View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk brought to you by CORE

УДК 291.13+293.21

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

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

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

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

"Трохкратная смерць" Совія

Ананімны аўтар XIII стагоддзя ў 18 Слове "Оуказ же поганскои прельсти сице, иже Совия богом нарицают" паведамляе[2]:

Совии бе человек. Оуловившю емоу дивии вепрь, иземше из него 9 слезениць и вьдасть еи испечи роженым от него. Онем же изъедшим е, разгневався на рождылихъся от него покушашеся снити во ад. Осмерыми враты не възмог, девятыми хотение свое оуполоучив роженым от него, рекше сыном. Братии же его негодовавшим нань, испросися оу них, дошед възыщю отца своего. И прииде в ад. Отцю же вечерявшю с ним, сътвори емоу ложе и погребе и в земли. На оутрие въспроси его въставшима, доброди покоище име. Ономоу же възпившу: ох, чрьвми изъеден бых и гады. Пакы же наоутрии сътвори емоу вечерю и вложьшемоу и в древо и положи и. На оутрие въпроси и. Онже рече, яко бчелами и комары многыми снеден бых; ух ми, яко тяжко спах. Пакы же наоутрие сътворив крадоу огненоу великоу и връже и на огнь. На оутриеж въпроси его: добрели почи? Ономоу же рекшу: яко детищь в колыбели сладко спах.

О великаа прелесть диавольскаа, яже въведе в Литовскыи род, и Ятвезе, и в Проусы, и в Емь, и во Либь и иныя многы языкы, иже Совицею наричются, мняще и душам своим суща проводника в ад Совья. Бывшоу емоу в лета Авимелеха, иже и ныне мертва телеса своя съжигають на крадах, якож Ахилеос и Эант и инии по рядоу Эллини. Сию прелесть Совии въведе в не, иж приносити жрътвоу скверным богом: Андаеви и Перкоунови, рекше громоу, и Жвороуне, рекше соуце, и Телявели и с коузнею, сковавше емоу солнце, яко светити по земли и възвергъшю емоу на небо солнце. Си же прелесть скверная прииде в не от Эллин. Лет же имеют от Авимелеха и многого родоу сквернаго Совья до сего лета, в няже начяхом писати книги сия, есть лет 3000 и 400 и 40 и 6 лет[3].

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

---

[1] Пазней была знойдзена і апублікавана яшчэ адна рукапісная копія Хранографа [2, с. 249 – 250].
[2] Падаецца ў спрошчанай арфаграфіі паводле [3, с. 266 – 267].
[3] Гэтае паказанне і выкарыстоўваецца для датыроўкі Хранографа 1261(+1) годам.

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

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

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

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

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

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

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

[4] Аповесць пра пачатак Масквы поўная такіх слядоў, гл., напрыклад [20].

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

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

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

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

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

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

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

Совій і совіца ў святле архаічных уяўленняў пра святасць

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

---

[5] *Yggdrasills, Yggdrasil*, літар. ʻконь Ігаʼ, дзе Іг (*Iggr* ʻжахлівыʼ) – эпітэт Одына.

