

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД ЭТИМОЛОГИЕЙ СЛОВ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА

Этимологии многих слов мифологического характера (особенно мифологических имен) являются двусмысленными или скользящими — по существу или по видимости, разоблачить которую, однако, часто очень нелегко. Эта особенность коренится, в частности, в большом диапазоне возможностей, который пробегают значения слов такого рода. Помимо обычной типологии семантических переходов или запретов, свойственной естественным языкам, при анализе мифологических имен приходится иметь дело с семантикой неязыковых систем (в данном случае — мифологических), прежде всего с типологией названия элементов мифологической системы. Поэтому существуют основания полагать, что учет семантических особенностей надъязыкового уровня поможет установить ряд новых этимологий (которые не могли бы быть открыты в пределах исключительно языкового уровня), вызвать сомнения относительно, казалось бы, бесспорных этимологий и, наконец, опровергнуть ряд прежних объяснений (случай, когда семантика надъязыковых систем оказывается влиятельнее семантики чисто языкового уровня). Несомненно, что анализ мифологических структур, общих семантических противопоставлений, определяющих принципы организации этих структур, и установление типологических универсалий в мифологических системах должны позволить выделить наиболее правдоподобные критерии названия мифологических объектов.

Далее предлагается ряд этимологических заметок, посвященных (в основном) мифологическим именам.

* * *

Смысл первой заметки — в том, чтобы подчеркнуть роль типологических фактов для переоценки некоторых традиционных этимологий или для выбора наиболее правдоподобного решения.

Этимология имени *Купала* казалась совершенно прозрачной (от *купать*), причем данные внутреннего языкового анализа (*Куп-ала*) подтверждались данными внешнего сравнения (ср. архаический эпитет типологически сходного с Купалой Диониса —

Δάλος от δάω, δόραи 'погружаться, опускаться'¹) и [показаниями ритуальных купальских текстов, подчеркивающих внутреннюю форму имени *Купала*, ср.:

Купалинка, ночь малинька!
Купалися две сястрицы, две родниньких,
*Купалися, говорили: ўмесьти расли, розна зайшли!*²

Однако анализ купальского ритуала вскрывает не менее (а скорее всего — более) очевидную связь с огнем — то с земным (костер, на котором сжигают всякую всячину, и прежде всего — чучело Купалы или Мары и колесо, прообразующее солнце), то с небесным (солнце)³. Поскольку весь ритуал купальских праздников построен на многократном обыгрывании противопоставления огонь — вода, имеющем далеко идущий смысл⁴, причем Купала при соответствующей реконструкции связывается именно с огнем, — было бы ошибочным отказаться от попытки вскрыть в имени Купалы связь с огнем. Поэтому приводившиеся уже данные⁵ (ср. блр. *купало* 'костер', *купец* 'тлеть', ср. огонь : вода) сейчас позволяют настаивать на том, что имя *Купалы*, по крайней мере, столь же надежно связано с корнем **кйр-*, ср. *кыпѣти*, **коур-ѣти* и т. п. в значении 'гореть', 'вскипать' (и далее 'гневаться', 'страстно желать', т. е. испытывать сильное чувство; 'гореть'⁶), как и с понятием погружения в воду, купанием. Более того, в свете сказанного не лишне вновь обратиться к дионисийскому Δάλος. Учитывая, что Дионис должен был погибнуть от огня, охватившего Семелу, когда она рожала сына (отражение темы воды и погружения в нее в связи с Дионисом достаточно хорошо известно), следует обратить внимание, как и в случае с Купалой, на глагол со значением 'зажигать', 'воспламенять', в пассиве 'загораться', 'гореть' — δάίω,

¹ См.: Н. Grégoire. — «Bulletin de la Classe des Lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique», 5^e série, t. XXV, стр. 238 сл.; R. Jakobson. — «Word», 11, 1955, стр. 612.

² Е. Р. Романов. Белорусский сборник, VIII. Витебск, 1912, стр. 218. — Разумеется, что связь Купалы с водой, с потоплением в воде, — одна из наиболее существенных черт купальского ритуала.

³ Подробнее см.: В. В. Иванов, В. Н. Топоров. К сравнительному изучению некоторых белорусских обрядов, связанных с Купалой (в печати); Они же. Славянские моделирующие семиотические системы. М., 1965, стр. 125—126, 146—147, 223.

⁴ См.: В. В. Иванов, В. Н. Топоров. К сравнительному изучению... — Здесь показано, что на основании названия цветка *Иван-да-Марья* и связанных с ним поверий (его происхождение из нарушения брачного запрета между братом и сестрой, ср. другие названия — блр. *братки*, *брат-сястра*) реконструируется пара *Купала*—*Мара*, олицетворяющая брачный поединок огня с водой.

