

Я.В. ВАСИЛЬКОВ, Д. РАЗАУСКАС

БАЛТИЙСКИЙ КЛЮЧ К ПРОБЛЕМЕ ВИЯ-ВАЙЮ*

*(Сборник в честь семидесятилетия академика Г. М. Бонгард-Левина.
Москва. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003)*

В настоящей статье предпринимается попытка возрождения и подкрепления старой гипотезы В. И. Абаева об индоиранских связях гоголевского Вия, которая в середине 1950-х годов возбудила всеобщий интерес, но впоследствии оказалась отвергнута большинством специалистов и надолго забыта. В защиту абаевской идеи на протяжении последней четверти века выступали только Г. М. Бонгард-Левин и Э. А. Грантовский в вышедшей несколькими изданиями популярной книге о древних ариях¹, что и дает нам повод представить статью по этой теме в сборник, посвященный юбилею Григория Максимовича, в знак нашего уважения и признательности.

Ниже будут приведены в подтверждение концепции В. И. Абаева аргументы, опирающиеся на материалы индийской, иранской, славянской и имеющей в данном случае ключевое значение балтийской мифологий. Но прежде есть смысл изложить вкратце «историю вопроса».

Гипотеза В. И. Абаева и ее критики

До середины XX в. почти все исследователи и комментаторы расценивали гоголевское примечание на первой странице «Вия» («Вий – есть колоссальное создание народного воображения... Вся эта повесть есть народное предание») как литературную мистификацию, столь обычную в творчестве романтиков. Эта традиция была оспорена в работах В. И. Абаева (АБАЕВ 1958; АБАЕВ 1965: 112–115; АБАЕВ 1958–1995: IV, 68–71), гипотетически возведшего образ Вия к восточнославянской мифологии (укр. *Vii* < др.-слав. **Vъjъ*, праслав. **Věj*) и отметившего при

* Одним из авторов (Я. В. Васильковым) работа над статьей велась в рамках проекта, поддержанного грантом РГНФ (№ 02-04-00173а).

этом его особую связь с образом иранского бога ветра *Vayu*, который выступал одновременно и как бог смерти (особенно наглядно – в авестийской заупокойной службе *Aogəmadaēša*, ст. 77–81²). Продолжением древнеиранского *Vayu* В. И. Абаев считал осетинский мифологический образ вайюга (*wæjug / wæjyg* < др.-иран. **Vayuuka*) – одноглазого исполина (демона), стерегущего железные ворота мира мертвых.

Когда гипотеза Вия-*Vayu* воспринималась уже как почти доказанный факт, последовало опровержение ее в статьях О. Н. Трубачева и Вяч. Вс. Иванова, показавшееся настолько убедительным, что более эта гипотеза в отечественной науке почти не обсуждалась. О. Н. Трубачев, считая укр. имя *вій* ‘мифическое существо с веками до земли’ производным от *вія* ‘ресница’, утверждал, что «семантическая характеристика укр. *вій* ‘имеющий веки / ресницы’ – не позволяет нащупать ничего специфически общего с ир. *Vayu*» (Трубачев 1965: 42–43). Имелось в виду прежде всего отсутствие (как полагал автор) каких-либо упоминаний о закрытости глаз или о какой-либо деформации органа зрения в мифологии *Vayu*. Возражения О. Н. Трубачева развил затем Вяч. Вс. Иванов: Вий, по его мнению, не связан с *Vayu*, зато с осетинским вайюгом его сходство даже больше, чем подметил В. И. Абаев. Во-первых, общей для них является связь с железом (вайюг открывает железные ворота мертвых; у Вия – железные лицо, палец, рука). Во-вторых, для обоих характерна «деформация органа зрения» (у Вия веки до земли; вайюг одноглаз). Вяч. Вс. Иванов указал поразительные аналогии вайюгу и особенно Вию как раз по этой линии («деформированность органа зрения») в кельтской традиции³. Привлекает в этой связи Вяч. Вс. Иванов (вслед за А. Афанасьевым) и русскую сказку, где старик-колдун велит поднять ему брови и ресницы железными вилами. В итоге раскрывается кельто-славяно-осетинская мифологическая параллель: образ демона смерти с деформированным органом зрения, который связан к тому же с железом (возможно, с неким использовавшимся в ритуале металлическим орудием). Все эти персонажи, согласно Вяч. Вс. Иванову, не соотносятся с ветром и не имеют ничего общего с арийским Вайю. Последний, как и его индоевропейский (далее: и.-е.) прообраз, – божество ветра, лишь в одной из двух своих иранских дуалистических ипостасей как бы случайно оказавшееся «связанным со злом и смертью», но в целом – светлое, благое, ничем не напоминающее «подземный, засыпанный землей образ гоголевского Вия» и не отмеченное какой-либо «деформацией органа зрения» (Иванов 1971). В 1980 г. Вяч. Вс. Иванов совместно с В. Н. Топоровым поместил небольшую заметку «Вий» в двухтомной энциклопедии «Мифы народов мира» (то же ср. в однотомном «Мифологическом словаре» 1991 г.). В этой заметке

Вий признается «персонажем восточнославянской мифологии, чей смертоносный взгляд скрыт под огромными веками или ресницами... По русским и белорусским сказкам, веки, ресницы или брови Вия поднимали вилами его помощники, отчего человек, не выдерживавший взгляда В., умирал. Сохранившаяся до 19 в. украинская легенда о В. известна по повести Н. В. Гоголя». Мифологизм Вия и древность истоков образа доказываются здесь ссылками на «соответствия имени В. и некоторых его атрибутов в осетинских представлениях о великанах-вайюгах». Здесь сохраняется в целом концепция Вяч. Вс. Иванова о том, что Вий – образ мифологический, но он не связан с индоиранским богом Ветра, а входит в область более узкой, восточнославянско-алано-кельтской мифологической (демонологической) изоглоссы⁴.

В посвященных Вию недавних работах украиноведа Е. Е. Левкиевской (1994; 1998; 2000) серьезной прямой критики концепции В. И. Абаева нет, она просто отводится как несостоятельная, при этом формулировка сути этой гипотезы у Е. Е. Левкиевской заставляет предположить, что она знакома с ней весьма отдаленно⁵. Но статьи Е. Е. Левкиевской работают против гипотезы В. И. Абаева косвенным образом, подрывая одну из ее основ: в них ставится задача доказать, что мифологического существа с функциями и именем Вия в украинской традиции никогда не существовало (прямым же объектом критики служит скорее вышеупомянутая словарная статья В. В. Иванова и В. Н. Топорова). Характеристики и функции, скомбинированные Гоголем в образе Вия, встречаются у различных персонажей украинского фольклора. Например, есть волынский сказочный персонаж *Шелудивый Буняк* – двое помощников вилами поднимают ему закрывающие глаза веки, и он сразу видит то, что не способен видеть другие. В галицком предании фигурирует некий *Солодовый Буньо*: его отрубленной голове поднимают вилами длинные свисающие брови, и тогда мертвый взгляд сжигает целый город. Есть еще *Касьян*, выступающий иногда в русских и украинских поверьях как *сторож ада*, но чаще – падший ангел, заточенный под землю и наделенный смертоносным взглядом; черный, покрытый шерстью, он лежит в пещере, весь засыпан землей; чтобы свести ущерб от его «дурного глаза» к минимуму, Бог дал ему праздник 29 февраля, один раз в 3 года. В этот день нечистая сила поднимает ему веки, свисающие до колен, Касьян оглядывает мир, и тогда болеют люди и скотина, вянут растения, случается мор и неурожай. Есть, наконец, и псевдоисторический персонаж, половецкий хан Боняк или Буняк, упоминаемый в летописях, – он сжигает город силой своего взгляда (кстати, в Начальной летописи под 1096 г. этот хан Боняк, пожегший окрестности Киева, назван «шелудивым»). В другой летописной

легенде половецкий хан Боняк оказывается способным *выть по-волчьи в степи*, подобно Вию у Гоголя⁶: «И, восстав, Боняк отъеха от рати, и поча выти вольчьски, и отвыся ему волк, и почаша мнози волци выти. Боняк же приеха поведи Давыдови, яко победа есть на Угры», т.е. можно понять так, что волки ему на своем языке сообщают о совместной победе половцев и русских над общим врагом – уграми.

Все это, по мнению Е. Е. Левкиевской, разрозненные, никак не связанные друг с другом персонажи (даже явное сходство большинства имен никак ее не озадачивает). К Вию они относятся лишь как отдельные фольклорные элементы, использованные Н. В. Гоголем для создания своей литературной «мистификации». Возражения против точки зрения Е. Е. Левкиевской целесообразно привести ниже, после того как будут рассмотрены балтийские материалы о божестве ветра, позволяющие увидеть и славянские мифологические данные в совершенно новом свете. Пока же мы постараемся оспорить те аргументы Вяч. Вс. Иванова, на основе которых он доказывал отсутствие связи между Виём и арийским божеством ветра Вайю.

Амбивалентность стихии ветра и бога ветра в индоевропейских мифологиях

В самом ли деле арийский **Vayu* изначально являл собою светлое, благое божество, лишь позднее в контексте иранского религиозного дуализма оказавшееся ассоциированным в одной из своих ипостасей со смертью? В этом заставляет усомниться изначальная амбивалентность стихии и божества ветра во многих и.-е. (и не только и.-е.) архаических традициях. Формулировка В. П. Горана: «‘Ветер’ в античной культурной традиции – амбивалентный символ. Он может репрезентировать и жизнь в форме представления о дыхании, и смерть в образе бури, понимаемой как сорвавшаяся с цепи демоническая сила»⁷ (ГОРАН 1991: 45) – распространяема и на другие и.-е. традиции. Так, у русских «Голубиная книга» выводит происхождение ветров от Святого Духа и от дыхания Первосущества, но в то же время природные ветры у славян делятся на «добрые» (например, поволж. и прикасп. *святой воздух* ‘благоприятный ветер’) и «злые» (А. А. Плотникова в СД 1995–1999:1, 357; СМ 2002: 74). Фольклор изобилует свидетельствами демонизма ветра, в особенности вихря, смерча, их связи с болезнями⁸ и смертью⁹. Разделяют славяне с соседними народами и особую магию борьбы с вихрем: русские, чтобы обезвредить смерч или вихрь, бросают в него нож; южные славяне «в области Фрушка Гора (Зап. Воеводина) при сильном ветре или вихре кидают *вилы*

или нож в том направлении, откуда дует ветер, “останавливая” его» (СД 1995-1999: I, 371). Точно так же в кельтской Бретани, «если рабочий на поле видит ветром поднятое сено, он кидает в него нож или *вилы*, чтобы не унес дьявол» (FW 1949: 585). У латышей нападению Вихря (*Viesulis*) можно противостоять лишь одним способом: ему следует нанести удар «в самое сердце» железными *вилами*¹⁰ (курсив везде наш). В балтийской мифологии образ божества ветра, как мы увидим, характеризуется амбивалентностью и дуализмом, вплоть до разделения на «добрую» и «злую» ипостаси, при этом «злой» Ветер, изначально связанный с хтоническим миром и смертью, по мере христианизации все более сливается с фольклорным чертом (лит. *vālnias*, лтш. *velns*) и душами умерших (лит. *vālās*).

