечательно, что молебны у священных деревьев и пронимание больных через расщепленный ствол сохранились в Пошехонье и значительно позднее. В конце XIX в. из Пошехонского у. сообщали: „Еще недавно при святых березах и рощах, в некоторых местах, служили молебны и были к ним крестные ходы. Некоторые из деревьев избавляют от болезни, другие подают исцеления испорченным и т. п. Святые деревья большею частию с отверстиями, через которые пролезают больные“»⁷⁴.

⁶⁹ «Народная Библия», с. 53, № 88, 89.

⁷⁰ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка, IV. М., 1982, с. 85.

⁷¹ Макашина Т. С. Указ. соч., с. 95.

⁷² Левкиевская Е. Мифы русского народа. М., 2002, с. 70.

⁷³ СД, II. М., 1999, с. 66.

⁷⁴ Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси: Источниковедение. Л., 1988, с. 232. Здесь же приводится и полный указанный выше отрывок из «Жития Адриана Пошехонского».

В одной латышской быличке о «святой липе» (*svētā liepa*) с расщепленным и впоследствии сросшимся стволом в качестве причины такого расщепления непосредственно указывается молния: *Stumbrs tik dikti sasprēgājis, tā izvērsies, ka jādomā: te četri pieci pastāvīgi stumbri no vienas pašas saknes cēlušies, kopā vijušies. Tas esot no tam, ka koks pārāk vecs un ka vairākkārt to zibins saspārdījis* ‘Ствол так сильно расщеплен, настолько раскинулся, что заставляет думать: четыре-пять самостоятельных ствола, из одного корня выросших, здесь свились воедино. Это от того, что дерево весьма старое и что много раз в него ударяла молния’⁷⁵.

В Литве, во-первых, культ деревьев с расщепленным стволом не менее хорошо известен. Так, Иоанн Арнольд Бранд в 1673–1674 гг. о прусских литовцах в этом отношении пишет: *In dem Pilkelnischem Kirchspiel ist eine Linde, nicht weit von Petreifeelen, welche also gewachsen, daß in der mitten durch die also gewachsene äste ein loch alda zu sehen, dadurch eben ein mensch kan durch kriechen: hiedurch kriechen die Litthauwen jährlich, umb die ernd-zeit, wan ihnen der rücke von dem schneiden ermüdet ist, oder wehe thut, meinen aberglaubisch, dieses seye gut vor ihre schmerzen...* ‘В церковном приходе Пилкалнис, вблизи от *Petreifeelen*, есть липа, выросшая так, что в середине между сросшимися ветвями видна дыра, через которую может пролезть человек; через нее литовцы лазят ежегодно во время жатвы, когда спины от работы устают или болят, и суеверно думают, что это помогает от боли...’⁷⁶. Как обобщает подобного рода факты М. Гимбутене, «раньше селяне молились двуствольным деревьям и, говорят, чудесным образом выздоравливали. Запрещалось рубить такие старые, могучие, странно сросшиеся деревья. Даже сегодня [в середине XX в.] встречаются крестьяне, во сне получающие совет просить у двуствольного дерева о здоровье»; «В окрестностях Неманюнай (Лаздияйский р-н) женщины еще в 1910 г. молились у двуствольной ольхи. <...> Рассказывают, что двуствольный ясень еще во времена крепостного права, около 1840 г., рос вблизи Гарлявы. Больные приходили к этому ясеню, пролезали через его расщелину и выздоравливали»⁷⁷. Под влиянием христианства в расщелинах таких деревьев стали устанавливать часовни⁷⁸. Такие деревья также отмечены в фольклоре; по словам Н. Лауринкене, «в литовских [народных] песнях дуб может изображаться как дерево с тремя стволами, т.е. дерево, разделившееся на три части: *O už jūružėlių, O už maružėlių Aug žalias ažuolėlis Su trimis liemenėliais* ‘А за тремя морями, За тремя морюшками Растет зеленый дуб С тремя

⁷⁵ *Laipe S. Suitu novada sakrālā ainava // Suitu identitāte / Janīnas Kursītes redakcijā. Rīga, 2005, l. 36.*