⁵ В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские моделирующие системы, стр. 146—147.

⁶ В связи с эротическим аспектом купальских праздников ср. имя бога любви *Сурідо* при *сурідо* 'желание', 'влечение'.

известный уже Гомеру (с πῶρ⁷, φλόγα, ξύλα и т. п.). Как известно, δαίω образован непосредственно от корня с помощью *-je-/jo-: *daF-iw⁸, ср. δε-δαι-μένος, а также др.-инд. *du-nó-ti* 'горит', 'жжет', *dāvayati*, *dūnāh*, др.-ирл. *dōim*, др.-в.-нем. *zuscen* и др.: таким образом, видимо, восстанавливается корень **du-* (с соответствующими его вариантами — в том, что касается вокализма), омофоничный **du-* в δόρμαι, что в точности напоминает соотношение слав. **kip-* 'гореть' и **kip-* 'купаться', 'погружаться в воду'⁹. Не исключено, конечно, что в основе этого формального подобия лежит сходство более глубокого характера.

Соотношение *кыпѣти*, др.-инд. *kūpyati*: *Купала* вызывает ассоциацию с именем *Ярила* (: *ярится*), этимология которого ставит проблемы, отчасти сходные с теми, что встретились при анализе имени *Купала*, но при этом открываются существенно отличные возможности объяснения. В пределах славянских языков и соответствующих мифологических и фольклорных традиций связь имени *Ярила* (отмеченного не только у восточных славян¹⁰) и близких к нему теофорных имен типа *Jarovit* с названием весны — *jar-*, *jaro*, *jara* не только неопровержима, но и наиболее достоверна; во всяком случае именно так полагали многие специалисты, писавшие об этом имени и связывавшие его с рядом авест. *yār*, гот. *jēr* 'год' (параллельно: авест. *ayar* 'день', др.-греч. *ἀρι 'утро'). И, действительно, *Ярила* — несомненный образ весны, ее начала, плодородия, снабженный всеми «весенними» атрибутами¹¹. Вместе с тем связь с весной и с функцией плодородия, казалось, никак не противоречит сопоставлению имени *Ярила* с таким кругом слов, как *jariti se*, *jarь*, *jarъ* и т. д. (ср. также **jur-* в польск. *jurzyć się*, *jurky*, *jurność*, блр. *юр*, *юрлівы*, *юрлівасць*, укр. *юрити* и т. п.), обозначающие страсть, похоть, сексуальную мощь. Однако, в отличие от предыдущего случая (*Купала*), имя *Ярила*, видимо, не может (по крайней мере, с исторической точки зрения) свести воедино оба пласта сопоставляемых слов — **jar-* 'весна' и **jar-* 'страсть', поскольку языки, как-то отражающие утраченные ларингальные, позволяют различить оба эти **jar-*; ср. др.-греч. φῶρς 'год' из **H'yōr-*, но др.-греч. ζῶρός 'страстный',

⁷ Ср. частое δῆϊον πῶρ.

⁸ Ср.: P. Chantraine. Morphologie historique du grec. Paris, 1967, § 268.

⁹ Параллель между **kip-* и **du-* может быть продолжена при учете формально и семантически связанных с этими корнями слов, выражающих переносные значения. Ср., с одной стороны, др.-инд. *kūpyati*, лат. *cupio* и т. д., а с другой — др.-инд. *doman*, др.-греч. δῶη, алб. *dhunë* со значениями результата действия, обозначаемого глаголом, восходящим к **du-*.

¹⁰ См.: M. Filipović. Jarilo kod Srba u Banatu. — «Zbornik Matice Sprske» VII, 1955, стр. 5 сл.

¹¹ Ср.: В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Реконструкция белорусского и восточнославянского комплекса представлений, связанных с Ярилой (в печати).

‘сильный’» (ср. *ζωροάτη μανίη* ‘безумная страсть’ в *Anthologia Palatina*) из **Huōr-*¹². Поэтому с исторической точки зрения, рассуждая о начальном источнике имени *Ярила*, необходимо сделать выбор между этими двумя **jar-*. Нужно полагать, что Р. О. Якобсон и К. Уткинс правы, сопоставляя *Ярила* с **jar-* ‘страсть’¹³, но для того, чтобы этот выбор не был исключительно теоретическим, нужно доказать, что имя *Ярила* возникло там и тогда, где и когда существовало различие между предшественниками этих двух корней **jar-*. Если же имя *Ярила* возникло в эпоху, когда эти различия уже были утрачены, то выбор между **jar-* ‘весна’ и **jar-* ‘страсть’ окажется праздным, каковым он и является уже для той эпохи, от которой известны самые ранние свидетельства о Яриле¹⁴.

