

УДК 291.13+293.21

## ЛЕГЕНДАРНЫ СОВІЙ РУСКАГА ХРАНОГРАФА 1261 (1262) ГОДА У КАНТЭКСЦЕ ІНДАЕЎРАПЕЙСКІХ УЯЎЛЕННЯЎ ПРА СВЯТАСЦЬ

канд. філас. навук С.І. САНЬКО  
(Інстытут філасофіі НАН Беларусі, Мінск)

Этымалагічны аповед аб паходжанні абраду крэмацыі памерлых у балтыйскіх народаў, які ўключаны ў тэкст Рускага Хранографа сярэдзіны XIII стагоддзя, разгледжаны з пункта погляду адлюстравання міфалагічнай тэмы “трохразовай смерці” і, шырэй, у кантэксце індаеўрапейскіх паданняў аб святасці. Паказана, што ў шырокім арэале індаеўрапейскіх культур – ад Ірландыі да Індыі – перадгісторыя канцэпту “святасць” звязана з семантычным развіццём слоў са значэннем ‘зрух да дасягнення максімальнай экзістэнцыйнай поўнасці і цэласці’. Аберунтавана этымалагічная сувязь імя міфічнага заснавальніка традыцыі совіца – Савія – з пазначэннем “святога дня” (“свята”) у шэрагу гене-тычна роднасных моў (*utsava*- ‘свята’ ў санскрыце, *éortē* ‘свята’ ў старажытнагрэцкім). Імя Савіі прапанавана тлумачыць як вынік эпанімізацыі тэхнічнага тэрміна для пазначэння рытуалу совіца ў старажытных літоўцаў і іх суседзяў.

З часу першай публікацыі ў 1851 годзе М. Абаленскім Рускага Хранографа сярэдзіны XIII стагоддзя ў складзе “Летапісца Пераяслаўля Суздальскага” [1, с. XIX – XXII]<sup>1</sup>, у якім мелася ўстаўка аб паходжанні абраду крэмацыі ў балтыйскіх народаў, былі зроблены шматлікія спробы вытлумачыць імя легендарнага пачынальніка рэлігійнай традыцыі балтаў і суседніх народаў Савія і назвы самой гэтай традыцыі совіца. Здавалася б, што ўсе магчымыя, рэалістычныя і фантастычныя гіпотэзы былі высунуты і справа цяпер адно ў прыцягненні дадатковых раннелітаратурных, лінгвістычных і фальклорных сведчанняў на карысць таго або іншага пункта гледжання. Між тым, як будзе паказана ніжэй, “справа Савія” яшчэ далёкая ад канчатковага развязання.

### “Трохкратная смерць” Савія

Ананімны аўтар XIII стагоддзя ў 18 Слове “Оуказ же поганскои прельсти сице, иже Савия богом нарицают” паведамляе<sup>2</sup>:

*Совиши бе человек. Оуловивши емоу дивши вепрь, иземше из него 9 слезениць и въдасть еи испечи роженным от него. Онем же изъедшим е, разгневався на рождылихъся от него покушашеся снити во ад. Осмерыми враты не възмог, девятими хотение свое оуполоучив роженным от него, рекше сыном. Братии же его негодовавшим нань, испросися оу них, дошед възъицю отца своего. И прииде в ад. Отцю же вечерявши с ним, сътвори емоу ложе и погребе и в земли. На оутрие въспроси его въставшима, доброди покоище име. Ономоу же възпивишу: ох, чръвми изъеден бых и гады. Паки же наоутрии сътвори емоу вечерю и вложышемоу и в древо и положи и. На оутрие въпроси и. Онже рече, яко бчелами и комары многыми сненден бых; ух ми, яко тяжко спях. Паки же наоутрие сътворив крадоу огненоу великоу и връже и на огонь. На оутриеж въпроси его: добрели почи? Ономоу же реку: яко детиць в колыбели сладко спях.*

*О великаа прелесть диавольскаа, яже въведе в Литовский род, и Ятвезе, и в Проусы, и в Емь, и во Либь и инья многы языки, иже Совицею наричются, мняще и душам своим суца проводника в ад Совья. Бывшоу емоу в лета Авимелеха, иже и ныне мертва телеса своя съжигаютъ на крадах, якож Ахилеос и Эант и инши по рядоу Эллини. Сию прелесть Совиши въведе в не, иж приносити жрътвоу скверным богом: Андаеви и Перкоунови, рекше громоу, и Жвороуне, рекше соуце, и Телявели и с коузною, сковавшие емоу солнце, яко светити по земли и възвергшию емоу на небо солнце. Си же прелесть сквернаа прииде в не от Эллин. Лет же имеют от Авимелеха и многого родоу сквернаго Совья до сего лета, в няже начяхом писати книги сия, есть лет 3000 и 400 и 40 и 6 лет<sup>3</sup>.*

Тэкст наколькі кароткі, нагэтулькі ж інфарматыўны. Аўтар устаўкі сам змяшчае Савія ў адзін шэраг з легендарнымі і міфічнымі персанажамі, з якімі так ці іначай звязаны практыка культывага ўшанавання [4; 5] і пахавальныя традыцыі розных старажытных народаў. Асабліва паказальная паралель з Зараастрам, славытым рэфарматарам старажытнай іранскай рэлігіі, які ў Хранографе таксама падаецца як заснавальнік абраду крэмацыі. Гэтая акалічнасць давала падставы даследнікам бачыць у Савіі своеасаблівага рэфарматара рэлігіі старажытных балтаў, які не толькі заснаваў новы тып пахавальнай абрада-васці, але і зацвердзіў шанаванне канкрэтных багоў, пералічаных у апавяданні і часткова адпаведных пералічаным у Галіцка-Валынскім летапісе, а таксама нават звязаць з тымі або іншымі падзеямі ў гісторыі рэгіёна, якія суправаджаліся распаўсюджаннем абраду крэмацыі [6, с. 375; 7, с. 28 – 31(11 – 76)].

<sup>1</sup> Пазней была знойдзена і апублікавана яшчэ адна рукапісная копія Хранографа [2, с. 249 – 250].

<sup>2</sup> Падаецца ў спрошчанай арфаграфіі паводле [3, с. 266 – 267].

<sup>3</sup> Гэтае паказанне і выкарыстоўваецца для датыроўкі Хранографа 1261(+1) годам.

Для нашага даследавання ў прыведзеным апавяданні істотна іншае: Совій стаў першым, хто знайшоў шлях у царства памерлых, названае хрысціянскім аўтарам «адам», стаў па сутнасці яго ўладаром і правядыром душ у вырай. Праз гэта Совій кардынальна мяняе свой анталагічны статус: ён з чалавека («Совии бе человек») становіцца богам («Совия богом нарицают») для тых, хто яго ўшаноўвае («ниже Совецею наричются»). Гэтая трансфармацыя прыпадабняецца да новага нараджэння, бо ў выніку Совій «яко детищ в колыбели сладко спях».

