

Вяч. Вс. Иванов

РАЗЫСКАНИЯ В ОБЛАСТИ
АНАТОЛИЙСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ
1а—2

1а. Еще раз об этиологии хеттского названия вечнозеленого дерева *eja-*

В первой из статей настоящей серии предлагалась такая этиология хеттского названия вечнозеленого дерева *eja-* — культового символа бога плодородия, — которая связывала его с общеиндоевропейским названием «вечности» (лат. *ae-i-om* ‘век’, гот. *ai-w-s* ‘время, вечность’ и т. п.)¹. Не отказываясь от возможности такой связи на древнейшем прединдоевропейском уровне, автор в дальнейшем, учитывая и сделанные по поводу семантической стороны предложенной этиологии критические замечания², предложил более точное для значительно более поздней диалектной индоевропейской эпохи сопоставление с тем общеиндоевропейским названием дерева, к которому восходит русск. *ива*,

¹ Вяч. Вс. Иванов. Разыскания в области анатолийского языкоznания. 1. Возможное отражение индоевропейского названия «вечности» в хеттском языке. Сб. «Проблемы индоевропейского языкоznания». М., 1964, стр. 40—44; см. также он же. Хеттский язык. М., 1963, стр. 28. В сходном контексте, хотя и значительно более осторожно, это название вечности в связи с *eja-* упоминает в своей недавней книге П. Фридрих: P. Friedrich. Proto-Indo-European trees. Chicago, 1970, стр. 125, примеч. 25 (указанная статья автора П. Фридриху оставалась неизвестной). Автор приносит благодарность П. Фридриху и Т. В. Гамкрелидзе, познакомившим его с этой книгой. Об индоевропейском характере *eja* ср. В. Rosenkranz. Zu einigen landwirtschaftlichen Terminen des Hethitischen. Jahrbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschapp «Ex Oriente lux», N 19 (1965—1966), Leiden, 1967, стр. 500, примеч. 3.

² V. Pisani. Relitti «indomediterranei» e rapporti greco-anatolici. — AION, VII, 1966, стр. 47. Предложенное самим Пизани сравнение с русск. *ель* и т. п. фонетически трудно обосновать; с семантической же стороны Пизани, вероятно, имел в виду (хотя бы и бессознательно) то типологическое сравнение функций дерева *eja-* и рождественской ели, на которое автор указывал как в упомянутых выше работах, так и в некоторых других (см. «Хрестоматию по истории Древнего Востока» под ред. В. В. Струве. М., 1963, стр. 326). Но это сходство является чисто функциональным и не может быть привлечено для исторических сопоставлений, так как религиозная роль рождественской ели в славянских областях объясняется как вторичное нововведение, см. описание механизма эволюции этого символа: П. Г. Богатырев. Рождественская елка в Восточной Словакии. — В кн. П. Г. Богатырева. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, стр. 387—392, ср. там же, стр. 26—27, примеч. 3.

с.-хорв. *ăva*, чеш. *jíva*, лит. *ievà* ‘черемуха’³, лтш. *iēva*, ирл. *ēb*, ср.-валл. *uwen* ‘тисс’, греч. *ōa*, *oīη* ‘рябина’, арм. *aigi* ‘виноградник’. При этом особый интерес для сопоставления с *eja* имеют древнегерманские слова этого корня⁴. С семантической стороны, как это отметил П. Фридрих, предложивший эту же этимологию независимо от автора, особенно существенно то, что тисс, обозначавшийся др.-в.-нем. *iwa* и родственными словами, участвовал в различных церемониях в качестве материала, из которого изготавлялся судебный жезл, а также использовался для защиты от колдовства; тисс сажали на кладбищах⁵; наконец, из тисса изготавляли лук, который судя по многочисленным параллелям мог быть культовым символом у германцев так же, как у кельтов⁶, название тисса или изготавливавшегося из него лука использовалось в ритуальном смысле как обозначение руны: др.-англ. *eoh*, *ih*, др.-исл. *ýr*, которое в руническом норвежском поэтическом тексте определяется как *vetrgrönstr viða* ‘самое зеленое из деревьев в течение зимы’⁷, что соответствует наиболее характерному признаку дерева *eja-*, которое судя по архаическому хеттскому ритуальному тексту KUB XXIX 14, 17—21, «вечно зеленеет (*ukturi iquat-niyan*) и листьев прочь не сбрасывает»⁸. Обряд сажания тисса, связанного у германцев с культом и со сверхъестественным⁹,