* * *

Вторая заметка посвящена этимологии двух мифологических имен, которая основана на анализе соответствующих мифологем и без него едва ли могла быть решена.

Совий известен из вставки, сделанной в 1261 г. западнорусским книжником, переписавшим русский перевод «Хроники» Иоанна Малалы. В этой вставке излагается предание об установлении традиции трупосожжения у народов, «иже совицею наричютса». Совий теснейшим образом связан с огнем (ср.: на оутрие сътворивъ крадоу огненоу велику и връже и на огонь) и с солнцем (Совий поймал вепря, являющегося зооморфным образом солнца в самых разных традициях; у Совия был кузнец Телявель, который сковал для него солнце и поднял его на небо, как можно полагать, по заказу Совия; следовательно, допустимо считать Совия родителем или творцом солнца, а Телявеля — мастером-исполнителем)¹⁵. Поскольку имеющиеся попытки объяснения слова *Совий* несо-

¹² С. Watkins. OCS *jarь* : Gr. *ζωρός*. — IJSLP, vol. 5, 1962, стр. 136—137.

¹³ R. Jakobson. — IJSLP, vol. 1/2, 1959, стр. 278; С. Watkins. Указ. соч. — Любопытно, что типологически близкий к Яриле персонаж ведийского пантеона *R̥iṣan* носит имя, связываемое с *puṣ* (*puṣyati*) ‘расцветать’, ‘распушаться’, ‘набухать’ в значениях, сопоставимых с теми, о которых говорилось в связи с **jar-* в *Ярила* (ср. также *Pāu* < **Pauson*), ср. *пышет страстью* и т. п. О связи *R̥iṣan*’а с его балтийским соответствием (*Puš(k)aitis*) см. в другой статье автора.

¹⁴ Еще одна типологическая параллель из того же круга образов: *Кострома*, *Кострубка* так относятся к *костра*, словен. *kostrêba*, укр. *кострубатий*, *кострубань* и т. д., как прусск. *Pergrub(r)ius*, бог весны у пруссов, «*der lest wachsen laub vnd gras*», к лит. *grub(l)as*, *grublus* и под. (см. об этом подробнее в другом месте).

¹⁵ Ср. также известное дополнение в той же «Хронике» Иоанна Малалы (в Ипатьевской летописи под 1114 г.): «... сего ради прозваша и богъ Сварогъ. . . и по семь царствова сынъ его именемъ Солнце. . . Солнце царь сынъ Свароговъ еже есть Дажьбогъ. Ср. также девять врат в храме Сварожича-Радгоста в Ретре и девять е врата, которыми Совий снизошел в ад.

стоятельны (в частности, потому, что они лишены каких бы то ни было семантических оснований) и учитывая его очевидные солярные функции, заслуживает внимания мысль о связи с реконструируемым индоевропейским корнем для обозначения солнца — **saue-* (**sǵ-*, **sue-*)¹⁶, который в балтийских (как и в некоторых других) языках выступает с (исторически) основообразующим элементом *-l-*, в других — с элементом *-r-* или *-n-* (иногда с их контаминацией, ср. слав. *sъln-*). Разумеется, не исключена и отстаиваемая А. Вайяном (BSL 46, 1950, стр. 48 сл.) связь названия солнца с лит. *svilti*, лтш. *svilt*, помогающая восстановить единый комплекс, относящийся и к солнцу и к огню. Отсюда можно пойти еще дальше и поставить вопрос о возможности связи названия свиньи (ср. *свинка*—*золотая щетинка* как устойчивый образ солнца¹⁷ или мотив вепря и солнца в разных традициях) с названием солнца, учитывая формальные и фольклорно-мифологические основания для сближения этих двух слов¹⁸.