⁷⁶ *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, III, p. 68–69, 70.*

⁷⁷ *Gimbutienė M. Senovinė simbolika lietuvių liaudies mene. Vilnius, 1994, p. 59, 63. Cp.: Slaviūnas Z. Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose // Tautosakos darbai, VI–VII (XIII–XIV). Vilnius, 1997, p. 317; Balys J. Raštai, II. Vilnius, 2000, p. 32–33, 73; Dundulienė P. Lietuvių etnografija. Vilnius, 1982, p. 408; Idem. Senovės lietuvių mitologija ir religija. Vilnius, 1990, p. 155; Idem. Gyvybės medis lietuvių mene ir tautosakoje. Vilnius, 1994, p. 63–64; Usačiovaitė E. Pasaulio medis Lietuvos tautiškų skrynių puošyboje // Senovės baltų simboliai. Vilnius, 1992, p. 87.*

⁷⁸ См. *Galaunė P. Lietuvių liaudies menas, jo meninių formų plėtojimosi pagrindai. Kaunas, 1930 (Vilnius, 1988), p. 108.*

стволами'. При этом в песнях встречается образ дуба о девяти ветвях с кукушками на них: *Ant aukšto kalno Trys ažuolėliai Po devynias šakeles. Ant kožnos šakos Po gegužėlę Kas rytelį kukavo* 'На высокой горе Три дуба О девяти ветвях. На каждой ветви По кукушке Каждое утро куковало'»⁷⁹.

Во-вторых, литовские поверья о деревьях с расщепленным стволом буквально повторяют поверья о деревьях, пораженных громом: *Dvistiebio (krūvom suaugusio) medžio rąstą arba dviširdės lentos negalima dėti trobesio sienon — Perkūnas į tokį trobesį trenkia* 'Бревно двуствольного (сросшегося) дерева или доску с двумя сердцевинами в стену постройки класть нельзя — Перкунас бьет в такую постройку'; *Į dvišakį medį, yrač eglę ar pušį, Perkūnas trenkia, nes medžių tarpe tupi pasislėpęs biesas* 'В двуствольное дерево, особенно ель или сосну, Перкунас бьет, так как в расщелине между деревьями [стволами] прячется бес'; *Jeį prieš saulę susisukusį medį įdėsi į by kokį trobesį, tai anksčiau ar vėliau į tą namą Perkūnas spirs* 'Если дерево, скрученное против солнца, положишь в какую-либо постройку, то раньше или позже в этот дом ударит Перкунас' и т. п.⁸⁰. Ср. поверье о том, что *Dvilypiai medžiai — velnio sėdynės* 'Двойные деревья — это чёртовы сиденья' или *krėsłai* 'кресла'⁸¹, что также непосредственно связывает их с Громовержцем, преследующим черта.

В случае дерева с расщепленным стволом, как и дерева, пораженного громом, опять же обнаруживается параллель с человеком. В данном случае, например, это видно в контексте обычая сажать дерево при рождении ребенка: *Kai gimst vaiks, jam sodin med. Pirmam sūnu — ožalo, untram — uos, trečiam — beržo, ketvirtom — klevo. Gims mergaitė — sodin liepo, ievo. Šeduvių Jegminių šeimo gime dvynukes. Tėvs apsuke miošks, kaims, kol rada dvilietmenė liepa. Rada, pasodina* 'Когда рождается ребенок, ему сажают дерево. Первому сыну — дуб, второму — ясень, третьему — березу, четвертому — клен. Родится девочка — сажают липу, черемуху. В семье Егминов из Шедувы родилась двойня. Отец обошел леса, деревни, пока не нашел двуствольную липу. Нашел, посадил'⁸². *Žmonės pasakoja, kad jeigu pamatai augant dvilypius medžius, tai žinok, kad jeigu eglės arba epušės — tai auga dvi sesutės, jeigu ažuolai arba uosiai — tai du broliukai* 'Люди

⁷⁹ Laurinkienė N. Senovės lietuvių dievas Perkūnas, p. 99; *Idem*. Griaustinio dievas Perkūnas // Tautosakos darbai, V (XII). Vilnius, 1996, p. 118; *Idem*. Ažuolas – Perkūno medis // Augalų ir gyvūnų simboliai. Vilnius, 1999, p. 185; ср.: *Idem*. Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose. Vilnius, 1990, p. 57–58; песни приводятся по: Lietuviškos svotbinės dainos, užrašytos Antano Juškos ir išleistos Jono Juškos. Vilnius, 1955, Nr. 1075 и LTR 1226/19.