Индоиранский Вайю как божество смерти

Как и в других и.-е. традициях, у иранцев и стихия ветра, и образ бога ветра изначально, по-видимому, были отмечены дуализмом. В. И. Абаев (1958–1995: III, 70) приводил осетинскую сказку, в которой перечисляются как добрые дела ветра (пригоняет тучи в засуху, разгоняет их в ненастье, веет зерно, вращает крылья мельниц), так и злые (разносит скошенное сено, сжатый хлеб, вырывает деревья и пр.), и для объяснения этой архаики нет нужды привлекать зороастрийские концепции. Божество ветра у иранцев уже в дозороастрийский период было определено амбивалентным. Как пишет М. Бойс (1987: 14), архаический Вайю – «дыхание самой жизни: милосердное, пока ее поддерживает, и грозное, когда ее отнимает» (ср. [WIKANDER 1941; WIDENGREN 1965]), причем зловещий аспект дозороастрийского Вайю был достаточно сильно выражен (ZAEHNER 1955: 82).

Предполагается, что лично Заратуштра, основатель маздаяснийской религии, отвергал Вайю как языческого бога-демона¹¹, но после него Вайю был признан религиозной традицией. В зороастрийских текстах говорится о Вайю благом, принадлежащем Святому Духу (Спента-Манью), и злом, принадлежащем миру зла и мрака (грань между амбивалентностью и дуальностью здесь трудноуловима). Автор 15-го Яшта «Авесты» специально посвящает его именно благому (а не злому) Вайю¹²; тем не менее и этот бог сохраняет известную амбивалентность, одновременно характеризуясь такими эпитетами, как *vm̐dix^varənə* «находящий (для почитателя) благую долю» и *zinakə* «вредоносный» (WIKANDER 1941: 7–9; ZAEHNER 1955: 83). Эсхатологическое представление о роли Вайю на посмертном пути души засвидетельствовано уже в достаточно древнем тексте авестийской заупокойной службы Аогəтадаёса, в стихах 77–81 с

рефреном: «Одним лишь путем не пройти – тем, где безжалостный Вайю». Из более поздних текстов ясно, что имеется в виду посмертный путь в рай, на котором Вайю неизбежно преграждает дорогу грешнику. В то же время арийский Вайю, по-видимому, бог, который первоначально нес и функцию умерщвления живых существ. В Яште 15 Вайю назван «уносящим прочь связанных», а в «Видевдате» (5. 8–9) на вопрос Заратуштры, убивают ли людей благие субстанции – огонь и вода, Ахура-Мазда отвечает, что убивают не они, а два демона смерти: Асто Видоту («Разлагающий плоть», ср.-перс. Астовидад) связывает умирающего, а Вайю уносит его прочь. В более поздних текстах «злой Вай» отождествляется с Астовидадом¹³. В пехлевийских текстах Вай прямо обвиняется в том, что он убивает людей¹⁴. Для него может быть реконструирована смертоносность взгляда. При этом причина смерти живого существа, на которое упадет взгляд Вайю, состоит в остановке, пресечении *дыхания*. В «Большом Бундахишне» о Злом Вае (пехл. *Vây i vattar*) сказано: «Когда он касается человека рукой – это сон; когда он бросает на него свою тень – это лихорадка; *когда же он видит его своим оком, то сокрушает его душу-дыхание*¹⁵». Иначе говоря, являя себя человеку, обреченному на смерть, Вай останавливает его дыхание своим *взглядом*.

В еще более поздних текстах Вай сливается с образом Зрвана, божества Судьбы-Времени, передавая ему некоторые зловещие функции. В мифологии Зрвана засвидетельствован примечательный мотив *зашивания глаз* (он зашивает глаза умершим). Мотив этот включает в себе идею взаимной невидимости живых и мертвых, присутствующую и в мифологии Вия: когда мертвый и живой встречаются взглядом, живой умирает. Если у Н. В. Гоголя Хома Брут гибнет именно потому, что *посмотрел* на Вия (см. ниже в статье описание смерти Хома), то в пехлевийском тексте «Явишт Фриян и колдун Ахт» читаем: «Зрван есть тот, кого никто не может сокрыть, ибо Зрван являет себя (человеку) по собственной воле» (ZAEHNER 1955: 240). В персидской эпосе Фирдоуси «Шах-наме», сохранившей много архаичных доисламских представлений, встречается еще один примечательный мотив: человек, чтобы избежать смерти, должен закрыть или *зашить глаза* Судьбе-Времени (*zamān*, новоперсидская замена Зурвана). «Смогу ли я закрыть глаза Судьбы богатствами», – говорится в «Шах-наме», или: «Никто не сбросит с себя смерть, никто не в силах зашить иглою глаза Судьбе» (ZAEHNER 1955: 241). Зашивание глаз стоит в одном ряду с другими вариантами «деформации органа зрения» (длинные веки, ресницы), неизбежными в случае, если мифологическое существо обладает смертоносным взглядом, что можно предполагать и для древнейшего иранского Вайю, и для его позднейших трансформаций.

В целом можно, по-видимому, согласиться с той точкой зрения, согласно которой иранский Вайю изначально амбивалентен, но «в ходе формирования зороастрийской ортодоксии это различие между двумя ипостасями Вайю становится четким, и двуединый образ распадается на два: благой Вай... и злой Вай – бог смерти, обычно выступающий в паре с Астовидадом и выполняющий его функции, иногда отождествляемый с ним» (Рак 1998: 458-459). Впрочем, чередования между амбивалентностью и дуальностью могли иметь место уже и в древнейший период, возможность чего нам продемонстрирует вскоре мифология литовского бога ветра – Вейяса. О роли благого и злого Ветра в прохождении праведников и грешников через ведущий в рай мост Чинват см. ниже, вместе с паразитическими балтийскими параллелями этому эсхатологическому образу.

У индоариев, как и у иранцев, Ветер помимо Вайю имеет другой аспект, обозначаемый именем *Vāta* (от того же глагола «веять»), но это дуализм не этический (связанный с поляризацией «злой» – «добрый»), а лишь разводящий два аспекта мифологического содержания образа: *Vāta* обычно относится к физической стихии ветра, тогда как Вайю более антропоморфен и более связан с жертвоприношением. По сути они составляют один образ¹⁶, имеющий свой благой и свой вредоносный аспект. Вайю рожден из дыхания Первосущества¹⁷ – Пуруши (РВ 10. 90. 13). Вата назван «дыханием богов» (*ātmā devānām* – РВ 10. 168. 4), его просят привезть лекарство и счастье, «сделать так, чтобы (люди) жили», в его доме хранится сокровище бессмертия (РВ 10.187); но вместе с тем он и грозен, он «движется, сокрушая» (*rujān*). Надо, правда, признать, что этот злоеущий аспект образа Ветра, не имеющий значения для жертвенного обряда, мало интересовал создателей РВ. Зато он широко представлен в архаическом слое содержания эпоса.

Необходимо особо отметить мотив, исключительно характеризующий в РВ Вайю-Вату: его слышно, но сам он невидим. Например, в гимне Ваю-Вате 10. 168. 4с сказано: «Слышат только его голос, образа же не (видят)» (*ghóṣā id asya śṛṇvire nā rūpa*). В известном «Гимне-загадке» о персонаже, в котором специалисты видят Вайю (Rig-Veda 1951: 235; Риг-веда 1989: 648), сказано: «Порыв [его] виден, но не образ» (*dhrājir... dadrše na rūpam*, РВ 1. 164. 44)¹⁸. Невидимость Ветра, подчеркиваемая, в противопоставлении его шумливости, и другими и.-е. фольклорными традициями (см. ниже), несет не столько «натуралистический», сколько определенный мифологический смысл: по признаку невидимости для живых Ветер соотносится с миром мертвых.

В более поздних ведийских текстах Вайю определенно тождествен жизненному дыханию (*prāṇa*) во всех существах¹⁹. Но и в РВ можно, как

нам кажется, обнаружить следы этого представления. В том же «Гимнезагадке» (РВ 1. 164) есть строфы (31-32), в которых объектом загадки, по мнению ряда специалистов, в частности К. Гельднера (Rig-Veda 1951: 233; ср.: Ригведа 1989: 648), является жизненное дыхание (*прана*), идентифицируемое с Вайю: «Я видел пастуха, без отдыха / Бродящего по дорогам туда и сюда. / Скрываясь в (водах), текущих вместе и в разные стороны, / Он шевелится во всех существах. Кто его создал, тот его не ведает. / Кто его видел, от того он тут же прочь... (пер. Т. Я. Елизаренковой; курсив наш. – Я.В., Д.Р.)». Последняя фраза (*yā ī dadārśa hīrug īn nī tāsīmāt*) может быть, по-видимому, интерпретирована в том смысле, что от человека, встретившегося взглядом с Вайю, отлетает Вайю в виде жизненного дыхания – *праны*.

В санскритском эпосе, где архаический миф служит своего рода фоном действия, наличие у Вайю зловещего аспекта не вызывает сомнений. Вайю часто определяется именем-эпитетом *Prabhañjana* ‘Сокрушающий’, ‘Разбивающий’. Сыновьями Вайю являются два великих эпических героя – Бхима в «Махабхарате» и Хануман в «Рамаяне», наследующие от своего небесного отца и прообраза не только способность к полету, но также бешеный напор и боевую ярость. Для Бхимы, чье имя часто заменяется патронимом «Сын Прабханджаны», кровожадность, обжорство и тесные отношения с ракшасами настолько характерны, что это побудило в свое время Г. Якоби предположить «демоническое происхождение» героя и видеть в нем «персонификацию разрушительной силы бури» (ЯСОВИ 1909: 806; ср.: Дюмезиль 1976: 150–151). Хануман, тоже наделенный рядом зловещих черт, наследует от отца, в частности, способность распространять огонь (см. эпизод сожжения Ланки).