Другой пример — имя *Усыни*, сказочного чудовища-богатыря из русских сказок типа 301 (по классификации Аарне). Усыня, как и Горыня с Дубыней, — спутники героя сказки, предающие его. Они — носители деструктивных, враждебных человеку сил. Основная черта Усыни заключается в том, что он лежит в воде (в реке) и запруживает течение своим усом (ср. Афанасьев № 141, 142, Ончуков № 47, Зеленин. Вятск. № 45, Смирнов. Тобольск. № 361, Коргуев. Беломорск., стр. 221 и т. п.). Змеиная («драконья») природа Усыни особенно ярко выступает в тексте одной (правда, сильно дегенерированной) сказки: . . . прилетела *Усыня*, стала яблоноу из корня подрывать; он в нее выстрелил, перо выбил. . . «Это, говорит, птица *Усыня* змей о 12 головах. . . И ты ему старайся в четыре раза все головы отсечь!» Прилетает *Усыня*, сам с нозоть, борода с локоть, усы по земле тащатся, крылья на версту лежат (Худяков № 42). В другом месте¹⁹ было показано, что ситуация сказки типа 301 — герой : Усыня (и его спутники) — соответствует с точностью до деталей ситуации конфликта между

¹⁶ Fraenkel, стр. 765—766. Ср. возможность связи имени *Совий* с др.-инд. *Savitar*, если только не окажутся верными ведийские этимологии этого имени (ср. RV I 157, 1 *prāsavit*; V 81, 5 *prasavasya*; I 110, 3 *āsvat*; II 38, 1 *savāya*; III 56, 6 *sošavīti*; V 82, 6 *save* и др.).

¹⁷ Ср.: E. Walter. *Byli Tunna a Gommon z rodu Buzicû* — «Scando-Slavica» VIII, 1962, стр. 101—114 (о *svini hlava*); О н ж е. *Něco literárních drobností*. — Там же X, 1964, стр. 87—90 (о *Vrch svini*) и др. Ср. также *свинец* в связи с нем. *Eberstein*, с одной стороны, и и.-е. **k'gei-*, обозначающее сиянье, блеск, с другой стороны.

¹⁸ Подробнее см.: В. Н. Топоров. Об одной «ятвяжской» мифологеме в связи со славянской параллелью. — «Acta Baltico-Slavica» 3, 1966 («Baltica in honorem Johannis Otrębski»), стр. 143—149.

¹⁹ См. статью автора «Several Parallels to the Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts». — «Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European.—Studies Presented to F. B. J. Kuiper». 's-Gravenhage, 1969, стр. 113 сл.

Индрой и Вритрой (и другими демонами), как он описывается, например, в «Ригведе» (I 32). Основным помощником Индры в этой схватке был *Трита* (в компании с *Марутами* или *Вата* — ветрами), атрибуты и действия которого воспроизводятся в образе героя русской сказки (о нем часто сообщается, что он был третьим сыном; иногда он носит даже имя *Иван Третей*, ср. *Tritá*). Вместе с тем *Трита* генетически связан с авестийским *Θraētaona* (*Феридун* у Фердоуси), который, как и герой сказки, отправился в обществе двух братьев, предавших его, на освобождение царевен, вступил в бой с огненным Змием (*Aži Dahāka*), убил его и освободил царевен (ср. *Yt. XIX 35—38*). Если учесть обмен атрибутами между противниками (например, связь с водой, характерная для Змия или Усыни, переносится на героя, убивающего их, ср. имена *Иван Водович*, *Михаил Водыч* и т. д.; связь с ветром, вихрем, характерная для Змия, ср. *Вихорь Вихоревич*, *Ветр*, передается герою, борющемуся с Вихорем, ср. имена героя *Иван-Ветер*, *Иван Ветрович* и под.), то можно, хотя бы в виде догадки, предположить: 1) наличие связи между героем сказки, вихрем, налетающим на Змия, и ветром *Vāta*, являющимся в древнеиранской мифологии первым воплощением бога *Vr̥θragna* (этимологически — 'убийца *Vr̥θra*'), соответствующим Индре как *Vr̥trahan*'у; 2) наличие связи между *Вороном Вороновичем* сказок близкого (к 301) типа (иногда его роль положительна: он приносит герою в подземное царство живую воду, предупреждает об опасности, утешает героя и т. п.) и вторым воплощением бога *Vr̥θragna* — птицей *vāragna* (ср. *Yt. XIX 35*), объясняющим русскую форму *Ворон Воронович*, подвергшуюся, естественно, народноэтимологическому переосмыслению²⁰.

Все эти соображения уточняют сферу поиска этимологических решений, относящихся к имени *Усыня*. Прежде всего следует подчеркнуть, что *Усыня* выделяется среди своих товарищей — *Горыни* и *Дубыни* — двумя существенными в данной связи особенностями: во-первых, ходячая этимология его имени (от *ус*) малоубедительна²¹ и заставляет видеть в этом слове следы

²⁰ Возможно, с *vāragna*- связано название демонической птицы *Rarog* у западных славян, способной превращаться в разных животных или в гномов (ср. *мужичок с ноготок*, *борода с локоток* в сказках типа 301). Ср.: R. Jakobson. *Slavic Mythology*. — «Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend», vol. II. New York, 1950, стр. 1025—1028.