³ Первоначально **īeva*: В. М. Ильин - Свитыч. Именная акцентуация в балтийском и славянском. М., 1963, стр. 68, ср. о славянском там же, стр. 149—150.

⁴ Данная этимология предложена впервые в статье: В. В. Иванов. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. «Труды по знаковым системам. IV». («Ученые записки Тартуского Государственного университета», вып. 236). Тарту, 1969 (в дальнейшем сокращенно: Зам.), стр. 66, см. об этом и других названиях деревьев также в статье автора: В. В. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *āśva*- ‘конь’ (жертвоприношение коня и дерево *āśvattha* в древней Индии) — печатается в сборнике памяти В. С. Воробьева-Десятovского.

⁵ Р. F i e d g i c h. Указ. соч., стр. 124—125.

⁶ О древнеирландской символике (и ее возможном влиянии на позднейшую английскую поэзию) см. в особенности Е. O’H i g g i n s. Blake’s *Joy of the Yew. The Dublin magazine*, vol. XXXI, 1956, № 1, стр. 27, где предложена двойичная система классификации «мужских» и «женских» деревьев в огамической традиции, имеющая многочисленные типологические параллели.

⁷ R. I. Page. The Old English rune *eoh*, *ih* ‘yew-tree’. — «Medium aevum», vol. XXXVII, 1968, № 2, стр. 126, см. там же об исландском *bendr bogi* ‘согнутом луке’.

⁸ См. В. В. Иванов. Разыскания в области анатолийского языкоznания, 1, стр. 40. Текст считается древнехеттским: А. К а m t e n h i b e r. Die Sprachstufen des Hethitischen. — KZ, Bd. 83, 1968, N. 2, стр. 260—261. Относительно связи вечнозеленого *eja-* с богом грозы и царем ср. В. Г. А р д з и н б а. Хаттские источники социальной организации древнехеттского общества. Автореферат кандидатской диссертации. М., 1971, стр. 15.

⁹ C. L. Wrenn. Magic in Anglo-Saxon cemetery. — «English and medieval studies... presented to J. H. R. Tolkien». London, 1962, стр. 309;

точно соответствует такому же обряду, символизирующему в § 50 хеттских законов освобождение жителей жреческого культового города Аринна (центра поклонения Солнечной богине) от повинностей: nu apel É. ZU kuela ^{GIŠ}ejan aškišši šakuçan aracaçan ‘и дом того, у которого в воротах¹⁰ виднеется¹¹ дерево еја-, свободен’. В документе средне-хеттского периода, составленном от имени царицы Асмуникал, тот же обряд символизирует освобождение от повинностей «привратников» (*LU^{MEŠ} hilammeš*, образовано от *hilammar* ‘ворота’) Каменного дома (ритуального установления, связанного с усыпальницей хеттских царей): nu-šmaš-kan pian (= *piran*)^{GIŠ} ejan artaru para-ma-(a)š-kan le kuiški tarnai GUD^{HI.A}-ja- šmaš UDU^{HI.A} le kuiški appatrijazi nat-kan һumantaza araqueš ašandu ‘перед ними¹² пусть дерево еја- будет воздвигнуто, никто

Он же. Some earliest Anglo-Saxon cult symbols. «Franciplegus. Medieval and linguistic studies in honour of F. P. Magoum», ed. by J. B. Bessinger and R. P. Creed. L.—N. Y., 1965, стр. 45.