С Хануманом связан эпизод из «Рамаяны» (7. 35), в котором представлен особо важный для нас в связи с дальнейшим сюжет *месту Ветра за гибель сына*. В младенчестве Хануман необычайно прожорлив, он даже пытается, взлетев в небо, проглотить Солнце и за это нарушение миропорядка сражен насмерть ваджрой Индры. Тогда Вайю, «пребывающий внутри всех тварей (*prajāsv antargataḥ prabhuh*)», скорбя о смерти сына и взяв с собой его тело, удаляется с земли в «пещеру» (*guhām*)²⁰. Поскольку же он – «владыка *пран*» (*prāṇeśvaraḥ*) и «владыка жизни» (*āyusaḥ patih*), это вызвало катастрофу: все живое лишилось дыхания. Боги идут жаловаться Праджапати: «Ведь это ты создал Павану (= Вайю), владыку нашей жизни, нашего дыхания. Вайю – *прана*, Вайю – благо, Вайю – весь этот мир. Покинутый Вайю, этот мир не обретет блага». Только когда Праджапати воскресил Ханумана и успокоил Вайю, мир избавился от угрозы гибели.

В параллель этому индийскому мифу о мести Вайю за смерть Хану-мана можно привести осетинский сюжет о *мести вайюга за сына*, сохранившийся в форме мифологического рассказа, былички. В. И. Абаев сам слышал в детстве в своем родном ауле Коби рассказ о том, что «у некоего Караева стали по ночам слышаться в доме непонятные звуки: стуки, грохот, хлопанье окон и дверей и т.п. Знахарка объяснила, что это дело вайюга. Оказывается, в свое время Караев, обтесывая камень для постройки, попал осколком в вайюгова сына и поранил его. Ночные шумы – месть вайюга за своего сына» (АБАЕВ 1958-1995: IV, 68). Рассказ этот важен для нас, поскольку хлопанье дверей и оконных ставней указывает на «ветровую» природу вайюга. Но гораздо большее значение имеет литовский сюжет о *мести Ветра за гибель его сыновей*, представляющий намного более близкую и полную аналогию с индийским сюжетом (см. ниже).

В «Махабхарате» (12.17) Вайю назван в перечне «богов-убийц», в непосредственном окружении *Kāla* (Времени-Судьбы) и *Mṛtyu* (Смерти). В Мбх. 12. 315. 36-52 Вьяса описывает «составляющие» Вайю – это пять *пран* в теле (причем мы знаем по другим данным, что этим *пранам* противостоит в теле «свирепый ветер», *tīvravāyu*, причиняющий смерть; см.: Мбх. 11. 17. 20) и семь ветров вовне, причем шести природным ветрам, движущимся по определенным путям в космосе, резко противопоставлен седьмой – ветер *parāvaha* ‘прочь уносящий’²¹, «в смертный час сокрушающий дыхание всех живых существ, тот, за кем по его пути следуют и Мритью, и (Яма) Вайвасвата» (315.49). Завершает его описание сентенция: «Тот высший ветер, именуемый Параваха, непреодолим», а точнее, «неминуем», «тот, кого нельзя обойти, миновать» (*vāyuś sa duratikramaḥ* – 315. 52), что по смыслу очень напоминает рефрен упоминавшегося авестийского текста Аог. 77-81: «Одним лишь (путем) нельзя пройти – тем, где безжалостный Вайю».

В постэпической традиции Вайю неизменно обладает двойной природой и в одном из аспектов определенно связан со смертью. Согласно «Матсья-пуране» (165. 24), Вишну при конце мира (*pralaya*) превращается в Вайю и похищает *праны* всех живых существ²². Медицинский трактат «Чарака-самхита» последовательно отмечает дуализм Ветра на всех уровнях. В форме пяти *пран* Ветер действует в теле, «одушевляя все чувства... сцепляя вместе различные элементы тела... поддерживая единство тела как целого». «Но когда он бывает возмущен в теле, он учиняет в нем всевозможные расстройства», ведущие в конце концов к смерти. На макрокосмическом уровне происходит по существу то же: «Когда он (ветер) в своем естественном состоянии обращается в мире... он поддерживает мир, побуждает огонь гореть, определяет позиции, движение и орбиты Солнца,

Луны, созвездий и планетных систем, формирует облака, проливает дождь... Но когда он обращается в мире в своем возмущенном состоянии... он сотрясает вершины гор, вырывает с корнем деревья, порождает в океанах приливы... производит землетрясения... нарушает (последовательность) шести времен года, не дает вызревать посевам, причиняет людям всякие беды, пресекает существование и создает такие облака, солнца, ветры и пламя, которые кладут конец четырем *югом* мироздания».

О Вайю как божестве в том же тексте сказано: «Сей бог есть источник всех существ. Он неуничтожим, он дает жизнь существам, и он же является причиной их ухода. Он приносит и благоденствие, и беду. Он есть Смерть, бог смерти (Яма), всеобщий регулятор, Владыка существ»²³.

В древнеиндийской астрономии мифологические функции древнего Вайю оказались перенесены на *Śani* – зловещее божество одноименной планеты (Сатурн)²⁴. Из трех гуморов (*doṣa*) человеческого организма Шани властвует над *ветром* (*vāta*). Его металл – *железо*. Он внушает страх – прежде всего из-за своего вредоносного взгляда (*dṛṣṭ*), которым он может убить человека или поразить какую-либо часть тела. Ганеша, в частности, был обезглавлен Шивой после того, как на его голову упал взгляд Шани. Чтобы не причинять излишний вред, Шани *вынужден все время смотреть себе под ноги* (эквивалент векам Вия). Таково описание Шани в известном астрономическом тексте III в. н.э. «Явана-джатака» (PINGREE 1965: 256-267; КНРЕ 1995: 218-219²⁵; курсив везде наш).

Итак, арийский Вайю-Ветер оказывается одновременно богом смерти. Но если внимательно изучить характеристики гоголевского Вия, то у него проявляются – парадоксальным на первый взгляд образом – черты *божества ветра*.

Гоголевский Вий как божество ветра

Даже те характеристики гоголевского персонажа, которые критиками гипотезы В.И. Абаева противопоставлялись характеристикам Вайю, могут, как выясняется, косвенно свидетельствовать о «ветровой» природе Вия. Такова, например, *связь с железом* (и металлом вообще), которую Вяч. Вс. Иванов акцентировал, по контрасту с образом Вайю, в образах Вия и осетинского вайюга. Выше мы уже приводили взятые из славянской, балтийской и бретонской традиций примеры магических действий, направленных против демонического ветра, вихря и включавших использование металлических орудий (нож, вилы). Мы видели также, что в индийской традиции ветер как стихия и железо как металл одинаково увязывались с божеством Шани, унаследовавшим ряд характеристик арий-

ского Вайю. Ниже будут рассмотрены очевидные связи с железом балтийского божества ветра (голова Вейяса, обитая железными обручами, железный дворец вельяса и т.п.). Мифологическая ассоциация ветра с металлом естественно вырастает из практики древней металлургии. Как известно, древнейшие металлургические печи использовали естественную тягу, создаваемую ветром, и потому устраивались с подветренной стороны на вершинах и склонах гор. В дальнейшем (уже в эпоху железа) ассоциация поддерживалась, очевидно, практикой использования искусственной тяги (воздуходувных мехов).

«Подземный, засыпанный землей» образ Вия тоже не может противопоставляться его «ветровой» природе, напротив – косвенно подтверждает ее. Уход индийского Вайю в пещеру (*guhā*) можно сопоставить с представлениями, распространенными у славян, согласно которым «места обитания ветра – пропасти, ямы и пещеры». «Пещеры, через которые из земли выходит ветер, люди пробовали закрывать в надежде, что ветер перестанет дуть (ю.-слав.), ср. болг. „знать бы, где его дыра, так пошел бы и закрыл“». Пещеры и пропасти с ветром стерегут халы, *одноглазая* вештица, затыкающая дыру пальцем, или *слепой* старец, старающийся шапкой закрыть дыру, из которой выходит ветер (болг.)» (СД 1995–1999: I, 357–358; отметим «деформированность органа зрения» у ведающих ветром мифологических персонажей). Представления об обители ветра в пещере или пропасти основаны, как иногда полагают, на индоевропейском (если вообще не на универсально-архетипическом) воззрении на ветер как «дыхание Земли» (СМ 2002: 74).

Дистанция между арийским Вайю и «подземным» образом гоголевского Вия еще более сокращается при учете изображения на стене гробницы, принадлежащей ново-свободненской («майкопской») культуре III тысячелетия до н.э. на Северном Кавказе, допускающей протоиндоиранскую атрибуцию: у персонажа, определяемого по обрядовому контексту как божество смерти, вместо лица и верхней части груди изображено нечто вроде решетки с вертикальными прутьями, что вполне может представлять ресницы/веки, закрывающие лицо, или нитки, которыми оно «зашиито» (REZERKIN 1992; VASIL'KOV 1994). Вокруг этой фигуры изображены бегущими «против солнца» («против часовой стрелки»), т.е. в и.-е. «направлении смерти», дикие кони – тарпаны (связь коней одновременно с ветром и смертью очевидна в ряде и.-е. мифологий²⁶). Заслуживает упоминания также то, что в инвентаре этой гробницы присутствуют среди прочего бронзовые *вилы* («вилообразные крюки»).

Предлагавшаяся О. Н. Трубачевым этимология имени «Вий» в связи с укр. *вія*, *війка* ‘ресница’ и глаголом *вить(ся)*, семантически довольно

натянутая, ничем не лучше прежней этимологии В. И. Абаева из слав. *Vj в связи с глаголом «вечь» (укр. *віяти*, польск. *wiać* и др.). Возможно, конечно, наложение дополнительных смыслов в связи с *вія*, *війка* по типу «народной этимологии», особенно в связи с общей неопределенностью между *вить* и *вечь* (ср. в этом отношении рус. диал. *вечь* в значении ‘витья, колыхаться’ и т.п. [ЧЕРНЫХ 1993: I, 174]), и все же первичным значением имени «Вий», как и реконструируемого славянского «Вей»²⁷, следует, по-видимому, считать имя божества ветра, в чем нас убеждает аналогия с балтийским Вейсом, совпадающим с Виём как по многим мифологическим характеристикам, так и по имени. Что же касается укр. *вія*, *війка*, то представляется более вероятным происхождение этих форм не от глагола «витья», а от того же *віяти*.

Наконец, есть в тексте Н. В. Гоголя и прямые указания на «ветровую» природу Вия. Выше мы отмечали в РВ случай использования древнего, очевидно, и.-е. мотива: «Слышат только его (Вайю-Ваты) вой, образа же не (видят)» (*ghóšā id asya śṛṇvire ná rūpām* – 10. 168. 4с). Это противопоставление очень распространено и в славянских традициях, где загадки, имеющие скрытым денотатом *ветер*, характеризуют его проявления прежде всего тем, что он бестелесен и его «не видать (= невидимый)», однако «слышно (= шумит, гудит и т.п.)» (ВОЛОЦКАЯ 1993: 187). Типичной такого рода загадкой о ветре является болгарская: «Что е това, что ся чуе, а не види?» [Что это слышится, а не видится?] (СД 1995–1999:1, 357).