²¹ Ср. тот же способ этимологического объяснения применительно к латышскому *Usiņš*'у: Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. О древнеиндийской *Ушас* (*Uśas*) и ее балтийском соответствии (*Ūsiņš*). — «Индия в древности». М., 1964, стр. 79 (ср. перенос мотива усов с Усыни на Змея: *Змей зачал усы разглаживать* — перед схваткой с Светозором в аналогичной сказке. Эрленвейн № 4). Характерно, что в соответствующих литовских сказках выступают *Kalnavertis* и *Ažuolrovis* — эквиваленты *Горыни* и *Дубыни*, но персонаж, соответствующий *Усыне*, отсутствует.

чего-то основательно забытого; во-вторых, *Усыня*, как правило, играет более значительную роль, чем его спутники, и в глубокой реконструкции может быть восстановлен как основной или даже единственный противник героя мифа, легшего в основу сказки. В связи с этим и при учете функционального подобия *Усыни* и *Vṛtra* соблазнительны попытки установить этимологию имени *Усыня* исходя из двух, возможно, дополняющих друг друга, предположений. С одной стороны, можно было бы думать о связи с постоянным эпитетом демона *Vṛtra* — *vyāṃsa* (*vi-āṃsa*), обозначающим скорее 'weitauseinanderstehende Schultern habend'²², чем 'бесплечий', как полагали прежде. Однако и.-е. **omsos*, отразившееся в др.-инд. *āṃsa-*, др.-греч. ὄμος (ср. эол. ἐπ-ορμάδιος, лат. *umerus*, арм. *us*, гот. *ams*) отсутствует в славянских (как и балтийских) языках, что приводит к ряду трудностей в объяснении, хотя именно др.-инд. *āṃsa-* точно соответствовало бы слав. **os-* (*Us/ynjal*), переосмысленному по-новому (с утратой элемента, сопоставимого с др.-инд. *vi*, также не имеющего аналогий в славянских языках). С другой стороны, имя *Усыня* фонетически довольно близко к индоевропейскому названию змея (выступающему, между прочим, в текстах, сопоставляемых с проанализированными сказочными), ср. др.-инд. *āhi-* (**ṅghī*)²³, авест. *aži-*²⁴, др.-греч. ὄφις (ср. ἔχις)²⁵, лат. *anguis*, лит. *angis*, слав. *ožb* и т. п.²⁶ (различия в деталях могли бы быть объяснены табуированием²⁷, что и делается обычно применительно к перечисленным словам)²⁸. Как бы то ни было, существует весьма много шансов, что прослеженное индо-ирано-славянское сходство не ограничивается исключительно типологической близостью и претендует на генетическое родство. В таком случае появляется возможность реконструкции целого фрагмента индо-ирано-славянского словаря и соответственно мифа (З м и й, В е т е р, и м я п т и ц ы, к а м е н ь, в о д а, б е с с о л н е ч н а я т ь м а и т. п.). Уже сейчас есть основания поставить вопрос о привлечении славянских

²² P. Th i e m e. Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle, 1949, стр. 54; ср. также: E. B e n v e n i s t e, L. R e n o u. Vṛtra et Vṛtragna. Étude de mythologie indo-iraniennne. Paris, 1934, стр. 158.

²³ *Ahi-* в Ригведе не раз связано именно с *Vṛtra*. — E. B e n v e n i s t e, L. R e n o u. Указ. соч., стр. 107.

²⁴ Ср.: *Aži-Dahāka-* при слав. *Zmījъ Ognьnъ*.

²⁵ Ср. ὄφιοεύς в орфических текстах.

²⁶ Особый вопрос — связь с арм. *ōj* (т. е. *auj*) и тох. В *auk*. См.: V. P i s a n i. Glottica Parerga. — «Rendiconti R. Ist. Lombardo» 75, ser. III, 1941—1942, стр. 181; G. R. S o l t a. Die Stellung des Armenischen im Kreise der indogermanischen Sprachen. Wien, 1960, стр. 134—135.

²⁷ См.: W. H a v e r s. Neuere Literatur zum Sprachtabu. Wien, 1946, стр. 44 сл.

²⁸ Со слав. *os-* 'ус' сравнивалось еще одно слово из употребляющихся в контексте, куда входят Индра и *Vṛtra*, — *am̥su* (ср. RV VI 17, 11), см.: E. L i d é n. — IF 19, стр. 348; однако это сравнение едва ли имеет смысл принимать в расчет при этимологическом объяснении имени *Усыня*.