Характэрны і спосаб, якім Совій дасягае больш высокага анталагічнага статусу: ён праходзіць праз паслядоўныя пахаванні ў зямлі, у дрэве і ў агні пахавальнага вогнішча. Карэляцыя трох тыпаў пахавання з вертыкальнай структурай сусвету відавочная: *Ніз* (зямля) – *Сярэдзіна* (дупло дрэва, кшталт борці, на што паказвае прысутнасць пчол, рэгулярна суадносных с сярэдняй Сусветнага дрэва [8]) – *Верх* («емуж на краде огньней изгоревшо, яко на въздусе покойну быти»).

У гэтым стасунку варта адзначыць тое асаблівае дыягнастычнае значэнне, якое апошнім часам набыла тэма «трохкратнай смерці» ў сувязі са спробамі рэканструкцыі значымых фрагментаў ідэалогіі грамадства старажытных індаеўрапейцаў [9]. Пачаткова матыў быў вылучаны як уласцівы кельцкай традыцыі і звязаны з матывам «апантанага ў лесе» (Мёрдын Уілт валійскай легенды, прататып Мэрліна) [10; 11]. На падставе аналізу германскіх дадзеных Ж. Дзюмезіль зрабіў спробу спалучыць пэўныя тыпы смерці з адмысловымі групамі бостваў – апекуноў падставовых грамадскіх функцыяў: святарскай, вайскавай і вытворчай. Так, у Дадатку I да кнігі «Ад міфа да фантазіі: Сага аб Хадынгу» ён дэтальна разгледзеў такія адмысловыя тыпы смерці, як засільванне і патапленне [12, с. 127 – 153]. Паслядоўна на матэрыялах пераважна кельцкай і германскай, але з улікам дадзеных некаторых іншых індаеўрапейскіх, традыцыйных трохфункцыйнага мадэля Ж. Дзюмезіля была дастасавана да інтэрпрэтацыі матыву «трохкратнай смерці» Д. Уордам [13]. Дадатковыя гоцкія і кельцкія сведчанні на карысць довадаў Д. Уорда датчыў Э.Ф. Лэйсі [14]. Прыведзеныя ім гоцкія прыклады на некалькі стагоддзяў ранейшыя за кельцкія, што здымае пытанне аб аўтэнтычнасці германскіх дадзеных. Былі спробы праінтэрэтаваць у адпаведным ключы старажытнагрэчаскія [15 – 17], балцкія і славянскія [9; 18] сведчанні, не заўсёды, праўда, паказальныя. Адсутнасць нагэтулькі ж яркавых сведчанняў з іншых індаеўрапейскіх традыцый дагэтуль ставіла пытанне аб агульнаіндаеўрапейскім паходжанні разглядаемага матыву на вельмі ненадзейны грунт.

Міфалагічны аповед пра Совеі да пэўнай ступені запаўняе істотную лакуну ў індаеўрапейскай кампаратывістыцы. Пры гэтым варта зацеміць, што гэта не адзіная фіксацыя тэмы «трохкратнай смерці» ў старарускай кніжнай традыцыі. Так, у складзенай у 90-х гадах XVII стагоддзя аповесці аб пачатках Масквы гутарка ідзе аб ушчатай нашчадкамі баярына Кучкі (першага валадара земляў, на якіх пазней запачаткавалася Маскоўскае княства) замятні супраць Суздальскага князя Данііла. Гістарычны кантэкст і літаратурная гісторыя гэтай аповесці былі грунтоўна прааналізаваны С.К. Шамбінага [19], але цікавы пасаж, у якім гаворка ідзе пра трохкратнае пакаранне галоўнай змоўшчыцы Уліты Юр'еўны, яшчэ не разглядаўся ў відальі матыву «трохкратнай смерці». Вось гэты фрагмент:

*Сыновъ же боярина Кучка Ивановича быв в сетованье и в печали, во скорби велицей, что упустили князя Данила жива с побоища ранена: «Лутче было нам не мыслити и не деяти над князем злого дела смертнаго. Уишел-де князь Данило ранен от нас в Володимер-град ко брату своему, ко князю Андрею Александровичю, и будетъ князь Андрей к нам за то с войским, и принят будет от них злая казнь розноличная и смерть лютая, а тебе, княгина Улита Юрьевна, повешеной быть на воротех и зле ростриленной, или в землю по плечь живой быть закопаной, что мы напрасно здумали зло на князя неправедно».*

Тут у пераліку трох тыпаў смерці, якія чакаюць Уліту Юр'еўну, пададзена амаль класічная (па Ж. Дзюмезілю) трыяда: засільванне («на воротех»), смерць ад зброі і пахаванне ў зямлі жывым. У сюжэтах, дзе ідзеца пра гвалтоўную «трохкратную смерць», звычайна бачаць пакаранне за злачынства супраць сацыяльнага (і Сусветнага) Парадку як такога, увасобленага ў згарманізаванасці трох грамадскіх функцый – святарскай (пакаранне – засільванне або падважванне на дрэве, варотах і г.д.), ваярскай (пакаранне – забойства з выкарыстаннем зброі) і гаспадарчай (пакаранне – патапленне або зарыванне ў зямлю). Часта такая смерць здараецца пасля прадказання (валійскі Мёрдын Уілт сам сабе прадказаў трайчастую смерць, Уліце Юр'еўне трохкратную смерць прадказваюць яе браты).

Эпізод з пакараннем Уліты Юр'еўны, хутчэй за ўсё, след даўняй эпічнай традыцыі<sup>4</sup>, уплецены ў тканіну апаведа дзеля таго, каб падкрэсліць усю злачынасць задумы Уліты – бо яна паўстала супраць рушліўцаў-стваральнікаў Маскоўскага царства, будучага Трэцяга Рыма [19, с. 71 і далей]. Засільванне Уліты Юр'еўны на варотах, відавочна, перагукаецца з адным важным момантам пахавальнага абраду князя русаў, апісанага Ібн-Фадланам: дзяўчыну, якая мела суправаджаць нябожчыка ў засвет, уздымалі над імправізіраванымі варотамі, пасля чаго яна паведамляла, што бачыла сваіх памерлых продкаў і нябожчыка ў райскім садзе [21, с. 82 – 83].

<sup>4</sup> Аповесць пра пачатак Масквы поўная такіх слядоў, гл., напрыклад [20].

У выпадку, калі трохкратная смерць была негвалтоўная, яна азначала дасягненне адмысловага стану, у якім адтуляюцца таямніцы нябачнага свету. Гэткім было прынясенне скандынаўскім Одынам (прагерм. \**Wōðanaz* або \**Wōðinaz*; ст.-ісл. *Óðinn*) самога сябе самому сабе ў ахвяру [22]. Так, спачатку Одын ахвяраваў сваё правае вока, каб аджывіць галаву асілка Міміра (ст.-паўн. *Mímir* 'памятлівы, мудры'), і аднес яе ў падземную пячору да каранёў ясеня Ігдрасіль<sup>5</sup>. Там Одын піў з калодзежа мудрасці і атрымліваў ад разумнай галавы Міміра парад. Затым Одын прыгнуў сябе дзідай да камяля ясеня Ігдрасіль, на якім правісеў 9 поўных начэй, каб здабыць таемныя веды рун. Ігдрасіль, як тыповае Су-светнае дрэва, злучае усе 9 светаў скандынаўскага Космасу. Цікава, што дзевяты свет – гэта Муспель-хейм (ст.-паўн. *Múspellsheimr*), царства агню, лакалізаванае на поўдні.