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

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

Да гэтага шэрагу ёсць, здаецца, падставы дадаць і не вытлумачанае дагэтуль старагрэцкае слова для азначэння "свята, святочнага дня" *ἑορτή*. Даследчык В. Зонэ [37, с. 442] узнаўляў **ϝεϝορτή* як part. perf. ад ***□*er-* (снскр. *var*) 'круціць, вярцець'. Дзве дыгамы прымалі Ф. Зольмзен [38, с. 257] і Ф. Зомэр [39, с. 124 ff.]. Навуковец К. Бругман [40, с. 155 ff.] прапанаваў сувязь з *ἔροτις* эалійскай формы ад *ἑορτή*, *ἔρανος* 'бяседа; складка, унёсак' і ст.-в.-ням. *giwerem* 'задавальняць нечым, выконваць, напаўняць, аплочваць', таксама ўз-наўляючы дыгаму ў анляўце. Пры гэтым прыходзілася адмыслова (ad hoc) вытлумачаць з'яўленне густо-га прыдыхання. Пералікам гэтых асноўных версій абмежаваўся Х. Фрыск [41, с. 531], не аддаючы пера-вагу ніводнай. Таксама П. Шантрэн прыняў праформу ** ϝεϝορτή*, але заўважыў, што "аспірацыя ў пачатку няясная" ("L'aspiration initiale n'est pas expliquée") [42, с. 356]. Аднак менавіта гэтая праблема знікае сама сабою, калі на месцы першай дыгамы ўзнаўляць заканамернае этымалагічнае **s-*, як, напрыклад, у слове *ἑός* 'свой' < **σεϝος* < **se*□*-*, а другую дыгаму ўважаць за частку першага кампанента складанага слова. Тады для *ἑορτή* атрымліваем **σεϝ-ορτή*, дзе другі кампанент звязаны з дзеясловам *ὄρνῦμι* 'прыводзіць у рух, узрушаць, узбуджаць, уздымаць' і адпаведнымі кампанентамі ў такіх словах, як дарыйск. *Ὀρτί-λοχος*, *Ὀρσί-λοχος*, *κονι-ορτός* 'узняты пыл', *θέ-ορτος* 'які ўзнік ад боства, спароджаны боствам', *νέ-ορτος* 'зноў прыйшоўшы; маладая (рус. новобрачная)' і з іншым карнявым вакалізмам *Λαέρτης* ад *λαός* 'войска, людзі, народ' [43, с. 422 – 424]. Ст.-гр. *ὄρνῦμι* узыходзіць да таго самага і.-е. **er-* 3, **or-*, **r-* 'знаходзіцца ў руху, хваляваць, узрушаць, узбуджаць, уздымаць, узвышаць' [31, с. 326 ff.], што і авест. *ər*ᵊ*ti-* 'энергія', праслав. **ruchъ* 'рух' і, імаверна, ст.-інд. *ṛta-* 'слушны, верны, ісцінны', а таксама дынамічны касмічны закон [44]. Цікава, што сучасным словам *Ṛtotsava* (*ṛta-* + *utsava*), фармальна адпаведным рэканстру-яванаму **σεϝ-ορτή*, было названа штогадовае свята вышэйшай школы Rtapalli Vidyapitha, якое адзначаец-ца на працягу тыдня. Але ў цэлым **σεϝ-ορτή* адпавядае разгледжанаму Я. Гондам словазлучэнню *śavasa utsava* "спараджэнне, падвышэнне, узбуджэнне моцы" [34, с. 147 – 148].

У святле сказанага выклікаюць цікавасць даследаванні У.М. Тапарова канцэпту *святасці* ў культу-рах старажытных іранцаў, балтаў, славян і некаторых іншых індаеўрапейскіх народаў, з якім непасрэдна стасуюцца і матывіроўкі намінацыі *святочнага дня, свята* ў Цэнтральнай і Усходняй Еўропе [34; 35; 36, с. 441 – 485 и др.]. Гаворка найперш ідзе пра такія рэфлексы і.-е. ***□□*en-* 'святкаваць, спраўляць бяседу, урачыстасць, ладзіць свята; свяціць, пасвячаць, асвячаць, ушаноўваць)', ***□□*en-to-* 'святы', як авест. *spənta-* 'святы', *span-yah, sp*□*nista-* 'святы, бязгрэшны, свяшчэнны', *sp*□*nah-*

ʽсвятасцьʼ, ст.-інд. (двойчы ў "Рыгведзе") *śvāntá-* ʽякі набухае, павялічваецца, узрастае, дасягае поспеху; сяброўскі, пры-яцельскіʼ, літ. *šveñtas*, ст.-прус. *swenta-*, лат. *svinēt* ʽсвяткавацьʼ, праслав. **svętъ* ʽсвятыʼ, імаверна,
гоц. *hunsl* ʽахвяраʼ, англ.-сакс. *hūsl* ʽалтар, таямніца, прычасце, свяшчэннаеʼ (<*-*s-lo-*) [31, с. 630].