данных к реконструкции того варианта древнего мифа с участием Змья, который до сих пор был известен лишь в индо-иранской версии.

* * *

Третья заметка посвящена отзвукам митраической терминологии у славян, относящейся как к мифологической, так и к социально-юридической сфере. Выводы, излагаемые здесь, также основаны на анализе известных концепций, надстроенных над семантикой естественного языка (космология, мифология, социальная организация) и отраженных в языке. Специфика анализа заключается в том, что данные одной традиции (индо-иранской) используются для вскрытия сходных черт в пределах другой традиции (славянской). Соответствующий материал подробно изложен в других работах автора²⁹; поэтому здесь достаточно остановиться на собственно лингвистической стороне дела, и притом только в связи с одним, правда, наиболее важным, примером митраической терминологии.

Безусловно, самая яркая характеристика Митры в Ригведе — и по сути дела и в языковом плане — дана в отрывках типа: *mitró jānān yātayati bruvāṇó*. RV III 59, 1 (ср. *yātayájjano*. III 59, 5); ... *jānam ca mitró yatati bruvāṇáh*. RV VII 36, 2; ... *mitráṁ ná yātayájjanam*. VR VIII 102, 12. Характерно, что подобные действия приписываются Митре по преимуществу, что выделяет его среди других богов. Если же действие, выражаемое глаголом *yat-*, все-таки отнесено к другим богам, то среди них обычно оказывается и Митра, ср. *yātayájjanā*. RV V 72, 2 в связи с Митрой и Варуной или *mitrás táyor váruṇo yātayájjano 'ryamā yātayájjanaḥ*. RV I 136, 3 в отнесении к Митре, Варуне и Арьяману (все трое — из класса Адитьев). Сочетание *yat-* с *Miθra* характерно и для Авесты, ср.: *tūm tā daiñhāvō nīpāhi yā hubərəi-tīm yātayeiti miθrahe*. Yt. X 78, ср. Y. 28, 9 и др. Поэтому не случайно Э. Бенвенист назвал *yat-* «un verbe mitraïque»³⁰. Как было недавно показано, этот глагол, сохранившийся в ряде живых иранских языков, обозначает помещение (людей) на (их) собственное, соответствующее, естественное, правильное место³¹. Таким

²⁹ Ср.: «Several Parallels» и «Заметки о Митре в связи с реконструкцией некоторых древних представлений» (в печати).

³⁰ E. Benveniste. La racine *yat-* en indo-iranien. — «Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne». Wiesbaden, 1964, стр. 26.

³¹ См.: E. Benveniste. Указ. соч., стр. 21—27; ср. также: B. Schlegel. Das Königtum im Rig- und Atharvaveda. Wiesbaden, 1960, стр. 37—39; L. Renou. Études sur le vocabulaire du R̥gveda. Pondichéry, 1958, стр. 44 сл.; Он же. Études védiques et pāninéennes, III. Paris, 1963—1964, стр. 60—61, 100; IV, стр. 77; X, стр. 108 и др. Это значение действительно и для авестийского, ср. перевод цитированного отрывка Yt. X 78: «Tu protèges ces pays, pour autant qu'ils mettent en place (rituelle) le bon traitement de Mithra». См.: E. Benveniste. Указ. соч., стр. 23.

образом (это подтверждается, естественно, и другими фактами), Митра выступает как объединитель людей в социальную структуру, в *мир*, как можно было бы сказать, заимствуя термин русской социально-общинной традиции. Возможность такого перевода сама по себе чрезвычайно показательна, учитывая материальную связь индо-иран. *mit(h)ra-* и русск. *mir-*³².