Міф Сівія быў супастаўлены з міфам Одына яшчэ ў 1877 годзе П.П. Вяземскім: “Одын уводзіць у Скандынаўскіх землях спальванне памерлых і таму тоесны з Сівіем, які згадваецца ў Рускім Хранографі... Нягледзячы на масу імёнаў, што надаюцца Одыну ў абедзвюх Эдах, здаецца, Сівіем Одын не называецца, але яму прысвячаліся душы ўсіх памерлых на полі бітвы і ім было ўведзена спальванне памерлых з прыналежнай ім маёмасцю, якое з імі пераходзіла ў Вальгалу. Одын быў першым, хто быў спалены пасля смерці” [23, с. 46]. Зацемім, што апавяданне пра тое, як Одын стаў ініцыятарам абраду трупаспальвання і валадаром нябеснай Вальгалы, утрымліваецца ў амаль сінхронным з Хранографам скандынаўскім літаратурным помніку XIII стагоддзя “*Caḡi ab Inglinga*” “Кола зямнога” Сноры Стурлусана [24, с. 13]:

“*Óðinn setti lög í landi sínu, þau er gengið höfðu fyrr með Ásum. Svo setti hann að alla dauða menn skyldi brenna og bera á bál með þeim eign þeirra. Sagði hann svo að með þvílíkum auðæfum skyldi hver koma til Valhallar sem hann hafði á bál, þess skyldi hann og njóta er hann sjálfur hafði í jörð grafið. En öskuna skyldi bera út á sjá eða grafa niður í jörð en eftir göfga menn skyldi haug gera til minningar en eftir alla þá menn er nokkuð mannmót var að skyldi reisa bautasteina og hélt sjá síður lengi síðan*”.

“Одын усталяваў у сваёй зямлі законы, якія раней панавалі між Асаў. Так ён пастанавіў, што ўсе памерлыя мусяць спальвацца і зносіць з сабой на краду сваю маёмасць. І ён сказаў, што кожны мусяць пайсці ў Вальгалу з тым багаццем, якое ён меў на пахавальным вогнішчы, і што ён мусяць карыстацца тым, што сам меў зарытым у зямлю. Попел жа трэба выносіць у мора або зарываць пад зямлёй, і пасля (пахавання) шляхетных людзей трэба ў іх памяць ўзводзіць курган, а пасля (пахавання) ўсіх знакамітых людзей трэба ставіць надмагільны камень. І пасля гэты звычай доўга трымаўся”.

У наш час гэтае супастаўленне паўтараецца шэрагам аўтараў [16; 17, с. 128 – 136]. Даследчык У.Я. Пятрухін [26, с. 130] слушна звяртае ўвагу, што матывацыя пахавання праз спальванне у апаведзе пра Сівію амаль тая ж самая, што і ў апісанні Ібн-Фадлана, дзе адзін з удзельнікаў абраду так патлумачыў бачанія вандроўнікам дзеянні: “Вы, о, арабы, глупыя...Далібог, вы берыце самага люблага для вас чалавека і ... <кідаецца> парэшткі (ў зямлю), і з’ядаюць яго парэшткі і гнюс, і чарвякі, а мы спальваем яго ў імгненне вока, так што ён уваходзіць <у вырай> нібавам і адразу ж” [21, с. 83].

Даследчыкамі ўжо была звернута ўвага на тое, што міфічнае апавяданне аб Сівіі магло мець за крыніцу вусную фальклорную традыцыю, імаверна, з наваколляў Навагрудка XIII стагоддзя, першай сталіцы Княства Літоўскага, дзе быў каранаваны князь Міндоўг. Так, Б. Кербелітэ паказала, што літоўскія казкі тыпу АТ 802С\* “Пакоі ў небе” вельмі блізкія сюжэту аб Сівіі. У іх апавядаецца, як адзін чалавек патрапіў у дом нейкай іншасветнай істоты. Там ён па чарзе правёў тры ночы ў трох розных пакоях. У першую ноч па ім поўзалі розныя чарвякі. На другую ноч чалавек спаў у катле або ні на зямлі, ні на ложку і г.д. Трэці пакой быў прыгожы і светлы, у ім спявалі птушкі, і чалавек спаў у мяккай пярэне. Аказалася, што першыя два пакоі былі прызначаны для багача і яго жонкі, тады як трэці пакой – для дзіцяці або бедняка [27, с. 36].

У вядомых апісаннях раю ў індаеўрапейскіх традыцыях адна з вядучых ідэй – адсутнасць якіх-колечы турботаў, нуды, дэтальна разгледжаная Б. Лінкальнам [28, с. 23 – 31]. У трох згаданых ужо апавяданнях (пра Сівію, у Ібн-Фадлана і ў казках тыпу АТ 802С\*) “рай” (у тым ліку дасягальны праз пахавальнае вогнішча) супрацьпастаўляецца “іншасвету” (дасягальнаму праз пахаванне ў зямлі) паводле ад-рознівальнай прыкметы наяўнасці/адсутнасці чарвякоў і гадаў. Яна ж акцэнтуюцца ў шатландскім апавяданні пра Шкляную выспу (the Isle of Glass), якой кіруе Махелоас (Maheloas, літаральна “Князь смерці”) і пра якую паведамляецца, што “там не засталася ні гадаў, ні змей”.

#### Сівіі і сівіца ў святле архаічных уяўленняў пра святасць

Пасвячальны характар пахавальнага рытуалу наўрад ці выклікае сумневы – усякі рытуал пераходу сімвалічна азначае смерць у адным статусе і адраджэнне ў іншым, як правіла, больш высокім. Так што па сваім сэнсе *сівіца* акурат і мела на мэце такое ўзрушэнне, узбуджэнне да большай паўнаты іншага быцця. Тое, што гэткае ўзыходжанне, узвышэнне прыраўноўваецца да новага нараджэння, у самой устаўцы перадаецца словамі Сівіі, які на пытанне малодшага сына, як ён спаў пасля крэмацыі, адказаў: «Ако д’бтишт’ въ колыб’бли сладко спяхъ».

<sup>5</sup> *Yggdrasills, Yggdrasil*, літар. ‘конь Іга’, дзе Іг (*Iggr* ‘жахлівы’) – эпітэт Одына.