Як адзначае У.М. Тапароў, "сярод балтыйскіх складаных слоў з першым элементам *švent-, svęt-* вылучаецца група сакралізаваных часавых абазначэнняў, што стасуюцца да асабліва адзначаных адрэзкаў сутак або дням тыдня", якія "маглі існаваць (калі не ўва ўсёй іх канкрэтнасці, то прынамсі менавіта як тыпы) ужо ў дахрысціянскую эпоху або нават, бяспрэчна, сфарміраваліся ў нетрах апошняй": літ. *šventãdienis* ʽсвятаʼ, ʽсвяточны дзеньʼ, *šveñtvakaris* ʽпярэдадзень святаʼ, *svètdiena* ʽнядзеляʼ, *sv trīts* ʽранак святочнага дняʼ, *sv tvakars* ʽвечар перад святамʼ, ʽсвяточны вечарʼ, *sv tnakts* ноч перад ʽсвятамʼ [47, с. 470 – 471]. На Беларусі таксама вядома падобная мадэль называння асаблівых часавых адрэзкаў: палес. *святая нядзе-ля* ʽвелікодны тыдзеньʼ, ʽсёмушны тыдзеньʼ, ʽтыдзень ад Ражства да Новага годаʼ, ʽтыдзень, на які трап-ляе Юр'еў дзеньʼ, *святая серада* ʽвялікодная, пераплаўная і ўшэсная серадаʼ, *святы вечар* ʽсакральны час, калі асабліва строга пільнаваліся забаронаў на працуʼ, на Палессіі гэта мог быць кожны вечар ад Ражства да Вадохрышча, ад Вялікадня да Ушэсця, масленічнага тыдня або пярэдадзень кожнага вялікага свята, *святы дзень* ʽкожны з калядных дзён, дзень вялікага святаʼ [48, с. 222 – 226].

Небеспадстаўна У.М. Тапароў ўвязвае праблему інтэрпрэтацыі ірана-балта-славянскіх рэфлексаў і.-е. **en-to-* з праблемай слушнага разумення ст.-інд. *śvāntáh*, якое толькі двойчы сустракаецца ў "Рыгведзе" (RV I.145.4, X.61.21) [47, с. 443 – 446], а ў пазнейшых тэкстах, як правіла, пераклаадецца як ʽспакойныʼ, ʽміралюбныʼ. Ольдэнберг прапанаваў тлумачэнне ʽякі набухае, павялічваецца, узрастае, дасягае поспехуʼ [49, с. 268]. Пазней яно і было прынята большынёй адмыслоўцаў (гл. [36, с. 404]). Такім чынам, ст.-інд. *śvāntáh* улучаецца ў шэраг дэрыватаў і.-е. **euH-* ʽраздзімаць, набу-хаць, павялічвацца, расквітаць, даягаць поспеху, быць моцнымʼ: *śávah* ʽсіла, моц, перавага, вяршэнства, улада, гераізм, мужнасцьʼ, *śū-, śvā-* ʽтсʼ, *śuná-* ʽросквіт, дастатакʼ, *śūná-* ʽраздзьмуты, набухлыʼ, *śváyati* ʽраздзімае, набухае, узрастае; дасягае, авалодвае; квітнее, дасягае поспеху; мацнееʼ, авест. *yavaē-sū-* ʽякі вечна квітнееʼ, хат.-сак. *hasv-* ʽнабухаць, уздымацца, разрастацца, быць перапоўненымʼ, асет. *ræsuyun* ʽтсʼ, ст.-гр. *κυέω* ʽбыць цяжарнай, быць поўнымʼ [36, с. 316, 355 – 356, 399, 404]. Даследчык У.М. Тапароў абгрунтаваў магчымасць улучэння ў гэты шэраг таксама тахарскіх дадзеных: тах. A *kāsu* ʽдобрыʼ, *kāswe* ʽдаброʼ, тах. B *kwänts, kwa(m̥)ts* ʽмоцна, цвёрда, слушнаʼ, якія могуць разглядацца як рэфлексы і.-е. **on-to-s* : **un-to-s* : **n̥-to-s* [47, с. 457 – 460].

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

Такім чынам, ведыйская формула *śavasa utsava-* (RV I.100.8), якая, паводле Я. Гонды, азначае "спараджэнне, падвышэнне, узбуджэнне моцы", на глыбінным роўні абодвума кампанентамі аказваецца злучанай з намінацыямі свята на вялізным абшары ад Ірландыі да Індыі. Ні сам Я. Гонда, ні У.М. Тапароў не разглядалі вытворныя і.-е. **seuh$_{1/3}$-* ʽузрушаць для дасягнення паўнаты нечагаʼ і **en-to* ʽякі мае або дасягнуў паўнаты (звышнатуральнай) сілыʼ як сэнсава спалучаныя. Між тым менавіта ў азначэннях свята або цырымоніі пасвячэння семантычныя палі гэтых вытворных з ладнага накладаюцца адно на адно. Свята максімальна актуалізуе тэмы "паўнаты", "цэльнасці", "здароўя", "сілы", "моцы", "дастатку", "багацця", "дабра", "прыгажосці", "росквіту" як бы яны не выражаліся ў розных мовах. Параўн. блр. лудз. "Цiпер усім світая жызнь, усе цвіцяць, як цвіты".