⁸⁰ Balys J. Raštai, I, p. 69, Nr. 737–739.

⁸¹ Slaviūnas Z. Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose, p. 317. Иногда, правда, в таких деревьях сидят и другие мифические существа, не имеющие непосредственного отношения к Громовержцу или его противнику, однако в конечном счете находящиеся в орбите «основного мифа»; например, герой сказки получает совет: *Tu nueik į girią, rasi trišaką medį, o tame medyje rasi sėdinčias tris mergas. Dvi bus linksmos, o trečia liūdna, susiraukus — tai ta tavo dalis* 'Пойди в лес, там найдешь трехствольное дерево, а в том дереве будут сидеть три девицы. Две будут веселые, а третья печальная, хмурая — это твоя доля' (Lietuviškos pasakos / Surinko Jonas Basanavičius, I. Vilnius, 2001, p. 233, Nr. VI.1).

⁸² Mirties ženklai / Parengė Nijolė Marcinkevičienė // Liaudies kultūra. 2005, Nr. 5, p. 87.

рассказывают, что если увидишь растущие двойные деревья, так знай, что если это ель или осина, то две сестрицы растут, если же дуб или ясень — то два братика⁸³. Встречаются и весьма жуткие сопоставления, например, о «Братской липе» на кладбище села Бамбиню в волости Гражишкю: *Apie šią liepą yra toks padavimas. Prasikalto brolis su seseria. Jiedviem gimė sūnus ir duktė. Tuodu vaikai buvo suaugę: jūdviejų kojās buvo bendros (dvi), o ant jų išaugęs vienas liemuo berniuko, su rankomis ir galva, ir kitas liemuo mergaitės, taip pat su rankomis ir galva. Neilgai pagyvenę tuodu vaikai mirė, ir palaidojo juos Bambinių kaimo kapuose. Ant jų kapo išaugo dvišaka liepa, ji buvo panaši į du suaugusius žmones: viršūnės buvo panašios į galvas, šakos — į rankas, o abi suaugę į vieną liemenį — į vaikų kojās* ‘Об этой липе существует такое предание. Согрешили брат с сестрой. Родились у них сын и дочь. Дети эти были сросшимися: ноги у них были общими (две), а над ними одно туловище выросло мальчика, с руками и головой, и другое туловище девочки, тоже с руками и головой. Недолго поживши, дети эти померли, и похоронили их на кладбище села Бамбиню. На их могиле выросла двуствольная липа, она была похожа на два сросшихся человека: вершины были похожи на головы, ветви — на руки, а обе сросшились в один ствол — на ноги детей’⁸⁴.

Сакрализация деревьев с разветвленным или расщепленным (иногда преднамеренно) стволом и использование таких деревьев для лечения распространены по всей Европе. Например, «одно такое дерево растет по дороге из Хокли-Хауса в Бирмингем. Томаса Чиллингуорта, сына владельца близлежащей фермы, годовалым ребенком провели через расщелину этого дерева (оно, впрочем, и поныне находится в отличном состоянии). Это дерево он опекает так заботливо, что не позволяет даже прикоснуться к его ветвям, ибо, по местному поверью, жизнь больного зависит от жизни дерева. <...> Обычный способ лечения заключается в том, что на молодом ясене делается длинный продольный разрез, и через него на рассвете три (или девять) раз проводят нагого ребенка. Вести его, если верить жителям Западной Англии, следует „против солнца“. По совершении этого обряда разрез замазывают грязью или глиной и дерево накрепко перевязывают. Предполагается, что как зарастает трещина на дереве, так срастается и перелом у ребенка. <...> Аналогичные методы лечения разных болезней, прежде всего переломов и рахита, были обычным делом и в других частях Европы: в Германии, Франции, Дании и Швеции. Впрочем, в этих странах в указанных целях применялся не ясень, а дуб (иногда вместо него в ход шла ива)»⁸⁵. В том же духе, например, «род Линнея получил фамилию от большой священной трехствольной липы, находившейся в приходе Хвитарид, в Южной Швеции»⁸⁶, и т. п.