Вместе с тем следует обратить внимание в связи с митраической терминологией упомянутой выше формулы (*Mit(h)ra-yat-*) на до сих пор остававшееся этимологически неясным *yat-*, *yatati*³³. Известные попытки найти соответствия *yat-* за пределами индо-иранского мира оказались, по странной случайности, безуспешными. Тем не менее такое соответствие, и притом совершенно точное, лежит на поверхности — праслав. **jat-*, **jato-*, **jata*, отраженное в неизменном или слегка модифицированном виде во всех славянских языках. Ср. прежде всего с.-хорв. *jätiti (se)*³⁴ 'sakuplati (se) (kao u jato)' ('собираться'), 'congregare' (по переводу старого словаря Stulić'a); *jätovati se, jätimiti se*: например, *svakova jateći u njihovu stranu*. I. T. Mrnavić; *vidih orli da se jate*. Ђ. Baraković; *šta se vi toliki tu jatite?* Bogdanović; *pokle se za pravdu braniti jatimo*. Mrnavić; *drobni zviru gdi se igraju, gdi se jate*. Ivanišević и др.³⁵. Для уточнения значения ср. *jat, jätö* 'agmen, grex' (по определению старых словарей также — 'caterva', 'cohors', 'examen', 'mandra', 'armento', 'greggia', 'frotta', 'quantità d'uomini', 'heerde', 'eine Menge Leute' и т. п., ср. также *na jatu, u jatu* 'confertim', 'catervatim', 'manufacta', 'moltitudine' и т. д.)³⁶: *jato-bratstvo u kome ima više od pedesat pušaka* (в слове Бука); *u našoj je općini običaj, da se svak ženi u svomu jatu*. S. Lubiša, *прип.* 23; *ženi se u svomu jatu kao ostala paštrovska momčad*. Там же, 35; *i s nime je otpravio vrlo jato dobrih Turak*. *Nar. pjes.* Bog. 98; *da muževa jato broje*. Там же, 96b; *danas ima jato sluga*. Там же, 152a; *povelike jato žive zdrave i vesele dece*. М. Ђ. Milićević. *Zim. več.* 32 и др.; ср. также: *jätimlêne, jätmicê, jätnik, jatnica, jätomice, jätöša* и приставочные образования *pđjata* 'stabulum, conclave, horreum, tugurium' и т. д., *pojatar*,

³² См.: Н. Н u m b a c h. *Skythische Sprachdenkmäler in griechischer Schrift*. — «II. Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft». Innsbruck, 1962, стр. 124—125 (слав. *mir-* из др.-иран. *mišra-* через **mihro-*, **mihiro-*).

³³ См.: М а у г h o f e r, 18, стр. 5; Е. В e n v e n i s t e. Указ. соч., стр. 27.

³⁴ Ср. др.-инд. *yätayati* (=jätiti).

³⁵ См. подробнее «Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU», dio IV. Zagreb, 1892—1897, стр. 488 сл.; ср. также: dio X. Zagreb, 1931, стр. 475 сл.

³⁶ Параллелью к *jätö* 'собрание людей': *na jatu* 'confertim' может служить соотношение хет. *panku-* 'собрание': др.-инд. *bahū-*, др.-греч. *παχός* (особенно в значении 'густой, плотный', ср. RV VI 10, 4 или гомер. *αἷμα παχὺ* 'густая кровь'), лит. *bingùs*, лтш. *bižs* и т. п. Об этой группе слов см.: В. В. И в а н о в. Происхождение и история хеттского термина *panku* 'собрание'. — ВДИ, 1957, № 4, стр. 19 сл.

-ica и, наконец, целый ряд названий населенных пунктов и их частей (*Põjata, Põjate, Pojatna, -o*, см. Rječnik JAZU X 476)³⁷. Из других славянских языков наиболее ценные примеры обнаруживаются в старочешских текстах, где *jatka* (деминутив от *jata*) может, между прочим, обозначать языческое капище, кумирню, храм для молитв, т. е. ритуальное место, ср. *jiné pohanských modl jatki*. Olom. Bibl. 2. Mach. 11, 3 (1417 г.) «*cetera delubra gentium*» (ср. то же место в Mus. Bibl. 1429 г.); *jatki pohanských model*. Mammotrekt C, 132^a (сер. XV в.); *stanek boží skryl w yatzie hory Sinai*. Litomeř. Bibl. 2. Mach. 2. obs. и др.³⁸ Примеры, засвидетельствованные другими славянскими языками (ср. ст.-слав. *ѣто*, болг. *поята*, словен. *pojata*, словц. *jatka*, польск. *jata*, в.-луж. *jětka*, н.-луж. *jatka*, укр. *ятка*, русск. *ятка*, ср. диал. *ятво, -а*), как правило сузили и, следовательно, специализировали первоначальное значение **jat-* 'собрание воедино, в определенный коллектив, социальную структуру' (применительно к людям)³⁹, 'собрание в стадо, стаю, рой' (о животных). Приведенные выше примеры обнаруживают известную синонимичность слов *mirъ* и *jato, -a*: *mir*, как и *jato*, — это то, что достигается с помощью действия, обозначаемого через *jatiti*. Отсюда — весьма правдоподобная реконструкция праславянских формул типа **mirъ jatiti* 'собрать (людей в) мир-общину', **mirъ jati(tь/ъ) sę* 'мир собирается', **miro/ъть jatiti sę* 'миром собираться', точно соответствующих индо-иранским клише, ср. вед. *mitrób (jánān) yātayati* или (*jānaṃ...*) *mitrób yatati* или авест. Yt. X 78. В этой связи поучительны современные формулы того же рода: *сходиться миром, идти миром, мирская сходка* и т. д.; ср. *мир, на миру* как обозначение определенного места в деревне, где происходят мирские сходки. Эта фразеология раскрывает, видимо, внутреннюю форму старых стандартных словосочетаний и позволяет увидеть в конечном счете связь между индо-иран. *yat-* и слав. *jat-*, с одной стороны, и глагольным корнем *yā-* (соотв. *ja-*) со значением движения, с другой стороны⁴⁰. Семантическая типология такого перехода апробирована, ср. праслав. **rěso* 'толпа': прагерм. **reise-* / **reiza-*, **raisa-*, др.-в.-нем. *reisa* от прагерм. **reisan* 'под-