¹⁰ О форме локатива в этом месте законов см. V. Souček. Zur Sprache der hethitischen Gesetze. — AO, t. 38, 1970, f. 3, стр. 273. Хетт. *aška*, вероятно, заимствовано из хаттского,ср. *kaškaštipa* ‘ворота’ при *kaštīp* в хатти.

¹¹ В точности аналогичный контекст, окончательно доказывающий этот перевод, указан по отношению к оливковому дереву (^{GIŠ}šamana): H. G. Güterbock. Oil plants in Hittite Anatolia. «Journal of Near Eastern Studies», vol. 88, 1968, № 1, стр. 67—68 и прим. 10 — šakuçan eštu ‘да будет видимым, заметным’, KUB XVII 10 II 16 (характерно, что *šamana* в KUB XVII 13 II 1—13 упомянуто в связи с царем и царицей, как это обычно для *eia-*).

¹² Предположение Гетце (A. Goetze. On § 163, 164/5 and 176 of the Hittite Code. — JCS, vol. XX, 1966, N 3—4, стр. 131, прим. 31), что здесь следовало бы ждать формулы ‘перед их домами’ едва ли верно: в параллельном месте законов речь идет не о доме, а о воротах дома. В данном же тексте ворота являются основным лейтмотивом, т. к. особая функция привратников определяется именно тем, что они находятся при вратах или при дверях,ср. «Наставления служителям храма» (KUB XIII 4 III 13 и след. с дубликатом: R. Hullin. A new duplicate fragment of the Instructions to temple officials. — «Anatolian studies», vol. XX, 1970, стр. 156—157): namma-ma kuišeš LÚ. MEŠ SANGA nu-za kuiš SA K [Á] É DINGIR^{LIM} ešdu nu-za É DINGIR^{LIM} raþsari ‘потом же, из тех, которые являются жрецами, тот кто да будет при дверях (вратах) храма, храм он будет охранять’. Типологические параллели обнаруживаются не только в древнееврейской литературе (что указано в работе: J. Milgron. The shared custody of the Tabernacle and a Hittite analogy. — JAOS, vol. 90, 1970, № 2, стр. 205 и далее), но и в других древнеближневосточных текстах, в частности, угартское *tgr* обозначало социальный ранг привратников, получавших земельный надел за исполнявшиеся ими службы: М. Л. Гельцер. Социальное деление свободных слоев населения в Угарите XIV—XIII вв. до н. э. — «Проблемы социально-экономической истории древнего мира. Сборник памяти А. И. Тюменева». М.—Л., 1963, стр. 70; J. F. A. Sawyer and F. R. Stephenson. Literary and astronomical evidence for a total eclipse of the sun observed in Ancient Ugarit on 3 May 1375 B. C. — «Bulletin of the School for Oriental and African Studies» (далее сокращенно BSOAS), vol. XXXIII, pt. 3, L. 1970, стр. 471. Из индоевропейских параллелей

не должен требовать от них (повинностей или платы), никто не должен привязывать быков (крупный рогатый скот) или овец (мелкий рогатый скот), пусть они будут ото всего свободны' KUB XIII 8 obv. 9—11. Обряд символизирует то, что от «привратников» никто ничего не может требовать вовне — *para* 'наружу'; это же слово дальше в тексте употребляется и по отношению к запретам таких брачных связей, при которых из привратников наружу — *para* — брали бы «юношу или девушку как невесту или как зятя», входящего внутрь чужого дома (там же, 13—15), иначе говоря, брачные отношения должны быть асимметричными, как и повинностные: разрешается только брать невест извне внутрь каменного дома¹³. Но вместе с тем из приведенного текста следует, что и на само дерево *eia*- наложены ритуальные запреты: к нему нельзя привязывать скот. Точную типологическую параллель хеттским обычаям представляет движение дерева *rewe* у дома арауканской шаманки¹⁴. При этом согласно сведениям старых испанских хроник и грамматикам стариинного арауканского языка, некогда дерево *rewe* было знаком подразделений племени, возвышавшимся на подобие флага¹⁵. Поэтому здесь, как и в других подобных случаях, можно видеть переосмысление символа подразделения племени в качестве позднейшего знака социального ранга (шаманского или жреческого). Другую аналогию представляют обряды Бенина, где перед домом сажали дерево *ikhimi* — символ женского божества Земли Отау¹⁶.