Падобна, што блізкія інтуіцыі матывуюць ірландскую назву свята, святочнага дня – *líth*. Яно абазначае святочную цырымонію, пачуццё святочнай радасці і весялосці, святочны настрой. З ім су-адносіцца брэтон. *lit, lid* ʽрэлігійнае або грамадзянскае свята; весялосцьʼ. Р. Турнэйсэн выводзіць іх з і.-е. **plē-* ʽнапаўняцьʼ (< **pelh$_1$-*), лічучы натуральным развіццё **plētú-s* ʽнапаўненне, паўнатаʼ > ʽмноства, багаццеʼ > ʽвесялосць, радасцьʼ > ʽпрыгажосцьʼ (ст.-гр. *πληθύς* ʽмноства, масса (людзей, войск), народ, насельніцтваʼ, сяр.-в.-ням. *vlætec* ʽпрыгожы, прыемныʼ, ням. *Unflat* ʽмярзота, гідотаʼ) [51, с. 20 – 22]. Зыходзячы з прыпушчэння ʽмаса людзейʼ > ʽсвяточная сходкаʼ > ʽсвятаʼ, Р. Турнэйсэн спрабуе вытлу-

мачыць семантыку ірл. *líth*. Але гэты ход уяўляецца залішнім. Ужо дадзеныя старагрэцкай мовы адтуляюць тут іншыя магчымасці. Так, дзеяслоў *πληθύνω* азначае ʿпавялічваць, прымнажаць, памнажаць; павялічвацца, памнажацца, прыбываць, быць у дастатку' пры *πληθύω* ʿбыць поўным; павялічвацца, узрастаць; прыбываць (аб вадзе), разлівацца, выходзіць з берагоў, уздымацца (аб рацэ); быць багатым, быць у дастатку', *πλήθω* ʿ'напаўняць; напаўняцца, быць поўным; прыбываць, уздымацца (аб рацэ)'. У плане семантычнага развіцця цікавае *πλήρωσις* ʿнапаўненне, запаўненне; дапаўненне; камплектаванне; насычэнне, задавальненне, наталенне, атрыманне асалоды; дастатак'. З апошняга бачна, што напаўненне, узрастанне, прымнажэнне, дапаўненне рэзультуецца дасягненнем нейкай цэласці і, як вынік, задавальнення – асалоды, дастатку, дабрабыту. На гэтай паўнаце-цэласці грунтуецца і здароўе (параўн. праслав. **cělъ(lь)* ʿцэлы, весь; некрануты, непашкоджаны; здаровы', **cěliti* ʿлячыць, цаліць' (рабіць цэлым = рабіць здаровым), **cělovati* ʿцалаваць; вітаць (здароўкацца, жадаць здароўя)' [52, с. 176 – 182]; ст.-прус. *kails* ʿздаровы, будзь здароў (прывітанне) ', *kailūstiskun* ʿздароўе' [53, с. 136 – 143]; протагерм. **hailjan* ʿрабіць цэлым, здаровым, непашкоджаным, цаліць, лячыць', **hailitho* ʿцэласць, здароўе, моц', **hailaga-* ʿсвяты, пасвечаны, ініцыяваны' < **koil-u/o-* ʿцэлы, непашкоджаны'; літ. *sveĩkas*, лат. *sveiks* ʿздаровы, цэлы, непашкоджаны', літ. *sveiki* ʿпрывітанне'), і шчасце-радасць-весялосць (параўн. праслав. **veselъ* ʿвясёлы' пры лат. *vęsęls* ʿздаровы, цэлы, непашкоджаны' < *□*esu-*/*□*ēsu-* ʿдобры'), і прыгажосць (параўн. у гэтым стасунку ст.-гр. гапакс *κοῖλυ·καλόν* Hesych. ʿпрыгажость, хараство; асалода, радасць'). Усе гэтыя кампаненты паўнаты-дасканаласці ўваходзяць у абавязковы набор традыцыйных святочных пажаданняў валачобнікаў ці калядоўшчыкаў: "Песенька спета напроці лета, / А будзь жа весел, як вясна красна, / А будзь жа ціхі, як ціха лета, / А будзь жа багаты, як багата восень" [54, № 52], "Будзь здароў, як крынічна вада, / Будзь вясёл, як хароша вясна, / Будзь багаты, як сырая зямля" [55, № 157], і нават з праекцыяй на ўвесь, цэлы год: "Вярба б'е, не я б'ю, за тыдзень Вялікдзень, будзь здаровы, не ўмірай, Вялікадня дачакай. Ужо недалечка чырвона яечка. Будзь здаровы, як вярба, будзь прыгожы, як вясна, будзь вясёлы, як лета, будзь багаты, як восень!"