³⁷ Весьма характерно противопоставление внутри одного и того же населенного пункта двух частей — *selo* (где находится административный центр): *pojate* (периферия с летними постройками), см.: Miličević. Zim. več. 81—82 (Rječn.).

³⁸ См.: J. Gebauer. Slovník staročeský, I. Praha, 1903, стр. 604—605.

³⁹ Нужно думать, что в этом слове был актуален и пространственно социальный аспект — ритуальное место или помещение (ср. *pojatina* 'magna casa' у Stulić'a), куда собирался *mirъ* (ср. старочешские примеры). Ряд авестийских контекстов, кажется, позволяет предположить архаичность обычного теперь в славянских языках значения (*po*)*jat-* как помещения для скота.

⁴⁰ К соотношению форм с *-t-* и без *-t-* ср. др.-инд. *ci-*: *cit-*, *nṛ-*: *nṛt-*, *kr-* (ср. также *κρίρω*): *kr̥t-* и под.

ниматься' и др.⁴¹ Таким образом, сопоставление индо-иран. *yat-* и слав. *jat-* одновременно объясняет этимологию этих двух по-рознь остававшихся непонятными слов.

Корректирующие дополнения

1. К сочетанию значений погружения в воду (*купать*, -ся) и страстного желания (*кипеть*, др.-инд. *kūpyati*, ср. *jariti se*) ср. типологическую параллель в имени др.-герм. богини *Nerthus* (ср. **ner-* как обозначение жизненной силы, связанной с плодородием, и **ner-* в применении к процессу погружения в воду, схождения вниз). Ср., однако: E. Polomé. A propos de la déesse Nerthus.—«Latomus» 13, 1954, стр. 167 сл.; Он же. Nerthus—Njord.—«Handelingen der Zuidnederlandse Maatschappij voor Taalen Letterkunde en Geschiedenis» V, 1951, стр. 99 сл. (из **э₂нér* 'жизненная сила') с низом, подземным царством, его водами и т. д. относятся к числу наиболее очевидных.

2. К *Δάλαος* ср. еще иллир. *Δεράδαи* ('οί σαταυροί οπ' Ἰλλυριῶν. Hes.). См.: Н. Krahe. Die Sprache der Illyrier. Wiesbaden, 1955, стр. 82 сл.

3. К поединку огня и воды (ср. вариант — лета и зимы) ср. дионисийский миф о борьбе светлого с темным, ср. также прозвище Диониса *Μελαγ-αιγίς*. См.: М. Р. Nilsson. Greek Popular Religion. New York, 1940, стр. 36.

4. К связи солнца (или неба) со свиньей в мифе см.: М. Э. Матвее. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, стр. 17—18, 86; В. Н. Топоров. Несколько параллелей к одной древнеегипетской мифологеме (в печати).

5. О проблеме отражения *vāraṅna-* в балтийском и славянском, поднятой В. Махеком («Slav. garogь 'Würgfalte' und sein mythologischer Zusammenhang». — «Linguistica Slovaca» III, 1941), см. теперь: О. Н. Трубачев. Из славяно-иранских лексических отношений. — «Этимология. 1965». М., 1967, стр. 64 сл. В другом месте будет сделана попытка дальнейших поисков подобных следов. Ср. еще: В. Н. Stricker. *Varaṅna, the Falcon*. — ИJ, 17, 1964, стр. 310 сл.

6. Попытка определения кельтских соответствий др.-инд. *yatati*, -te предпринята: К. Н. Schmidt. — ZfceltPh, Bd 26, 1957, стр. 222 сл.

⁴¹ См.: О. Н. Трубачев. О праславянских лексических диалектизмах серболужицких языков. — «Серболужицкий лингвистический сборник». М., 1963, стр. 169 (здесь же о связи **jata* : **jati*).