В этой связи примечательными кажутся обстоятельства, непосредственно предшествующие у Н. В. Гоголя появлению Вия: «И вдруг настала тишина в церкви; послышалось вдали *волчье завыванье*, и скоро раздались тяжелые шаги...» Определение *волчье* метафорично, или Гоголь просто лукавит, ведь совсем недавно он так описывал разговор между казаками, силой ведущими Хому в церковь: «Ночь была адская. Волки выли вдали целою стаей. И самый лай собачий был как-то страшен. „Кажется, как будто *что-то другое воеет: это не волк*“, – сказал Дорош. Явтух молчал. Философ не нашелся сказать ничего».

О «ветровой» природе Вия говорят, возможно, и последние слова кульминационного эпизода: «„Не гляди!“ – шепнул какой-то внутренний голос философу. Не вытерпел он и глянул.

– Вот он! – закричал Вий и уставил на него железный палец. И все, сколько ни было, кинулись на философа. *Бездыханный* грянулся он на землю, и тут же *вылетел дух* из него от страха».

Едва ли случайно здесь, сразу после того, как Хома, не вняв спасительной подсказке «внутреннего голоса», встречается *взглядом* с Виём,

Гоголь вариативным повтором дает слова, обозначающие исходящий из тела умирающего жизненный ветер: «бездыханный», «вылетел дух». Как ни странно, но это напоминает цитированную выше ведийскую загадку о Вайю: «Кто его видел, от того он тут же прочь» (РВ 1. 164.32).

Оспорив, таким образом, наиболее серьезные аргументы критиков гипотезы В. И. Абаева, обратимся теперь к ранее не учитывавшимся в дискуссии балтийским материалам.

Амбивалентность (дуальность) балтийского божества ветра

Амбивалентность балтийского бога ветра очевидна уже из самого раннего его описания. М. Преториус во второй половине XVII в. про «статую» Вейопатиса (лит. *Vėjopatis*, букв. ‘Владыка Ветра’ или ‘Ветров’), увиденную им на мачте у одного рыбака в Восточной Пруссии (Малой Литве), говорит в частности, что у него «на голове были два лица, одно спереди, другое сзади, оба с широко раскрытыми ртами; на плечах были два огромной величины крыла, а руки вытянуты – правая вверх, левая вниз; в левой он держал рыбу, а в правой бочонок. На голове у него был петух. Этот образ он называл Вейопатис (Владыка ветра)»²⁸. Двуликость богов не характерна для литовской мифологии²⁹, поэтому она в данном случае безусловно свидетельствует об амбивалентном характере Владыки Ветров (ср. также поднятую правую руку при опущенной левой и другие контрастные характеристики). Петух у литовцев обычно выступает как птица, связанная с Ветром³⁰.

Как и у иранцев, амбивалентность Ветра зачастую переходит в дуальность. В одном мифологическом рассказе утверждается: «В старину были два брата ветра. И по сей день они еще живы, но только один дует. Когда дует с востока, то не дует с запада или с другой стороны» (LD 1979: 285; SV 1987: 7). См. также ниже быличку о двух братьях Ветрах, из которых один обидел человека, а другой явился с выкупом за обиду, и, наконец, миф о двух Ветрах, злом и добром, на пути души в рай.

Дуальность предполагает, разумеется, и положительную сторону (достаточно указать на такое значение слова лит. *vėjas*, как ‘сила, крепость, здоровье’ [LKŽ 1956-1999: XVIII, 580]). Но поскольку нас в данном случае интересует связь ветра со смертью и душами мертвых, приведем несколько характерных примеров именно такого плана. В литовской быличке души мертвых признаются: «Мы здесь живем так. Летаем с ветром, то вихрь подыдем, то деревья с корнями вырвем или крыши сорвем» (*Mes čia taip gyvenam. Lakstom pavietrėm, tai sūkurį sukeliame, tai medžius su*

šaknimis išverčiam ar stogus nuplėšiam [LD 1979: 184; SV 1987: 184]). То же в латышской традиции: «В ад душа уходит в вихревом ветре» (Uz elļi dvēsele brauc viesuļa vējā); «Душа прочь улетает с ветром» (dvēsele ar vēju dodas prom); «В ад душа идет в образе вихря, а тело остается в доме лежать мертвым. Вяльнс [Черт, владыка мертвых] там дает есть как бы мясо, хлеб, но все это лишь ветер, и ветер есть все его существо» (Uz elļi braucot dvēsele viesuļa veidā, bet miesa paliekot mājā guļot, kā mirusi. Velnstur dodot ēst it kā gaļu, maizi, bet viss tas esot vējš, un vējš esot visa viņa būtne [Straubergs 1941: 539, 556]). Такого рода примеры настолько регулярны, что их число можно увеличивать до бесконечности³¹. Черт (лит. *velnias*, лтш. *velns*, *vels* и т.п.) тоже обычно идет с ветром, находится в вихре: «Они же (черты) ветром летят» (Gi anys [velniai] gi kaip vējas lekia); «Когда поднимается ветер, говорят, черт обедать идет» (Kai kilsta vēsulas, sako, vel[nia]s ant pietu bēga); «Зашел вихрь – черт свадьбу пляшет» (Užējo vēsulas – velnias veselę kela); «Вихрь – черт казака пляшет» (Vēsulas – velnias kazoka šoka) (LKŽ 1956–1999: XVIII, 577, 982) и т.п. О латышском вяльнсе, о котором мы уже знаем, что «ветер есть все его существо», ср. еще: «Где вихрь летит или кружится, там несомненно находится сам черт в нем» (Kur viesulis skrien jeb griežas, tur droši vien pats velns esot tanī); «черт улетает как ветер» (velns aizskrien kā vējš) и т.д. (см.: STRAUBERS 1941: 53 9-541).

Вейяс: «деформация органа зрения»

Этот мотив в литовском фольклоре выражен хоть и не так сильно, как у гоголевского Вия, но все же достаточно определенно: «Ветер (*vėjas*) заперт в бочонке, а тот заткнут затычкой... Этот бочонок сторожит *слепой* старик. Когда он, нащупав, затычку вынимает, ветер (Вейяс) вырывается и тогда уж дует как бешеный. Каждый раз до тех пор дует, пока слепой старик затычку ищет. Когда находит затычку, затыкает бочонок – и ветер утихает» (SV 1987: 8). Ср. вышеупомянутое славянское (болгарское) представление о *слепом* старике, старающемся шапкой закрыть дыру, из которой выходит ветер. Но у литовцев этот мифологический рассказ отмечен своеобразием, которое присуще и всей в целом балтийской мифологии Ветра. Несомненно, что «слепой старик», затыкающий бочонок с ветром, из данной былички сопоставим с мифологическим образом Вейопатиса – Владыки ветра, держащего в одной из рук бочонок, согласно описанию его «статуи» у Преториуса. Возможной кажется и ассоциация бочонка из былички – притом, что бочонок обычно скреплялся обручами

– с большой и обитой железными обручами головой мифологического Вейяса.

Переживший в условиях христианизации многие характеристики Вейяса литовский Вяльняс («Черт») нередко оказывается слепым или одноглазым. В последнем случае «подчеркиваются огромные размеры этого единственного глаза, его центральное место на лице. Этот глаз находится посередине лба, он большой, как дно стакана, как тарелка» (LD 1979: 42, 46, 112, 175). Можно сопоставить эту черту вяльняса с одноглазием осетинского вайюга, как, впрочем, и многих других демонических великанов у разных (не обязательно и.-е.) народов, в том числе самых известных на Западе одноглазых великанов – античных киклопов (для которых, впрочем, очевидна и связь с Ветром [Эолом], и связь с железом [«Энеида» VIII. 416-430]).

В отличие от Вия мотив смертоносного взгляда в сюжетах, связанных с Вейясом, не засвидетельствован.

Вейяс: связь с железом

К числу наиболее озадачивавших исследователей черт Вия относятся его «железное лицо» и «железный палец». Вяч. Вс. Иванов, завершая свою упоминавшуюся уже статью о Вие, в которой он отстаивал связь последнего с осетинским вайюгом, но отрицал связь обоих с ветром, говорит: «Стоит также заметить, что издевательская карнавальная песня о том, как одноглазому голове надо голову скрепить, набить стальными обручами (у Н. В. Гоголя в „Майской ночи“. – Я.В., Д.Р.), напоминает... предания (в частности, общекавказские) о мифологическом кузнеце, ср., например, в абхазском нарттовском эпосе рассказ о божественном кузнеце Айнарижи, который мастерски скрепил разбитый в бою череп „наложением железного обруча и медных заплат“» (ИВАНОВ 1971: 142). Есть этот мотив и в осетинском нарттовском эпосе, например, небесный кузнец Курдалагон в одном случае «скрепляет медью» разрубленный череп богатыря Челахсартагу (НО 1957: 255-258). Но гораздо более близкую параллель мотиву железа в связи с Вием и одноглазой головой у Гоголя дает литовская мифология Вейяса.

Ранее уже цитированная нами быличка («В старину были два брата ветра. И по сей день они еще живы, но лишь один только дует») имеет следующее продолжение: «Второй брат-ветер давно страдает головной болью. Ему *обили голову железными обручами (jam sukale galva geležiniais lankais)*, и сейчас он уже не дует. Если бы только подул, то обручи сразу бы лопнули, и он бы помер» (LD 1979: 285; SV 1987: 7).

И это отнюдь не исключение. Ту же характеристику Ветра встречаем и в других фольклорных текстах. В одной быличке рассказывается, например, о том, как ветер столкнул человека с моста³², тот сильно разбился и подал жалобу на ветер в суд. «В тот самый час, когда в письме было указано ветру (*vėjui*) предстать перед судом, поднялся страшный вихрь (*viesulas*), и тотчас люди увидели, как на запряженной цугом четверке коней³³ приехал страшный господин с *головой*, большой, как горшок, *охваченный железными обручами*». Приехавший признается: «С моста не я тебя столкнул, а мой брат», который, оказывается, велел ему помириться с человеком и заплатить тому за обиду целый мешок денег. Однако завистливый судья предлагает ветру за полцены решить дело в его пользу, «а Вейяс (ветер), увидев, что здесь не по правде судят, хрясь! – и судьбе голову сломал» (LD 1979: 283-284; SV 1987: 13-14). Последнее говорит как будто о власти Вейяса над жизнью и смертью, о его функции наказания грешников и косвенно – о причастности к царству мертвых³⁴.