Священное дерево *rumbotas* в Прусской Литве. Многие исследователи (в том числе упомянутые выше) обращали внимание на то, что именно таким — трехствольным — деревом был священный дуб в известном древнепрусском святилище Ромове, впервые

⁸³ *Balys J. Raštai*, V. Vilnius, 2004, p. 191, Nr. 1050.

⁸⁴ *Ibid.*, Nr. 1049.

⁸⁵ *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь, с. 713.

⁸⁶ *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура, с. 379.

упомянутом Петром из Дусбурга в 1326 г.⁸⁷ Однако сам трехствольный или, может быть, расщепленный на три части дуб в этом святилище древних пруссов первым описал Симон Грюнау в «Прусской хронике» 1529 г.: *Und die eiche war gleich in 3 teil geteilet, in iglichem wie in eim gemachten fenster stund ein abgott und hett vor sich sein cleinott. Die eine seite hilt das bilde Perkuno inne... Dy andere seite hilt ynne das bild Potrumppi... Das dritte bilde Patolli hilt inne die dritten seiten...* ‘И дуб был разделен на три равных части, в каждой из которых, словно в преднамеренно сделанном для этого окне, стоял идол бога и перед собой имел свой знак. Одна часть несла на себе образ Перкунаса... Другая часть несла на себе образ Потримпаса... Третий образ, Патоласа, несла на себе третья часть...’⁸⁸ Таким образом, в центре главного святилища древних пруссов, а может быть, и всех балтов⁸⁹, стояло именно дерево с разделенным на части стволом, при том непосредственно связанное с громовержцем Перкунасом (хотя и не только с ним).

В нашем же случае особый интерес представляют некоторые замечания уже упоминавшегося Матая Преториуса из его *Deliciae Prussicae oder Preussische Schau-bühne*. А именно:

IV.1.6: *Alss ich einsmahls in Zalavonien, im Ragnitischen Gebiethe reisete, wurde Mir eine Eiche gewiesen, die sonderlich mit den Ästen verwachsen, und den Bewohnern heilig war* ‘Когда я однажды путешествовал по Скалвию, в окрестностях Рагайне мне показали дуб с особо сросшимися ветвями, который жители считали священным’.

IV.1.8: *Unter den Preussischen Örten nun, so ihrem Götzen dienste geweiht gewesen, werden am meisten angeführet und sind berühmt Romove und Rykaioth. Romove, oder nach der Alt-Preussischen Mund-Arth Rombhowe ist der Ort genant worden von einem wunderbahren Gewächse, so sich bey der dahiegen Eichen gefunden; herrührend vom Wort Romiu, Rombiu, Rombothi, so auff Alt-Preussisch heist zusahnenwachsen, wird eigentlich geredet von den Bäumen, insonderheit, wenn ein Ast an und in den andern wächst. Weil nun an dem Ort eine so wunderbahre zusahnen gewachsene Eiche gestanden, die die alten Preussen, vor heilig und vor einen sonderbahren Sitz ihrer Gotter gehalten, haben Sie solchen Ort, oder vielmehr die Eiche Romove geheisen* ‘Из всех мест Пруссии, где совершалась служба идолам, чаще всего упоминаются и более всего известны Ромове и Рикойот. Ромове

⁸⁷ Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1996, p. 333–335, 344–345; Mannhardt W. Letto-Preussische Götterlehre, S. 88.

⁸⁸ Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, II: XVI amžius / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 2001, p. 66–67, 104; Mannhardt W. Letto-Preussische Götterlehre, S. 196.