В свете данной этимологии привлекает внимание то, что и в других индоевропейских традициях деревья, обозначаемые словами этого корня, были связаны с ритуальными функциями. Это относится не только к лат. *īua*, если оно действительно принадлежит к этой же группе слов¹⁷, но и к славянскому названию ивы. Описывая культовое использование деревьев у славян, Потебня

ср. др.-инд. *dvārapālakatva* 'служба стража ворот' и греч. φύλακες 'стражи' в качестве названия одного из 4 социальных рангов в предании, сохраненном Страбоном: Е. Benveniste. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Economie, parenté, société. Paris, 1969, стр. 289.

¹³ К типологии таких «асимметричных обменов брачными партнерами» при наличии социальных рангов ср. C. Lévi-Strauss. Les structures élémentaires de la parenté. 2 éd., the Hague—Paris, 1967; E. P. Leach. Political systems of highland Burma. 2 ed., Boston, 1965, стр. 83 и далее; N. Yalman. Under the Bo Tree. Berkeley and Los Angeles, 1967, стр. 177 и след.; J. van Bavel. The part of women in the marriage: objects or behaving as objects. — «Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde», deel 126, 3e Aflevering, 1970, стр. 301 и след.

¹⁴ A. Métraux. Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud. Paris, 1967, стр. 191—192 и след.

¹⁵ P. P. J. Augusta. Diccionario Araucan-Español y Español-Araucano. Santiago de Chili, 1916, стр. 197.

¹⁶ Cp. о священных деревьях в ритуале Н. Melzian. Zum Festkälender von Benin. «Afrikanistische Studien», Berlin, 1955, стр. 105.

¹⁷ P. Friedrich. Указ. соч., стр. 121 и 125.

отмечал, что ивовые прутья, например, у чехов могут заменять вербовые, образуя культовый символ — *pomlázka*¹⁸. Ритуальная роль является общим функциональным признаком всей данной индоевропейской группы слов.

Хеттское *eja-* и его германские соответствия имеют, по-видимому, решающее значение для установления древнейшего морфологического членения этого названия. В германских языках представлены дублеты с заднеязычным и *w, которые чаще всего объясняли праформой с лабиовелярным типа *iχwaz, *i gwaz¹⁹. Однако Шпехт²⁰, а вслед за ним и де Фриз²¹, предполагает наличие двух вариантов форм, образованных от корня *ei- посредством суффиксов *-i- и *-k-. Поскольку в хеттском языке нельзя ожидать исчезновения *-i- после *-i- или дифтонга на *-i-, *eja-* следует признать производным от того же корня, что и все перечисленные имена, но без суффикса *-i-; но при этом тип основы в хеттском и других языках совпадает: конечное -n- в древнехеттских формах типа *ejan* напоминает одну из приведенных кельтских форм — на *-n-, другие же хеттские формы могут соответствовать основе на *-ā в балтийском, славянском, греческом.