Можно еще отметить и то, что латышский вялнс, само существо которого, как говорилось, есть ветер, владеет замком «с большими *железными воротами*» (ar lielīem dzelzs vārtiem [STRAUBERGS 1941: 637]), вокруг его замка, «как правило, высокая ограда с *железными воротами*» (ar pīli parasti augsta sēta ar dzelzs vārtiem [STRAUBERGS 1941 : 558]). Ср. в осетинском обряде посвящения коня покойнику формулу: «Мертвых *железные ворота* да откроет тебе вайюг!» (*Mærdty fsæn dwærttæ dyn iw wæjyg bakændzæn* [ИВАНОВ 1971: 134; АБАЕВ 1958–1995: IV, 69]). Здесь мы уже вступаем в область эксклюзивных балто-арийских сходжений в мифологии божества ветра и смерти, которым целесообразно уделить особое внимание.

Балто-арийские мифологические параллели

Самую поразительную параллель такого рода демонстрирует миф о *двух ветрах, добром и злом, на пути в рай*.

Соответствующий литовский мифологический текст был записан в 1872 г. в селе Ожкабалаяй: «Рай (*rojus*), говорят, лежит на востоке, на такой высокой горе, между такими большими реками... Это – самый прекрасный сад, в котором растут всякие деревья с чудесными и вкусными плодами... где дворец сверкает от золота, серебра и дорогих камней; где нет ни холода, ни жары и царит вечный день. Кругом того сада все пребывает во тьме. У врат рая (*prie rojaus vartų*) стоят два великана: Ауштра (Утренняя Заря или скорее Северо-Восточный Ветер, на что указывает мужской род; ср. *auštrinis* ‘северо-восточный ветер’), который освещает

дорогу идущим в рай, и престашный, головастый, толстогубый Вейяс, который одним дуновением сдувает тех, кто не допущен в рай. Через эту реку ведет такой мостик, тонкий, как паутинка: души добрых, праведных людей легко переходят по этому мосту, злых же Вейяс относит назад, в пустые темные поля, где кишат лютые звери, престашные ужи со многими головами, змеи, или опять же сталкивает их в ту реку, где течет кипящая смола (*kur verdanti smala teka*)» (GVV 1998: 115, II. 5).

Здесь мы встречаем образ, который в целом и в деталях существенно совпадает с эсхатологической концепцией древнеиранской мифологии. По представлениям иранцев, души умерших пытались достичь рая, двигаясь по мосту Чинват (ср.-перс. *Чандвар*), который начинался на вершине первозданной горы Хара. Рай представлял собой обитель вечного света, противопоставляемую окружающему мраку³⁵. Людям добрым и праведным помогает пройти по мосту «благой Вайю», практически отождествленный в зороастрийской теологии с абстрактным духом набожности Срошем (ср.-перс. *Срош*, авест. *Сраоша* «Послушание»), Для доброго человека, оправданного сонмом добрых духов, мост становится широким (шириной «в девять копий» или «в один фрасанг»), и, по-видимому, тот же «благой Вайю» под именем «благованного ветерка, веющего из южных стран» или «из рая», доставляет праведную душу на «небо бесконечного света». Перед грешником же мост становится узким, как лезвие бритвы, ему преграждают путь «злой Вайю», в среднеперсидский период практически слившийся с демоном смерти Астовидадом (авест. *Асто-Видому* «Разлагающий плоть»), и другие злые духи³⁶. Надо полагать, что «путь беспощадного Вайю» коим нельзя пройти, согласно авестийскому заупокойному гимну *Аогэма-даёса* ст. 77-81, и есть этот узкий путь грешника по «Мосту воздаяния»³⁷. Затем, по-видимому, тот же «злой Вайю», упоминаемый как «зловонный ветерок, веющий из северных стран», уносит душу грешника в «беспредельный мрак» (Яшт 22. 26, 33). Эта картина восстанавливается на основе нескольких достаточно фрагментарных и сильно теологизированных авестийских и пехлевийских описаний (Видевдат 19. 29–32; Яшт 22. 1–36; Дадестан-и Меног-и храд, *Sanjana* II. 104–197). Однако в более простой форме эта мифологема возникла, как полагают некоторые исследователи (Бойс 1987: 22–23; ELIADE 1981–1988:1, 330), еще до распада индоиранской общности. В архаических версиях, вероятно, гораздо большую роль играл Вайю (см.: *Аогэма-даёса*, ст. 77-81), и проводивший душу праведника через мост (ЭЛИАДЕ 1998: 292), и сталкивавший душу грешника с моста вниз, где зияла пропасть ада (Бойс 1987: 23). Мотив расплавленного потока металла в зороастрийских текстах отнесен к заключительной фазе всеобщей эсхатологии,

когда с его помощью будет произведено последнее испытание или суд над умершими: злые в нем окончательно погибнут, спасенным же раскаленный металл «покажется парным молоком». Но не исключено, что в архаическом мифе «огненная река» (образ которой несомненно связан в своем происхождении с ролью расплавленного металла в индоиранских испытаниях «Божьего суда» – ордалиях) являлась элементом индивидуальной эсхатологии, символизируя адские муки, ожидавшие грешника под «Мостом возмездия»³⁸, как и в литовском сюжете.

Схождения между литовским и иранским мифами настолько существенны, что могут быть истолкованы только как свидетельство неких балто-иранских или более ранних балто-арийских культурных контактов. Следует, однако, иметь в виду, что литовский миф не является единичным исключением, а хорошо вписывается в весь комплекс представлений литовской мифологии о «посмертной горе», у подножия которой душу грешника поджидает змееобразный демон, иногда тоже проявляющий себя в качестве сильного ветра или вихря.

Второй литовский сюжет, позволяющий провести еще одну неожиданную балто-арийскую мифологическую параллель, может быть обозначен как *Месть Ветра за сыновей*. В давние времена было четыре ветра – отец и три его сына. Они были так сильны, что могли горы сносить, но их наказал Бог: он велел им выдуть из моря огромный камень. Отец с сыновьями стали дуть, но камень не двинулся с места. Тогда они все четверо подняли камень руками, но не могли его вынести. Отец сказал сыновьям: «Вы подержите, а я буду дуть». Как только отец отпустил камень, тот упал и придавил всех трех его сыновей. Отец-ветер разгневался, *ушел и спрятался в дупло*. Целый год не было ни малейшего ветра, поэтому и урожая не было. По истечении! трех лет Бог стал посылать всяких животных и птиц, чтобы уговорить ветер вернуться но ничто не помогало: молчит он, да и все. В конце концов к дуплу пошел петух и стащ петь. Ветер не выдержал и крикнул: «Что ты тут кричишь мне прямо в ухо, а ну пошел прочь!» Тогда Бог сказал ветру: «Иди и опять дуй, а дети твои под конец света будут воскрешены». Услышав это, ветер вышел из дупла и опять стал дуть (SV 1987: 9–10).

Притом что некоторые параллели этому сюжету на уровне отдельных мотивов обнаруживаются и в иранских традициях³⁹, наиболее полную аналогию предоставляет ранее нами уже вкратце изложенный индийский сюжет из «Рамаяны» (7. 35–36) о *месте Ветра (Вайю) за сына (Ханумана)*. Отметим основные моменты сходства литовского и индийского сюжетов. В обоих случаях речь идет о *гибели* сына (сыновей) Ветра, а не о какой-нибудь ослабленной форме вреда (как, например, в осетин-

ской былинке). Виновником выступает *верховное божество* (христианский Бог у литовцев, Индра у индийцев). Персонифицированный Ветер в обоих случаях одинаково выражает свой гнев: удаляется и прячется в некое полое пространство (дупло, пещера), перестает действовать (дуть, в индийском сюжете – действовать внутри живых организмов как «жизненный ветер» – *прана*). В том и другом случае миру грозит гибель (в литовском сюжете – из-за засухи; в индийском – из-за смерти всего живого от удушья). Примечательный мотив сохранен литовским сюжетом: для возвращения к исходной ситуации необходимо заставить Ветер шуметь, звучать (что провоцируется криком петуха). Окончательно восстанавливает исходную ситуацию опять же *верховное божество* (у индийцев – Праджапати, исторически сменивший в этой роли древнего Индру), *воскресив* или *пообещав воскресить сына (сыновей) Ветра*.

Разумеется, наличие в литовской мифологии этого сюжета не может считаться результатом каких-либо крайне маловероятных балто-протоиндоарийских контактов. Учитывая, что отдельные мотивы, являющиеся составляющими данного сюжета, засвидетельствованы, как уже говорилось, в иранских традициях (см. примеч. 39), можно допустить, что этот сюжет был известен еще общеиндоиранской (арийской) мифологии, а затем сохранялся какое-то время в иранской мифологии или отдельных ее ветвях, где оказался в конечном счете утрачен.

Украинские фольклорные персонажи в свете балтийской мифологии

Балтийская мифология Вейяса в сопоставлении с индоиранскими и славянскими данными позволяет по-новому взглянуть на образ Вия у Н. В. Гоголя в его соотношении с «фольклорными источниками».

Мы видим у литовцев почти идентичный «виевскому» комплекс специфических мотивов/характеристик/функций, относящихся к персонификациям стихии ветра. Однако в литовском фольклоре, сохранившем в отличие от украинского мощный мифологический пласт, мы встречаемся не только с фольклорными трансформациями мифа (быличка, легенда), но и с текстами, собственно мифологическими по содержанию. И в конечном счете все специфически «виевские» мотивы/характеристики/функции в литовской традиции объединены именем конкретного мифологического персонажа – *Vėjas*.

Представимо ли такое, чтобы Н. В. Гоголь, собрав в украинском фольклоре (заимствуя при этом у разнородных персонажей) мотивы, комплексно совпадающие с мифологией балтийского Вейяса, объединил их в

одном образе и дал ему *идентичное* в балто-славянской перспективе имя (*Вейяс* этимологически тождествен *Вию*) по какой-то случайности? Такую случайность надо признать полностью исключенной. Также исключена, по-видимому, и возможность знакомства Н. В. Гоголя с очень малоизвестной даже сейчас литовской мифологией Ветра.