Гэтая акалічнасць адтуляе новую магчымасць для інтэрпрэтацыі імя Савія. Так, яшчэ П.П. Вяземскі ў сваіх “Зацемах на Слова пра паход Ігаравы” без усялякіх аргументаў выводзіў гэтае імя “ад дзеяслова саваць, сунуць, сую”, хаця тут жа слова савіца прыраўнаў да слова Швецыя (“Совица = Suecia”) [29, с. 273]. Ужо ў наш час У.М. Тапароў [30, с. 86 – 87] пасля доўгіх ваганняў слухна звязаў імя гэтага персанажа з і.-е. *\*seu-* 3/*\*su-*/*\*se*ṛ/*\*sū-* ‘гнуць, крывіць; круціць, вярцець; прыводзіць у рух’ [31, с. 914]. Ён жа прывёў цікавыя анаталійскія адпаведнікі. Сапраўды, у хецкай маем *šu*ṛa-, *šu*ṛe/a-<sup>zi</sup> (< *\*sHu-*ṛe/o-) і інш., якія азначаюць як ‘штурхаць, пасоўваць’, так і ‘напаўняць’ [32, с. 794 – 795 ff.]. Асновы разглядаюцца як гамафоны [32, с. 797], хаця У.М. Тапароў схільны быў разглядаць іх супольна [30, с. 86]. Пазіцыя У.М. Тапарова выглядае больш прыймальнай, асабліва з увагі на падаванія ніжэй іншыя адпаведнікі. Праўда, гэты даследнік схіляўся да разумення імя Савій як *nomina agentis* ад дзеяслова *саваць* як тэхнічнага тэрміна для абазначэння дзеяння засоўвання нябожчыка на краду – вогнішча для крэмацыі [33, с. 25 – 28].

Аднак і У.М. Тапаровым, і іншымі даследнікамі застаўся незаўважаным вельмі істотны не толькі для тэмы Савія, але і для разумення прычынаў канцэптуалізацыі “святасці” ў індаеўрапейскай культуры артыкул Я. Гонды [34]. Даследнік дасціпна прааналізаваў санскрыцкі рытуальны тэрмін *utsaváh*, які азначае ‘святочны дзень, свята, святкаванне’, і прапанаваў этымалогію ‘выклікаць узрастанне’ < *ut* ‘уз’ + *suváti* ‘прыводзіць у рух, узрушае, узбуджае, аджыўляе’, прынятую, у прыватнасці, М. Майрхофэрам [24, с. 103; 25, с. 488 – 489]. Па назіраннях Я. Гонды, словазлучэнне *śavasa utsava-* ў “Рыгведзе” (RV I.100.8) азначае “спараджэнне, падвышэнне, узбуджэнне моцы”, што акурат, на яго думку, з’яўляецца асабліва сцю архаічнага свята [34, с. 147 – 148]. Святы “робяць стымулюючы ўплыў не толькі на самога чалавека, але таксама, прынамсі, на колькі чалавек так лічыць, на прыроду. ... Таму святы гэты не проста адпачынак; наадварот, прымітыўныя народы разглядаюць іх як карысную працу і як абавязак” [34, с. 146]. Рытуальныя спевы, скокі, адмысловыя дзеянні ў часе святаў “падвышаюць моц” не толькі чалавека і прыроды, але і саміх багоў. У “Рыгведзе” мноства падобных месцаў, напрыклад, RV V.11.5: *tvām* girah *sindhūm* *ivāvanīr mahīr ā pr* n *anti śavasā vardhayanti sa* – «цябе, (О Агні), спевы, як вялікія плыні – Сінду, напаўняюць сілай і мацуюць цябе». Ад таго ж дзеяслова *suváti* паходзіць і спецыяльны тэрмін для азначэння цырымоніі ўрачыстага пасвячэння *sava-* як сродку дасягнення найбольшай моцы ў любым сэнсе – жыццёвым, гаспа-дарчым, сацыяльным [34, с. 153]. Падсумоўваючы, Я. Гонда ўзнаўляе зыходны сэнс дзеяслова як “зрабіць кагосьці здольным дасягнуць нечага праз падвышэнне моцы” [34, с. 155].

Да гэтага шэрагу ёсць, здаецца, падставы дадаць і не вытлумачанае дагэтуль старагрэцкае слова для азначэння “свята, святочнага дня” *έορτή*. Даследчык В. Зонэ [37, с. 442] узнаўляў *\*fēfortī* як part. perf. ад *\*ṛer-* (снскр. var) ‘круціць, вярцець’. Дзве дыямы прымалі Ф. Зольмзен [38, с. 257] і Ф. Зомэр [39, с. 124 ff.]. Навуковец К. Бругман [40, с. 155 ff.] прапанаваў сувязь з *έροτις* эалійскай формы ад *έορτή*, *έρανος* ‘бяседа; складка, унёсак’ і ст.-в.-ням. *giwerem* ‘задавальняць нечым, выконваць, напаўняць, аплочваць’, таксама ўзнаўляючы дыяму ў анляўце. Пры гэтым прыходзілася адмыслова (ad hoc) вытлумачаць з’яўленне густога прыдыхання. Пэралікам гэтых асноўных версій абмежаваўся Х. Фрыск [41, с. 531], не аддаючы перавагу ніводнай. Таксама П. Шантрэн прыняў праформу *\*fēfortī*, але заўважыў, што “аспірацыя ў пачатку няясная” (“L’aspiration initiale n’est pas expliquée”) [42, с. 356]. Аднак менавіта гэтая праблема знікае сама сабою, калі на месцы першай дыямы ўзнаўляць заканамернае этымалагічнае *\*s-*, як, напрыклад, у слове *έός* ‘свой’ < *\*σεφος* < *\*se*ṛ-, а другую дыяму ўважаць за частку першага кампанента складанага слова. Тады для *έορτή* атрымліваем *\*σεφ-ορτή*, дзе другі кампанент звязаны з дзеясловам *ḡrvūmi* ‘прыводзіць у рух, узрушаць, узбуджаць, уздымаць’ і адпаведнымі кампанентамі ў такіх словах, як дарыйск. *’Ορτί-λοχος*, *’Ορσί-λοχος*, *κοιν-ορτός* ‘узняты пыл’, *θέ-ορτος* ‘які ўзнік ад боства, спароджаны боствам’, *vé-ορτος* ‘зноў прыйшоўшы; маладая (рус. новобрачная)’ і з іншым карнявым вакалізмам *Λάεργης* ад *λάός* ‘войска, людзі, народ’ [43, с. 422 – 424]. Ст.-гр. *ḡrvūmi* узыходзіць да таго самага і.-е. *\*er-* 3, *\*or-*, *\*r-* ‘знаходзіцца ў руху, хваляваць, узрушаць, узбуджаць, уздымаць, узвышаць’ [31, с. 326 ff.], што і авест. *ər̥ti-* ‘энергія’, праслав. *\*ruchь* ‘рух’ і, імаверна, ст.-інд. *r*ṛta- ‘слухны, верны, ісцінны’, а таксама дынамічны касмічны закон [44]. Цікава, што сучасным словам *R*ṛtotsava (*r*ṛta- + *utsava*), фармальна адпаведным рэканструяванаму *\*σεφ-ορτή*, было названа штогадовае свята вышэйшай школы Rtapalli Vidyarītha, якое адзначаецца на працягу тыдня. Але ў цэлым *\*σεφ-ορτή* адпавядае разгледжанаму Я. Гондам словазлучэнню *śavasa utsava* “спараджэнне, падвышэнне, узбуджэнне моцы” [34, с. 147 – 148].

У святле сказанага выклікаюць цікавасць даследаванні У.М. Тапарова канцэпту *святасці* ў культуры старажытных іранцаў, балтаў, славян і некаторых іншых індаеўрапейскіх народаў, з якім непасрэдна стасуюцца і матывіроўкі намінацыі *святочнага дня*, *свята* ў Цэнтральнай і Усходняй Еўропе [34; 35; 36, с. 441 – 485 і др.]. Гаворка найперш ідзе пра такія рэфлексы і.-е. *\*ṛen-* ‘святкаваць, спраўляць бяседу, урачыстасць, ладзіць свята; свяціць, пасвячаць, асвятчаць, ушаноўваць’, *\*ṛen-to-* ‘святы’, як авест. *spənta-* ‘святы’, *span-yah*, *spṛnista-* ‘святы, бязгрэшны, свяшчэнны’, *spṛnaha-* ‘святасць’, ст.-інд. (двойчы ў “Рыгведзе”) *śvāntá-* ‘які набухае, павялічваецца, узрастае, дасягае поспеху; сяброўскі,

пры-яцельскі’, літ. *šveñtas*, ст.-прус. *swenta-*, лат. *svinēt* ‘святкаваць’, праслав. *\*svęty* ‘святы’, імаверна, гоц. *hunsł* ‘ахвяра’, англ.-сакс. *hūsl* ‘алтар, таямніца, прычасце, свяшчэннае’ (<\**h₂uslō*-) [31, с. 630].

Як адзначае У.М. Тапароў, “сярод балтыйскіх складаных слоў з першым элементам *švent-*, *svę-* вылучаецца група сакралізаваных часавых абзначэнняў, што стасуюцца да асабліва адзначаных адрэзкаў сутак або дням тыдня”, якія “маглі існаваць (калі не ўва ўсёй іх канкрэтнасці, то прынамсі менавіта як тыпы) ужо ў дахрысціянскую эпоху або нават, бяспрэчна, сфарміраваліся ў нетрах апошняй”: літ. *šventādienis* ‘свята’, ‘святочны дзень’, *šveñtvakarīs* ‘пярэдадзень свята’, *svėtdiena* ‘нядзеля’, *svėttrīs* ‘ранак святочнага дня’, *svėtvakars* ‘вечар перад святам’, ‘святочны вечар’, *svėtnakts* ‘ноч перад святам’ [47, с. 470 – 471]. На Беларусі таксама вядома падобная мадэль называння асаблівых часавых адрэзкаў: палес. *святая нядзе-ля* ‘велікодны тыдзень’, ‘сёмушны тыдзень’, ‘тыдзень ад Ражства да Новага года’, ‘тыдзень, на які трап-ляе Юр’еў дзень’, *святая серада* ‘вялікодная, пераплаўная і ўшэсная серада’, *святы вечар* ‘сакральны час, калі асабліва строга пільнаваліся забаронаў на працу’, на Палессіі гэта мог быць кожны вечар ад Ражства да Вадохрышча, ад Вялікадня да Ушэсця, масленічнага тыдня або пярэдадзень кожнага вялікага свята, *святы дзень* ‘кожны з калядных дзён, дзень вялікага свята’ [48, с. 222 – 226].

Небеспадстаўна У.М. Тапароў ўывязвае праблему інтэрпрэтацыі ірана-балта-славянскіх рэфлексаў і.-е. *\*h₂en-to-* з праблемай слухнага разумення ст.-інд. *śvāntāh*, якое толькі двойчы сустракаецца ў “Рыгведзе” (RV I.145.4, X.61.21) [47, с. 443 – 446], а ў пазнейшых тэкстах, як правіла, перакладаецца як ‘спакойны’, ‘мірлюбны’. Ольдэнберг прапанаваў тлумачэнне ‘які набухае, павялічваецца, узрастае, дасягае поспеху’ [49, с. 268]. Пазней яно і было прынята большынёй адмыслоўцаў (гл. [36, с. 404]). Такім чынам, ст.-інд. *śvāntāh* улучаецца ў шэраг дэрыватаў і.-е. *\*h₂euH-* ‘раздзімаць, набу-хаць, павялічвацца, расквітаць, даягаць поспеху, быць моцным’: *śāvah* ‘сіла, моц, перавага, вяршэнства, улада, гераізм, мужнасць’, *śū-*, *śvā-* ‘тэ’, *śuná-* ‘росквіт, дастатак’, *śūná-* ‘раздзьмуты, набухлы’, *śváyati* ‘раздзімае, набухае, узрастае; дасягае, авалодвае; квітнее, дасягае поспеху; мацнее’, авест. *yavaē-sū-* ‘які вечна квітнее’, хат.-сак. *hasv-* ‘набухаць, уздымацца, разрастацца, быць перапоўненым’, асет. *raesuyun* ‘тэ’, ст.-гр. *κνέω* ‘быць цяжарнай, быць поўным’ [36, с. 316, 355 – 356, 399, 404]. Даследчык У.М. Тапароў абгрунтаваў магчымасць улучэння ў гэты шэраг таксама тахарскіх дадзеных: тах. А *kāsu* ‘добры’, *kāswe* ‘дабро’, тах. В *kwānts*, *kwa(m)ts* ‘моцна, цвёрда, слухна’, якія могуць разглядацца як рэфлексы і.-е. *\*h₂un-to-s* : *\*h₂un-η-to-s* [47, с. 457 – 460].

Такім чынам, сітуацыя тут акурат гэткая, якую Я. Гонда меркаваў у выпадку са стараіндыскім азначэннем святочнага дня, свята – *utsavāh*, артыкул якога, падобна, У.М. Тапаровым быў не заўважаны. Не ўлічаны быў і яшчэ больш ранні артыкул Г.У. Бэйлі, у якім для іранскіх і балта-славянскіх дэрыватаў *\*h₂en-* было ўсталявана значэнне ‘ўзмацняць звышнатуральнай сілай’ і адпаведна ‘хто валодае звышна-туральнай сілай’ для *\*h₂en-to* [50, с. 287 ff.]. Асабліва Бэйлі падкрэсліваў незалежнасць ад хрысціянства мно-гіх кантэкстаў ужывання азначэння *святы* ў балтаў і славян: “Гэта, у прыватнасці, ясна з латышскага ўжывання *svēts* у стасунку да “слоў” і “нажа”: *svēts* азначае наяўнасць магічнай сілы ў абодвух” [50, с. 288]. Акурат такі сэнс маецца на ўвазе ў азначэннях камянёў, гор, азёраў, гаёў і г.д. як *святых*, тым больш што далёка не ўсе з іх асвятляліся царквой, але ўсё ж працягваюць шанавання мясцовым насельніцтвам як мясцовыя святыні. Даследнік зацяпляе, што зараастрыскія тэксты таксама ўтрымліваюць «тэорыю “звыш-натуральнай сілы”, якая маніфестуецца як у космасе, так і ў штодзённых справах», напрыклад, у ляркар-скіх практыках або пры выкарыстанні замоў [50, с. 289].

Такім чынам, ведыйская формула *śavasa utsava-* (RV I.100.8), якая, паводле Я. Гонды, азначае “спараджэнне, падвышэнне, узбуджэнне моцы”, на глыбінным роўні абодвума кампанентамі аказваецца злучанай з намінацыямі свята на вялізным абшары ад Ірландыі да Індыі. Ні сам Я. Гонда, ні У.М. Тапароў не разглядалі вытворныя і.-е. *\*seuh₁s-* ‘узрушаць для дасягнення паўнаты нечага’ і *\*h₂en-to* ‘які мае або дасягнуў паўнаты (звышнатуральнай) сілы’ як сэнсава спалучаныя. Між тым менавіта ў азначэннях свята або цырымоніі пасвячэння семантычныя палі гэтых вытворных з ладнага накладваюцца адно на адно. Свята максімальна актуалізуе тэмы “паўнаты”, “цэльнасці”, “здароўя”, “сілы”, “моцы”, “дастатку”, “багацця”, “добра”, “прыгажосці”, “росквіту” як бы яны не выражаліся ў розных мовах. Параўн. блр. лудз. “Ціпер усім світая жыць, усе цвіцяць, як цвіты”.

Падобна, што блізкія інтуіцыі матывуюць ірландскую назву свята, святочнага дня – *lith*. Яно абазначае святочную цырымонію, пачуццё святочнай радасці і весялосці, святочны настрой. З ім суадносіцца брэтон. *lit*, *lid* ‘рэлігійнае або грамадзянскае свята; весялосць’. Р. Турнэйсэн выводзіць іх з і.-е. *\*plē-* ‘напаўняць’ (< *\*pelh₁-*), лічучы натуральным развіццём *\*plēnús* ‘напаўненне, паўната’ > ‘мноства, багацце’ > ‘весялосць, радасць’ > ‘прыгажосць’ (ст.-гр. *πληθ* ‘мноства, маса (людзей, войск), народ, насельніцтва’, сяр.-в.-ням. *vlætec* ‘прыгожы, прыемны’, ням. *Unflat* ‘мярзота, гідота’) [51, с. 20 – 22]. Зыходзячы з прыпушчэння ‘маса людзей’ > ‘святочная сходка’ > ‘свята’, Р. Турнэйсэн спрабуе вытлумачыць семантыку ірл. *lith*. Але гэты ход уяўляецца залішнім. Ужо дадзеныя старагрэцкай мовы адтуляюць тут іншыя магчымасці. Так, дзеяслоў *πληθ* ‘*vw*’ азначае ‘павялічваць, прымнажаць, памнажаць’;

павя-лічвацца, памнажацца, прыбываць, быць у дастатку’ пры  $\pi\lambda\eta\theta\upsilon\omega$  ‘быць поўным; павялічвацца, узрастаць; прыбываць (аб вадзе), разлівацца, выходзіць з берагоў, уздымацца (аб рацэ); быць багатым, быць у да-статку’,  $\pi\lambda\eta\theta\omega$  ‘напаўняць; напаўняцца, быць поўным; прыбываць, уздымацца (аб рацэ)’. У плане семантычнага развіцця цікавае  $\pi\lambda\eta\rho\omega\sigma\iota\varsigma$  ‘напаўненне, запаўненне; дапаўненне; камплектаванне; насы-чэнне, задавальненне, наталенне, атрыманне асалоды; дастатак’. З апошняга бачна, што напаўненне, узра-станне, прымнажэнне, дапаўненне рэзультуеца дасягненнем нейкай цэласці і, як вынік, задавальнення – асалоды, дастатку, дабрабыту. На гэтай паўнаце-цэласці грунтуецца і здароўе (параўн. праслав. \**cělъ*(*lb*) ‘цэлы, весь; нескрануты, непашкоджаны; здаровы’, \**cěliti* ‘лячыць, цаліць’ (рабіць цэлым = рабіць зда-ровым), \**cělovati* ‘цалаваць; вітаць (здароўкацца, жадаць здароўя)’ [52, с. 176 – 182]; ст.-прус. *kails* ‘здоровы, будзь здароў (прывітанне)’, *kailūstiskun* ‘здароўе’ [53, с. 136 – 143]; прагагерм. \**hailjan* ‘рабіць цэлым, здаровым, непашкоджаным, цаліць, лячыць’, \**hailitho* ‘цэласць, здароўе, моц’, \**hailaga-* ‘святы, пасвечаны, ініцыяваны’ < \**koil-u/o-* ‘цэлы, непашкоджаны’; літ. *sveikas*, лат. *sveiks* ‘здоровы, цэлы, не-пашкоджаны’, літ. *sveiki* ‘прывітанне’), і шчасце-радасць-веселасць (параўн. праслав. \**veselъ* ‘вясёлы’ пры лат. *vesēls* ‘здоровы, цэлы, непашкоджаны’ < \**ǵesu-/ǵēsu-* ‘добры’), і прыгажосць (параўн. у гэтым стасунку ст.-гр. гапакс *κοῖλον* Hesych. ‘прыгажосць, характава; асалода, радасць’). Усе гэтыя кампа-ненты паўнаты-дасканаласці ўваходзяць у абавязковы набор традыцыйных святочных пажаданняў вала-чобнікаў ці калядоўшчыкаў: “Песенька спета напроці лета, / А будзь жа весел, як вясна красна, / А будзь жа ціхі, як ціха лета, / А будзь жа багаты, як багата восень” [54, № 52], “Будзь здароў, як крынічна ва-да, / Будзь вясёл, як хароша вясна, / Будзь багаты, як сырая зямля” [55, № 157], і нават з пракцыяй на ўвесь, цэлы год: “Вярба б’е, не я б’ю, за тыдзень Вялікдзень, будзь здаровы, не ўмірай, Вялікадня дачакай. Ужо недалечка чырвона яечка. Будзь здаровы, як вярба, будзь прыгожы, як вясна, будзь вясёлы, як лета, будзь багаты, як восень!”

У звязку з тэмай паўнаты-цэласці-святасці святочнага дня цікавыя паўночнагерманскія дадзеныя: ст.-паўн., ст.-ісл. *helgr, helgi dagr* ‘святы час, святочны дзень, свята’ (< прагагерм. \**hailagiō*), ст.-швед. *hælgan dagh* ‘святы дзень, свята’, англ.-сакс. *hālig-dæg* = англ. *holiday* ‘святая, нядзеля’.

**Заклучэнне.** З праведзенага даследавання бачна, што ёсць магчымасць звязаць і імя *Совіі*, і назву традыцыі з ім асацыяванай *совіца* з тым жа колам сэнсаў, якія спецыфічна закансерваліся ў ст.-інд. *utsava-* і *sava-*. Зацемім, што ў традыцыйным календары, прынамсі, назвы некалькіх з вельмі істотных гадавых святаў утвораны таксама з дапамогай суфікса *-іца*: *Масленіца/Масніца, Грамніца, Радаўніца, Ярылавіца, Вербніца/Вербіца, Всеядніца, Усередніца, Галодніца, Градавіца/Градаўніца, Дзедавіца, Пятровіца, Касавіца, Мясніцы, Паданіца, Памінальніца, Русальніца, Сярэдніца, Тайніца, Цямніца*, імаверна, сюды ж *пятніца, глуціца* ‘глухая ноч, поўнач’<sup>6</sup>. Няцяжка заўважыць, што ўсе такія назвы ўтвораны ад прыметнікаў: *Масляны тыдзень – Масленіца, Галодная куцця – Галодніца, Пятроў пост – Пятровіца* і да г. пад. Нішто не заважае бачыць у слове *совіца* такое ж вытворнае ад незахаванага \**совы/совіі дзень* як тэхнічнага тэрміна для азначэння часу правядзення абрадавай цырымоніі, у разгледаным міфе – абраду крэмацці нябожчыка як найбольш простага шляху дасягнення статусу жыхара вырая, і адпаведна рэканструяваць \**sov-* для азначэння самой гэтай цырымоніі. Гэтая змена статусу і адлюстравалася ў фразе “іже Совія богом нарицают”.

Такім чынам, у поўнай адпаведнасці з традыцыяй утварэння эпанімаў у этыялагічных паданнях мы павінны імя *Совія* разглядаць як вытворнае ад рытуальнай практыкі *совіцы*, а не наадварот, як паводле законаў жанру паведамляе нам пераказанае ананімным аўтарам сярэдзіны XIII стагоддзя апавяданне.

#### ЛІТАРАТУРА

1. Оболенский, М.А. Летописец Переяславля Суздальского / М.А. Оболенский // Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. – 1851. – Т. 9. – С. 1 – с. 1 – 112.
2. Добрянский, Ф. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских / Ф. Добрянский. – Вильна: Тип. А.Г. Сыркина, 1882. – Іv, 533 с.
3. Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Sudarė Norbertas Vėlius. – Т. I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos. – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996. – 742 p.
4. Лемешкин, И. Балтийская «басня» в составе Хронографа 1261 года. Фольклорный нарратив о Совии / И. Лемешкин // Tautosakos darbai. – 2005. – Т. XXX. – Р. 140 – 165.
5. Лемешкин, И. Иоанн Малала и фольклорное сказание о Совии в составе Хронографа 1262 года: переводная византийская хроника и древняя литовская литература / И. Лемешкин // Senoji Lietuvos Literatūra. – 2006. – Т. 21. – Р. 229 – 275.

<sup>6</sup> Примеры пераважна прыводзяцца паводле [48], але з прывядзеннем да нормаў беларускага маўлення.

6. Greimas, A.J. Tautos atminties beieškant: Apie dievus ir žmones / A.J. Greimas. – Vilnius: Mokslas; Chicago: A. Mackaus knygų leidimo fondas, 1990. – 525 p.
7. Beresnevičius, G. Baltų religinės reformos / G. Beresnevičius. – Vilnius: Taura, 1995. – 224 p.
8. Салавей, Л. Пчала / Л. Салавей, С. Санько // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўнік / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 380 – 381.
9. Miller, D.A. Threefold Death / D.A. Miller // Encyclopedia of Indo-European Culture / James P. Mallory, Douglas Q. Adams (eds.). – London; Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1997. – P. 577 – 578.
10. Jackson, K.H. The Motive of the Threefold Death in the Story of Suibhne Geilt / K.H. Jackson // Féilscríbhinn Eóin Mhic Néill. Essays and Studies Presented to Professor Eoin MacNeill / Ryan, John (ed.). – Dublin: At the Sign of Three Candles, 1940. – P. 535 – 550.
11. Jackson, K.H. The Sources for the Life of St. Kentigern / K.H. Jackson // Studies in the Early British Church. – Cambridge: Cambridge University Press, 1958. – P. 273 – 357.
12. Dumézil, G. From Myth to Fiction: The Saga of Hadingus / G. Dumézil. – Chicago; London: University of Chicago Press, 1973. – 253 p.
13. Ward, D.J. The three-fold death: an Indo-European trifunctional sacrifice? / D.J. Ward // Myth and Law Among the Indo-Europeans; ed. Jaan Puhvel. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1970. – P. 123 – 142.
14. Lacy, A.F. Some Additional Celtic and Germanic Traces of the Tri-Functional Sacrifice / A.F. Lacy // The Journal of American Folklore. – 1980. – T. 93. – No. 369. – P. 337 – 341.
15. Yoshida, A. Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce / A. Yoshida // Revue de l'histoire des religions. – 1964. – T. 166, No. 1. – P. 21 – 38.
16. Yoshida, A. Piasos noyé, Cléité pendue et le moulin de Cyzique. Essai de mythologie comparée / A. Yoshida // Revue de l'histoire des religions. – T. 168, No. 2. – P. 155 – 164.
17. Evans, D. Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern / D. Evans // History of Religions. – T. 19, No. 2. – P. 153 – 166.
18. Fisher, R.L., Jr. Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles / R.L. Fisher Jr. // Myth and Law Among the Indo-Europeans; ed. Jaan Puhvel. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1970. – P. 147 – 158.
19. Шамбинаго, С.К. Повести о начале Москвы / С.К. Шамбинаго; ред. А.С. Орлов // Труды Отдела древнерусской литературы. – Академия наук СССР. Институт литературы, 1936. – Т. III. – С. 59 – 98.
20. Топоров, В.Н. О следах эпической стихотворной традиции в старорусских повестях о начале Москвы / В.Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1982. – М.: Наука, 1983. – С. 223 – 227.
21. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу; под ред. акад. И.Ю. Крачковского. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1939. – 195 с.
22. Eson, L. Odin and Merlin: Threefold Death and the World Tree / L. Eson // Weslem Folklore. – 2010. – Vol. 69. – No. 1. – P. 85 – 107.
23. Вяземский, П.П. Две статьи: Волк и лебеди сказочного мира. Ходили ли скандинавские пилигримы на поклонение к святым местам через Россию? (Отдельный оттиск из «Филологических записок» 1876 – 1877 г.) / П.П. Вяземский. – Воронеж: Тип. В.И. Исаева, 1892. – 98 с.
24. Sturluson, S. Konunga-sögur / S. Sturluson. – Holmiae: Excud. Elmén et Granberg, 1816. – 362 s.
25. Петрухин, В.Я. «Похороны Сояя»: книжный сюжет и реалии погребального обряда в свете славяно-русских параллелей / В.Я. Петрухин // Senoji Lietuvos literatūra. – 1998. – T. 6: Senosios raštijos ir tautosakos sąveika: kultūrinė Lietuvos Dižiosios Kunigaikštystės patirtis. – P. 57 – 67.
26. Белова, О.В. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии / О.В. Белова, В.Я. Петрухин. – М.: Наука, 2008. – 263 с.
27. Kerbelytė, V. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas: T. 2: Pasakos-legendos. Parabolės. Novelinės pasakos. Pasakos apie kvailą velnią. Buitinės pasakos. Melų pasakos. Formulinės pasakos. Pasakos be galo / V. Kerbelytė. – Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2001. – 485 p.
28. Lincoln, B. Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice / B. Lincoln. – Chicago: University of Chicago Press, 1991. – xxii, 289 p.
29. Вяземский, П.П. Замечания на Слово о полку Игореве / П.П. Вяземский. – СПб.: Тип. и хромолитогр. А. Траншеля, 1873. – xlvii, 516, 105 с.
30. Топоров, В.Н. Индоевропейский ритуальный термин *souhl-etro-* (*-etlo-*, *-edhlo-*) / В.Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1984. – М.: Наука, 1986. – С. 80 – 89.
31. Pokorny, J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch: Bd. 1 / J. Pokorny. – Bern; München: Francke Verlag, 1959. – 348 S.
32. Kloekhorst, A. Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon / A. Kloekhorst. – Leiden; Boston: E. J. Brill, 2008. – xiv, 1162 p.
33. Топоров, В.Н. Заметки по похоронной обрядности (К 150-летию со дня рождения А.Н. Веселовского) / В.Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1985. – М.: Наука, 1987. – С. 10 – 52.