⁸⁹ Ср. на этот счет хотя бы замечание того же Петра из Дусбурга: *Fuit autem in medio nationis hujus perverse, scilicet in Nadrowia, locus quidam dictus Romow, trahens nomen suum a Roma, in quo habitabat quidam, dictus Criwe, quem colebant pro papa, quia sicut dominus papa regit universalem ecclesiam fidelium, ita ad istius nutum seu mandatum non solum gentes predictae, sed et Lethowini et alie nationes Lyvonie terre regebantur* ‘В середине [земель] этого нелепого народа, в Надраве, было место под названием Ромов, берущее свое имя от Рима, в котором жил некто, именуемый Криве, почитавшийся как Папа Римский, ибо как святейший Папа правит вселенской Церковью верующих, так повелениям и распоряжениям Криве подвластны не только упомянутые племена, но и литовцы и другие народы Ливонской земли’ (Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, I, p. 333–334, 344; Mannhardt W. Letto-Preussische Götterlehre, S. 88).

или, по древнепрусскому наречию, Ромбове, названо так из-за удивительным образом произраставших там дубов; [название это] происходит от слова *Romiu, Rombiu, Rombothi*, что на древнепрусском означает ‘срастись’, употреблявшегося, собственно, в отношении деревьев, особенно когда одна ветвь прирастала к другой или вращалась в нее. Поскольку на том месте стоял сросшийся таким удивительным образом дуб, который древние пруссы считали священным и особым местом пребывания своих богов, такое место или, скорее, тот дуб они называли *Romove*’.

IV.2.1: *Die Alten Preussen, haben nicht also fort eine jedwede Eiche, oder Baum, vor ein Heiligthumb gehalten; sondern insgemein die Rombhota, dass ist, die so wunderbarlich in einander gewachsen, und allen andern an Höhe, und Breite überlegen gewesen* ‘Древние пруссы считали священным не каждый дуб или дерево, но обычно только *Rombhota*, то есть те, которые таким удивительным образом друг с другом срослись, а также те, которые превосходили другие высотой и шириной’.

IV.2.2: *Hennenberg gedenke^h / einer grossen Linde in Zalavonien, im Dorffe Schackuhnen, die auch zweiffels ohne, weil sie sehr Hoch und Dick auch dabey Rombhota gewesen, heilig gehalten, und dabey Ihren Göttern / :wie woll heimlich, und des Nachts: / geopffert haben* ‘Генненберг упоминает огромную липу в Скалвии, в селе Шакунай [кстати, буквально ‘ветвистые’ или ‘разветвленные’], которая, поскольку была очень высокая и толстая, при том *Rombhota*, без сомнения, также считалась священной, и у нее их богам (хотя тайно и ночью) приносились жертвы’.

IV.2.3: *So war auch eine Thanne, mit zwey Zwölgen, welche oben zusahmen gewachsen, in einem Revier des Waldes Niebudzenschen Kirch-Spiel gehörig, welche noch Ano 1664. gestanden..., in welchem Jahr der Donner hinein geschlagen und sie ruiniert, dessen Baums Stoben, Ano 1673. bey dem grossen Wald-Brande verbrennet ist. Zu selbiger Tanne lieffen Gross und Klein, nicht allein aus Nadrawen und Zalavonien, sondern auch gar auss Zamaiten und Littauen, und opfferten daselbst Tücher, Hosensbänder, auch theils Kleider, auch Geld; denn Sie die Impression hätten, wenn Jemand der Contract wäre, oder einen Bruch hätte durch die Zwey Äste durchginge, dass Er davon Gesund würde, und findet man noch viele Leute, die die Krafft desselben Baumes, ihrer Meynung nach, woll erfahren, und dieselbe heilige Tanne zu rühmen sich nicht schäuen. Diese Thanne ward auch *Rumbūta Egle* genant; und wenn welche dahin giengen sagten Sie: *Eikim Rombhowa*, und wenn Sie es Geschwind aussprachen: *Eikim Rommowa*. Solcher Art Tannen, sind zweiffels ohne mehr gewesen...* ‘Также была в лесу Нибуджайского церковного прихода ель с двумя нишами, образованными сросшимися вверху ветвями, которая стояла еще в 1664 году...; в этом году в нее ударил гром и разбил ее, а пень от нее сгорел во время большого лесного пожара в 1673 году. К этой ели сходились и стар, и мал не только из Надравы и Скалвии, но и из Жемайтии и Литвы и приносили в жертву платки, коленные повязки, иногда платье, также деньги. У них бытовало представление, что если какой-нибудь калека или человек с переломом пройдет между этими двумя ветвями, он выздоровеет, и встречается много людей, которые, по их мнению, испытали на себе силу таких деревьев и которые не стесняются ту самую ель хвалить. Ель эту тоже называли *Rumbūta Egle*; и когда шли к ней, говорили: *Eikim Rombhowa*, а когда это произносили быстро, — *Eikim Rommowa*. Таких елей, без сомнения, было и больше...’.