С гораздо большей вероятностью можно допустить, что непосредственный фольклорный источник Гоголя один из всех сохранил для нас имя восточнославянского мифологического персонажа, который к этому времени почти забылся, сохранившись лишь в своих фольклорных трансформациях, причем имя его было уже в основном вытеснено другими именами. Какими конкретно? Хотя Е.Е. Левкиевская этого и не сознает, но все перечисляемые ею «источники Вия» вовсе не представляют собой разрозненные, изолированные образы, а четко распадаются на две группы. Во-первых, это христианизированная трансформация, образа Вия: Касьян, лежащий в пещере, засыпанный землей, с его «дурным глазом», но в то же время *сторож ада* и т.д. А во-вторых, можно объединить всех прочих персонажей, сопряженных с «виевскими» мотивами, в одну группу по общности имени. Этимология имен *Буняк*, *Буняка*, *Буньо*, хан *Боняк* лежит на поверхности. В некоторых русских диалектах сохраняется достаточно древний (праславянский) глагол *бунѣть*, *бѹнѣть*, *бунѣть* ‘гудеть, издавать глухой звук, гул, рев, жужжать’, ср. *бѹндарить* ‘шуметь’ и т.п. (см. у Даля, а также [ФАСМЕР 1996: I, 241]). Отсюда ясно, что имена всех этих фольклорных персонажей, убивающих взглядом из-под поднятых вилами длинных век или воющих в степи с волками, суть варианты одного имени со значением «шумящий», «гудящий» (ср. укр. *буняк* ‘шмель’ с той же этимологией, откуда и фамилия *Буняк* [УНБЕГАУН 1995: 225]). А что это такое, как не эвфемизм для демонизированного Ветра (вспомним расхожую восточнославянскую фольклорную оппозицию: «ветер не виден, но слышен: шумит, гудит, воет...»)? Иными словами, *Буняк* и его варианты, весьма вероятно, эвфемистическая замена табуированного мифологического имени **Вей*, *Вий*, ко времени создания повести Гоголя уже практически вытеснившая его из фольклора.

Балто-славяно-арийские схождения в терминах для «ветра»

Балтийское **vēja-* (лит. *vėjas*, лтш. *vējš*) восходит к и.-е. корню **uē-*/**uēi-* «веять», «дуть» с суффиксом *-o-*, (и.-е. «*o*-основа») ⁴⁰. Для славянско-

го **věj* можно предполагать такое же происхождение. Индоиранское **vāyu-* (др.-инд. *vāyu-*, авест. *vaui-*) восходит к тому же и.-е. корню **uēi-*, но с суффиксом *-u-* (и.-е. «*u-*основа»). Причем в литовских юго-восточных говорах засвидетельствованы формы *vėjus* и *vėjùs*, которые могли бы отвечать именно и.-е. **uēi-u-* или даже **uēi-ú-* с ударением на гласную суффикса. То есть в литовском наряду с формой, продолжающей и.-е. «*o-*основу» от **uēi-* и совпадающей со славянским **věj-*, присутствует и форма, продолжающая и.-е. «*u-*основу» и сходная с индоиранской. Причем название ветра, произведенное от корня **uēi-* с суффиксами *-o-* и *-u-*, представляет собой эксклюзивную балто-славяно-арийскую словообразовательную изоглоссу: в других и.-е. языках подобные формы не встречаются (см.: MAYRHOFFER 1956–1976: III, 190; POKORNÝ 1959: 83)⁴¹.

Более того, регулярный литовский диминутив *vėjùkas* ‘ветерок’ (в котором литовский диминутивный суффикс *-ukas*, вар. *-ūkas*, происходит из и.-е. **-ko-*, присоединенного к гласной основы существительных на *-u-* [AMBRAZAS 1993: 139, 140; SKARDŽIUS 1996: 136, 140]) полностью соответствует реконструируемому В. И. Абаевым иранскому диминутивному имени **Vayu-ka-*⁴² – предполагаемому источнику осетинского *wæjug*. При этом имеются фольклорные тексты, где *vėjùkas* выступает в качестве обозначения демонизированного ветра, обнаруживающего близкие вайюгу черты. Ср. также форму *vėjũkas* в значении ‘флюгер’ (редкое слово) при возможности сопоставления литовских традиционных флюгеров с упомянутой «статуйей» Вейопа-тиса на корабельной мачте.

Некоторые предварительные выводы

С привлечением новых индоиранских и особенно балтийских мифологических материалов фактическая база исследования расширяется настолько, что возникает возможность заново поставить и постараться решить на новом уровне вопрос о происхождении рассматриваемой мифологической изоглоссы, перед которым неизменно оказываются все исследователи проблемы Вия-Вайю. Вопрос этот формулируется обычно как дилемма: являются ли обнаруженные сходжения результатом параллельного развития в балто-славянских и арийских традициях общего и.-е. наследия или же они образовались в результате межэтнических культурных контактов – влияний и заимствований?

Сегодня мы склоняемся к тому, чтобы дать утвердительный ответ на оба вопроса одновременно. По-видимому, изначально соседствовавшие друг с другом носители восточных и.-е. диалектов – балтославяне и индоиранцы создали своеобразную мифологию божества ветра, в своем зло-

вещем аспекте связанного со смертью, имя которого восходило к и.-е. **uēj-*. Не исключено, что при этом они развивали какие-то мифологические мотивы, принадлежавшие общеиндоевропейскому наследию⁴³. Рассматривать дальнейшую историю развития мифологии бога Ветра в восточных и -е традициях необходимо с учетом того обстоятельства, что на протяжении тысячелетий носители всех трех традиций – балты, славяне и индоиранцы – географически соседствовали друг с другом. В конце III–II тысячелетия до н.э. протобалты, представленные археологически фатьяновской и балановской культурами, распространились на восток до бассейна Верхней и Средней Волги и на юг до Десны, Средней Оки и верховьев Дона, заняв, таким образом, почти всю центральную (лесную) часть европейской территории России. В западной и юго-западной части своего ареала гранича с родственными культурами шнуrowой керамики (боевых топоров), также протобалтскими и, возможно, какой-то своей частью представляющими протославян, фатьяновцы на юго-востоке вошли в контакт с различными предположительно арийскими по языковой принадлежности археологическими культурами: андроновской, поздней катакомбной, полтавкинской и позднее – срубной. Возможно, уже в этот ранний период началось балтийско-арийское взаимодействие в развитии мифологии божества Ветра, причем протобалты в этот период имели дело, вероятно, с носителями арийских диалектов, еще не превратившихся в отдельные языки. Однако образ двух ветров, доброго и злого, встречающих соответственно праведников и грешников на мосту, ведущем в рай, слишком отмечен уже собственно *иранской* спецификой (в общеарийской перспективе может быть реконструирована лишь его весьма смутная основа), и потому его заимствование балтами надежнее отнести к более позднему времени, когда балтийские племена в юго-восточной части ареала своего расселения соседствовали уже с бесспорными иранцами: скифами и сарматами. Классическим примером, говорящим в пользу прямых балтийско-иранских контактов в вероятной ситуации двуязычия, считается наличие в бассейне Десны гидронима *Лопанка* (приток Ропши), представляющего собой балтизм, в конечном счете связанный с лит. *lapė* ‘лисица’, и гидронима *Ропша*, от иранского названия лисицы, ср. калькирующее русское название *Лисичка* (ТОПОРОВ, ТРУБАЧЕВ 1962: 193–194, 231–232).

Славяне, прародиной которых являлись, скорее всего, бассейны Вислы и Буга позднее балтов начали расселяться на восток и, следовательно, позднее вступили в прямые контакты с арийскими (точнее, уже определенно иранскими) племенами. Если принять одну из многих, но наиболее авторитетную концепцию археологической последовательности

славянских культур (В. В. Седов), со II в. до н.э., когда славяне, выдвинувшись в Среднее Приднепровье, при участии местных балтских племен создали здесь зарубинецкую культуру, они на протяжении столетий неизменно занимали среднее положение между соседствовавшими с севера балтами и скифо-сарматами на юге. В формировании и самой зарубинецкой культуры, и преемственной по отношению к ней Черняховской культуры участвовал скифо-сарматский компонент, а затем черняховские племена, распространяясь в III–V вв. н.э. на юг по территории Подольско-Днепровского региона, постепенно ассимилировали местное иранское население (см. [Седов 1983; 1990; Славяне и их соседи 1993: 10–11, карта 4, 38–39]). В ходе этого процесса и могла сформироваться специфика восточнославянского Вейя-Вия, сохранившего и развившего, в отличие от балтийского Вейяса, характеристику, сближающую его именно с иранским «злым Вайю», – смертоносность взгляда.

Присутствие персонажей с «виевскими» характеристиками в кельтских традициях объяснимо тем, что в определенный исторический период кельты активно участвовали в политических, культурных и этногенетических процессах в том же самом восточноевропейском ареале. Латенская культура кельтов не только граничила начиная с V в. до н.э. с праславянским и иранским мирами по линии Карпат, но в период своей максимальной экспансии в III в. до н.э. проникала на восток от Карпат, вплоть до Северного Причерноморья. В Приднепровье соседство кельтов привело к «латенизации» уже упоминавшейся зарубинецкой культуры; таким образом, можно говорить об одновременном воздействии на эту культуру, по языку то ли еще балто-славянскую, то ли синтезировавшую балтские и славянские элементы, иранских и кельтских влияний. Заимствованные кельтами в Восточной Европе мотивы «виевского» комплекса могли быть впоследствии занесены ими далеко на северо-запад, подобно тому как известный материальный предмет с мифологическими изображениями – «котел из Гундеструпа» II–I вв. до н.э., изготовленный, как принято считать, где-то на юго-востоке неким кельто-фракийским мастером, достиг Дании (Славяне и их соседи 1993: 84).

Таким образом, по состоянию наших знаний на сегодня мы можем предполагать, что мифология божества Ветра (и.е. **uēi-*), одним своим аспектом связанного со смертью, была сформулирована и впоследствии совместно развивалась группой восточноиндоевропейских племен (протобалты, протославяне, индоиранцы), на протяжении многих веков не утративших контакта и влиявших друг на друга. В определении доминирующего направления этих влияний авторы настоящей статьи расходятся: один (Я. В. Васильков) предполагает преимущественно влияние арийской

(иранской) мифологии Вайю на родственную мифологию божества ветра у балтов и славян⁴⁴; другой (Д. Разаускас) склонен допускать возможность влияния и в противоположном направлении⁴⁵. Сходимся же мы в том, что параллельное развитие общего наследия в балто-славянских и арийских традициях сочеталось с взаимовлиянием и заимствованиями. Наличие «виевских» мотивов в фольклоре кельтов можно объяснить культурными контактами носителей латенской культуры с балтами, славянами и иранцами на территории современной Украины в III–II вв. до н.э.

Мы глубоко признательны всем участникам обсуждений наших докладов по этой теме на Зографовских чтениях в СПб. филиале Института востоковедения РАН (1992, 2002) и на конференциях Центра ориенталистики Вильнюсского университета (2001, 2002), а также В. П. Казанскене за неоценимую помощь одному из авторов (Я. В. Василькову) при работе с литовскими текстами и консультации в области сравнительного языкознания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например: БОНГАРД-ЛЕВИН, ГРАНТОВСКИЙ 1983: С. 77–84.

² «Можно пройти путем, Где протекает Дану (вариации: Что Змей хранит быкотельный... / Что черный медведь охраняет, / Где подстерегает разбойник, / На котором колесное войско). Одним лишь нельзя пройти – Путем беспощадного Вайю» (используем перевод И. М. Стеблин-Каменского). Как будет ясно из дальнейшего, имеется в виду посмертный путь грешника.