2. Лувийское *kaši* и ст.-слав. господь, лув. *ariqatali-* и др.-инд. *arí*

В ритуальном употреблении лув. *kaši* в ритуале Туннави в сакральной формуле, обращенной к богу Грозы — Тархунтасу, уже приходилось отмечать возможное соответствие первому элементу славянского *gos- в *gos-podъ и в других родственных словах в других индоевропейских языках²². Для подтверждения этой гипотезы следует привести следующие дополнительные аргументы. В этом же обращении к Тархунтасу к нему применен эпитет *ariqattališ*, видимо, содержащий тот же именной суффикс, что и лувийские прилагательные типа *tiça-tali* ‘могущественный’

¹⁸ А. А. Потебня, О купальских огнях и сродных с ними представлениях — в кн. А. А. Потебня. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914, стр. 185. Этимология названия этого символа в статье Потебни неверна, ср. Нолуб — Корецкий, стр. 286; Масхек¹, стр. 383 (*pomladiti*, *zmladiti*). Автору на культовую значимость ивы в славянском фольклоре в связи с обсуждением данной этимологии указал В. Н. Топоров.

¹⁹ См. подробную библиографию в статье Р. И. Паге. Указ. соч., стр. 122.

²⁰ F. Specht. Der Ursprung der indogermanischen Deklination. Göttingen, 1944, стр. 63. Ср. др.-инд. *eka* < *oi-ko- при др.-перс. *aiva* < *oi-vo- ‘один’: W. P. Schmidt. [Рец. на кн.] W. Brandenstein—M. Mayrhofer. Handbuch des Altpersischen. — IF, 69 Bd., 1964, 3 Heft, стр. 204.

²¹ de Vries, s. v. ýg.

²² См. об этом лувийском тексте и его переводе: В. В. Иванов. Общепарадигматическая, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965, стр. 39; Оже. Зам., стр. 46 и примеч. 6.

(эпитет, приложимый к богу и царю), *hūha-tali* ‘дедовский’. Основа *ari(ia-)* скорее всего представляет собой типичное для лувийского образование на *-i-* при хеттской основе на *-a-* в *ara*, *Ara*, которое, как показал Бенвенист²³, по своему значению точно соответствует др.-инд. *ari*, *ārya-*. Особый интерес представляет использование хеттского имени бога ^d*Ara* (с детерминативом имени бога) в начале и конце восьмисложного метрического ритуального текста той же структуры, которая устанавливается и для других древнехеттских метрических текстов²⁴.

күit-ча-шси күit ешсаңепи
nu-шар-at-ши ara ešdu

‘Что мы для него ни делай,
Все ему на благо будет’.

В самом этом тексте слово *ara* использовано в значении ‘благо’, являющемся в хеттском языке основным. Но в хеттском, как и в индоирянском, это слово было связано с обозначением взаимности, как это убедительно показано Бенвенистом на основе сочетания *araš aran* ‘друг друга’; сравнивая хеттское сочетание со славянским, Бенвенист отмечает, что славянские обозначения «друга» и «другого» связаны точно так же, как хеттские и индоирянские образования типа хетт. *ara-*, др.-инд. *ari-*. Развивая более детально свою интерпретацию др.-инд. *ari* в недавно изданных лекциях об индоевропейских древностях, Бенвенист отмечает, что в согласии с выводами П. Тиме значения ‘друг’ и ‘враг’ у *ari* (которое в «Ригведе» может относиться и к богам, например, к Индре, RV, X, 28, 1, ср. также индо-ирянское имя бога *Aryaman*) следует связывать друг с другом так же, как значения лат. *hostis* ‘хозяин’ и ‘враг’²⁵ и других родственных слов типа русск. *гость*.

В своей книге, впервые наметившей путь к пониманию этого термина как обозначения взаимности, П. Тиме указал, что вед. *ari dhāyas* ‘чествующий чужого — гостя’ можно сопоставить с греч. гомеровск. ἐριθηλής ‘пышный, роскошно распускающийся, в полном цвете’, Е 90 (из ‘предоставляющий гостю сень, усладу, освещение?’)²⁶; гипотезы Тиме относительно греческих слов с начальным ἐρι были подтверждены обнаружением микенского греческого собственного имени *e-ri-ke-re-we*, правдоподобно истолкованного

²³ E. Benveniste. Hittite et indo-européen. Paris, 1962, стр. 108—110.