У звязку з тэмай паўнаты-цэласці-святасці святочнага дня цікавыя паўночнагерманскія дадзеныя: ст.-паўн., ст.-ісл. *helgr, helgi dagr* ʿсвяты час, святочны дзень, свята' (< протагерм. **hailagiō*), ст.-швед. *hælghan dagh* ʿсвяты дзень, свята', англ.-сакс. *hálig-dæg* = англ. *holiday* ʿсвята, нядзеля'.

Заключэнне. З праведзенага даследавання бачна, што ёсць магчымасць звязаць і імя *Совій,* і назву традыцыі з ім асацыяванай *совіца* з тым жа колам сэнсаў, якія спецыфічна закансерваваліся ў ст.-інд. *utsava-* і *sava-*. Зацемім, што ў традыцыйным календары, прынамсі, назвы некалькіх з вельмі істотных гадавых святаў утвораны таксама з дапамогай суфікса *-іца*: *Масленіца/Масніца, Грамніца, Радаўніца, Ярылавіца, Вербніца/Вербіца, Всеедніца, Усередніца, Галодніца, Градавіца/Градаўніца, Дзедавіца, Пятровіца, Касавіца, Мясніцы, Паданіца, Памінальніца, Русальніца, Сярэдніца, Тайніца, Цямніца*, імаверна, сюды ж *пятніца, глупіца* ʿглухая ноч, поўнач'[6]. Няцяжка заўважыць, што ўсе такія назвы ўтвораны ад прыметнікаў: Масляны тыдзень – Масленіца, Галодная куцця – Галодніца, Пятроў пост – Пятровіца і да г. пад. Нішто не заважае бачыць у слове *совіца* такое ж вытворнае ад незахаванага **совы/совій дзень* як тэхнічнага тэрміна для азначэння часу правядзення абрадавай цырымоніі, у разгляданым міфе – абраду крэмацыі нябожчыка як найбольш простага шляху дасягнення статусу жыхара вырая, і адпаведна рэканструяваць **sov-* для азначэння самой гэтай цырымоніі. Гэтая змена статусу і адлюстравалася ў фразе "иже Совия богом нарицают".

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

ЛІТАРАТУРА

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

[6] Прыклады пераважна прыводзяцца паводле [48], але з прывядзеннем да нормаў беларускага маўлення.