IV.2.5: *Ich meyne, alle Art Bäume, sind ihnen heilig gewesen, dessen Stamm sich von einander gezweiget, und wieder zusahmen gewachsen gewesen, im Felde im Ragnitschen war ein Eiche so gewachsen..., die auch vor heilig gehalten da hinauff stiegen so einen Bruch hatt, und stiegen durch das Loch so der eingezweigete Ast gemacht, meinten dadurch geholffen zu seyn. In meinem damahligen Garten zu Nibudzien, war ein solche Rombotha Krauszis, i.e. Zusahmen gewachsener Birnbaum, bey deme fand ich einmahl einen Alten Mann der auff den Knien unter dem Baum lag, und behetete... 'Я думаю, священными для них были деревья всех пород с разветвленным и опять сросшимся стволом; в полях в окрестностях Рагайне был сросшийся таким образом дуб..., он также считался священным, через него пролезали те, у которых был перелом: пролезали через дыру, образованную отделившейся ветвью, и думали, что это им поможет. В моем саду в Нибуджяй была такая Rombotha Krauszis, т. е. сросшаяся груша; у нее я как-то раз нашел старика, который стоял у дерева на коленях и молился...'*⁹⁰.

Название святилища Ромове вряд ли имеет предположенное, видимо, самим Преториусом происхождение, однако показательна попытка его объяснить именно так. Для нас в данном случае представляет интерес, собственно, эпитет дерева, в частности, дуба с разделенным и сросшимся стволом — *Rombhota*, также *Rumbūta Egle*, *Rombotha Krauszis*, наконец, выражение *Eikim Rombhowa* и глагол *Rombiu*, *Rombothi* 'срастись'. Судя по тому, что наряду с этим используются совершенно правильные литовские слова (*Egle* = *ėglė* 'ель'; *Krauszis* = *kráušis*, также ср. *kráušė*, *kráušia*, *kriáušė*, *kriáušia*, *kriáušis* 'груша'⁹¹; *Eikim* = *eikim* 'пойдем'), глагол *Rombiu*, *Rombothi* 'срастись' правомерно будет отождествить с упомянутым в начале статьи лит. *rumbóti*, *rumbúoti* (формы 1 л. ед. ч. настоящего времени соответственно *rumbóju* и *rumbúoju*, но ср. того же корня *rembti* : *rembiū* относительно формы *Rombiu*) 'обрубать, оставлять рубцы', а эпитет *Rombhota*, *Rombotha* или *Rumbūta* — со страдательным причастием прошедшего времени м.р. *rumbótas* или *rumbúotas* 'в рубцах, рубцеватый, рубчатый' (ж.р. соответственно *rumbóta* или *rumbúota*); ср. также вариант *rumbúotas* со значением 'покрытый рубцами', но и 'сросшийся неживыми наростами'⁹². Особого внимания заслуживает то, что в описанную *Rumbūta Egle* «ударил гром и ее разбил». При этом подтверждение как самого эпитета дерева *rumbúotas*, так и соответствующих его значений мы находим и в более позднем литовском фольклоре, например, в народных подражательных припевах-прибаутках о пигалице, в вариантах которых этот эпитет заменяют *šakótas* 'су(ч)коватый, ветвистый' и *gumbúotas* 'сучковатый, шишковатый, с наростами'⁹³.