³ Например, образ великана Исбаддадена Пенкаура, веки глаз которого должны были поднимать слуги, в валлийском памятнике «Мабиногион» (причем явственна и связь персонажа с железом – см.: Мабиногион 1995: 71–72, 85), или в ирландских сказаниях – образ фоморского великана Балора, деда бога Луга и прадеда героя Кухулина (Гюйонварх, Леру 2001: 170–171): четверо воинов на поле боя подпирали ему веко колом, чтобы обратить его смертоносный взгляд на врагов.

⁴ Позднее Вяч. Вс. Иванов, возможно, в какой-то мере и пересмотрел свои взгляды, так, в совместной с Т.В. Гамкрелидзе книге об и.-е. языке и культуре (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 677) он уже принимает абаевскую этимологию, возводящую слово *wæjug* к **Vaуika*.

⁵ Е. Е. Левкиевская упоминает «гипотезу В. И. Абаева о родстве гоголевского персонажа с *осетинским* богом смерти *Vaуи*», а затем иронически добавляет: «Интересно, знал ли только сам Гоголь о существовании этого *осетинского* демона? (курсив наш. – Я. В., Д. Р.)» (ЛЕВКИЕВСКАЯ 1998: 307).

⁶ О вое Вия см.: ВАСИЛЬКОВ 2000: 63–64, а также далее в статье.

⁷ У греков засвидетельствованы представления и о благотельном, и о пагубном характере ветров. С бурей, пагубным ветром, ассоциировались такие зловещие хтонические существа, преследующие и похищающие смертных, как Эринии и Гарпии. Ветры почитались в ходе заупокойных обрядов как божества, связанные с культом предков (КАЗАНСКИЙ 1998: 343-347).

⁸ Включая белорус. *подвей* – паралич сердца, вызываемый одноименным демоном вихря (ЗЕЛЕНИН 1991:417).

⁹ Ср. в сказке роль Ветра / Вихря как похитителя, уносящего в иной мир.

¹⁰ Эти магические действия со всей определенностью свидетельствуют о мифологической связи ветра с металлом и орудиями из него, в частности с вилами, что косвенно подкрепляет вероятность «ветровой» природы и Вия, и вайюга (подробнее об этом см. далее в статье).

¹¹ Упоминание о «плохом» Вайю в Ясне 53. 6 может, однако, свидетельствовать об отвержении Заратуштры не Вайю как такового, а лишь зловещей ипостаси этого амбивалентного божества.

¹² Ср. также Яшт 1: 33, где призывается на помощь «Вайю преодолевающий, высший среди творений *тою своею частью, что от Святого Духа*» (по переводу И. М. Стеблин-Каменского).

¹³ В Большом Бундахишне (47. 15) упомянут «Астовихат (Астовидад), которого зовут злым Ваем».

¹⁴ Мифический царь Кей Хосров обвинил Вая в том, что он сокрушает «душдыхание» людей, и в наказание, превратив его в верблюда, ездил на нем по всему Ирану. Однако в конце концов Вай погубил и его (ZAEHNER 1955: 97).

¹⁵ Kaḍ-aś 'pat čaśm 'vēnēt, 'jan 'bē zēnēt (Gr. Bund. 186. 12 [ZAEHNER 1955: 85]).

¹⁶ Антропоморфный Вайю выступает колесничим и «напарником» царя богов Индры, а Вата – колесничим божества грозы Парджаньи. Тем не менее в одном из двух гимнов РВ, описывающих Вату, сказано: «Вместе с ним на одной колеснице едет бог, / Царь всего этого мироздания» (10. 168. 2). Из этого следует, что Вата и Вайю продолжали осознаваться (на уровне архаических представлений) единым божеством, так же как вплоть до эпического периода – Индра и Парджанья. Кроме того, оба гимна, определяющие своего бога-адресата (он же – объект описания) как *Vata* (РВ 10.168 и 186), согласно комментаторской традиции, посвящены *Vayu*.

¹⁷ Ср. известный русский «Стих о Голубиной книге»: «Ветры буйные – от Свята Духа» (вариант: «от здыханья Господнего»).

¹⁸ Ср. такие высказывания в эпосе, как, например: «Бестелесный Вайю движется в телесных существах» (Рам. 7, 35. 60).

¹⁹ Например, в «Мантраяни-самхите» (4. 5. 8) повествуется о том, что боги хотели убить Сому (жертвоприношение священного растения, выдавливание из него сока описывается как ритуальное убийство), но не могли, так как «Вайю пребывал в нем дыхани-

ем жизни». Богам пришлось уговаривать Вайю покинуть тело Сомы. Ср.: ШатБр 6. 2. 2. 6; 9. 3. 1. 5.

²⁰ Эту деталь приводим по версии издания: *The Rāmāyaṇa of Vālmīki with the Commentary (Tilaka) of Rāma* / Ed. by V.L.S. Paṇḍitar. Bombay, 1909 (VII. 35. 49).

²¹ Ср. в Шатапатха-брахмане (11. 5. 3. 11) утверждение, что души живых существ после смерти «уходят в ветер и потом из ветра вновь рождаются».

²² Как заметил при обсуждении одного из докладов Я.В. Василькова на эту тему (1992 г.) А. В. Парибок, роль Ветра (Вайю) в *пралайе* очень маркирована: это последняя стадия разрушения мира, которой в психологии соответствует переживание последней стадии умирания.

²³ Цит. по: SHARMA, KESWANI 1974: 60–61.

²⁴ Впрочем, как нам любезно сообщила Н. Г. Краснодембская, в сингальских астрологических трактатах фигурирует и «Вайю-ракшаса».

²⁵ За указание на этот источник выражаем глубокую признательность Н. В. Гурову.

²⁶ О связи коня с ветром см., например (КАЗАНСКИЙ 1998: 336, 349–350), со смертью – (ПРОПП 1946: 154 – 156). Заметим, что у осетин образ вайюга как привратника мира мертвых фигурирует именно в эсхатологическом тексте «*Væxfældisyn*» – «Посвящение коня покойнику» (АБАЕВ 1990: 106).

²⁷ При такой реконструкции нелишним, наверное, будет учитывать как свидетельство былого существования апеллатива *вей* элемент *-вей* в ряде сложных слов: *подвей*, *суховей*, *вихревей* и т.д.

²⁸ «...*Am Kopf zween Gesichter, eins vornen, eins hinten waren, an beyden aber war das Maul aufgesperret; an den Schulter waren zween ziemlich große Flügel, daneben er seine Hände ausgestreckt, die rechte auswärts, die linke erdwärts; in der linken hielt er einen Fisch, in der rechten ein Fässchen, Auf dem Haupt war ein Hahn gemacht. Das Bildnente er Wejopattis [Herr des Windes]*» (Prätorius 1871: 27-28).

²⁹ Настолько, что Г. Береснявичюс по этому признаку предполагал влияние на образ Вейопатиса мифологии поморских славян (МЕ 1999: 299).

³⁰ Есть указания на ассоциацию петуха с ветром (в его демоническом аспекте) и у славян. По свидетельству И. П. Сахарова, с одним из дней августа связана примета: если в этот день «будет ветер с юга и появятся вихри, то ожидают зимою больших снегов. Отчаянные люди выходят на перекрестки допрашивать вихрь о зиме. Для сего они заранее запасаются ножом и *петухом*. Выходя на перекресток, они сторожат вихрь. Едва он появится, отважный втыкает в самый вихрь нож и в то же время держит за голову *петуха*. После сего допрашивается вихрь» (САХАРОВ 1997: 256).

³¹ Можно привести многочисленные славянские параллели, например: «Считалось, что с ветром летают души больших грешников; при сильном ветре говорят, что кто-то умер насильственной смертью, в завывающем ветре слышат стоны висельника; полагают, что холодный ветер дует с той стороны, где утонул человек» и т.д.; «Приход и уход ходячих покойников знаменуются порывами ветра»; «Души злых людей вызывают

ураганы, души людей менее грешных образуют сильный ветер, а легкий, прохладный ветерок дают души людей не очень грешных и добрых» и т.д.; см. там же о ветре, вихре в качестве нечистой силы, черта и т.п. (СД 1995-1999:1, 357-358, 379-381).

³² Сталкивание ветром человека с моста – мотив мифологического происхождения, что разъяснится далее в статье.

³³ У славян (лужичан, поляков, русских) мифологический Ветер нередко описывается катающим в повозке (СД 1995-1999:1, 359).

³⁴ В другой литовской быличке мы находим, что «черты (*velniai*, непременно связанные с царством мертвых) оплодотворяли девиц, которые, понеся от них, рожали детей. Такие дети были очень крепкими мужчинами и на животах имели *обручи (lankus)*: они большими силачами (великанами) становились» (GVV 1998: 380, XXV. 7).

³⁵ См., например: «Мы поклоняемся *сверкающим* обителям Арты (Истины), где обитают души умерших... Мы поклоняемся Лучшему миру артаванов (праведников), [который есть] *свет* и предоставляет всяческое утешение» (Ясна 16. 7).

³⁶ «Вайю выступает здесь (на мосту Чинват. – Я.В., Д.Р.) в окружении персонажей, невольно напоминающих сонм призывающих Вия отвратительных чудищ, которых столь красочно описал Н. В. Гоголь» (БОНГАРД-ЛЕВИН, ГРАНТОВСКИЙ 1983: 79).

³⁷ В подтверждение этого можно сопоставить рефрен авестийского текста («Одним лишь нельзя пройти / Путем беспощадного Вайю») с позднейшим пехлевийским «Дадестан-и Меног-и храд» (XLVII): «И злой Вай(ю) – это тот, от кого никому не убежать» (ЗТ 1997: 112; ЗАЕННЕР 1955: 90).

³⁸ Такую реконструкцию позволяет произвести роль «огненной реки» (через которую душа умершего перебирается в рай по узкому мосту) в мифологии пермских финнов (коми) и обских угров (манси; см., например, [ЗБРУЕВА 1947: 28]), где весь комплекс был заимствован, по-видимому, из какой-то арийской традиции: если не от скифов, то от много более древних носителей «андроновского арийского» (термин Е. А. Хелимского).

³⁹ Такова ранее упоминавшаяся осетинская быличка о *мести вайюга за сына*, где тот же основной мотив развился по существу уже в иной сюжет. В классической зороастрийской (пехлевийской) традиции встречается представление о том, что при отсутствии ветра погибнет все живое (Злой Дух приказывает демонам уничтожить сотворенный Ормаздом Ветер, «ибо если погибнет Ветер, тем самым вы погубите и все творение» [Большой Бундахишн 132. 8]).