6. Greimas, A.J. Tautos atminties beieškant: Apie dievus ir žmones / A.J. Greimas. – Vilnius: Mokslas; Chicago: A. Mackaus knygų leidimo fondas, 1990. – 525 p.
7. Beresnevičius, G. Baltų religinės reformos / G. Beresnevičius. – Vilnius: Taura, 1995. – 224 p.
8. Салавей, Л. Пчала / Л. Салавей, С. Санько // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўнік / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 380 – 381.
9. Miller, D.A. Threefold Death / D.A. Miller // Encyclopedia of Indo-European Culture / James P. Mallory, Douglas Q. Adams (eds.). – London; Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1997. – P. 577 – 578.
10. Jackson, K.H. The Motive of the Threefold Death in the Story of Suibhne Geilt / K.H. Jackson // Féil-scríbhinn Eóin Mhic Néill. Essays and Studies Presented to Professor Eoin MacNeill / Ryan, John (ed.). – Dublin: At the Sign of Three Candles, 1940. – P. 535 – 550.
11. Jackson, K.H. The Sources for the Life of St. Kentigern / K.H. Jackson // Studies in the Early British Church. – Cambridge: Cambridge University Press, 1958. – P. 273 – 357.
12. Dumézil, G. From Myth to Fiction: The Saga of Hadingus / G. Dumézil. – Chicago; London: University of Chicago Press, 1973. – 253 p.
13. Ward, D.J. The three-fold death: an Indo-European trifunctional sacrifice? / D.J. Ward // Myth and Law Among the Indo-Europeans; ed. Jaan Puhvel. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1970. – P. 123 – 142.
14. Lacy, A.F. Some Additional Celtic and Germanic Traces of the Tri-Functional Sacrifice / A.F. Lacy // The Journal of American Folklore. – 1980. – T. 93. – No. 369. – P. 337 – 341.
15. Yoshida, A. Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce / A. Yoshida // Revue de l'histoire des religions. – 1964. – T. 166, No. 1. – P. 21 – 38.
16. Yoshida, A. Piasos noyé, Cléité pendue et le moulin de Cyzique. Essai de mythologie comparée / A. Yoshida // Revue de l'histoire des religions. – T. 168, No. 2. – P. 155 – 164.
17. Evans, D. Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern / D. Evans // History of Religions. – T. 19, No. 2. – P. 153 – 166.
18. Fisher, R.L., Jr. Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles / R.L. Fisher Jr. // Myth and Law Among the Indo-Europeans; ed. Jaan Puhvel. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1970. – P. 147 – 158.
19. Шамбинаго, С.К. Повести о начале Москвы / С.К. Шамбинаго; ред. А.С. Орлов // Труды Отдела древнерусской литературы. – Академия наук СССР. Институт литературы, 1936. – Т. III. – С. 59 – 98.
20. Топоров, В.Н. О следах эпической стихотворной традиции в старорусских повестях о начале Москвы / В.Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1982. – М.: Наука, 1983. – С. 223 – 227.
21. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу; под ред. акад. И.Ю. Крачковского. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1939. – 195 с.
22. Eson, L. Odin and Merlin: Threefold Death and the World Tree / L. Eson // Weslem Folklore. – 2010. – Vol. 69. – No. 1. – P. 85 – 107.
23. Вяземский, П.П. Две статьи: Волк и лебеди сказочного мира. Ходили ли скандинавские пилигримы на поклонение к святым местам через Россию? (Отдельный оттиск из «Филологических записок» 1876 – 1877 г.) / П.П. Вяземский. – Воронеж: Тип. В.И. Исаева, 1892. – 98 с.
24. Sturluson, S. Konunga-sögur / S. Sturluson. – Holmiæ: Excud. Elmén et Granberg, 1816. – 362 s.
25. Петрухин, В.Я. «Похороны Совия»: книжный сюжет и реалии погребального обряда в свете славяно-русских параллелей / В.Я. Петрухин // Senoji Lietuvos literatūra. – 1998. – T. 6: Senosios raštijos ir tautosakos sąveika: kulturine Lietuvos Dižiosios Kunigaikštystes patirtis. – P. 57 – 67.
26. Белова, О.В. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии / О.В. Белова, В.Я. Петрухин. – М.: Наука, 2008. – 263 с.
27. Kerbelytė, B. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas: T. 2: Pasakos-legendos. Parabolės. Novelinės pasakos. Pasakos apie kvailą velnią. Buitinės pasakos. Melų pasakos. Formulinės pasakos. Pasakos be galo / B. Kerbelytė. – Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2001. – 485 p.
28. Lincoln, B. Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice / B. Lincoln. – Chicago: University of Chicago Press, 1991. – xxii, 289 p.
29. Вяземский, П.П. Замечания на Слово о полку Игореве / П.П. Вяземский. – СПб.: Тип. и хромолитогр. А. Траншеля, 1873. – xlvi, 516, 105 с.
30. Топоров, В.Н. Индоевропейский ритуальный термин *souh1-etro-* (*-etlo-*, *-edhlo-*) / В.Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1984. – М.: Наука, 1986. – С. 80 – 89.
31. Pokorny, J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch: Bd. 1 / J. Pokorny. – Bern; München: Francke Verlag, 1959. – 348 S.
32. Kloekhorst, A. Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon / A. Kloekhorst. – Leiden; Boston: E. J. Brill, 2008. – xiv, 1162 p.
33. Топоров, В.Н. Заметки по похоронной обрядности (К 150-летию со дня рождения А.Н. Веселовского) / В.Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1985. – М.: Наука, 1987. – С. 10 – 52.

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

Пастуніў 11.10.2012

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

S. SANKO

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

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