34. Gonda, J. Skt. Utsava- 'Festival' / J. Gonda // *India Antiqua: A Volume of Oriental Studies Presented by His Friends and Pupils to Jean Philippe Vogel, C.I.E., on the Occasion of the Fiftieth Anniversary of His Doctorate.* – Leyden: E.J. Brill, 1947. – P. 146 – 155.
35. Mayrhofer, M. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen = A concise etymological Sanskrit dictionary: Band I: A – TH / M. Mayrhofer. – Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1956. – xxxv, 570 p.
36. Mayrhofer, M. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen = A concise etymological Sanskrit dictionary: Band III: Y – H. Nachträge und Berichtigungen / M. Mayrhofer. – Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1976. – xxiii, 808 p.
37. Sonne, W. Sprachliche und mythologische Untersuchungen, angeknüpft an Rigveda I, 50 (zweite Hälfte. v. 10 – 13) / W. Sonne // *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen* / herausgeb. von Adalbert Kuhn. – 1864. – Bd. 13. – H. 6 – S. 401 – 445.
38. Solmsen, F. Untersuchungen zur griechischen Laut- und Verslehre / F. Solmsen. – Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1901. – x, 322 S.
39. Sommer, F. Griechische Lautstudien / F. Sommer. – Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1905. – 172 S.
40. Brugmann, K. Wortgeschichtliche Miscellen / K. Brugmann // *Indogermanische Forschungen: Zeitschrift für Indogermanische Sprach- und Altertumskunde* / herausgeb. von Karl Brugmann und Wilhelm Streitberg. – 1902. – Bd. 13. – S. 144 – 163.
41. Frisk, H. Griechisches etymologisches Wörterbuch: Bd. I: A – Ko / H. Frisk. – Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1960. – xxx, 938 S.
42. Chantraine, P. Dictionnaire étymologique de la langue Grecque: Histoire des mots: Tom II: E – K / P. Chantraine. – Paris: Éditions Klincksieck, 1970. – 307 – 607 p.
43. Frisk, H. Griechisches etymologisches Wörterbuch: Bd. II: Kp – Ω / H. Frisk. – Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1970. – 1154 S.
44. Топоров, В.Н. Ведийское *r̥ta-*: К соотношению смысловой структуры и этимологии / В.Н. Топоров // *Этимология.* 1979. – М.: Наука, 1981. – С. 139 – 156.
45. Топоров, В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре – *\*svet-* / В.Н. Топоров // *Языки культуры и проблемы переводимости.* – М.: Наука, 1987. – С. 184 – 252.
46. Топоров, В.Н. Язык и культура: об одном слове-символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве) / В.Н. Топоров // *Балто-славянские исследования.* 1986. – М.: Наука, 1988. – С. 3 – 44.
47. Топоров, В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре / В.Н. Топоров. – М.: «Гнозис» – Школа «Языки русской культуры», 1995. – Т. 1: Первый век христианства на Руси. – 874 с.
48. Толстая, С.М. Полесский народный календарь / С.М. Толстая. – М.: Индрик, 2005. – 600 с.
49. Oldenberg, H. Rigveda. Textgeschichtliche und exegetische Noten. Siebentes bis zehntes Buch / H. Oldenberg. – Berlin: Weidmann, 1912. – 392 S.
50. Bailey, H.W. Iranian Studies III / H.W. Bailey // *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London.* – 1934. – Vol. 7, No. 2. – P. 275 – 298.
51. Thurneysen, R. Irisch lith und cless / R. Thurneysen // *Festschrift Whitley Stokes zum siebzigsten geburtstage am 28. februar 1900.* – Leipzig: O. Harrassowitz, 1900. – P. 20 – 22.
52. *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд; под ред. чл.-корр. АН СССР О.Н. Трубачева: Вып. 3 (\*bratъь – \*sъrky).* – М.: Наука, 1976. – 199 с.
53. Топоров, В.Н. Прусский язык. Словарь. I – K / В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1980. – 384 с.
54. *Валачобныя песні / склад. Г.А. Барташэвіч, Л.М. Салавей; склад. музычнай часткі В.І. Ялатаў; рэд. К.П. Кабашнікаў; уступ. арт. Л. Салавей.* – Мінск: Навука і тэхніка, 1980. – 560 с.
55. *Паэзія беларускага земляробчага календара / АН БССР, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору.* – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 614 с.

Паступіў 11.10.2012

#### LEGENDARY SOVIJ OF THE RUSSIAN CHRONICLE OF 1261 (1262) IN THE CONTEXT OF INDO-EUROPIAN NOTION OF HOLINESS

S. SANKO

*The aetiological narrative about the origin of the rite of cremation of the dead among Baltic peoples, incorporated in the text of the Russian Chronograph of the middle of the 13<sup>th</sup> century is regarded from the point of view of the reflection of the mythological theme of the “threefold death”, and, more generally, in the context of the Indo-European notions of Holiness. It is shown that in a broad area of the Indo-European cultures from Ireland to India pre-history of the concept of “holiness” was connected with a semantic development of words with a meaning “stimulating to gain the maximal existential fullness and wholeness”. An etymological link of the*



*name of the mythic founder of the tradition sovica – Sovij – with a designation of “holly day” (“feast”) in a set of genetically relative languages (utsava- ‘holliday, fest’ in Sanskrit, έορτή ‘holliday, feast’ in Greek). It is suggested to treat the name Sovij as a result of eponimization of the technical term for designation of the rite sovica among ancient Lithuanians and their neighbours.*