²⁴ В. В. Иванов. Заметки по сравнительно-исторической индоевропейской поэтике. «For Roman Jakobson». The Hague, 1967. Цитируемый текст приводится по изданию Н. Оттен. Hethitische Totenrituale. Berlin, 1958, стр. 98. (Неслоговость *u* в *kūit* следует из метрических соображений и подтверждается диахроническими данными.)

²⁵ E. Benveniste. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société, стр. 370—373. Ср. В. И. Абашев. Из истории слов. — ВЯ, 1958, № 2, стр. 113—115.

²⁶ P. Thiem. Der Fremdling im Rgveda. Leipzig, 1938, стр. 165; этимология не является общепризнанной: М а у г h o f e r I, стр. 49.

как *'Ερικλέης, родственного составным частям вед. *aguh... - śravām si*²⁷; разительную аналогию этому сочетанию внутри собственного имени представляет славянское сочетание **gostъ + slavъ* внутри собственного имени²⁸ типа *Гостеслав(ъ)*, последний элемент которого этимологически, а первый — семантически тождествен греко-арийскому. Более проблематичным представляется полное тождество греч. ἐριθηλής и *arijattališ*, т. к. в последнем случае при сохранении этимологии Тиме пришлось бы это слово, встречающееся только в одном месте ритуала Туннави, скорее всего считать не лувизмом, а результатом взаимодействия хеттского языка с языком греческого населения Малой Азии или шире — Эгейского мира в целом (если, отказавшись от этой этимологии Тиме, не предположить, что вторая половина греческого слова не явилась сама результатом народно-этимологического переосмыслиния более древнего производного, структура которого была забыта после изменения древнего значения *ἐρι). В производных типа гомеровского эпитета богинь ἐρι-κύδης ‘преславная, прекрасная’ (λ 576) можно видеть подтверждение более несомненного тождества первых половин греч. ἐρι-θηλής и лув. *arija-talli* в качестве эпитета бога. Особый интерес представляет ἐρι-ούνης ‘раздаятель благ’ в качестве эпитета Гермеса (Ω 360), по Тиме²⁹ соответствующего вед. *riśádes* — ‘пекущийся о госте’. Наименование бога как ‘раздаятеля благ’ было бесспорно характерно для целого ряда индоевропейских диалектов — не только индо-иранских, где, судя по согд. *Vaγ*, видимо, в некоторых текстах функционально соответствующему др.-инд. *Bhaga*³⁰, это употребление основы *bag-* сохранялось достаточно долго (что важно и для датировки соответствующих фактов славянских языков, объясняемых иранским воздействием), но и для армянского³¹ и греческого³². Для хеттского языка обозначение бога как доли следует из при-

²⁷ R. Schmitt. Dichtung und Dichtersperache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967, стр. 132—133, § 242.

²⁸ См. В. В. Иванов, В. Н. Топоров. К реконструкции праславянского текста. «Славянское языкознание». М., 1963, стр. 127 и 129 (табл. 4, №№ 5 и 64).

²⁹ P. Thiem. Указ. соч., стр. 158.

³⁰ W. Henning. A Sogdian god. — BSOAS, vol. XXVIII, 1965, pt. 2, стр. 249 и след.; о совмещении этого значения с более общим значением согд. *bγ* ‘бог’ см. С. Г. Кляшторный, В. А. Лившиц. Согдийская надпись из Бугута. Сб. «Страны и народы Востока», вып. Х. М., 1971, стр. 133—134, примеч. 18. Ср. также Р. Ramat. I problemi della radice Indo-europea *bhāg-*. — AION, 5, 1963, стр. 48 и сл. Относительно ирано-славянского соответствия в основе слав. **pora*, ир. *rār*, синонимичной **bogъ*, **baga*, см. В. В. Иванов. Зам., стр. 50—51 (там же о греческом).

³¹ V. Pisani. Der Gott als ‘Verteiler’ und armenisch *astuac*, «Handes Amsorya». Vienne, 1961, N 75, стр. 562.

³² L. P. Palmer. The Indo-European origin of Greek justice. «Transactions of the Philological Society», 1950, стр. 165; В. В. Иванов и В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, стр. 68—69.

лагательного *a-šiyan* ‘бедный’, типологически совпадающего со слав. *ne-bogъ*, *u-bogъ*³³. В свете современных этнологических представлений о процессе обмена в архаических обществах³⁴ для индоевропейского взаимность дарений была доказана на материале соответствующих терминов типа хетт. *da-* ‘брать’ — лат. *dō* ‘давать’³⁵ и т. п. Поскольку одним из главных терминов, обозначавших взаимный обмен, был тот, к которому восходит ст.-слав. ГОСТЬ, лат. *hostis*, не должно вызывать удивления и то, что этот же термин мог выступать в качестве обозначения ‘бога’, как в др.-исл. *gestr* в качестве обозначения Одина (*Odinn*)³⁶ и в ст.-слав. ГОСПОДЬ. Приводя типологические параллели, касающиеся божественного характера гостя на Фиджи³⁷, Хокарт в своей работе, впервые опубликованной еще в 1927 г., но оставшейся тогда незамеченной, предвосхитил идеи Тиме и Бенвениста³⁸, дав истолкование обычая гостеприимства, совпадавших в гомеровской Греции и в Индии. При этом Хокарт подчеркнул то, что гость в наиболее архаических греческих и ведийских текстах наделен божественными атрибутами; общим оказывается мотив бога-гостя (иногда вовремя неузнанного). Этот же мотив недавно отчетливо установлен и в южнославянской фольклорной традиции³⁹, сохранившей столько общеславянских архаизмов. Сквозь иногда христианизированное обличие соответствующих

³³ E. La g o c h e. Les noms anatoliens du «*dieu*» et leur dérivés. — JCS, vol. 21 (1967). New Haven, 1969, стр. 174. Cp. **n* > *a* в *kuašk-* < **gʷʰn̥-sk-* и в дат.-род. п. мн. ч. *-as* < **ns*; *hašš-u* < **H̥ns-é/ou-*, *dašš-u* и т. п.

³⁴ См. изложение современного состояния вопроса в книге: А. Я. Гуревич. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970, стр. 66—82; он же. Богатство и дарение у скандинавов в раннем Средневековье. Сб. «Средние века», вып. 31. М., 1968.

³⁵ E. Benveniste. Don et échange dans le vocabulaire indo-européen.—В кн.: E. Benveniste. Problèmes de linguistique générale. Paris, 1966; его же. Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1, стр. 81—86; L. R. Palmer. Achaeans and Indo-Europeans. Oxford, 1955; его же. The concept of social obligation in Indo-European. «Hommages à Max Niedermann». Bruxelles, 1956.

³⁶ G. Dumézil. Mythes et dieux des Germains. Paris, 1939, стр. 29 и 142. О сопоставлении со славянским см. V. Machek. Sl. *gospods*, lat. *hospes* и lit. *viešpats*. «Slavica», VIII, Debrecen, 1968, стр. 156; В. В. Иванов. Зам., стр. 35. Работа Махека вполне согласуется с современной этнологической концепцией обмена, хотя ее и не учтиывала.

³⁷ A. M. H o s c a r t. The divinity of the guest. В сб. A. M. Hoscarrt. The life-giving myth and other essays. London, 1970.

³⁸ В частности, с одной из основных идей цитированных выше лекций Бенвениста совпадает предложенное Хокартом объяснение этих отношений из более древних дуально-экзогамных, что согласуется и с такими современными индийскими данными, как обозначение свойственника как гостя, см. L. Dumont. Les mariages Nayar comme faits indiens. «L'homme», vol. I, 1961, № 1. Относительно реконструкции дуальных отношений для общепроиндоевропейского см. В. В. Иванов. Зам. (там же литература).

³⁹ B. K r a d e g. Hospitality customs as reflected in Balkan folk narratives. «VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук», т. VI. М., 1969, стр. 336—340.

рассказов о неизвестном боге-госте отчетливо проступает более древний мотив, общий для гомеровской и ведийской традиций.

В южнославянских и соответствующих им восточнославянских фольклорных текстах отчетливо выражается и роль угощения при приеме божественного гостя (в формулах типа 'сыт и я и мой гость' и т. п.). Для рассматриваемого лувийского текста особенно существенно то, что в системе отношений внутри архаического коллектива, как и в системе ритуала, обмен регулировался прежде всего с помощью пиров типа потлача (ср. характерное словообразовательное сходство трех славянских терминов — *pirъ⁴⁰, *darъ, *mirъ⁴¹, связанных с данной системой отношений). Поэтому и для понимания рассматриваемой группы слов важно наличие такого термина как лат. *hostia*, обозначавшего жертву при обмене благами с богами, ср. также лат. *Dea Hostilina*. Так следует объяснить и *kaši* в связи с приглашением бога на землю в лувийском тексте.

Во втором из гибридных хетто-лувийских текстов — КВо II, 11 Rs. 8, где упоминается это слово (в винительном падеже *kašin*, с глагосовым клином), видимо, в значении 'посещение', также рядом с ним слово 'бог' (бог назван здесь термином *antari* из египетского *ntr* 'фараон, царь')⁴². Поэтому для лувийского в обоих случаях вероятен тот же контекст, что и для славянского *gos- в *gos-podь. Со стороны морфологической лув. *kaši* остается не вполне ясным: ввиду развития *st > šš, как в лув. *hašša* 'кость' при хетт. *hašta* — вероятно происхождение из *kašši- < *gašti- < *ghos-ti. Но ввиду неудвоенного написания -s- нельзя полностью считать исключенным и более архаическое образование на -i (типа хетт. ȝeši- 'пастбище' при хетт. ȝeš-tara- 'пастух', авест. *vāstar*) от корня *ghos- без элемента -t-, ср. лат. *hospes*: ст.-слав. ГОСПОДЬ, где отсутствие -ti- при словосложении можно объяснить такими же правилами морфологической трансформации первого компонента сложного слова, как в архаических индоевропейских сложениях с первой основой на *-ter.

⁴⁰ Ср. к семантике R. E c k e r g t. Zur slawischen Hochzeitterminologie. — ZfS X, 1965, стр. 185—191; о связи пиров с взиманием дани и древними социальными отношениями см. Р. С. Л и п е ц. Эпос и древняя Русь. М., 1969, стр. 124—141, 239—246 и др.

⁴¹ О последнем термине и его иранских связях (не препятствовавших позднейшему вхождению его в указанный круг, к которому семантически примыкала и основа *žirъ, ср. производные типа *мировой*, *даровой*, *жировой*, и т. п., в том числе в архаических контекстах: *на мировую* и т. п.) см. в особенности V. N. Т о р о г о в. Parallels to ancient Indo-Iranian social and mythological concepts. «Pratidānam», The Hague, 1969, стр. 110—113; ср. возможные аналогичные связи и для основы *syrgъ: иран. *sūr-. О корне *mei в связи с обменом см. в указанных выше, примеч. 35, работах Бенвениста. Подробнее данный вопрос в связи с семантикой и древним типом основ на *-ru типа *жиръ* будет рассмотрен особо.

⁴² F. S o m m e r g. Die Aḥhiyavā-Urkunden. München, 1932, стр. 245—246 и сл.; но ср. B. R o s e n k r a n z. Beiträge zur Erforschung des Luvischen. Wiesbaden, 1952, стр. 19.