Заключение. Таким образом, данный эпитет полностью — как формально, так и семантически — отвечает имени Орфея как 'пораженного молнией' в реконструкции А.В. Лебедева.

⁹⁰ Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, III, p. 109, 110, 111, 112, см. 230, 231–232; частично *Mannhardt W.* Letto-Preussische Götterlehre, S. 524, 525–527.

⁹¹ Lietuvių kalbos žodynas, VI. Vilnius, 1962, p. 477, 568, 569.

⁹² Lietuvių kalbos žodynas, XI, p. 120.

⁹³ *Elisonas J.* Gamtos pamėgdžiojimai lietuvių tautosakoje // Tautosakos darbai, VI. Kaunas, 1939, p. 294–295, Nr. 876–879, 881, 883, 884.

То, что литовский эпитет относится к дереву, а балканский — к человеку, ввиду сказанного выше не должно смущать. К уже отмеченному выше параллелизму между деревом и человеком в данном случае следует добавить и описание инициационного расчленения (в частности, «разнесения» на куски ударом молнии или грома) будущего шамана, после чего он вновь обретает целостность, но уже на ином уровне, получив таким образом доступ из мира профанного в мир сакральный. И в случае человека, и в случае дерева мы имеем дело с расчленением целого на части с последующим воссоединением их на высшем уровне (в случае расщепленного и сросшегося дерева — буквально) и с приобретением вследствие этого сакрального статуса. Речь, собственно, идет о хорошо известном принципе анализа-синтеза, проявляющем себя в самых разных областях архаических и архаизирующих традиций. Ср. описание «алхимического дерева», в образе которого представлен процесс *artis aurifera* в средневековом трактате Мориенуса *De transmutatione metallorum*: он «прорастает сначала из одного корня, который впоследствии разветвляется на несколько субстанций и потом возвращается к одному»⁹⁴. Ср. привлечение внимания исследователей в последнее время применение этого же принципа древними поэтами-грамматиками при составлении сакральных текстов и создании сакрального языка, которое уподобляется расчленению жертвы и воссозданию из ее частей упорядоченного космоса жрецом⁹⁵. Наконец, этот же принцип анализа-синтеза был выявлен в тех (аграрных) эпизодах «основного мифа», в которых Громовержец наказывает своего (младшего) сына, представленного в ипостаси определенного культурного растения (винограда, льна, конопли, пшеницы и др.), тем, что раздробляет его на части и рассеивает их, вследствие чего достигается размножение соответствующей культуры и обеспечивается новый, умноженный урожай (ср. Диониса и других «умирающих и воскресающих» божеств вплоть до известной фольклорной темы «жития растений»). Поражение молнией (расчленение) человека Орфея, подразумевающее воскресение его в новом качестве на небесах, и расщепление дерева, разделенный на части ствол которого впоследствии выше срастается, могут быть сопоставлены и сведены воедино на тех же правах — как два частных случая одного и того же прообраза, одной и той же схемы сакрализации.

С известным обобщением, следовательно, можно говорить о балто-(славяно)-балканском (не исключая и более широкого распространения) культе объектов, пораженных громом, в частности, деревьев и людей, обозначавшихся эпитетами, производными от корня и.-е. **remb(h)-/*romb(h)-/*rmb(h)-* ‘рубить, делать зарубку, рубец, шрам’, которые и отражены в антропониме *’Ορφεύς* на Балканах и в обозначении дерева *rumbótas, rumbúotas (Rombhota, Rombotha, Rumbúta* и т. п.) в Прусской Литве — на противоположных концах территории, издавна в разных отношениях составлявшей некое целое⁹⁶.

⁹⁴ Цит. по: Jung C. G. *Alchemical Studies*. Princeton University Press, 1983, p. 314.

⁹⁵ В первую очередь см. работы по этой теме В. Н. Топорова.

⁹⁶ Об этом наряду с указанными работами В. Н. Топорова см. его же: К фракийско-балтийским языковым параллелям // Балканское языкознание. М., 1973; К фракийско-балтийским языковым параллелям II // Балканский лингвистический сборник. М., 1977; К древнебалканским связям в области языка и мифологии // Там же; и многое другое.