⁴⁰ Реконструкцию индоевропейской основы даем по (МАՅIULIS 1997: 233). Данный источник любезно указала нам В. П. Казанскене.

⁴¹ За исключением гипотетической интерпретации лат. *Vējovis* и *Vēdius*, о которой см. ниже.

⁴² Абаевскую реконструкцию укрепляет наличие в санскрите формы *Vāyuka-*, являющейся, согласно БПС, гипокористикой (гипокористическим именем) от *Vāyudatta-* «Дарованный Вайю» (гипокористика – имя, имеющее сокращенную форму основы или одну полную основу вместо двухосновной формы).

⁴³ Былое существование божества со сходными именем и функциями (связь со смертью) за пределами балто-славяно-арийской зоны, а именно в римской мифологии, предполагается этимологизацией теонимов *Vējovis* «бог мщения и загробного мира» из *Vējus Jovis* и *Vēdius* из *Vējus dius* «бог Вей» (АБАЕВ 1989: 70; ср. балт. *Wējdiēws* с тем же значением: Иванов, Топоров 1980а: 227). Мы, однако, не вправе судить о достоверности данной реконструкции.

⁴⁴ Исходя прежде всего из того, что на протяжении веков арийская степь явно опережала племена лесной полосы, включая протобалтов и протославян, в социальном, экономическом и духовном развитии.

⁴⁵ Ссылаясь на некоторые примеры скифо-балтийских лексических соответствий, собранные В. И. Абаевым, например осет. *bælon / bæləw* ‘голубь’, лит. *balandis*, лтш. *balodis* и др. (АБАЕВ 1965: 134; ср.: АБАЕВ 1958–1995:1,249).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- АБАЕВ 1958 – *Абаев В. И.* Образ Вия в повести Н.В. Гоголя // Русский фольклор. Т. III. М.-Л.
- АБАЕВ 1965 – *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. М.
- АБАЕВ 1958-1995 – *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I–V. М.
- АБАЕВ 1990 – *Абаев В. И.* Избранные труды. Т. 1. Владикавказ.
- БОЙС 1987 – *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи/ Пер. с англ., примеч. И. М. Стеблин-Каменского. М.
- БОНГАРД-ЛЕВИН, ГРАНТОВСКИЙ 1983 – *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. Изд. 2-е, испр. и доп. М.
- ВАСИЛЬКОВ 1991 – *Васильков Я. В.* К вопросу о связи гоголевского Вия с праиндоиранским божеством смерти // Семиотика культуры. III Всесоюзная школа-семинар. Тезисы докладов. Сыктывкар.
- ВАСИЛЬКОВ 2000 – *Васильков Я. В.* Вой Ветра (Вайю) в евразийском степном пространстве: Возвращение к гипотезе об индоиранских связях гоголевского Вия // Евразийское пространство. Звук и слово. Междунар. конф. 3-6 сентября 2000 г. Тезисы и материалы. М.
- ВОЛОЦКАЯ 1993 – *Волоцкая З. М.* Элементы неживой природы в загадках славянского региона // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М.
- ГАМКРЕЛИДZE, ИВАНОВ 1984 – *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. II. Тбилиси.
- ГОРАН 1991 – *Горан В. Л.* Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск.
- ГУРА 1997 – *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.

- ГЮЙОНВАРХ, Перу 2001 – *Гюйонварх К.-Ж, Перу Ф.* Кельтская цивилизация. СПб.-М.
- ДЮМЕЗИЛЬ 1976 – *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М.
- ЗБРУЕВА 1947 – *Збруева А.В.* Идеология населения Прикамья в ананьинскую эпоху // Труды Института этнографии. Новая серия. 1. М.
- ЗЕЛЕНИН 1991 – *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М.
- ЗТ 1997 – Зороастрийские тексты: Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд), Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О. М. Чунаковой. М.
- ИВАНОВ 1971 – *Иванов Вяч. Вс.* Об одной параллели к гоголевскому «Вию» // Труды по знаковым системам. Вып. 5. Тарту.
- ИВАНОВ 1973 – *Иванов Вяч. Вс.* Категория «видимого» и «невидимого» в тексте: еще раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому Вию // Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague-Paris.
- ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1980 – *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Вий // Мифы народов мира. Т. 1. М.
- ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1980а – *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Вейопатис // Мифы народов мира Т. 1. М.
- ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1991 – *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Вий//Мифологический словарь. М.
- КАЗАНСКИЙ 1998 – *Казанский Н. Н.* Диахронический аспект изучения эпической формулы // Polutropon. К 70-летию В. Н. Топорова. М.
- ЛЕВКИЕВСКАЯ 1994 – *Левкиевская Е. Е.* К вопросу об одной мистификации, или гоголевский Вий при свете украинской мифологии // Миф и культура: человек – нечеловек. Тезисы конференции. М.
- ЛЕВКИЕВСКАЯ 1998 – *Левкиевская Е. Е.* К вопросу об одной мистификации, или гоголевский Вий при свете украинской мифологии // Studia mythologica Slavica. Т. 1. Ljubljana-Piza.
- ЛЕВКИЕВСКАЯ 2000 – *Левкиевская Е. Е.* К вопросу об одной мистификации, или гоголевский Вий при свете украинской мифологии // Миф в культуре: человек – нечеловек. М.
- МАБИНОГИОН 1995 – Мабиногион: Волшебные легенды Уэльса. М.
- НК 1957 – Нарты. Кабардинский эпос. М.
- НО 1957 – Нарты. Эпос осетинского народа / Издание подготовили В. И. Абаев и др. М.
- ПРОПП 1946 – *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.
- РАК 1998 – *Рак И. В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.-М.
- РИГВЕДА 1989 – Ригведа. Мандалы I–IV. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М.
- САХАРОВ 1997 – *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. М.
- СЕДОВ 1983 – *Седов В. В.* Славяне и кельты // История, культура, этнография и фольклор славянских народов / IX Международный съезд славистов. М.
- СЕДОВ 1990 – *Седов В. В.* Балты и финно-угры в древности // Uralo-Indogermanica. Ч. 1. М.

- СД 1995–1999 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. Т. I–II. М.
- Славяне и их соседи 1993 – Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н.э. – первой половине I тысячелетия н.э. М. (серия «Археология СССР»).
- ТОПОРОВ, ТРУБАЧЕВ 1962 – *Топоров В. Н., Трубачев О. Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М.
- ТРУБАЧЕВ 1965 – *Трубачев О. Н.* Из славяно-иранских лексических отношений // *Этимология*. 1965. М.
- УНБЕГАУН 1995 – *Унбегаун Б.-О.* Русские фамилии/ Пер. с англ. Общ. ред. Б. А. Успенского. Изд. 2-е. М.
- ФАСМЕР 1996 – *Фасмер М.* *Этимологический словарь русского языка*/ Пер. с нем. и дополнения чл.-корр. РАН О. Н. Трубачева. Т. I–IV. СПб.
- ЧЕРНЫХ 1993 – *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка, т. I–II. М.
- ЭЛИАДЕ 1998 – *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. СПб.
- ЭС 1998 – Энциклопедия суеверий / Составители: Э. и М. А. Рэдфорд (английские суеверия), Е. Миненок (русские суеверия). М.
- AMBRAZAS 1993 – *Ambrasas S.* *Daiktavardžių darybos raida: Lietuvių kalbos veiksmažodiniai vediniai*. Vilnius.
- ELIADE 1977 – *Eliade M.* *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions*. San Francisco – New York etc.
- ELIADE 1981–1988 – *Eliade M.* *A History of Religious Ideas*. Vol. 1-3. Chicago.
- FW 1949 – *Funk and Wagnals Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*/ Ed. by Maria Leach. N. Y.
- GVV 1998 – *Iš gyvenimo vėlių bei velnių / Surinko Jonas Basanavičius*. Vilnius.
- KNIFE 1995 – *Knipe D. M.* *Softening the Cruelty of God: Folklore, Ritual and the Planet Śani (Saturn) in Southeast India // Syllables of Sky / Ed. by D. Shulman (Studies in South Indian Civilization. In honour of V. Narayana Rao)*. Delhi.
- LD 1979 – *Laumių dovanos: lietuvių mitologinės sakmės // Paruošė Norbertas Vėlius*. Vilnius.
- LKŽ 1956-1999 – *Lietuvių kalbos žodynas*. Т. I–XIX. Vilnius.
- Mažiulis 1997 – *Mažiulis V.* *Prūsų kalbos etimologijos žodynas*. Т. 4. Vilnius.
- ME 1999 – *Mitologijos enciklopedija*. Т. 2. Vilnius.
- MAYRHOFER 1956–1976 – *Mayrhofer M.* *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Bd. I–III. Heidelberg.
- PINGREE 1978 – *Pingree D.* (ed., transi.). *The Yāvanajātaka of Sphujidhvaja*. Cambridge, Mass.
- POKORNY 1959 – *Pokorny J.* *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. I. Bern-München.
- PRÄTORIUS 1871 – *Prätorius M.* *Deliciae Prussicae oder Preußische Schaubühne*. Im wörtlichen Auszuge aus dem Manuscript herausgegeben von Dr. William Pierson. B.

- REZEPKIN 1992 – *Rezepkin A.D.* Paintings from a Tomb of the Majkop Culture // Journal of Indo-European Studies. Vol. 20. No. 1-2.
- Rig-Veda 1951 – *Der Rig-veda* aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt... von K. F. Geldner. 1er Teil. Cambridge, Mass.
- SHARMA, KESWANI 1974 – *Sharma D.C., Keswani N.H.* Theory of Pneuma (Vāta) as propounded by Ātreya Punarvasu // The Science of Medicine and Physiological Concepts in Ancient and Mediaeval India / Ed. by N.H. Keswani. New Delhi.
- SKARDŽIUS 1996 – *Skardžius P.* Rinkiniai raštai. T. I: Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius.
- STRAUBERGS 1941 – *Straubergs K.* Latviešu buramie vārdi II: Kaitēšana un dziedināšana. Rīgā.
- SV 1987 – Sužeistas vėjas: Lietuvių liaudies mitologinės sakmės // Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius.
- VASIL'KOV 1994 – *Vasil'kov Ya. V.* Some Indo-Iranian Mythological Motifs in the Art of the Novosvobodnaya ('Majkop') Culture // South Asian Archaeology 1993. Helsinki.
- VASSILKOV 2001 – *Vassilkov Ya.* Indo-Iranian Vayu and Gogolean Viy: An Old Hypothesis Revisited // *Vidyarnavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola.* Helsinki.
- WIDENGREN 1965 – *Widengren G.* Die Religionen Irans. Stuttgart.
- WIKANDER 1941 – *Wikander S.* Vayu. Uppsala–Leipzig.
- ZAEHNER 1955 – *Zaehner R. C.* Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxf.