

**ВАРПУЛИС КАК ИПОСТАСЬ ПЕРКУНАСА
(ИЗ ЗАМЕТОК ПО БАЛТИЙСКОЙ МИФОЛОГИИ)**

ВЛАДИМИР ТОПОРОВ
Москва

Памяти Норбертаса Велюса

Балтийская мифология даже в том виде, как она нам известна теперь, то есть с значительным количеством утрат, неясностей и испорченных исходных данных - как в силу разрушительного действия времени, так и отчасти из-за попыток интерпретации исходных данных в духе "кабинетной" мифологии, столь модной уже с XVI века, и несмотря на то, что первые серьезные и надежные сведения о балтийской мифологии относятся к позднему времени, представляет собой не только важнейший источник наших представлений об уровне развития балтийских племен и народов в прошлом, но и то заповедное место, в котором еще сохраняются (или, по крайней мере, сохранялись и дошли до нашего времени) глубокие мифологические архаизмы и индоевропейской эпохи. Осознание этих корней балтийской мифологии и исследовательская работа в этом направлении оставляют желать лучшего. Несмотря на ряд серьезных работ, чаще всего частного характера, многое остается пока не исследованным, хотя иногда - в более или менее очевидном ракурсе - напрашивающимся на достаточно правдоподобные и трезвые предположения. Но и в собственно балтийской мифологии как области гуманитарной науки - непочатый край для серьезных исследований на современном уровне развития в изучении мифологических систем и отдельных персонажей.

Поэтому так радует и вдохновляет, что за последние годы, особенно после тех судьбоносных изменений, которые произошли в прибалтийских странах, интерес к изучению балтийской мифологии резко возрос и выразился в целом ряде оригинальных и талантливых работ и в открытии весьма впечатляющей

перспективы развития балтийских мифологических исследований. Эти надежды в первую очередь связывались с научной деятельностью Норбертаса Велюса, автора ряда серьезных работ в области балтийской мифологии. Безвременный уход его из жизни - тяжелая потеря для науки, в которой он был лидером, и для более общего дела возрождения культурных ценностей литовской духовной традиции. Теперь первый том его фундаментального исследования *Литовская мифология* (1995) должен рассматриваться как своего рода завещание, как предсмертный дар тем, кто работает в этой области и готов продолжить эту работу на том же высоком уровне. Не приходится доказывать, как важно было бы опубликовать то, что успел написать Велюс и что остается пока в рукописи. Дело чести Академии наук Литвы изыскать возможности для доведения этих работ до читателя.

В предлежащей заметке в центре внимания - один балтийский мифологический персонаж, сведения о котором, пожалуй, надежнее извлекаются из его имени, нежели из той короткой фразы, что характеризует сам этот персонаж с мифологической точки зрения. Речь пойдет о Варпулисе (*Warpulis*), чье имя является ἀπαξ λεγόμενον. Оно упоминается только в книжечке Яна Ласицкого *О жемайтских, других сарматских и ложнохристианских божествах*, изданной в Базеле в 1615 году, но написанной, по всей видимости, в конце XVI века¹. Вот все,

¹ См. Johan. Lasicii Poloni *De Diis Samagitarum Caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum* [...], in: Michalonis Lituani *De moribus tartarorum, lituanorum et moschorum fragmina X, multiplici historia referta et Johannis Lasicii Poloni De Diis Samagitarum Caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum. Item de Religione Armeniorum et de initio regiminis Stephani Batorii. Nunc primum per J. Jac. Grasserum, C. P. ex manuscripto authentico edita, Basillae, apud Conradum Waldkirchium, MDCXV*. Сочинение Ласицкого было переиздано В. Маннхардтом в 14-ом томе журнала "Magazin der Lettisch-Literarischen Gesellschaft", Mitau 1868 и воспроизведено в книге - W. Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga 1936, S. 352-365 (далее - W. Mannhardt, *LPG*; второе титульное заглавие - *Latviešu-Prūšu mitoloģija*). Последнее по времени издание текста с литовским переводом и комментарием - Jonas Lasickis, *Apie*

что сообщается здесь о Варпулисе: *Warpulis is esse putatur, qui sonitum ante et postu tonitru in aere facit*. Одним словом, Варпулис рассматривался как тот мифологический персонаж, который, производит определенный звуковой эффект в воздухе перед раскатом грома и после него².

Прежде чем обратиться непосредственно к самому этому персонажу и его имени, уместно сделать два существенных замечания об условиях, в которых оказывается исследователь, приступая к тексту Ласицкого (впрочем, это относится и к ряду других старых источников по балтийской мифологии). Автор-составитель этого текста (как и других ему подобных) опирался или на определенные письменные источники, известные ему, или на устную традицию, с которой он скорее всего был знаком непосредственно, или на то и другое одновременно. В любом случае и по разным причинам в этих своих источниках не все ему было понятно или, по меньшей мере, не все он мог описать адекватно или с должной степенью точности, но желание, если не объяснить, то во всяком случае прояснить неясное, превосходило чаще всего возможности энтузиастов исследования и описания балтийской мифологии, работавших несколько веков тому назад. Обещанные выше два замечания касаются двух ключевых обстоятельств-условий, которые были существенны при попытках "объяснения" неясного встарь и не утратили этой существенности и для современного исследователя. Первое из таких обстоятельств-условий, способных (по крайней мере, потенциально, по идее) объяснить нечто - место его в контексте, композиция которого в значительной степени определяется автором-составителем письменного источника и имеет свои мотивировки, небезразличные для объяснительного вывода. Второе такое условие - апелляция к языковой форме имени мифологического персонажа, прежде всего к его семантической мотивировке, которая, будь она известна, могла бы бросить луч света на некоторые характерные особенности персонажа вплоть - в

žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus, paruošė J. Jurginis, Vilnius 1969 (= "Lituanistinė biblioteka"), далее - *Žem. d.*

² Ср. литовский перевод - «Varpulis laikomas tuo dievu, kuris, trankantis perkūnui, griausmą danguje kelia» (*Žem. d.*).

удачном случае - до определения его функций - или непосредственно или косвенным образом. И первый, и второй случаи одинаковы в том отношении, что в них таятся как счастливые возможности "правильного" объяснения, так и несчастные соблазны уклонения на "кривые" пути. Об этом должен помнить и современный исследователь, обращающийся к старым источникам этого рода. Поэтому и для него контекст и языковая форма имени - то поле, где он может и выиграть и проиграть, но где он не может не искать, если только он хочет найти ответ на то, что остается вопросом.

Обращаясь непосредственно к литовскому ("жемайтскому") Варпулису, необходимо напомнить о суждениях, которые до сих пор были высказаны по его поводу. Строго говоря и не считая нюансов, мнение тех, кто обращался к образу и имени Варпулиса, единое. Его впервые сформулировал еще в XIX веке Маннхардт, эксплицировав на языке науки его времени то, что *implicite* присутствовало уже в характеристике, данной Варпулису Ласицким. Вот эта формулировка, в которой суждение о звуковой форме имени *Warpulis* влечет за собой, более того, предрешает с неизбежностью и заключение о функциях этого персонажа: «*Warpulis* p. 49 [=357] bedeutet: Zitterer. Aus *w a ĩ r p a s* "Glocke" und *w i r p ě t i* "zittern, beben" ergibt sich die Wurzel *w a r p* - "zittern, in zitternde Bewegung geraten". Davon nach Analogie von *p a - w a ĩ r g u l i s* "Verarmter" von *p a - w a ĩ r g t i* "verarmen" [...], *w a r p u l i s* "der in zitternde Bewegung versetzte, der Zitterer", falls hier nicht eine Abstraktion vorliegt: *w a r p u l ĩ s*, das Zittern in den Gliedmassen»³. С известными вариациями это мнение повторяется и в последнее время. В комментариях к последнему изданию Ласицкого повторяется, что *Warpulis* - от *vaĩpas*, но что важно, указывается, что речь идет о другом имени Перкунаса⁴. Наконец, в последней книге Велюса говорится осторожнее о связи Варпулиса с Перкунасом, причем автор остается при мнении, связывающем это имя с названием колокола в литовском: «*Šalia Perkūno dar yra upatinga griausmo dievybė Warpulis, kuris tarsi*

³ См. W. Mannhardt, *LPG*, S. 376.

⁴ См. *Žem. d.*, pl. 84.

*varpininkas dundesiu praneša, jog Perkūnas artinasi arba tolsta»*⁵. Естественно, в связи с Варпулисом затрагивается вопрос о другом мифологическом персонаже по имени *Varpas*, не отмеченном в старых источниках, но упоминаемом Нарбутом и Крашевским⁶ в форме *Warpas*. Как известно, Нарбут считал Варпаса особым божеством, в чьей задаче было пробуждение воинов. Функция пробуждения, постулируемая в данном случае со ссылкой на "народные предания" (таковые, как указывает Велюс, в литовском народном творчестве отсутствуют), естественно связывает Варпаса с божеством *Budintaia*, которое по Ласицкому *Žem. d.* 357 «*hominem dormientem excitat*», и дает повод Нарбуту (ср. также Крашевского) заключить, что *Varpas* - муж или мужское соответствие женского божества *Budintaia*. Тот же Нарбут, зная из сочинения Ласицкого Варпулиса, называет его Варпелисом, но воздерживается от отождествления его с Варпасом. Упомянув обо всем этом и понимая, что в данном случае - ситуация с рядом неизвестных, едва ли объясняемых, Велюс трезво ограничивается исключительно фиксацией этого эпизода из истории изучения литовской мифологии, не пытаясь неизвестное объяснить через еще более неизвестное⁷. То же относится и к имени *Werpeja* (: *verpėja*: *verpti* 'прясть'), упоминаемому Шлейхером в его работе об именах литовских богов⁸ на основании слова *verpeja* в словаре Ширвида и упоминания этого имени у Нарбута⁹, хотя именно в этом случае само это слово как апеллатив (гипостазирование его в имя богини типа паркы, в чьих руках находится судьба людей, надежными источниками

⁵ См. N. Vėlius, *Lietuvių mitologija*, Vilnius 1985, pl. 425-426, ср. pl. 429 (далее - N. Vėlius, *LM*): о *Warpulis* как деминутивном образовании в ряду других теофорных имен.

⁶ См. T. Narbutt, *Dzieje starożytne narodu litewskiego*, t. 1, *Mitologia litewska*, Wilno 1835, s. 77-78, 95-96 (далее - T. Narbutt, *ML*); J.I. Kraszewski, *Litwa. Starożytne dzieje, ustawy, język, wiara, obyczaje pieśni, podania i t. d.*, t. 1, *Historia do XIII wieku*, Warszawa 1847.

⁷ См. N. Vėlius, *LM*, pl. 518, 519, ср. также pl. 206 (показания Крашевского).

⁸ См. A. Schleicher, *Lituanica*, Wien 1853.

⁹ См. K. Širvydas, *Dictionarium trium linguarum. Pirmasis lietuvių kalbos žodynas*, Vilnius 1979, 1 : 142, 3 : 347; T. Narbutt, *ML*, I, s. 71.

не подтверждается и скорее всего в этом "кабинетно-мифологическом" образе нужно видеть известную дань моде), несомненно, хотя и косвенным образом, связано и с названием колокола (лит. *varpas*) и с нижеследующим предположением о происхождении теофорного имени *Warpulis*, которое, однако, порывает с традицией объяснения этого имени как "колокольного" и даже вообще относящегося к "акустической" сфере в первую очередь (связь с нею не исключается вовсе, но она не ею мотивируется).

Внимательное прочтение Ласицкого в пределах фрагмента 47-49 (характеристика основного состава литовского пантеона), как и следствия из этого вытекающие, позволяют с большей категоричностью утверждать, что Варпулис действительно ипостась Перкунаса. Возможно, Ласицкий подозревал связь между ними (да и трудно было об этом не догадаться, когда и с Варпулисом и с Перкунасом связана, хотя в описании Ласицкого и по-разному, тема грома - *tonitrus*), но не нашел ей удовлетворительного объяснения и, отказавшись от дальнейших поисков, допустил две ошибки, впрочем, для его времени относительных и простительных.

Первая - естественная ориентация на ближайшее, верное на своей глубине, и поверхностное. Совершенно очевидно, что, определяя суть Варпулиса, Ласицкий связывал это имя с обозначением колокола - лит. *varpas*. Звон, соотносимый с колоколом, более или менее органически отсылал к чему-то шумному, грохочущему, гремящему, оставаясь, впрочем, менее интенсивным, как "пред-гром" (постепенное нарастание его перед грозой) и "после-гром" (снижение интенсивности и частоты громовых раскатов после грозы), ср. *sonitum ante et post tonitru* у Ласицкого.

Таким образом нет оснований сомневаться, что уже Ласицкий создавал и по-своему обосновывал связь имени Варпулиса с "колокольной" темой, подобно тому, как два с лишним столетия спустя Крашевский связывал имя "звукового" божества как по своей форме *Warpelis* [так у Крашевского. - В.Т.] : *Warpas*, так и по своему значению (*warputis, warputinej*), с "музыкально-певческой" темой ("с певцами и музыкантами"). Еще раз следует подчеркнуть: связь, хотя и непрямая, косвенная, ослабленная, была подмечена верно, но это наблюдение, расце-

ненное самим автором как окончательное, закрыло и ему и его последователям путь к более прямой и сильной (так, по крайней мере, представляется автору этих строк) связи. Многообразие вместо точки принесло бы в этом случае более богатые плоды.

Вторая ошибка Ласицкого заключалась, видимо, в композиционном изъяне, на который он, кажется, должен был пойти, отделив Варпулиса от Перкунаса при том, что сознавал близость мифологических персонажей, наделенных этими именами. В самом деле, до сих пор, насколько известно, игнорировали связь двух частей в пределах отмеченного фрагмента 47-49, условно - "начальной" и "конечной", которые, пусть в несколько различной форме, но по существу - дублируют друг друга. При этом дублирование происходит не столько по принципу соотносимости отдельных персонажей (довольно элементарная реконструкция свидетельствует, что соотносимы - и при этом безусловно - и они), сколько по основному и особенно отмеченному системному персонажному микроузлу.

В "начальной" части фрагмента, являющейся главной и сразу же вводящей *in medias res* после упоминания "высшего всемогущего Бога" (*Deus Auxtheias Vissagistis*, по реконструкции Маннхардта, в целом обоснованной, - *Aukštasis [Aukštasis] Visagalisis*¹⁰), основу составляет ключевая божественная пара, явно выделенная среди других мифологических персонажей: Перкунас и его мать, связанные с громом и молнией. Ср.: *Percunos Deus tonitrus illis est; quem coelo tonante, agricola capite detecto et succidiam humeris per fundum portans, hisce verbis alloquitur: Percune deua ite niemuski und mana, dievву melsu tavvi palti miessu. Cohibe te inquit Percune, neue in meum agrum calamitatem immitas: ego vero tibi hanc succidiam dabo. [...] Percuna tete mater est*

10 См. W. Mannhardt, *LPG*, S. 372-373, ср. 368, 399, а также 55. Несомненно, есть и другие следы формирования идеи высшего Бога уже в отдельных более ранних, чем рубеж XVI-XVII веков, свидетельствах, и не только в рефлексиях "высокого" религиозного сознания, но и в "народном" религиозном мироощущении, о чем см. H. Biezais, *Die Gottegestalt der lettischen Volksreligion*, "Acta Universitatis Uppsaliensis. Historia religionum", 1, Uppsala 1961 и ряд других работ того же автора.

fulminis atque tonitruui, quae solem fessum ac pulverulentum, balneo excipit, deinde lotum et nitidum postera die emittit. Хотя *tete (tetà)*, строго говоря, обозначает тетку, а здесь, как видно из текста, мать (*mater est*), не приходится сомневаться, что на прототипическом уровне речь идет вообще об идее женского, конкретно о жене Перкунаса, в реконструкции - **Perkūnija*, буквально - 'гроза', что подтверждается многочисленными и достаточно надежными параллелями из других индоевропейских традиций¹¹. Что жена у Перкунаса была, говорят и внутренние источники (включая показания латышской мифологической традиции) и внешние параллели. Из наиболее убедительных - такие как: *Perkūnas turi žmoną, vaikus, brolius ir seseris*¹². Впрочем, чаще указывают, что у Перкунаса нет жены, ср. *Perkūnas neturi nei žmonos, nei brolių ir seserų*¹³. Однако есть редкие, но весьма убедительные примеры, объясняющие это противоречие: Перкунас убил (собств. - поразил громом свою жену) и остался один с девятью детьми, ср.: *Sakoma kad savo žmoną jis esąs nutrenkęs. Likęs jis ir devyni vaikai*¹⁴. Это убийство мотивируется реконструируемым сюжетом "основного" мифа, причем балтийские данные составляют, пожалуй, наиболее надежную опору всей индоевропейской реконструкции (ср. сюжет "семейного" скандала между Перкунасом-Перконсом и его женой). В результате этой ссоры Перкунас и его жена оказались в разъединении: жена Громовержца покинула небесное царство и стала повелительницей подземного царства, нижнего мира, где пасутся мертвые души (*vēlēs*, ср. *vēlinės*, день поминовения покойников).

"Конечная" часть рассматриваемого фрагмента из сочинения Ласицкого воспроизводит по существу (а в реконструкции - полностью) ту же самую персонажную божественную пару, ко-

¹¹ Об этом подробнее см. В.В. Иванов, В.Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва 1974 (далее - В.В. Иванов, В.Н. Топоров, *ИОСД*) и др.

¹² См. J. Balys, *Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose*, "Tautosakos darbai", III, Kaunas 1937, pl. 172 (n° 393) (далее - J. Balys, *Perkūnas*) и др.

¹³ *Ibidem*, pl. 172 (nn° 398-399), ср. также: *Perkūnas yra nevedęs; Perkūnas neturi šeimos (šeimynos)* и т.п., 172-173 (nn° 397, 400-401) и др.

¹⁴ *Ibidem*, pl. 172 (n° 385).

торая выступает в "начальной" части. Однако это воспроизведение-дублирование отличается двумя особенностями. Во-первых, порядок введения персонажей, составляющих пару, инвертируется и тем самым образует симметрию, ср. в реконструкции: (I) Громовержец и его жена || (II) Жена Громовержца и Громовержец, или в реальном тексте Ласицкого: (I) *Percunos* и *Percuna tete* || (II) *Vielona* и *Warpulis*. Обращаясь к конечной части фрагмента, в самом деле, оказывается, что цитированной выше фразе о Варпулисе предшествуют фразы, относимые к Велоне (*Vielona*): *Vielona Deus animarum, cui tum oblatio offertur, cum mortui pascuntur. Dari autem illi solent frixae placentulae, quatuor locis sibi oppositis; paullulum discissae; eae Sikies Vielonia pemixlos nominantur*¹⁵. Характеристика Велоны в этом фрагменте настолько стандартна, что не возникает сомнений в том, что перед нами женский персонаж, аналогичный лит. *Veliona*, лтш. *Veļu māte*, матери душ усопших (ср. *velis, veļi*. Pl., а также *vēļi, velānieši, velēnieši* и далее *vēļns*, отсылающее к мужскому мифологическому персонажу, связываемому с нижним миром, смертью, но и с плодородием, богатством и т.п., который восходит к и.-евр. **Vel-(n-)* : **Vol-(n-)* - персонажу, реконструируемому на основании целого ряда данных разных индоевропейских традиций)¹⁶. То, что Ласицкий называет *Vielona'y Deus*, не должно вызывать особого смущения, поскольку известны и другие случаи, где женские персонажи определяются безотносительно к полу как *Deus*, хотя в других ситуациях противопоставление по роду и полу выдерживается: *Deus - Dea*. Кроме того, нельзя забывать, что есть примеры,

¹⁵ Относительно Велоны в старых текстах ср. W. Mannhardt, *LPG*, S. 371, 378, 387; N. Velius, *LM*, pl. 52, 69-71, 133, 205, 347-348, 398, 415, 428, 466, 498. К интерпретации образа и имени см. указанную выше книгу В.В. Иванова и автора этих строк. Ср. также лит. *Veliona*, божество мертвых душ, и ее святилище в местечке ее имени *Veliuona*, около Юрбаркаса, см. P. Dundulienė, *Pagonybė Lietuvoje*, Vilnius 1989, pl. 81-85 и др.

¹⁶ О лтш. *Veļu māte*, широко представленной в латышской народной устной словесности, прежде всего в дайнах, см. работу автора - В.Н. Топоров, *К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете "Latvju dainas"*, "Балто-славянские исследования 1984", Москва 1986, особенно с. 51-59.

свидетельствующие о непонимании Ласицким в некоторых случаях родовой принадлежности теофорных имен. Общий колорит, задаваемый парой *Vielona - Warpulis* (о последнем см. ниже) отчасти объясняет и то, что вслед за ними, в близком соседстве, упоминаются божества, так или иначе соотносимые с нижним миром, его порождающими потенциями, осваиваемыми человеком и культурой, - огонь, пища, процесс ферментации и т.п. Ср: *Dugnai dea praeest farinae subactae; Pesseias, inter pullos omnis generis recens natos post focum latet. Tratitis Kirbixtu, deaster est, qui scintillas tugurii restinguit. Alabathis, quem linum pexuri in auxilium vocant. Polengabia diva est, cui foci lucentis administratio creditur. Aspelenie, angularis. Budintaia hominem dormientem excitat. Matergabiae deae offertur a foemina ea placenta, quae prima e mactra sumta digitoque notata, in furno coquitur; hanc post non alius quam paterfamilias, vel eius coniux comedit. Simili modo Rauguzema pati offerunt, posteaque ebibunt, primum vel cervisiae vel aquae mulsae, e dolio haustum, quem Nulaidimos, illum autem primum e massa exemtum panem Tasvirzis cognominant...* (особенно показательны два имени - *Dugnai* [*dūgnas* : 'дно' : и.-евр. **dhubh-*] и *Budintaia*, попавшее в этот контекст, если исходить из функции-значения этого божества, совершенно неоправданно: ситуация упростилась бы при предположении, что здесь речь идет о *Bhudh*-персонаже [ср. др.-инд. *Ahi Budhnya*, др.-греч. Πύθων, с.-хорв. Бадњак и под. при метатетических отношениях **dhubh-* : **bhudh-*); к рефлексам **budh-* ср. также др.-русск. *бъднь*, видимо некое надгробное сооружение, отсылающее к этому хтоническому персонажу - **bud-yn-* (ср. плутарховскую версию ритуала захоронения Пифона во время Пифийских игр), о чем писалось ранее.

Во-вторых, говоря о воспроизведении-дублировании персонажей мифологической мужско-женской пары, нельзя пройти мимо проблемы номинации. Ни в одном из членов двух "супружеских" (в реконструкции) пар нет повторяющихся имен, что скорее всего свидетельствует о непонимании Ласицким тождества персонажей в "начальной" и "конечной" парах и объясняет, почему он разъединил их и тем самым как бы удвоил число и пар, и самих персонажей (если сказанное

верно, то логичнее было бы сначала описать Перкунаса и его ипостась Варпулиса, а потом - жену [она выступает как "тетка" и как "мать"] Перкунаса и ее ипостась, а точнее - ее самое, но уже не как небесную супругу Громовержца, а как отвергнутую жену, ставшую хозяйкой царства мертвых душ). И тем не менее, несмотря на отсутствие повторений в именах (кроме частичного - *Percunos : Percuna tete*), нет сомнений в тождестве соответствующих мужских и женских персонажей обеих пар (порознь) по существу. Это утверждение тем более вероятно, что имеющихся в обеих парах именных различий достаточно для восстановления полной ситуации в распределении имен, для описания состава имен в суммарной версии схемы "основного" мифа и для уяснения себе того принципа экономии в использовании имен, который используется, если не у Ласицкого, то в более первичных вариантах мифа, и который укрепляет связь между персонажами в "именном" ракурсе настолько, что по части довольно надежно восстанавливается целое. Эти три "для" могут быть здесь прокомментированы вкратце. Первое. Текст Ласицкого в обеих своих частях позволяет за персонажами обеих пар, реально, "на выходе" *Percunos & Percuna tete* и *Vielona & Warpulis*, увидеть конкретный прототип следующего вида **Perkūnas & Perkūnija* (или **Perkūno žmona*) и **Velona* (или **Perkūno žmona*) & **Perkūnas* (как основной вариант имени, наряду с окказиональным - **Varpulis*). Второе. Изоморфность обеих супружеских пар при наличии зависимости в именном словопроизводстве (ср. *Perkūnas* → *Perkūnija*) по снятию инверсии членов во второй паре дает основание для реконструкции, подтверждаемой реальными фактами других индоевропейских мифономатетических традиций, следующей суммарной схемы участников - **Perkūnas & Perkūnija* и **Vels-* (**Vel-n-*) & **Velona*, откуда вытекает "фактическое" тождество Перкунии и Велоны, завуалированное тем, что эти разные имена выступают как обозначения одного и того же женского персонажа (жена Перкунаса), взятого в разных точках развития "основного" мифа: в конце его бывшая Перкуния становится теперь Велоной, сменив первого мужа Перкунаса на второго (Велса-Велняса) и тем самым перейдя в противоположную партию.

Отныне первая супружеская пара распалась и в порядке некоторой компенсации сформировалась новая, вторая по счету, супружеская пара. Третье. Этот обмен женами между двумя противостоящими друг другу мужскими персонажами и определяет, собственно говоря, одну из особенностей проявления принципа экономии в использовании теофорных имен и отсылает к другой важной особенности, реализующей тот же принцип: для описания схемы на "именном" уровне достаточно двух имен, кодируемых элементами **perkūn-* и **vel-*, но при этом допускается использование этих элементов для обозначения как мужских, так и женских мифологических персонажей¹⁷. То, что жена Перкунаса и Велона сводимы к единому исходному женскому образу, представляет собою сильный аргумент в пользу того, что так же сводимы к единому мужскому образу Перкунас и Варпулис.

Если это так (а для сколько-нибудь серьезных возражений или даже сомнений, кажется, нет почвы), то имя *Warpulis* у Ласицкого оказывается уникальной эпиклесой Перкунаса, ранее оставшейся неизвестной¹⁸ и нуждающейся в истолковании ее внутренней формы, т. е. семантической мотивировки имени. Видеть в имени *Warpulis*, как это делал Ласицкий и исследователи, интересовавшиеся этим именем, ориентацию на "акустический" код представляется большой натяжкой: колокол звенит (в него звонят и при этом соблюдается некая мерность, присутствует известная последовательность, периодичность), но он не гремит и не грохочет, как гром, персонификацией которого выступает Перкунас, недаром чаще всего называемый *Dundūlis* 'ом' (: *dundūlis* 'гром' при *dundēti* 'греметь', 'грохотать', *dundesys* 'грохот', 'громохание' и т.п.). Перкунас как олицетворенный "гром-молния" - и это одна из наиболее

¹⁷ Завершая тему "композиционной" транспозиции прототипического состояния, проведенной Ласицким, нужно подчеркнуть, что в ней обнаруживаются следы установки (сознательной) или тенденции, которая могла быть и не осознаваемой вполне или даже вообще, к дополнительному распределению "чисто-мифологического" и "ритуального". В "начальной" части Перкунас по преимуществу "ритуален", а его жена - "мифологична". В "конечной" части, напротив, Варпулис (= Перкунас) - "мифологичен", а Велона (= бывшая жена Перкунаса) преимущественно "ритуальна".

¹⁸ О других наименованиях (эпитетах) Перкунаса см. J. Balys, *Perkūnas*, pl. 160-161 (nn° 167-201).

частых его характеристик ударяет - бьет кого-то - противника (**Vel-*персонажа) в "основном" мифе, камень-скалу, дерево, животное, под которыми этот противник укрывается, человека, нарушившего некий запрет и ставшего во время грозы под дерево Перкунаса - дуб. И не случайно, что другое широко распространенное определение литовского Громовержца - *Trenktinis*¹⁹ (: *treñkti* 'ударять', 'стукать', 'треснуть', 'грохатать' и т.п.). Разумеется, удар молнии, сопровождаемый громом, производит сильный акустический эффект, но это эффект иного рода²⁰, чем звучание колокола, и совсем иного масштаба. Поэтому для объяснения семантической мотивировки имени Перкунаса *Warpulis* нужно искать иного решения, нежели традиционное: наличное согласие в мнении о том, что лежит в основе имени *Warpulis*, не может быть признано достаточно сильным аргументом, тем более что само согласие было скорее вялым и слишком приблизительным, не слишком ко многому обязывающим.

Наиболее целесообразным путем поиска нового решения является, кажется, обращение к тем представлениям, которые связывались с самим феноменом грозы и ее наиболее "сильными" элементами - громом и молнией. При этом гром как сопутствующее молнии явление "внешнего", так сказать, характера ("шумовое" оформление молнии) понимался как менее "сильный" фактор, нежели молния. Именно она несет и жизнь, и смерть. В архаичных мифопоэтических представлениях о грозе, пережитки которых столь многочисленны, поражает целостность картины, связанной с этим явлением, известная "художественно" выраженная концептуальность и часто отчетливая сексуальность происходящего действия. Говорить об этом подробнее нет надобности - тем более что об этом не раз писалось. Само представление о Небе-Отце и Земле-Матери и грозе как их соитии образует ту общую рамку, в пределах которой, с одной стороны, разыгрывается мистерия жизни, смерти и возрождения как новой жизни, а с другой, конкретизируется образно сама идея соития. Молния - наиболее мощное

¹⁹ Ср. J. Balys, *Perkūnas*, pl. 160 (n° 184) и др.

²⁰ Ср. одно из имен Перкунаса - *Tarškulis* (: *tarškėti* 'трещать', 'греметь'), см. J. Balys, *Perkūnas*, pl. 160 (n° 191) и др.

оружие громовержца и нередко единственное. В балтийской традиции, как и в ряде других индоевропейских (и, конечно, не только в них), молния представляется как стрелы или молот Перкунаса-Перконса, которые рождаются от вращения каменных жерновов, как бы источаются-заостряются и мечутся на землю²¹. Поражая землю, проникая в ее лоно, молния зачинает новую жизнь (ср. рассмотренную в другом месте тему рождения-появления грибов и некоторых других растений в зависимости от ударов молнии и именно в том месте, в которое ударяет молния). В этом смысле молния - инструмент порождения жизни, что объясняет многочисленные представления о ней как о детородном члене. В образной картине грозы нередко обнаруживает себя игра двух идей - кругового движения, вращения-поворачивания, с одной стороны, и источения-точения, заострения, проницания, с другой, так или иначе соединяющая женскую тему с мужской. Речь идет об образных картинах грозы как соития, характеристиках участников его, данных языка и т.п.²².

Имея в виду последние, особое внимание следует уделить и.-евр. **uēg-p-* : **uēg-ep-* 'вертеть', 'вращать', 'сверлить', 'обвивать', 'прясть'; 'прясть'; 'точить', 'острить'; 'рвать', 'нападать' и т.п. (ср. Pokorny I, 1156 и др.). В этом ряду свое место занимают и балтийские, в частности литовские, данные. Помня о косвенной связи имени Варпулиса с *vaīpas* 'колокол' (с идеей кругового движения, вращения), особое внимание следует

21 Эти жернова образуют своего рода небесную мельницу, вырабатывающую молнии, которые "молотят" землю, подготавливая ее к оплодотворению. Вероятная, хотя и не вполне ясная в деталях, связь балто-славянского обозначения молнии (ср. прусск. *mealde*, праслав. **тъldni*, см. ЭССЯ, 20, 1994, с. 230-232) с идеей молотьябы (и.-евр. **mel/ə/-* : **mol/ə/-*, но и **mel-d-* : **mol-d-*), вписывается в контекст, обозначенный выше.

22 Некоторые пережитки таких представлений сохраняются в арго или в "детском" фольклоре и позволяют представить себе более общую картину. Ср.: *На горе стоит точило*, | *Под горой лежит кружилло* [вар. - *стрела*], | *П...а на х. наскочила* | и *порвала провода* и т.п. (известны варианты). - Глагол *точить* (как и *точило*) может использоваться при описании соития (ср. *точить шишку*, см. В.С. Елистратов, *Словарь московского аргю*, Москва 1994, с. 474; *сделать загопку*, *точило* 'penis' и т.п.); показательна связь вед. *śiśná-* 'penis' с *śiśāti* 'точить', 'острить', из и.-евр. **k'ē(i)*, **k'o(i)*-, **k'ə(i)*, см. Pokorny, 541-542. Ср. также использование главных "громовых" глаголов типа *трахнуть*, *грохнуть* и под. для обозначения соития.

уделить более непосредственным параллелям. Среди них - лит. *vārpa* 'колос', 'ость', но и 'детородный мужской член' (но и *vaīpstis*, *vaīpstė* 'веретено', 'шпиндель' [ср. арготич. *шпиндель* 'пенис'], лтш. *vaīpsta*, *vaīpsts* и др.); лтш. *vārpa* 'колос' при *vārpīna* 'penis', ср. лит. *varpyti* 'точить', *viīptis* 'тычина', 'пест' и т.п.; русск. *ворописчина* 'оглобля', 'дубина', др.-русск. *воропь* 'нападение', 'налет' (: *вьрпсти* 'рвать', 'терзать', 'грабить') при *воропай*, выступающем как устойчивое определение жениха и коровая (так сказать, жениха-коровая) в коровяных песнях; блр. *варапай*, то же и др. В другой работе отмечалась фаллическая атрибутика изображений из теста, украшающих коровой и соответствующую образность самого коровая, о чем писалось ранее²³. Ср. наиболее откровенные намеки на идею соития - *Печка рогоче*, | *бо коровая хоче* и т.п. (следует помнить, что выпечение коровая было приурочено к свадебному обряду, в котором нередко ведется двусмысленная игра на тему предстоящего соединения жениха и невесты). Фаллическое значение было известно, видимо, и.-евр. **uēg-p-* : **uog-p-*, что отразилось и в некоторых других языковых традициях. Так, стоит обратить внимание на точнее не локализованную галльскую глоссу *uerpa* 'membrum virile' (: *uerpus* 'circumcised'), ср. Catull., Mart., Iuv.²⁴, при *uerbascum* 'mullein' (Plin., NH 25, 120; Isid., 17,9,94)²⁵.

Наконец, еще один весьма важный аргумент "двуступенчатого" характера. Прежде всего следует напомнить, что первич-

23 Ср. призывы к коровую в коровяных обрядах и соответствующих текстах подниматься, вставать (*вставай наш коровай*), расти (*Росты, коровай, росты*, | *Як хмель на тычини... или Росци, росци коровай!* | ... | *Выше столба медзяного*, | *Выше жениха молодого* и т.п.) в контексте "набухания" коровая. См. подробнее В.В. Иванов, В.Н. Топоров, *К семиотике коровая в связи с происхождением коровяных обрядов*, в *Sign. Language. Culture, The Hague - Paris 1970*, р. 370-383; В.В. Иванов, В.Н. Топоров, *ИОСД*, с. 243-258.

24 См. R.S. Conway, J. Whatmough, S.E. Johnson, *The Prae-Italic Dialects of Italy*, vol. 1-3, London 1933, 2, pp. 201-202.

25 Ср. J. Whatmough, *The Dialects of Ancient Gaul*, Cambridge, Mass. 1970, р. 38, 246. Следует отметить, что *коровая* и как травянистое растение, и как особый вид гриба надежно связываются с Громовержцем, конкретнее - с его молнией: они - растения Громовержца по преимуществу. О растениях, называемых "перкунасовыми" см. J. Balys, *Perkūnas*, pl. 173-174 (пп° 407 и сл.).

ная функция богов-громовержцев (или - шире - богов, связанных с произведением грозы, дождя) - принесение плодородия, жизненной силы в ее возрастании и обновлении, порождении самой жизни²⁶ (воинская функция возникла вторично). Причем сама усиленная, новая жизнь вводится в антиномический контекст жизни и смерти, творения-созидания и разрушения и носителями-породителями этой антиномии преимущественно являются боги класса "громовержцев" или их наследники-продолжатели. Именно в этой связи уместно напомнить о подчеркнутой фалличности многих представителей этого класса (нередко в виде итифаллического бога-Громовержца).

Здесь нет возможности углубляться подробнее в эту тему (об этом будет написано особо), но с напоминательной целью можно указать на некоторые примеры. Ведийский Индра - носитель ваджры (*vájra*-), она - его оружие, род скипетра, и ряд эпитетов Индры имеют своей основой идею ваджры, ср. *vajrín*, *vajrivant*-, *vájra-hasta*, *vájra-bāhu*, *vájra-bhṛt*. Ваджра - молния Индры, которой он поражает врагов и (особенно в реконструкции) пробуждает плодородную силу земли. Ваджра - символ мужской силы, жизненных потенций Индры, но и его гнева, ярости, разрушительных устремлений. Фаллический характер ваджры не вызывает сомнений (полагают, что некогда ваджра была образом бычьего фаллоса, ср. связь Индры с быком, и сам Индра иногда выступает как Индра-бык, ср. *Indra- & vṛṣan*). Поскольку ведийские арии с презрением относились к почитанию автохтонным населением "фаллосовых богов" (*śiśna-deva*-), ср. RV, VII, 21,5; X, 99,2, они воздерживались от эксплицитного выражения фаллической темы в связи с Индрой: не детородный член, но его семя (*rétas*, ср. также *muṣka*

26 Ср. J.J. Meyer, *Trilogie der altindischen Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich - Leipzig 1937; S.W. Hopkins, *Indra as God of Fertility*, "Journal of Oriental Society of America", 36, 1916, p. 242-268 и др. - Характерно, что эта функция связана и с ведийским Парджаньей (*Parjánja*-), чье имя соотносится с именем Перкунаса, Перконса, Перуна и ряда других мифологических персонажей. Ср.: *prá vātā vānti patáyanti v i d y ú t a | úd ósadhīr jīhate pīnvate svāh | írā víśvasmai bhūvanāya jāyate | yát parjānya h prthivīm ré t a s ā v a t i*. RV, V, 83,4. - 'Веют ветры, падают молнии, расправляются растения, набухает небо. Рождается свежесть для всего мира, когда Парджанья насыщает землю (своим) семенем'.

'ovum', Индра характеризуется как *muṣka-bhāra*-, X, 104,4, ср. X, 38,5, даже как *sahasra-muṣka* 'тысячейцовый'. RV VI, 46,3). Но материально выраженный, зримый образ - фаллос как некая компенсация - стал главной характеристикой тоже "разрушительно-созидательного" Шивы (*liṅga*-). Мужской детородный член (*liṅga*-) и женское лоно (*yoni*-) - символы творения и плодородия (Mhbh., XIII, 14, 33), и архитектурная композиция "столба-колонны", входящего своей нижней частью в его круглое основание, отвечает этой идее соединения ради жизни и ее порождения. Связь с плодородием и отчасти фаллическая образность (молот) характеризуют и скандинавского громовника Тора и отчасти "громового старика" *Goragalles* (якобы из *Tore Karl*, т. е. 'Тор-человек'), отраженного в религиозных представлениях саамов еще в XVII веке, но восходящих, видимо, еще к эпохе бронзы.

Особенно показательны в связи с рассматриваемой темой славянские, в частности и русские ритуально-мифологические образы, продолжающие на ином уровне и в иных контекстах, идею плодородия, связываемую на высшем уровне с Громовержцем. Достаточно напомнить о Яриле - чучеле или молодой девушке, его изображающей, - с гипертрофированным фаллосом, об играх ряженых или детей, в которых мотив смерти (умерший человек) сопровождается фаллическими деталями или мотивами воскресения (ср. *умрун*, *умран*, "Маврух", тексты о Сидоре Карповиче и т.п. с подчеркнутым эротизмом и основным его выразителем - образом огромного фаллоса)²⁷, о ритуале старика с козой (вырожденный образ Громовержца), в котором также обыгрываются фаллические темы, и т.п.

Этот широкий "фаллический" контекст, в котором идея фаллизма связывается непосредственно с Громовержцем, в частности и с образом Парджаньи, соотносимым с Перкунасом, при том, что сам фаллос может кодироваться корнем **uer-p* : **uor-p*, кажется, дает серьезные основания полагать, что и особая специфическая ипостась литовского Перкунаса, обозначаемая у Ласицкого как *Warpulis*, отражает как раз фаллическую тему

27 См.: В.Н. Топоров, *Об одном архаичном переживании: похороны Сидора Карповича*, "Балто-славянские исследования 1985", Москва 1987, сс. 31-48 и др.

("неприличность" этого образа, особенно в христианскую эпоху, возможно объясняет исчезновение его и его имени, лишь случайно засвидетельствованного Ласицким). Литовский именной суффикс *-ulis* предоставляет широкие возможности для трактовки характера этого образования - от *nomen agentis*, *nomen instrumenti*, *nomen actionis* до *nomen deminutivum*. Во всяком случае в этой ситуации важна более всего идея возможной персонификации²⁸ и деификации фаллоса, связанных именно с Громовержцем, литовским Перкунасом.

Warpulis als eine Hypostase von Perkūnas

(Anmerkungen zur baltischen Mythologie)

Vladimir Toporov (Moskva)

In diesem Artikel wird eine neue etymologisch-semantische Interpretation des bei Lasicki angeführten Namens *Warpulis* (anscheinend eine der Hypostasen des Donnergottes) vorgeschlagen.

²⁸ В определенной среде и известных условиях русское название фаллоса становится допустимым обращением к человеку - как неизвестному, так и известному (тип - Эй, ты, х.., поди сюда! и т.п.), или его обозначением местоименного характера.